

ROGER  
SCRUTON  
PENSADORES  
DE LA NUEVA  
IZQUIERDA



RIALP

ROGER SCRUTON

PENSADORES DE LA NUEVA  
IZQUIERDA

EDICIONES RIALP, S. A.  
MADRID

Título original: *Fools, Frauds and Firebrands. Thinkers of the New Left*

© 2015 by Bloomsbury Publishing Inc.

© 2017 de la versión española, por JOSÉ MARÍA CARABANTE,  
by EDICIONES RIALP, S. A., Colombia, 63, 8º A - 28016 Madrid  
([www.rialp.com](http://www.rialp.com))

Preimpresión: [produccioneditorial.com](http://produccioneditorial.com)

ISBN: 978-84-321-4800-2

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

INTRODUCCIÓN

1. ¿QUÉ ES LA IZQUIERDA?

2. RESENTIMIENTO EN EL REINO UNIDO: HOBSBAWM Y THOMPSON

3. DESDÉN EN AMÉRICA: GALBRAITH Y DWORKIN

4. LIBERACIÓN EN FRANCIA: SARTRE Y FOUCAULT

5. ABURRIMIENTO EN ALEMANIA: CUESTA ABAJO CON HABERMAS

6. SINSENTIDO EN PARÍS. ALTHUSSER, LACAN Y DELEUZE

7. GUERRAS CULTURALES POR TODO EL MUNDO. LA NUEVA  
IZQUIERDA, DE GRAMSCI A SAID

8. EL MONSTRUO DESPIERTA. BADIOU Y ŽIŽEK

9. ¿QUÉ ES LA DERECHA?

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE VOCES

ROGER SCRUTON

## INTRODUCCIÓN

EN UN LIBRO ANTERIOR, PUBLICADO EN 1985 como *Thinkers of the New Left*, reuní una serie de artículos publicados en *The Salisbury Review*. He trabajado de nuevo esos artículos originales, suprimiendo escritores como R. D. Laing y Rudolf Bahro, que hoy ya no tienen nada que decir, y he incluido material nuevo, sustancial, dedicado a avances de influencia creciente: por ejemplo, la asombrosa “máquina sinsentido” inventada por Lacan, Deleuze y Guattari, el ataque “a tierra quemada” sobre nuestra herencia “colonial” llevado a cabo por Edward Said, y el reciente resurgimiento de la “hipótesis comunista”, por parte de Badiou y Žižek.

El libro citado fue publicado en tiempos del reinado de terror de Margaret Thatcher, cuando yo todavía impartía clases en la universidad, y se me consideraba entre los intelectuales británicos de izquierdas como un destacado oponente a su causa, que era la defensa de la gente decente, como en todos lados. El libro fue recibido con burla e indignación, y quienes lo reseñaban caían unos sobre otros buscando su oportunidad de escupir sobre el cadáver. Su publicación fue el comienzo del fin de mi carrera universitaria, los críticos plantearon serias dudas sobre mi competencia intelectual, y también sobre mi carácter moral. Esta repentina pérdida de estatus condujo a que todos mis escritos fueran atacados, tocaran o no aspectos referentes a la política.

Un filósofo académico escribió a Longman, el editor original, diciéndole: «Debo decirles a ustedes, con consternación, que muchos colegas aquí (es decir, en Oxford) sienten que el respetable sello de Longman haya quedado empañado, al vincularse a trabajos de Scruton». Y continuó, de modo amenazante, manifestando su esperanza de que «las reacciones negativas generadas por esta publicación particular ayuden a Longman a pensar más cuidadosamente acerca de su política, en el futuro». Uno de los autores de

contenidos educativos más vendidos en Longman amenazó con retirar sus productos a otra parte, si mi libro permanecía en catálogo. Por supuesto, los ejemplares que quedaban de *Thinkers of the New Left* fueron pronto retirados de las librerías y transferidos al cobertizo de mi jardín.

Siempre me he resistido a regresar al escenario del desastre. Poco a poco, sin embargo, a raíz de 1989, entraron ciertas dudas en los planteamientos de Izquierdas. Hoy es comúnmente aceptado que no todo lo dicho, pensado o hecho en nombre del socialismo ha sido respetable intelectualmente, o moralmente correcto. Yo estaba quizá más alertado de lo normal ante esta posibilidad, a causa de mi implicación, en el momento de escribir, respecto a las redes subterráneas en la Europa comunista. Esa implicación me situaba cara a cara ante la destrucción, y era obvio que la mayor parte de la gente preocupada por su exposición ante esta destrucción de las formas de pensar de la Izquierda, era la causa última de aquello. *Thinkers of the New Left* apareció en sellos de autoedición en polaco y checo, y fue traducido a continuación al chino, coreano y portugués. Poco a poco, y especialmente después de 1989, me fue cada vez más fácil expresar mi punto de vista, y he dejado que mi editor, Robin Baird-Smith, me persuadiera de que un nuevo libro podría aliviar a los estudiantes que se ven obligados a masticar la pegajosa prosa de Deleuze, a tratar seriamente los disparatados hechizos de Žižek, o a creer que hay más en la teoría de la acción comunicativa de Habermas que en su incapacidad de comunicarla.

El lector comprenderá, tras los párrafos anteriores, que este libro no usa palabras afeminadas. Lo describiría más bien como una provocación. Sin embargo, hago todo lo posible para explicar qué hay de bueno en los autores sobre los que trato, y qué hay de malo. Mi esperanza es que el resultado pueda beneficiar a lectores de todas las opciones políticas.

Al preparar el manuscrito para ser impreso, quiero mostrar mi agradecimiento por sus comentarios y críticas a Mark Dooley, Sebastian Gardiner, Robert Grant y Wilfrid Hodges, todos ellos inocentes de los crímenes cometidos en las páginas que siguen.

*Scrutopia, enero de 2015*

# 1. ¿QUÉ ES LA IZQUIERDA?

EL USO MODERNO DEL TÉRMINO “IZQUIERDA” proviene de los Estados Generales de 1789, cuando la nobleza se sentó a la derecha del rey, y el “tercer estado” a la izquierda. Pero también podría haber sido al revés. Y, en realidad, *fue al revés* para todos menos para el rey. Sin embargo, los términos “derecha” e “izquierda” siguen aún vigentes entre nosotros, y se aplican hoy a facciones y doctrinas en el seno de todo orden político. La imagen que resulta de ello, como si las opiniones políticas se extendieran en una sola dimensión, solo se puede entender desde un punto de vista espacial y en relación con la existencia de un gobierno al que se puede criticar y es responsable. Pero incluso donde hace referencia al propio proceso político, esa representación no hace justicia a las teorías que se relacionan con él y que conforman el clima de la opinión pública política. Entonces ¿por qué emplear “izquierda” para referirnos a los pensadores que trataremos en este libro? ¿Por qué usar el mismo término para hablar de anarquistas como Foucault, marxistas dogmáticos como Althusser, nihilistas entusiastas como Žižek y liberales americanos como Dworkin o Rorty?

Hay principalmente dos razones. En primer lugar, los pensadores que aparecerán en estas páginas se refieren a sí mismos con este término. Y, en segundo lugar, todos ilustran una perdurable forma de ver el mundo que ha sido característica de la civilización occidental, al menos desde la Ilustración, y sobre la que se han construido complejas teorías sociales y políticas, como las que tendré ocasión de analizar en los siguientes capítulos. Muchos de las cuestiones que discutirá surgen en el contexto de la *Nueva Izquierda*, de gran importancia en la década de los sesenta y setenta. Otros son propios del

pensamiento político de la posguerra, que creía que el Estado debía asumir las cargas sociales y distribuir los bienes.

*Thinkers of the New Left* se publicó antes del desmoronamiento de la Unión Soviética, antes de que la Unión Europea apareciera como un nuevo poder imperial y de que China se transformara en un exponente salvaje del capitalismo mafioso. Naturalmente los pensadores de izquierdas se han visto obligados a tener en cuenta estos cambios. La caída del comunismo en la Europa del Este y la debilidad de las economías socialistas en otros lugares dieron algo de credibilidad a las políticas económicas de la “nueva derecha”, e incluso el Partido Laborista se subió a ese carro, abandonó la cláusula IV de sus estatutos (es decir, su compromiso con la propiedad estatal) y aceptó que la industria no fuera ya una de las principales competencias del gobierno.

Por un momento pareció incluso que quienes habían dedicado sus esfuerzos intelectuales y políticos a encubrir a la Unión Soviética o a defender las “repúblicas populares” de China o Vietnam iban a pedir disculpas. Pero fue una esperanza fugaz. En esa misma década, el *establishment* de izquierdas volvió a asumir un nuevo protagonismo: Noam Chomski y Howard Zinn comenzaron otra vez a proferir sus radicales críticas contra América; la izquierda europea se unió de nuevo contra el “neoliberalismo”, como si este hubiera sido siempre el problema; Dworkin y Habermas siguieron cosechando premios por sus libros, tan poco leídos como impecables desde el punto de vista de su ortodoxia, y se premió a Eric Hobsbawm, un viejo comunista, por su inquebrantable fidelidad a la Unión Soviética, nombrándolo miembro de la Orden de los Compañeros de Honor de su Majestad.

Es verdad que el enemigo no era ya el de antes: el esquema marxista no se encajaba con facilidad en las nuevas circunstancias, y hubiera sido una ingenuidad defender la causa de la clase trabajadora cuando sus últimos integrantes se estaban convirtiendo en desempleados o en autónomos. Pero justo en ese momento llegó la crisis financiera, y personas de todo el mundo se vieron de repente sumidas en la pobreza, mientras los supuestos culpables de la situación —banqueros, financieros y especuladores— se esfumaban con sus *bonus* intactos. Como consecuencia de ello, comenzaron de nuevo a alcanzar popularidad libros que criticaban la economía de mercado, que nos recordaban que los auténticos bienes no son intercambiables (como decía Sandel en *Lo que el dinero no puede comprar*) o que los mecanismos del mercado determinan la transferencia masiva de riqueza de los más pobres a

los más ricos (como señalaba Stiglitz en *El precio de la desigualdad*, o Piketti en *El capital en el siglo XXI*). Otros pensadores volvieron a extraer de la siempre pródiga fuente del humanismo marxista nuevas razones para hablar de la degradación espiritual y moral de la humanidad provocada por el libre intercambio económico (Gilles Lipovetstki y Jean Serroy, *La estetización del mundo*; Naomi Klein, *No Logo*; Philip Roscoe, *I Spend, Therefore I Am*).

De este modo, volvieron a disfrutar de cierta reputación los pensadores y escritores de izquierdas, asegurando al mundo que en realidad nunca se había comprometido con la propaganda comunista, y renovando sus ataques a la civilización occidental y a su sistema económico “neoliberal”, al que consideraban la principal amenaza de la humanidad en un mundo globalizado. La “derecha” siguió siendo un término que aludía al “abuso”, como lo era antes de la Caída del Muro, y las actitudes que se describen en este libro han conseguido adaptarse a esas nuevas condiciones sin moderar su propensión al conflicto. Este curioso fenómeno es uno de los muchos enigmas que trataré de desentrañar en las páginas que siguen.

La posición de la izquierda quedó claramente definida cuando surgió su distinción con la derecha. Los izquierdistas, como los jacobinos de la Revolución Francesa, creen que los bienes se encuentran injustamente distribuidos, y que ello es debido no a la naturaleza humana, sino a robo perpetrado por la clase dominante. Se definen en oposición al poder establecido, y se consideran los adalides de un nuevo orden que tendrá como objetivo corregir las viejas injusticias infligidas contra los oprimidos.

Dos son los rasgos de ese nuevo orden, que justifican su búsqueda: la liberación y la justicia social. Son parecidos a los valores de la libertad y la igualdad que predicaba la Revolución Francesa, pero solo parecidos. La liberación que reclaman los movimientos de izquierdas actuales no se refiere sólo a la liberación frente a la opresión política, o al derecho a vivir sin ver perturbada nuestra existencia. Significa emanciparse de las “estructuras”: de las instituciones, de las costumbres y de las convenciones que conforman el orden burgués y que han configurado el sistema compartido de normas y valores característico de la sociedad occidental. También aquellos izquierdistas que han abandonado el libertarianismo de los sesenta conciben la libertad como una forma de *liberación* de las constricciones sociales. Sus obras se dedican a deconstruir instituciones como la familia, la escuela, la ley, el Estado-nación, instituciones gracias a las cuales hemos recibido la herencia

de la civilización occidental. Esta literatura, cuya mejor forma de expresión son las obras de Foucault, cree que lo que para otros son los mecanismos del orden civil, constituyen “estructuras de dominación”.

Liberar a las víctimas de la opresión es, sin embargo, una causa interminable, pues siempre aparecen nuevas víctimas en el horizonte. La liberación de la mujer de la opresión a la que la ha sometido el hombre, la de los animales frente al abuso humano, la de los homosexuales y transexuales de la homofobia, e incluso la de los musulmanes de la “islamofobia”, es decir, todas las causas que en los últimos tiempos la izquierda ha incluido en su programa político, han sido consagradas por la ley, e incluso se han creado comités en su defensa, que vigilan la censura oficial. Paulatinamente se han ido marginando las antiguas normas en las que se fundamenta el orden social, e incluso pueden llegar a ser condenadas como “vulneraciones de los derechos humanos”. Asimismo, la causa de la liberación ha dado lugar a más leyes de las que nunca fueron promulgadas para suprimirla; para darse cuenta de la situación, basta pensar en la legislación “antidiscriminación” que hoy existe.

Por otro lado, el objetivo de la “justicia social” no hace referencia, como en la Ilustración, a la igualdad ante la ley o a la igualdad de derechos civiles. El objetivo es la completa reorganización de la sociedad para eliminar todo privilegio, toda jerarquía y toda distribución de bienes que no sea equitativa. Ya no resulta aceptable, ciertamente, el igualitarismo radical de los marxistas y anarquistas del siglo XIX, que pretendían la abolición de la propiedad privada. Pero el reclamo de la “justicia social” encubre una mentalidad igualitaria mucho más persistente, una mentalidad por la que la desigualdad, en cualquier ámbito —en el de la propiedad, el placer, el derecho, la clase social, las oportunidades educativas o cualquier otro que desearíamos para nosotros o para nuestros hijos— es en principio injusta hasta que se demuestre lo contrario. En todo ámbito en el que las posiciones de los individuos sean comparables, el postulado por defecto es la igualdad.

Este postulado podría pasar desapercibido en el estilo cordial que tiene la prosa de John Rawls. La reivindicación más provocadora que hace Dworkin a favor del derecho a “igual tratamiento” frente al derecho a “ser tratado como igual” puede hacer que el lector se plantee hasta qué extremo lleva su argumentación. Pero lo más importante es percatarse de que se trata de un argumento que no permite que *nada se interponga en su camino*. No hay costumbres, ni instituciones, ni leyes ni jerarquías, ni tradiciones ni

distinciones, normas o devociones que sean más importantes o puedan imponerse a la igualdad, si no son capaces de acreditar sus propios méritos. Todo lo que no pueda acomodarse a ese objetivo igualitario debe destruirse y construirse de nuevo, y no es motivo suficiente para aprobar determinadas instituciones y costumbres el hecho de que se hayan transmitido y aceptado. De ese modo, la justicia social se convierte en una reivindicación apenas disimulada para la “transformación radical” de la historia que siempre han promovido los revolucionarios.

Estos dos objetivos, la liberación y la justicia, no son, en efecto, más compatibles entre ellos que lo que fueron la libertad e igualdad en la Revolución Francesa. Si la liberación implica también liberarse de todas las posibilidades, ¿cómo impedir que quien es ambicioso, diligente, inteligente, guapo o fuerte, triunfe? Y ¿qué deberíamos hacer para evitarlo? Es mejor no intentar responder a esta difícil cuestión. Es más apropiado invocar viejos resentimientos, que discernir lo que comportaría explicitarlos. Al declarar la guerra en nombre de estos dos ideales a las jerarquías tradicionales y a las instituciones, la izquierda puede disimular la incompatibilidad que existe entre ellos. Además, la justicia social es un objetivo tan sagrado que purifica cualquier acción que se emprenda en su nombre.

Es importante tener en cuenta este potencial purificador. Mucha gente de izquierdas se muestra escéptica frente a los impulsos utópicos, pero al mismo tiempo, al colocarse tras sus estandartes moralizantes, termina inevitablemente incitada, inspirada y, finalmente, dirigida, por los miembros más fervientes de la secta. Porque la política que promueve la izquierda es una política que tiene un *objetivo*: el lugar que alguien ocupa en esa alianza está determinado por el compromiso que se esté dispuesto a asumir en la defensa de la “justicia social”, sea cual sea su forma. El conservadurismo —al menos el de tradición británica— es la política de la costumbre, el compromiso y la transigencia. Para el conservador, la asociación política se parece a la amistad: no tiene un objetivo concreto, sino que este va modificándose de acuerdo con la imprevisible lógica de la conversación. De ahí que el conservadurismo margine a los radicales, y los considere excéntricos y peligrosos. No solo no son ejemplos de un compromiso más fiel al proyecto en común, sino que por decisión propia se separan de aquellos a quienes pretenden liderar[1].

Marx repudió las diversas formas de socialismo de su época por “utópicas”, y distinguió el “socialismo utópico” de su “socialismo científico”, que prometía el “verdadero comunismo” como su predecible secuela. Su inevitabilidad histórica le eximió de la obligación de describirlo. La ciencia, a su juicio, consistía en las leyes del “movimiento histórico” descritas en *El capital* y en otras obras, según las cuales el desarrollo económico conllevaba cambios en la infraestructura económica de la sociedad, lo que permitía augurar la desaparición de la propiedad privada en el futuro. Después de la época socialista —la “dictadura del proletariado”— el Estado también “desaparecería”, ya no sería necesaria la ley, y todo pasaría a ser propiedad colectiva. No habría ya división del trabajo y cada persona disfrutaría de todo el espectro de necesidades y deseos, «la caza de la mañana, la pesca de la tarde, el cuidado del ganado en la noche y participar en la crítica literaria después de la cena», como se nos explica en *La ideología alemana*.

Retrospectivamente, decir que esto último es una afirmación científica y no utópica parece una broma. Lo que Marx afirma de la caza, la pesca, la agricultura y la crítica literaria es su manera de describir la vida sin propiedad privada. Pero si se pregunta quién facilitará las armas para cazar o la caña de pescar, quién organizará la jauría de perros que se necesita, quién mantendrá el cuidado de los refugios y los ríos navegables, quién dispondrá de la leche y de los terneros y quién publicará la crítica literaria, se nos contesta que todos esos asuntos no son de nuestra incumbencia. Y en cuanto a si será posible lograr la ingente organización que exigen todas esas placenteras actividades que disfrutará la nueva clase universal sin leyes ni propiedad privada y, por tanto, sin cadena de mando ni jerarquía, se consideran cuestiones tan triviales que no se repara en ellas. O, mejor dicho, son demasiado complicadas para contestarlas, por lo que se las pasa por alto. Darles respuesta exige, si no un ligero impulso crítico, al menos reconocer que el comunismo que preconizaba Marx entraña una contradicción: es una situación en la que se disfruta de todas las ventajas que tiene el orden legal, pero no existe la ley; en la que se logran todos los beneficios de la cooperación social, a pesar de que nadie goza de esos derechos de propiedad que, hasta la fecha, han sido los que han hecho posible precisamente la cooperación.

La naturaleza contradictoria de la utopía socialista es una de las causas que han provocado la violencia intrínseca a todos los esfuerzos que se han hecho

por imponerla: es necesario una fuerza infinita para que las personas hagan lo que es imposible. Y el recuerdo de las utopías ha tenido mucho peso, tanto en los pensadores de la Nueva Izquierda de los años sesenta, como en los liberales de la izquierda americana que han heredado sus causas. Hoy ya no es posible refugiarse en esas especulaciones idealistas que bastaban para Marx. Es necesario plantearse si realmente hemos de creer que la historia se dirige o se debería dirigir hacia la solución socialista. Por ello, algunos historiadores marxistas han intentado restar sistemáticamente importancia a las atrocidades cometidas en nombre del socialismo y han pretendido culpar de todos los desastres a las fuerzas reaccionarias que han impedido su avance. En lugar de redefinir los objetivos de la liberación y la igualdad, los pensadores de la Nueva Izquierda han confeccionado una narrativa mitopoiética sobre el mundo moderno, que atribuye la culpa por la guerra y los genocidios a la legítima lucha en pos de la justicia social. Se ha terminado así reescribiendo la historia como si fuera una lucha entre el bien y el mal, entre las fuerzas de la luz y las de las tinieblas. Y a pesar de todos los matices y la retórica que emplean sus numerosos e inteligentes defensores, esta concepción maniquea sigue vigente hoy entre nosotros, consagrada en los planes de estudios y difundida por los medios de comunicación. A esa asimetría moral, que otorga a la izquierda el monopolio de la virtud y utiliza la palabra “derecha” como sinónimo de todo abuso, le acompaña una asimetría lógica, es decir, la idea de que la carga de la prueba siempre recae en el otro. No es posible descargarse de esta responsabilidad. Así pues, en la década de los setenta y principios de los ochenta, cuando se estaban reciclando las teorías de Marx y convirtiéndolas de nuevo en la auténtica explicación de los sufrimientos que padecía la humanidad bajo el sistema capitalista, era difícil encontrar en la prensa de izquierdas alusiones a las críticas a Marx de un siglo antes. Ya Maitland, Weber y Sombart[2] habían puesto en duda la teoría de la historia de Marx; Böhm-Bawerk, Mises[3] y muchos otros habían criticado su teoría del valor-trabajo; sus ideas sobre la falsa conciencia, la alienación y la conciencia de clase las había cuestionado una plétora de pensadores, desde Mallock y Sombart hasta Popper, Hayek o Aron[4]. No puede decirse que ninguno de ellos fuera de derechas. Pero hasta donde he podido saber al escribir este libro, ninguno ha recibido más que muestras de desprecio por parte de la Nueva Izquierda.

Dicho esto, debemos reconocer que los espectáculos marxistas ya no se

encuentran precisamente en la izquierda. Es difícil saber por qué cambiaron de sitio y quién fue el responsable de que lo hicieran. Pero por las circunstancias que fuera, la política de izquierdas ha abdicado del paradigma revolucionario promovido en su momento por la Nueva Izquierda y ha optado en su lugar por defender las rutinas burocráticas y la institucionalización de la cultura del bienestar. Mantiene sus dos objetivos, el de la liberación y la justicia social, pero los promueve actualmente a través de la legislación, la labor de diversos comités y comisiones gubernamentales que se encargan de erradicar las causas de la discriminación. De ese modo, la justicia social y la liberación se han burocratizado. Si vuelvo por un momento la vista hacia los intelectuales de izquierdas de las décadas previas al desmoronamiento de la Unión Soviética, encuentro una cultura que esencialmente hoy solo sobrevive en reductos académicos, que se alimentan de esa prosa fragosa y repleta de jerga que se acumulaba en las bibliotecas universitarias cuando la universidad era un bastión de la “lucha anticapitalista”.

Pero adviértase la palabra empleada. Pertenece a un determinado vocabulario que, gracias al marxismo, penetró en nuestro lenguaje y que se fue simplificando y reglamentando poco a poco durante la época en que los socialistas representaban a la clase intelectual. Desde sus comienzos, el comunismo siempre ha luchado por adueñarse del lenguaje, y en parte el aprecio por las teorías de Marx residía en que estas ofrecían las etiquetas adecuadas para nombrar al amigo y al enemigo y dramatizar su conflicto. Ese hábito fue contagioso y los movimientos de izquierdas que surgieron después, siguen contaminados con el mismo veneno. Puede afirmarse que el principal legado de la izquierda ha sido lograr la transformación del lenguaje político, y uno de los objetivos de este ensayo es rescatarlo de la neolengua socialista.

Fue George Orwell quien acuñó el término “neolengua” en su escalofriante descripción de un Estado totalitario ficticio. Pero la apropiación del lenguaje por la izquierda es mucho más antigua: comenzó con la Revolución Francesa y sus consignas. El cambio que llamó la atención de Orwell se produjo en la Internacional Socialista, y con el compromiso entusiasta de la *intelligentsia* rusa. A aquellos que salieron triunfantes en la Segunda Internacional de 1889 se les concedió la visión de un mundo transformado. Esa revelación gnóstica fue tan luminosa que no fue necesario recurrir a razones que la justificaran, aunque tampoco era posible. Lo verdaderamente importante era distinguir entre quienes comulgaban con esa concepción y quienes no lo hacían. Y los

más peligrosos eran los disidentes que tenían ideas próximas a la corriente principal, pues amenazaban con mezclarse con ellos y contaminar su pureza.

Desde un principio, pues, fue necesario disponer de etiquetas con las que estigmatizar también a los enemigos internos y justificar su expulsión: revisionista, desviacionista, izquierda infantil, socialista utópico, fascista social son, entre otras, algunas de las que se emplearon. La diferencia entre mencheviques y bolcheviques que nació en el II Congreso del Partido Social y Democrático de los Trabajadores Rusos en 1904 fue el epítome de este proceso: esas palabras acuñadas para una situación concreta, en sí mismas la cristalización de una mentira -pues los mencheviques (que significa minoría) representaban en realidad el punto de vista mayoritario-, quedaron para siempre grabadas en el lenguaje político y utilizadas por la élite comunista.

El éxito de esas etiquetas para marginar y condenar a los críticos, fortaleció la creencia comunista de que era posible transformar la realidad cambiando las palabras. Se puede crear una cultura proletaria sencillamente inventando la palabra “prolecult”. Se puede provocar el desmoronamiento de la economía libre gritando “crisis del capitalismo” cada vez que es oportuno. Se puede combinar el poder absoluto del partido comunista con el libre consentimiento del pueblo, denominando al gobierno comunista “centralismo democrático” y llamando a los países en los que se impone “democracias populares”. La neolengua reconfigura el escenario político, establece distinciones hasta entonces desconocidas y suscita la impresión de que, así como el anatomista describe el cuerpo humano, la neolengua revela el entramado oculto que se encuentra bajo la superficie. Es fácil, de ese modo, repudiar la realidad como mera ilusión.

La neolengua irrumpe cuando se sustituye la finalidad principal del lenguaje, describir la realidad, por el objetivo opuesto de reafirmar nuestro poder sobre ella. El acto de habla básico está solo superficialmente representado por la gramática asertórica. Las frases que se expresan en neolengua parecen aserciones, pero su lógica subyacente es la propia de la magia. Conjura el triunfo de las palabras sobre las cosas, la futilidad del argumento racional, y advierte del peligro de la resistencia. Como consecuencia de ello, la neolengua desarrolla su peculiar sintaxis que, a pesar de estar estrechamente vinculada a la del lenguaje ordinario, rehúye celosamente el encuentro con la realidad y la lógica de la discusión racional. Fraçoise Thom ha explicado todo este proceso en su brillante ensayo *La langue de bois*[5]. El propósito de la

neolengua comunista, según las irónicas palabras de Thom, ha sido «proteger a la ideología del malintencionado ataque de lo real».

Los individuos son la realidad más importante, el obstáculo que todo sistema revolucionario ha de vencer por necesidad y toda ideología destruir. La inclinación del individuo por lo particular y contingente, su molesta tendencia a rechazar lo que otro ha pensado por su bien y para su mejora, su libertad de elección y los derechos y deberes mediante los cuales la ejerce, todo esto no son más que obstáculos para los revolucionarios que ponen en marcha planes quinquenales. Por eso es necesario expresar las decisiones políticas evitando la participación de los individuos. La neolengua prefiere hablar de fuerzas, clases, y de la marcha de la Historia, y solo tiene en cuenta las acciones del Gran Hombre como posibles temas de discusión; porque el Gran Hombre, como Napoleón, Lenin o Hitler es, en realidad, la encarnación de fuerzas abstractas como el imperialismo, el socialismo revolucionario o el fascismo[6]. Los “ismos” que determinan el cambio político operan *a través* de las personas, pero no *con* ellos.

También el rasgo que Thom llama “pan-dinamismo” está relacionado con el implacable uso de la abstracción. El mundo de la neolengua es un mundo de fuerzas abstractas, en el que los individuos son simplemente realizaciones espaciales de los ismos que se encarnan en ellos. Se trata de un mundo “sin acción”. Pero no de un mundo carente de movimiento. Por el contrario, todo está en continua transformación, empujado por las fuerzas del progreso o impedido por las de la reacción. No hay equilibrio, ni inmovilidad, ni descanso en el mundo de la neolengua. La quietud es un engaño, un volcán inactivo que puede erupcionar en cualquier momento. La paz nunca es para la neolengua una situación de reposo o normalidad. Siempre hay algo por lo que luchar, y “¡lucha por la paz!” o “¡combate por la paz!” son algunos de los lemas oficiales del Partido Comunista.

La misma raíz tiene su tendencia hacia los cambios “irreversibles”. Como todo está en transformación y siempre están en lucha las fuerzas del progreso y las de la reacción, es importante revisar y asegurar continuamente la victoria de la ideología frente a la realidad. De ahí que los cambios que logran las fuerzas del progreso sean siempre “irreversibles”, y que las fuerzas de la reacción siempre yerren con sus contradictorios y nostálgicos intentos por defender un orden social que está inexorablemente abocado al fracaso.

Muchos términos con un honroso origen terminan siendo usados por la

neolengua para denunciar, exhortar y condenar, sin necesidad de tener en cuenta la realidad observable. De ninguna palabra es más cierto esto que del término “capitalismo”, empleado para condenar todos los sistemas económicos libres y considerarlos formas de esclavitud y explotación. Puede no aceptarse el argumento central que Marx ofrece en *Das Kapital*, pero se puede estar de acuerdo en que existe el capital económico. Y podríamos hablar de economías en las que gran parte del capital se encuentra en manos de individuos privados o capitalistas, entendiendo todo esto desde un punto de vista imparcial que puede, a su debido tiempo, pasar a formar parte o no de una teoría explicativa. Pero en afirmaciones como “la crisis del capitalismo”, “explotación capitalista”, “ideología capitalista” y similares, no es así como se entiende el término. En ellas opera como un hechizo, y en la teoría económica desempeña una función parecida a la que desempeñó el gran grito que Kruschew lanzó en el atril de la ONU: “¡Os enterraremos!”. Al hablar de las economías libres con ese término, se les arroja el hechizo que las anula. Su realidad desaparece y queda reemplazada por una extraña construcción barroca, que amenaza ruina.

Los conceptos que se utilizan en el diálogo y la conversación cotidiana facilitan los compromisos, los acuerdos y la coordinación pacífica de la acción con personas que no comparten nuestros proyectos o inclinaciones, pero que, como nosotros, tienen necesidad de contar con su propio espacio. Esos conceptos tienen poco o nada que ver con las estrategias y los planes de la izquierda revolucionaria, pues permiten a quienes los usan cambiar el curso de sus preferencias, abandonar sus objetivos y sustituirlos por otros, enmendar sus formas y adoptar esa flexibilidad de la que al final siempre depende una paz duradera.

Así pues, aunque yo, un intelectual encerrado en mi torre de marfil, contemple con satisfacción y sin ningún tipo de remordimientos “la liquidación de la burguesía”, cuando entro en una tienda a comprar, tengo que emplear otro lenguaje. La mujer que me atiende detrás del mostrador solo puede ser considerada lejanamente miembro de la burguesía. Pero si decido verla así es porque estoy conjurándola con el término “burgués”, es decir, porque intento dominarla aplicándole esa etiqueta. Si quiero tratar a esa mujer como un ser humano, tengo que renunciar a esa presuntuosa declaración de poder y atribuirle voz propia. Mi lenguaje debe dejarle espacio, y eso implica que se debe adaptar a la situación y hacer posible la resolución de un eventual

conflicto o llegar a acuerdos, incluido el de no estar de acuerdo. Comento algo sobre el tiempo, me quejo de los políticos, “paso el tiempo” y mi lenguaje suaviza la realidad, la convierte en algo flexible y utilizable. Por el contrario, la neolengua, con su rechazo de la realidad, la cosifica y endurece, la transforma en algo extraño y resistente, algo frente a lo que hay que luchar, que hay que vencer.

Puede que haya bajado de mi torre de marfil con un plan en mente, con el propósito de dar el primer paso en la liquidación de la burguesía sobre la que he leído en mi manual de marxismo básico. Pero ese propósito no aguantará el primer intercambio de palabras con la víctima elegida y el intento de imponer o hablar con el lenguaje que lo anuncia tendrá la misma consecuencia que el viento en la fábula de Esopo: rivalizar con el sol para ver quién consigue quitar o poner el abrigo al viajero. El lenguaje cotidiano ablanda y abriga; la neolengua, endurece y congela. La conversación cotidiana tiene sus propios recursos para generar aquellos conceptos que la neolengua prohíbe: imparcial/parcial, justo/injusto, correcto/incorrecto, honesto/deshonesto, legal/ilegal, tuyo/mío. Estas distinciones, que son propias del libre intercambio de sentimientos, opiniones y bienes, cuando se expresan con libertad y se actúa en consecuencia, crean una sociedad cuyo orden es espontáneo y no resultado de ningún proyecto, y en la que la distribución desigual de los bienes la causa “una mano invisible”.

Pero la neolengua no solo impone un plan; elimina también el diálogo hasta que los seres humanos sean capaces de vivir sin él. Si la neolengua habla de la justicia, no se refiere a la justicia de los intercambios individuales, sino a la “justicia social”, a esa justicia que se impone mediante planes y proyectos y exige siempre privar a los individuos de los bienes que han adquirido en el mercado gracias a un justo acuerdo. Para la mayoría de los pensadores que estudio en estas páginas, el gobierno es el arte de apropiarse de los bienes a los que se supone que todos los ciudadanos tienen derecho, y de distribuirlos. No expresa un orden social preexistente, nacido de nuestros libres acuerdos o de nuestra natural inclinación a cuidar de nosotros mismos y de nuestros vecinos. Es el creador y el garante de un orden social, determinado por la idea de “justicia social” e impuesto sobre las personas por decretos promulgados desde instancias superiores.

A los intelectuales les atrae de forma natural la idea de una sociedad planificada, pues confían estar a cargo de ella. Por ello olvidan que el

auténtico diálogo social es parte de un problema que se ha de resolver en el día a día y mediante la minuciosa búsqueda de acuerdos. Ese diálogo está lejos de los “cambios irreversibles”, considera que todos los acuerdos se pueden ajustar y da la palabra a todos los implicados. De esa misma fuente deriva el derecho anglosajón y las instituciones parlamentarias que encarnan la soberanía del pueblo inglés.

A lo largo de estas páginas encontraremos repetidamente la neolengua de los pensadores de izquierdas. Donde los conservadores y liberales clásicos hablan de autoridad, gobierno e instituciones, la izquierda prefiere hablar de poder y dominación. El derecho y el deber desempeñan solo una función limitada y marginal en la concepción que tiene la izquierda sobre la vida política y, en su lugar, creen que las clases, los poderes y las formas de control son fenómenos básicos del orden civil, junto a la “ideología” que mistifica esos conceptos y los salva de la crítica. La neolengua representa el proceso político como una “lucha” constante y encubierta por esas ficciones que, para ellos, son la legitimidad y la lealtad. La verdad es el poder y su esperanza es deponerlo.

Casi nada de la vida política, tal y como la conocemos, aparece en el pensamiento de aquellos que trataré en este libro: instituciones como el parlamento o los tribunales de derecho anglosajón, las vocaciones espirituales propias de las iglesias, las capillas, las sinagogas o las mezquitas, las escuelas y los centros de formación profesional, las organizaciones privadas que se dedican a la caridad y la beneficencia, los clubes y grupos similares, los Scouts, los Grupos de exploradores, los torneos populares, los equipos de fútbol, las bandas de música y las orquestas, los coros, los grupos de teatro o los filatélicos... En resumidas cuentas, todas las maneras que tienen las personas de asociarse y que crean, sobre la base de esa integración consensuada, patrones de autoridad y obediencia que posibilitan su existencia, todas esas formas básicas de asociación o “pequeños pelotones”, como los llaman Burke y Tocqueville, no tienen importancia ni cuentan para el pensador de izquierdas; o, si se refieren a ellos (como por ejemplo para Gramsci o E. P. Thompson), están tan politizadas y sentimentalizadas que forman parte de la lucha de la clase trabajadora.

No nos debería sorprender que, cuando el comunismo alcanzó el poder en Europa del Este, su primera decisión fuera cortar la cabeza de esos pequeños pelotones: Kádár, como ministro del interior de Hungría en 1948, destruyó 500

en un solo año. La neolengua, que percibe el mundo en términos de poder y lucha, fomenta esa idea según la cual todas las asociaciones que no están controladas por líderes adecuados constituyen un peligro para el Estado. Y al actuar así, lo que solo es una idea se convierte en realidad. Cuando el seminario, la tropa o el coro únicamente se pueden reunir si cuentan con el permiso del partido, automáticamente el partido se convierte en su enemigo.

A mi juicio, no es casual que esta lógica que subyace en el pensamiento de izquierdas haya conducido con frecuencia a gobiernos totalitarios. La búsqueda de la justicia social abstracta va de la mano con la creencia de que las luchas de poder y las relaciones de dominación expresan la verdad de nuestra condición social, y que las costumbres libremente consentidas, las instituciones heredadas y el sistema jurídico que ha procurado la paz a comunidades reales son solo artificios en manos del poder. El objetivo es aprovecharse de ese mismo poder para liberar al oprimido y distribuir todos los bienes sociales de acuerdo con los criterios de justicia previstos por el plan.

Los intelectuales que piensan así rechazan por principio el compromiso. Su lenguaje totalitario no deja ninguna puerta abierta a la negociación; en su lugar, clasifican a los seres humanos en culpables e inocentes. Tras la apasionada retórica del *Manifiesto comunista*, tras la pseudociencia de la teoría marxista del valor-trabajo y de la interpretación de la historia en función de las clases sociales, subyace una misma enfermedad emocional: el resentimiento de quienes controlan la situación. Este resentimiento está sin embargo racionalizado y ampliado por la prueba de que los propietarios conforman una “clase”. Según esta teoría, la clase “burguesa” tiene una identidad común, tiene acceso sistemático al poder y disfruta de un conjunto compartido de privilegios. Además, logra y conserva todos esos beneficios gracias a la explotación a la que somete al proletariado, que no tiene nada excepto su trabajo y, por ello, siempre será fraudulentamente despojado de la recompensa a la que en justicia tiene derecho.

Esta teoría ha sido eficaz no solo por su utilidad para extender y justificar el resentimiento, sino también por su capacidad para desenmascarar las teorías contrarias como “mera ideología”. A mi juicio este es el rasgo más ingenioso del marxismo: ha logrado hacerse pasar por ciencia. Tras haber tenido la ocurrencia de diferenciar ideología y ciencia, Marx se propuso demostrar que su propia ideología *era en sí* una ciencia. De ese modo, su supuesta ciencia le

sirvió para socavar las creencias de sus adversarios. Las teorías sobre el Estado de Derecho, la separación de poderes, el derecho de propiedad, etc., tal y como las habían expuestos pensadores “burgueses” como Montesquieu y Hegel, aparecían en el análisis marxista de clases como mecanismos que no estaban relacionados con la búsqueda de la verdad, sino con la búsqueda del poder: formas de aferrarse a los privilegios conferidos por el orden burgués. Al revelar las ambiciones egoístas y los intereses de estas ideologías, la teoría de clases justificaba sus pretensiones de objetividad científica.

Hay en este aspecto del marxismo una especie de astucia teológica, una astucia que encontramos también en la *episteme* de Foucault, que es una versión actualizada de la teoría de la ideología de Marx. Como la teoría de clases es la verdadera ciencia, el pensamiento político burgués tiene necesariamente naturaleza ideológica. Y como la teoría de clases revela el carácter ideológico del pensamiento burgués, debe ser considerada científica. Entramos así en el círculo mágico de un mito sobre la creación. Además, al presentar su teoría con lenguaje científico, Marx la dotó con el distintivo de una iniciación. No todo el mundo puede hablar ese lenguaje. Sólo una élite puede comprender y aplicar una teoría científica. Se prueba, así, que únicamente la élite posee ese saber iluminado y, por tanto, el derecho a gobernar. Este es el rasgo que explica que Voegelin, Allan Berman y otros se hayan referido al marxismo como una especie de gnosticismo, el membrete que hace posible «el gobierno a través del conocimiento»[7].

Si se mira con la arrogancia del superhombre de Nietzsche, el resentimiento sería un triste vestigio de la “moral de esclavos”, de la desgraciada pérdida del espíritu que acontece cuando se siente más placer en humillar a los otros que en enaltecerles. Pero es una forma errónea de interpretarlo. No es bueno sentir resentimiento, ni ser sujeto ni objeto del mismo. Precisamente la tarea de la sociedad es conducir nuestra vida social de forma que se evite el resentimiento: vivir ayudándonos mutuamente y en comunión, no para que todos seamos iguales y anodinamente mediocres, sino con el fin de lograr la cooperación de los demás en nuestros humildes éxitos. Viviendo así, conformamos vías que canalizan el resentimiento, como la costumbre, el don, la hospitalidad, el culto compartido, la penitencia, el perdón y el derecho común, es decir, todo lo que el totalitarismo destruye cuando llega al poder. Para el cuerpo político, el resentimiento es lo que el dolor para el cuerpo físico: es malo sufrirlo, pero bueno tener la capacidad de sentirlo, ya que de

otro modo no podríamos sobrevivir. De ahí que no debamos resentirnos por el resentimiento, sino aceptarlo como parte de la condición humana, y un componente que hemos de manejar junto con nuestros goces y pesares. Pero también el resentimiento se puede convertir en una emoción que gobierna y en una causa social, liberándose de las limitaciones que normalmente lo refrenan. Esto sucede cuando pierde especificidad en sus objetivos y se dirige contra la sociedad en su conjunto. Desde mi punto de vista, es lo que ocurre cuando los movimientos de izquierdas toman el poder. El resentimiento entonces deja de ser la respuesta al éxito inmerecido del otro y se transforma en una actitud existencial: la de quien siente que el mundo le ha traicionado. Quien está dominado por esta emoción no desea llegar a acuerdos dentro del marco de las estructuras existentes, sino alcanzar el poder absoluto y destruir precisamente esas estructuras. Se enfrentará a toda forma de mediación, compromiso y debate y a las normas morales y legales que den voz a los disidentes, y soberanía a la gente corriente. Se dedicará a destruir al enemigo, pero lo entenderá en términos colectivos, como esa clase, grupo o raza que hasta entonces dominaban el mundo y que debe ahora, a su vez, ser dominado. Así, todas las instituciones que protegen a esa clase o le dan voz en el proceso político, serán el objetivo de su rabia destructiva.

Creo que esta actitud es el núcleo de un importante desorden social. Nuestra civilización ha conseguido, no una vez o dos, sino al menos media docena de veces desde la Reforma, sobrevivir a este tipo de desorden. Al estudiar las propuestas de los autores que aparecen en este libro, comprenderemos de un modo nuevo ese desorden, no solo ya como una religión espuria o una especie de gnosticismo, como han señalado otros, sino como una forma de rechazar lo que nosotros, herederos de la tradición occidental, hemos recibido como legado histórico. En este momento, me vienen a la cabeza las palabras que empleaba el Mefistófeles de Goethe para referirse a sí mismo: *Ich bin der Geist der stets verneint*: Soy el espíritu que siempre niega, el que reduce todo a la nada, destruyendo así la obra de la creación.

Esa misma negatividad esencial se puede percibir en muchos de los escritores con los que discutiré. Son una voz de oposición, un grito lanzado contra lo real en nombre de lo incognoscible. La generación de los sesenta no estaba dispuesta a plantear la cuestión fundamental, es decir, cómo podrían reconciliarse la justicia social y la liberación. Solo deseaba que sus teorías, a pesar de su opacidad e ininteligibilidad, legitimaran su oposición al orden

existente[8]. Creían que la recompensa de la vida intelectual era la unidad imaginada entre los intelectuales y la clase trabajadora y buscaban un lenguaje que descubriera y deslegitimara a los “poderes” que perpetuaban el orden burgués. La neolengua era esencial para este proyecto porque interpretaba la autoridad, la legalidad y la legitimidad, como poder, lucha y dominación. Y cuando, en palabras de Lacan, Deleuze y Althusser, la máquina del sinsentido comenzó a producir sin parar sus impenetrables frases, en las que no se podía entender nada salvo que tenían por objetivo el “capitalismo”, parecía como si la Nada hubiera encontrado finalmente su voz propia. Entonces el orden burgués se desvanecería y la humanidad emprendería por fin su marcha victoriosa hacia el Vacío.

[1] Una explicación más detallada de estos motivos se puede encontrar en mi libro, *How to be a conservative* (London, Bloomsbury, 2014). Ver, también, el capítulo 10 de este libro.

[2] MAITLAND, F. W. *The Constitutional History of England: A Course of Lectures Delivered*, Cambridge University Press, 1908. Sombart, W. *Der moderne Kapitalismus* (Berlin, Dunker & Humbolt, 1955) y SOMBART, W., *Socialismus and the Social Movement* (New York: A. M. Kelley, 1968). Max Weber, *Economía y Sociedad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1944).

[3] Eugen von BÖHM-BAWERK, *La conclusión del sistema marxiano* (Madrid: Unión Editorial, 2000). MISES, L., *Socialismo* (Madrid, Unión Editorial, 2009).

[4] W. H. MALLOCK, *A Critical examination of Socialism* (London, 1909). SOMBART., op. Cit.; Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona, Orbis, 1984) HAYEK, F. A., *Camino de Servidumbre* (Madrid, Alianza, 1990). Aron, R., *Las etapas del pensamiento sociológico* (Madrid, Tecnos, 2004).

[5] Françoise THOM, *La langue de bois* (Paris, 1984).

[6] Ver la famosa carta de Engels a Borigius, traducida al inglés por Sidney Hook, *New International I* (3), septiembre-octubre de 1934, p. 81 y ss.

[7] Eric Voegelin, *Ciencia, política y gnosticismo*, Rialp, 1973. Besançon, Alain. *Los orígenes intelectuales del leninismo* (Madrid, Rialp, 1980).

[8] Peter COLLIER and David Horowitz, *Destructive Generation: Second Thoughts about the Sixties* (New York, Simon & Schuster, 1989).

## 2.

# RESENTIMIENTO EN EL REINO UNIDO: HOBBSAWM Y THOMPSON

ES UN RASGO DESTACABLE DEL PÚBLICO LECTOR INGLÉS su tendencia a tratar a los historiadores como líderes en el ámbito de las ideas. A medida que el recién fundado Partido Laborista se conformó como fuerza política a comienzos del siglo XX, las historias populares de H. G. Wells, los Webbs y sus colegas fabianos ayudaron a difundir la idea de que el socialismo era sinónimo de “progreso”. Desde entonces, reescribir la historia con un trasfondo socialista se empezó a considerar como una forma de ortodoxia en la izquierda, y el libro de R. H. Tawney, *Religion and the rise of capital*, se convirtió en el manual de referencia para toda una generación de intelectuales ingleses. Según Tawney, el laborismo luchó al lado de las confesiones protestantes contra esa “sociedad adquisitiva” que ya había criticado en un libro anterior con ese título. Era a un famoso historiador, Arnold Toynbee, a quien el Toynbee Hall, la sede de la WEA (*Workers Educational Association*) debía su nombre; y es allí donde residió el propio Tawney junto a su amigo William Beveridge, uno de los artífices del Estado de bienestar. La historia del laborismo y la WEA estaban inextricablemente unidas y, para la izquierda intelectual, casi se convirtió en un dogma que una de las maneras de participar en la lucha proletaria fuera enseñando historia.

Entre los historiadores que sentaron en el Reino Unido las bases de la Nueva Izquierda, destacan dos especialmente, tanto por la brillantez de sus escritos como por la determinante influencia de su compromiso. Tanto Eric Hobsbawm como E. P. Thompson fueron alentados por el movimiento comunista al que tantos se afiliaron antes y durante la Segunda Guerra Mundial. Y ambos se implicaron activamente en el movimiento pacifista

durante la época en que la paz era también el objetivo de la política exterior soviética. Pero si Hobsbawm pertenecía al *establishment* y era un miembro respetado en el ámbito académico, Thompson nunca se sintió cómodo en el ambiente universitario, y abandonó su puesto en la universidad de Warwick en protesta por sus tendencias mercantilistas en 1971. Estaba orgulloso de ser un intelectual libre, al estilo de Karl Marx. Difundía sus ideas en reseñas de libros o en panfletos, y no puede decirse que su *ensayo más importante*, *The Making of the English Working Class*, fuera un libro de historia social, según se concebía esta disciplina cuando se publicó en 1963.

Hobsbawm ha recibido muchas críticas, menos por su inclinación comunista que por su obstinada lealtad al partido cuando se hicieron públicos sus crímenes, y abandonó sus filas cuando no tenía más remedio, puesto que el Partido Comunista se disolvió vergonzosamente a finales de 1990. Por el contrario, Thompson dejó el partido en 1956 como respuesta a la invasión soviética de Hungría, que el Partido Comunista del Reino Unido se negó a condenar. Hobsbawm afirmó (en el *Daily Worker*, 9 de noviembre de 1956), que aprobaba lo ocurrido en Hungría, aunque con “pesar en su corazón”. Y hasta su muerte, en 2012, siguió aprobando con el mismo pesar en su corazón las atrocidades que otros ex comunistas contemplaban cada vez con mayor indignación, y esta circunstancia ha sido la que ha puesto en duda su reputación. Pero su caso ilustra hasta dónde puede llegar la colaboración con el crimen cuando es la izquierda quien lo comete. Los crímenes perpetrados por la derecha no disfrutaban de esa indulgencia: esto nos muestra un rasgo significativo de los movimientos de izquierdas, que parecen poseer la misma capacidad que las religiones tanto para tolerar el crimen como para limpiar la conciencia de sus cómplices.

De hecho, debemos entender en un sentido religioso la fascinación que despertó el comunismo entre los jóvenes intelectuales de entreguerras. Los espías de Cambridge —Philby, Burgess, Maclean y Blunt— traicionaron a muchas personas y las llevaron a la muerte: al revelar las identidades de los patriotas de Europa del Este que organizaron la resistencia frente a los nazis, con la esperanza de alcanzar un futuro democrático, más que comunista, posibilitaron que Stalin liquidara a quienes luchaban para impedir su avance por Europa oriental.

Esto aparentemente no suscitó remordimiento alguno en los espías, cuyas acciones estuvieron motivadas por un rechazo obsesivo hacia su país y hacia

sus instituciones. Formaban parte de una élite que había perdido confianza en su derecho a los privilegios heredados y que había transformado en religión la negación de los valores que les había inculcado la sociedad en que nacieron. Estaban deseosos de encontrar una filosofía que compartiera esa misma obsesión destructiva y la hallaron en el partido comunista, que les ofrecía no sólo doctrina y promesas, sino también pertenencia, autoridad y obediencia: exactamente lo mismo que esos espías repudiaban como herencia.

Las organizaciones clandestinas crean siempre un grupo de ángeles visitantes, capaces de moverse entre la gente de la calle con un halo que solo ellos pueden ver. Pero esta masonería de los elegidos no era el único atractivo del partido comunista. Su doctrina les prometía un futuro luminoso y les indicaba el camino de “lucha heroica” que conducía a él. La sociedad europea casi se había destruido a sí misma en la Primera Guerra Mundial, y la gente había salido de ella con multitud de pérdidas y sin ninguna ganancia que compensara su sufrimiento. Para esos jóvenes que había perdido sus ilusiones debido a la dura realidad que siguió a la guerra, la Utopía era un bien muy preciado. Era lo único en lo que podían confiar, precisamente porque no hacía referencia a nada real. Exigía sacrificio y compromiso y daba sentido a la vida, mostrando la fórmula para transformar lo negativo en positivo y convirtió todo acto de destrucción en un acto de creación. La utopía facilitaba instrucciones implacables, secretas y autoritarias, que exigían traicionar a todo y a todos los que se interponían en su camino, o sea, a todo y a todos. El entusiasmo que provocaba era una fuerza irresistible para quienes deseaban vengarse de un mundo que se habían negado a heredar.

Pero no fue solo en el Reino Unido donde el Partido Comunista ejerció su perversa influencia. Czeslaw Milosz ha descrito, en un vívido e inquietante libro, el poder satánico que tuvo el comunismo sobre su generación de intelectuales polacos, y cómo cerró sus mentes a cualquier forma de crítica, liquidando una a una todas las lealtades que daban sentido a la vida de sus compatriotas: la lealtad a la familia, a la iglesia, al país y al orden legal[1]. Los escritores, artistas y músicos de Francia y Alemania también se rindieron a su encanto. El partido comunista no era atractivo solo por las políticas concretas o el creíble plan de acción que proponía dentro del orden existente. Lo era sobre todo porque se enfrentaba al desorden *interior* de la clase intelectual, en un mundo en el que ya no existía nada auténtico en lo que creer.

La habilidad del partido por transformar lo negativo en positivo y rechazar

la redención ofreció precisamente una terapia psíquica a quienes habían perdido la fe religiosa y todo el afecto cívico que necesitaban. Su estado negativo lo reflejó perfectamente Breton en nombre de los intelectuales franceses en su Segundo Manifiesto Surrealista de 1930:

«Todo está aún por hacer, todos los medios son buenos para aniquilar las ideas de familia, patria y religión (...) [Los surrealistas] saben gozar plenamente de la desolación, tan bien orquestada, con que el público burgués (...) acoge el deseo permanente de burlarse salvajemente de la bandera francesa, de vomitar de asco ante todos los sacerdotes, y de apuntar hacia todas las monsergas de los «deberes fundamentales» el arma del cinismo sexual de tan largo alcance».

Esta idea, en retrospectiva tan pueril, era al mismo tiempo una clara petición de auxilio. Breton reclamaba un sistema de creencias con la capacidad para prometer un nuevo orden y una nueva forma de pertenencia, que transformara todo lo negativo de su alrededor y lo reescribiera en el lenguaje de la autoafirmación.

Hobsbawm tenía más excusa que la mayoría de los que se incorporaron al partido comunista. Nacido en Alejandría, de padres judíos y huérfano en la infancia, tuvo que trasladarse a casa de unos familiares a Berlín donde fue testigo, en el momento más vulnerable de su vida, del traumático ascenso de Hitler al poder. Finalmente logró escapar con su familia adoptiva a Inglaterra, donde se encontró desarraigado y traumatizado, desligado de toda lealtad heredada y, a pesar de ello, con el deseo de encontrar algo que diera sentido a su inquietud intelectual y le permitiera participar y comprometerse en la lucha contra el fascismo. Se sumó al movimiento comunista con inquebrantable dedicación y estudió la manera de implicarse en sus luchas desde el ámbito académico.

Es imposible saber —y probablemente sea también indiscreto preguntar— cuántos intelectuales comunistas de la generación de Hobsbawm participaron en esa clase de acciones subversivas que hoy relacionamos con el círculo en el que se movían Philby, Burgess y Maclean. Se ha sospechado de Christopher Hill, historiador de la guerra civil inglesa, que trabajó en el Foreign Office durante los dos últimos años cruciales de la guerra, cuando Stalin necesitaba de la información que le transmitían los espías de Londres para invadir Europa del Este. Hill, que después fue profesor en Balliol, era miembro del

Grupo de Historiadores del Partido Comunista de Oxford formado tras la Guerra, y al que pertenecía también Hobsbawm, Thompson y Raphael Samuel. En 1952, Samuel y él fundaron la influyente revista *Past and Present*, cuyo objetivo era interpretar la historia desde un punto de vista marxista. Vinculado a ellos estaba también Ralph Miliband, que llegó como refugiado desde Bélgica en 1940, y cuyo padre polaco había luchado en el ejército soviético contra su propio país en la guerra polaco-soviética de 1920, guerra con la que Lenin quiso vincular el comunismo alemán con el ruso, aunque no lo consiguió.

Miliband colaboró también activamente con *New Reasoner*, fundada por E. P. Thompson y otros en 1958. En 1960 esta publicación se integró con *Universities and Left Review*, y juntas formaron *New Left Review* (ver capítulo 7). Aunque simpatizaba con el movimiento socialista internacional, Miliband, hasta donde yo sé, nunca fue miembro del partido, pero defendía también un “camino al socialismo” más de tipo revolucionario que parlamentario. En su libro *Capitalist Democracy in Britain*, de 1982, manifestó irónicamente sus desacuerdos con el Partido Laborista, al que se había afiliado en 1951. Afirmaba que este último, al apoyar las instituciones políticas británicas, renunciaba a ser la voz de la clase trabajadora y reprimía las “fuerzas” que habían determinado la revolución en otros lugares. Aunque a regañadientes, reconocía que la capacidad de las instituciones británicas para contener las protestas de las bases populares, explicaban la paz sin precedentes de las que había disfrutado el pueblo británico desde finales del siglo XVII. Si sustituimos “contener” por “responder”, esta frase se podría considerar como un primer paso para criticar desde una perspectiva de derechas la sesgada interpretación que el propio Miliband hizo de nuestra historia nacional.

Con independencia de su implicación en la política comunista, estos escritores se distinguen de los espías de Cambridge y de otros simpatizantes sobre todo por una cosa: su seriedad intelectual. Concibieron el comunismo como un intento por poner en práctica la filosofía de Karl Marx y veían el marxismo como el primer y único ensayo para elevar la historia a la categoría de ciencia. El interés que revisten hoy para nosotros no se puede separar de su deseo por reescribir la historia en clave marxista y utilizar la comprensión histórica como un instrumento de política social.

Nadie que lea los ensayos históricos de Hobsbawm puede evitar verse comprometido por ellos. La amplitud de sus conocimientos está a la par con la

elegancia de su prosa, y la prueba de sus talentos como académico y hombre de letras es que Hobsbawm fue elegido miembro tanto de la Academia Inglesa como de la Royal Society of Literature. Sus cuatro volúmenes sobre el nacimiento del mundo moderno —*La era de la Revolución (1789-1848)*, *La Era del Capitalismo (1848-1875)*, *La Era del Imperio (1875-1914)* y la *Historia del siglo XX (1914-1991)*— constituye un destacable trabajo de síntesis, y sólo se puede considerar en verdad tendencioso el último, en el que su interés por encubrir el experimento comunista y acusar de todos los males al capitalismo adquiere rasgos en parte siniestros y en parte sorprendentes. Su análisis sobre la Revolución Industrial y sus intenciones imperialistas —*Industria e Imperio*— es con justicia el manual de referencia sobre el periodo, y se ha reeditado cada año desde que se publicó por vez primera en 1968. Al reflexionar sobre el método utilizado en estas obras, Hobsbawm escribió que «no es posible ningún debate serio que no haga referencia a Marx o, más exactamente, que no comience donde él lo hace. Lo que implica básicamente (...) una concepción materialista de la historia»[2]. Y es con esta afirmación en mente por donde se debe comenzar a valorar su contribución a la vida intelectual.

La concepción materialista de la historia de Marx era una respuesta a la filosofía de Hegel, para quien la evolución de las sociedades estaba dirigida por la conciencia de sus miembros expresada en la religión, la moralidad, el derecho y la cultura. Como se sabe, para Marx esto no era así. No es «la conciencia la que determina la vida, sino que la vida determina la conciencia» (*La ideología alemana*). La vida no constituye un proceso consciente desarrollado en el ámbito de las ideas, sino que es una “realidad material” enraizada en las necesidades orgánicas. También la base de la vida social es material, es decir, comprende la producción, la distribución y el intercambio de bienes. La actividad económica es la base sobre la que descansa la “superestructura” de la sociedad. Los factores mentales o espirituales, considerados tradicionalmente agentes del cambio histórico —como por ejemplo los movimientos religiosos, las innovaciones jurídicas, la autocomprensión y la cultura de comunidades locales, así como las instituciones que conforman la identidad de un Estado-nación—, son todos ellos fenómenos dependientes de la producción material. Las sociedades humanas evolucionan al desarrollarse las fuerzas productivas, lo que exige una continua revolución y transformación de las relaciones de propiedad, y esto es

lo que determina la transición del esclavismo al feudalismo y de este al capitalismo, etc. Las estructuras sociales cambian y se modifican como respuesta a las necesidades y oportunidades de la producción, cambios que son similares a las adaptaciones de las especies en la dinámica evolutiva. También la conciencia de una sociedad, manifestada en su religión, en su cultura y en su derecho, es resultado de este proceso, dirigido en última instancia por las leyes del crecimiento económico.

Cómo dar sentido a todo esto es un interrogante fascinante que sólo ha podido responder, que yo sepa, de modo plausible, únicamente un pensador: Gerald A. Cohen, en *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*[3]. Pero podemos percatarnos de lo que supone considerando algunos ejemplos. Pensemos en los cambios de la ley inglesa de tierras durante el siglo XIX. Reconocer el derecho a vender libremente sus tierras a los arrendatarios vitalicios posibilitó el desarrollo de la minería y la industria. Así es como las fuerzas económicas provocan cambios de largo alcance en las relaciones de propiedad, haciendo posible la transferencia de poder e iniciativa, que pasó entonces de manos de la aristocracia rural a las de la clase media en ascenso. O reparamos, por ejemplo, en la transformación de la novela en la segunda mitad del siglo XVIII. Gracias a ese cambio, se conformó la autoconciencia de la sociedad emergente y se afianzaron las ideas de libertad y responsabilidad individual en la vida de la clase propietaria y hacendada. De ese modo, el surgimiento de esta forma artística respondería a los cambios operados en el orden económico. O, por último, prestemos atención a las diversas reformas electorales del siglo XIX, que ayudaron a consolidar el poder de las nuevas clases y a promulgar una legislación en defensa de sus intereses. Todos estos ejemplos revelan que las instituciones políticas cambian en función de las necesidades económicas.

También en todos estos ejemplos se pueden ver las demandas y exigencias de las fuerzas productivas en relación con las instituciones y la cultura que facilitará su expansión. Esta expansión de las fuerzas productivas es el *hecho básico* que permite explicar todo cambio social como respuesta al mismo. Las instituciones y las formas culturales existen porque sirven para respaldar relaciones económicas, igual que una casa se apoya sobre sus cimientos. Y las relaciones económicas existen porque hacen posible el crecimiento de las fuerzas productivas causado por los cambios tecnológicos y demográficos.

Pero una cosa es afirmar que las instituciones existen por su funcionalidad y

otra, más trivial, sostener que desaparecen al revelarse disfuncionales. Cuando la ley de herencia hizo imposible la explotación en Inglaterra de los recursos naturales, devino económicamente disfuncional. Como consecuencia de ello, surgió la necesidad de cambiarla. Pero no puede afirmarse que la ley se promulgara por su utilidad económica. Puede, y de hecho es lo que ocurrió, que naciera para favorecer intereses familiares y ambiciones dinásticas. Por otro lado, las instituciones sociales pueden ser económicamente disfuncionales y, pese a ello, seguir vigentes porque cumplen otras funciones o, simplemente, por el apego que las tenemos precisamente por ser “nuestras”. La política del Shogunato Tokugawa, que determinó el aislamiento de Japón del resto del mundo entre 1641 y 1853, era equivocada desde un punto de vista económico, ya que impidió el desarrollo del comercio internacional que después fue tan beneficioso para el país. Pero era funcional en otro sentido, pues gracias a ella Japón disfrutó de un largo periodo de paz que cuenta con pocos paralelos en la historia de otras naciones y desarrolló la refinada cultura sintoísta a la que, entre otras cosas, debemos las hermosas salas de consuelo para muertos.

Pero entonces, ¿cuál es la utilidad de la teoría marxista de la historia? Es cierto que no puede negarse que existe una red de conexiones entre la vida económica y social, pero no es posible determinar cuál es el efecto y cuál la causa, puesto que no podemos realizar experimentos para verificar nuestras hipótesis. Puede afirmarse, pues, que en la práctica la teoría marxista de la historia no supone tanto una explicación cuanto un cambio de acento. En lugar de estudiar, como han hecho otros, el derecho, la religión, el arte o la vida familiar, los marxistas se centran en el análisis de las realidades “materiales”, es decir, en la producción de alimentos, casas, maquinaria, mobiliario y medios de transporte. Si se es suficientemente selectivo, puede dar la impresión de que la producción de bienes es el verdadero motor del cambio social, pues, al fin y al cabo, sin ellos ningún otro bien puede existir. Aunque esto sin duda es un poderoso estímulo para la búsqueda de hechos relevantes, no es en modo alguno una explicación causal, y puede resultar engañoso describir sobre esta base la historia moderna, en la que las innovaciones jurídicas y políticas han sido con tanta frecuencia tanto causa del cambio económico como resultado del mismo.

Para los historiados marxistas de la generación de Hobsbawm, la noción de clase ha sido todavía más importante. Como veremos en nuestro análisis de la obra de Perry Anderson (Cap.7), estos historiadores se han centrado en

estudiar los períodos de convulsiones sociales y rebelión con la esperanza de descubrir en ellos evidencias de esa “lucha de clases” que alimenta la agitación social y política. A este respecto Marx diferenció la “clase en sí” de la “clase para sí”. En un sistema capitalista el proletariado está formado por todos aquellos que no tienen ningún bien que intercambiar excepto su fuerza de trabajo. Objetivamente hablando, los miembros del proletariado forman una clase porque poseen intereses económicos comunes, en concreto, liberarse de la “esclavitud del salario” y controlar los medios de producción. También los burgueses constituyen una clase por idéntico motivo, es decir, por el interés que comparten en mantener el control de los medios productivos. De esa contraposición de intereses surge la “lucha de clases”, que es un conflicto que se desarrolla en el ámbito de las fuerzas materiales y de la que puede que los propios participantes no sean del todo conscientes.

Pero las personas no solo *tienen* intereses económicos. A veces son conscientes de ellos. Y al hacerse conscientes, desarrollan narrativas para justificar su derecho y la justicia o injusticia de su situación. Cuando sucede esto, y se comparte esa conciencia de los intereses comunes, nace la “clase para sí”. Y, según Marx, este es el primer paso necesario para la revolución.

Todo esto resulta tan poético como emocionante. La cuestión que deben importarnos es si es verdad. Y si lo es, ¿exige una forma nueva de hacer historia? Para Hobsbawm, Thompson, Hill, Samuel y Miliban, la respuesta a ambas preguntas es “sí”. Por ello se propusieron reescribir la historia del pueblo inglés como una historia de “lucha de clases”. El resultado es un continuo énfasis sobre los bienes materiales y las ventajas sociales de la clase media en ascenso, y en el consiguiente empobrecimiento y degradación de la clase trabajadora. Ofrezco a continuación un extracto típico de Hobsbawm sobre el reinado de Enrique IV, que sigue a una amplia burla de la aristocracia rural y de su afición por la caza, los disparos y las escuelas públicas:

«Plácida y próspera por igual era la vida de los numerosos parásitos de la sociedad aristocrática rural, alta y baja: aquel mundo rural y provinciano de funcionarios y servidores de la nobleza alta y baja, y las profesiones tradicionales, somnolientas, corrompidas y, a medida que progresaba la Revolución industrial, cada vez más reaccionarias. La iglesia y las universidades inglesas se dormían en los laureles de sus privilegios y abusos, bien amparados por sus rentas y sus relaciones con los pares. Su

corrupción recibía más ataques teóricos que prácticos. Los abogados y lo que pasaba por ser un cuerpo de funcionarios de la administración, seguían sin conocer la reforma»[4].

No hay duda de que hay algo de verdad en lo que dice. Pero lo expresa con la terminología de la lucha de clases y en un lenguaje que no permite disculpa alguna de la gente de la que habla ni del sistema en que vivía. También podrían haber sido considerados “parásitos” los mercaderes y comerciantes, y “reaccionarios” los profesores, doctores y agentes que, con todos sus defectos, hicieron posible la transmisión del capital social y su desarrollo a lo largo del siglo XIX. Al igual que en cualquier otro periodo, también en aquella época existieron personas buenas y muchas se opusieron a las costumbres corruptoras. El propio Hobsbawm reconoce que había duras críticas a la corrupción de la iglesia, pero las subestima por ser “más teóricas que prácticas”. En cuanto a los abogados y funcionarios, a ellos ni siquiera se les reconoce el derecho de audiencia. Hasta la extraordinaria movilidad social del siglo XIX inglés —que hizo que Sir Robert Peel, padre del primer ministro, ascendiera de clase social y se convirtiera en un importante industrial—, se envuelve con el mismo estilo reivindicativo, como si fuera un fallo del sistema de clases hacer posible que la gente se abriera camino en él.

Sin embargo, la nueva clase trabajadora se describe con la tendencia opuesta. Su mundo tradicional y su antigua “economía moral”, como Thompson la describe, habían quedado destruidas por la Revolución Industrial. Los trabajadores, confinados en las nuevas ciudades en expansión y con el permanente recuerdo de su “exclusión de la sociedad humana”, se veían obligados a trabajar a precio de mercado, que, según los economistas liberales, era la tasa más baja por la que se podía intercambiar trabajo por dinero. Pero, cuando eran despedidos, lograron salvarse de la inanición gracias a la ley de pobres, establecida «no tanto para ayudar al desafortunado, como para estigmatizar los propios fracasos de la sociedad»[5].

De hecho, esta era la época en que las *Friendly Societies* y las *Building Societies* hicieron posible que los trabajadores se convirtieran en propietarios de bienes inmuebles y conformaran la nueva clase media. Era también la época del *Mechanics Institute*, creado por caritativos miembros de la clase media para proporcionar educación a quienes trabajaban a tiempo completo. Fue también el periodo en el que se crearon las bibliotecas para trabajadores,

las asociaciones de los mineros del carbón y el Acta de Fábricas, iniciativas que sirvieron para desterrar los peores abusos y las consecuencias de la industrialización. Pero nada de esto merece interés para Hobsbawm, para quien estos fenómenos no son muestras de bondad sino instrumentos para perpetuar la explotación.

Hobsbawm interpreta el proceso -que en verdad estuvo lejos de ser inocuo- por el que nuestras instituciones políticas y sociales adaptaron la Revolución Industrial como una “lucha de clases”, aunque de serlo hubiera sido en todo caso una lucha emprendida en contra de la clase trabajadora. Y cuando los hechos refutan claramente la interpretación marxista de la historia, explícitamente los soslaya. Como se sabe, Marx predijo que los salarios irían descendiendo en el capitalismo, puesto que los trabajadores se verían obligados a aceptar siempre peores condiciones económicas para seguir disfrutando de la “esclavitud de su salario”, que era lo único que se les ofrecía. La investigación ha desmentido esta predicción, demostrando, por el contrario, que tanto el salario como el nivel de vida estuvieron en aumento constante, con algunas breves interrupciones, durante toda la Revolución Industrial[6]. En lugar de aceptar este hecho, y tenerlo en cuenta en su interpretación, Hobsbawm lo cuestiona para evitar que sus purezas se contaminen:

«Si la [pobreza material] aumentó o no, es tema de encendida polémica entre los historiadores, pero el hecho mismo de que la pregunta sea pertinente ya facilita una sombría respuesta: nadie sostiene en serio un deterioro de las condiciones en períodos en que evidentemente no se deterioraron, como en la década de 1950»[7].

Por decirlo con otras palabras, es suficiente para el historiador constatar que se ha discutido la cuestión; no es necesario que profundice para llegar a la verdad.

Los hechos son más interesantes y perduran más en la memoria cuando forman parte de un drama. En este sentido, si la historia ha de desempeñar una función política, el drama ha de ser el de la vida moderna. Pero creer que esto es la teoría científica que las clásicas narraciones sobre el progreso nacional y la reforma institucional no fueron capaces de ofrecer, no está suficientemente fundamentado. La historia marxista implica reescribir la historia teniendo en

cuenta fundamentalmente la clase social. Y exige demonizar a las clases superiores e idealizar a las más bajas.

La interpretación de la historia en clave marxista que hace Hobsbawm supone desenmascarar las fuentes de lealtad que unen a la gente corriente no con su clase (como supone la doctrina marxista), sino con su país y sus tradiciones. La clase es una idea atractiva para los historiadores de izquierdas porque hace referencia a lo que nos divide y separa. Solo si se interpreta la sociedad en función de las clases sociales, podemos descubrir el antagonismo en el centro de todas esas instituciones mediante las cuales la gente ha tratado justamente de evitarlo. Nación, derecho, fe, tradición, soberanía..., todas estas ideas hacen referencia a fenómenos que nos unen. A través de ellas intentamos articular esa unión esencial que atenúa las rivalidades sociales, ya nazcan del estatus, la clase o la función económica. Por eso mismo es un objetivo principal para la izquierda, al que ha contribuido también el propio Hobsbawm, demostrar que esos fenómenos son meras ilusiones, que no representan nada duradero o decisivo para el orden social. Por decirlo en términos marxistas, el concepto de clase es de naturaleza científica; el de nación, ideológica. La idea de nación, así como sus tradiciones, constituye el velo desplegado en el mundo social por la necesidad burguesa de percibirlo de forma errónea.

Así pues, en *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Hobsbawm se propone mostrar que las naciones no son esos fenómenos naturales que parecen ser, sino invenciones diseñadas para crear una lealtad engañosa al sistema político dominante. En *La invención de la tradición*, una obra colectiva dirigida por Hobsbawm y Terence Ranger[8], diversos autores sostienen que muchas tradiciones sociales, ceremonias y símbolos étnicos son creaciones recientes elaboradas para hacer creer a la gente que desciende de un pasado inmemorial y que dota a su pertenencia social de una permanencia engañosa. Estos dos libros pertenecen a la creciente colección de estudios dedicados a la “invención del pasado”, en la que se incluyen clásicos como *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (1983) de Benedict Anderson, y *Nación y nacionalismo*, de E. Gellner, de 1983.

Gracias a estas obras se ha establecido como indiscutible que cuando las personas toman conciencia de su pasado y lo reivindican como posesión colectiva, no piensan como lo hacen los historiadores empíricos y los estadísticos sociales. Actúan como los profetas, los poetas y los creadores de

mitos, proyectando sobre sus antepasados el significado presente de su identidad para reivindicarlo como *suyo*. Pero ¿qué se deduce de ello? Es exactamente eso mismo lo que hacen los escritos historiográficos de Hobsbawm, Thompson y Samuel, aunque no se proyecta en el pasado la conciencia presente de la nación, sino la experiencia actual de clase. En la crítica que la Nueva Izquierda hace al concepto de nación y de identidad nacional, se pone de manifiesto su fracaso por tomar en serio su propia herencia intelectual. Marx distingue la clase en sí de la clase para sí precisamente porque a su juicio la estructura de clases de las sociedades modernas existía mucho antes de que las personas cobraran conciencia de ella. Lo que ilustra la comprensión de Hobsbawm sobre la Revolución Industrial es el modo en que la “conciencia de clases” moderna se puede descubrir en las condiciones que la precedieron, y conformar así un sentido de pertenencia hacia esa larga tradición de “lucha” que une al profesor de hoy con el cúmulo de muertos provocados por la industrialización, y que ensalza su trabajo.

También deberíamos distinguir entre la nación en sí y la nación para sí. Es obvio que esta última es un invento reciente, la expresión de una conciencia que se desarrolla con el tiempo y en respuesta a determinadas necesidades. Pero en modo alguno este hecho demuestra que la lealtad sea más una ficción que la solidaridad de clase que reivindican escritores como Hobsbawm. En las obras históricas de Shakespeare hallamos el temprano indicio de esa conciencia nacional que después iba a surgir durante las guerras napoleónicas y que, con posterioridad, hizo posible que el pueblo se uniera en la lucha contra la Alemania nazi[9]. Ante la amenaza que suponía el ascenso del nazismo, esta nación para sí se mostró mucho más eficaz que la solidaridad internacional del proletariado, que, por el contrario, se reveló como una simple ensoñación de los intelectuales.

Es fácil rechazar como meras invenciones las tradiciones cuando los ejemplos elegidos son los de los autores cuyos textos editan Hobsbawm y Ranger. El baile tradicional escocés y la falda, el desfile el día de Lord's Mayor, el festival de *Nine Lessons and Carol*, los uniformes y costumbres de los regimientos de los diferentes condados, son, claro está, productos de la imaginación. Pero la imaginación también expresa realidades más profundas y duraderas. Así, esos ejemplos concretos de “tradición para sí” son de poca relevancia cuando se comparan con la tradición en sí que los conservadores desean destacar y preservar.

Considérese el ejemplo que, entendido adecuadamente, deja sin sentido la interpretación marxista de la historia: la Common Law propia de los pueblos de habla inglesa. No solo existe hace miles de años y cuenta con precedentes en el siglo XII que todavía hoy se pueden alegar ante los tribunales. Se ha desarrollado además según una lógica interna propia, que ha asegurado su continuidad a pesar de los cambios y que ha servido para aunar a la sociedad inglesa en los momentos de necesidad nacional e internacional. Se ha revelado también como motor de la historia y causa del cambio económico, y no es posible considerarla como una simple “superestructura”, un epifenómeno, para los marxistas, sin poder causal independiente. Las grandes obras de Coke, Dicey y Maitland no dejan, a mi juicio, ninguna duda, y es comprensible que estos autores no aparezcan mencionados en la literatura de izquierdas. Porque no dejan en pie casi nada intacto del edificio construido por Marx[10].

La Common Law es solo un ejemplo de tradición duradera que se desarrolla *en sí* con independencia de si lo hace *para sí*. Otros sería la liturgia católica, la tonalidad diatónica en música, la orquesta sinfónica y las bandas de música, el *Pas de Basque* en la danza, el traje y la corbata[11], los oficios parlamentarios, la corona, el cuchillo y el tenedor, la salsa bearnesa, saludos como *Grüß Gott* y *Sabah An-Nur*, bendecir la mesa, los modales, el honor en la paz y en la guerra. Algunas de estas tradiciones son prosaicas; otras, fundamentales para la comunidad en la que están vigentes, pero todas tienen una naturaleza dinámica y se transforman con el tiempo a tenor de los cambios de quienes las secundan, asegurando la cohesión de las comunidades frente a amenazas internas y externas. Estudie estos fenómenos, dese cuenta de que no aparecen o son menospreciados en las obras de los historiadores marxistas, y entonces comenzará a preguntarse si verdaderamente el marxismo ha aportado algo en nuestra comprensión del desarrollo histórico.

Antes de terminar con la obra de Hobsbawm, vale la pena que nos detengamos a analizar su interpretación de la Revolución Rusa[12]. Hobsbawm no describe en detalle las políticas de Lenin, pero las resume en neolengua marxista. Así, escribe que Lenin actuó en nombre de las masas populares y se enfrentó a la oposición implacable de la “burguesía”. «Contra lo que sustentaba la mitología de la guerra fría, que veía a Lenin esencialmente como a un organizador de golpes de Estado, el único activo real que tenían él y los bolcheviques era el conocimiento de lo que querían las masas» (p. 69). Y «si un partido revolucionario no tomaba el poder cuando el momento y las

masas lo exigían, ¿en qué se diferenciaba de un partido no revolucionario?» (p. 70). No aclara quiénes eran las “masas” y si realmente reclamaban la violencia que el partido les iba finalmente a imponer. Y cita la propia neolengua de Lenin con aprobación: «¿Quién -preguntaba Lenin frecuentemente- podía imaginar que la victoria del socialismo “pudiera producirse... excepto mediante la destrucción total de la burguesía rusa y europea”?» (p. 70). Sin pararse a pensar lo que implicaba la “destrucción completa”, rechaza todas las objeciones a los métodos de Lenin como si nunca nadie los hubiera cuestionado:

«¿Quién iba a preocuparse de las consecuencias que pudiera tener para la revolución, a largo plazo, las decisiones que había que tomar *en ese momento*, cuando el hecho de no adoptarlas supondría liquidar la revolución y haría innecesario tener que analizar, en el futuro, cualquier posible consecuencia? Uno tras otro se dieron los pasos necesarios» (p. 71).

Todo lo que los bolcheviques hicieron se logró gracias «a ese ejército implacable y disciplinado que tenía como objetivo la emancipación humana» (p. 80), y así Hobsbawm pasa por alto todo lo que Lenin *realmente* hizo para liquidar por completo a la burguesía.

Pero ¡qué forma tan extraña de “emancipación”! Como la historia marxista no se preocupa de cosas como el derecho y el proceso judicial, Hobsbawm no considera necesario referirse al decreto aprobado por Lenin el 21.11.1917, que suprimió los tribunales, los abogados y las profesiones jurídicas y dejó al pueblo sin la única defensa que tenía frente a la intimidación y la detención arbitraria. A fin de cuentas, era sólo la burguesía, que además ya estaba encaminándose hacia “su completa destrucción”, la que tenían recursos para acudir a los tribunales de justicia. La creación de la Cheka, precursora de la KGB, por parte de Lenin y los poderes de esta para utilizar todos los métodos terroristas necesarios para expresar la voluntad de las “masas” contra la gente corriente, son hechos que evidentemente no se mencionan en ningún lado. Tampoco la hambruna de 1921, la primera de las tres provocadas por el hombre al principio de la era soviética, y que fue la manera que Lenin ideó para imponer la voluntad de las “masas” a los tercios campesinos ucranianos que no habían aceptado aún esa descripción de sí mismos. Cuando leía *The Age of Extremes*, me sorprendí porque el libro no se hubiera rechazado en su

momento ni fuera considerado un escándalo comparable a la justificación del Holocausto de David Irving. Pero de nuevo me vi obligado a reconocer que los crímenes cometidos por la izquierda no son en realidad crímenes y que, en cualquier caso, quienes los excusan o pasan sobre ellos de puntillas, siempre lo hacen con la mejor intención.

Esto me lleva a E. P. Thompson. Si este autor es importante para nosotros es porque fue consciente de los problemas planteados por la teoría marxista de clases y supo que las interpretaciones apresuradas o imprecisas de la misma habían generado gran confusión sobre la diferencia del *en sí* y *para sí*. Para Thompson, lo relevante era la clase *para sí*. En la teoría marxista original, que define la clase por su posición en las relaciones de producción y por la función económica que desempeñan quienes la integran, la clase trabajadora inglesa tendría que haber existido desde la época de la primera forma de producción capitalista en la Inglaterra medieval[13]. Pero, como Thompson señala, en aquella época no había nada comparable a lo que después fue la “clase trabajadora”, en el siglo XIX. En otro lugar contesta a los historiadores marxistas que, con el deseo de dar credibilidad al esquema histórico del *Manifiesto Comunista*, pretenden convencernos de que la economía francesa antes de la Revolución (“burguesa”) era de tipo feudal. Todas estas ideas, a juicio de Thompson, muestran una obsesión por categorías simplistas a expensas de la complejidad de los fenómenos históricos.

Es difícil estar en desacuerdo. Pero Thompson sigue convencido de que la teoría marxista de la lucha de clases sigue siendo iluminadora y que resulta aplicable, aunque modificando algunos de sus aspectos, a la historia de Inglaterra. En *The making of the English working class* sostiene que ninguna concepción “materialista” de clase resulta adecuada: «Las clases están definidas por hombres mientras viven su propia historia y, al fin y al cabo, esta es su única definición». En otras palabras, la clase *en sí* surge de la clase *para sí*, y la vieja suposición marxista de que la conformación de las clases se encuentra precedida por la conciencia de clase no es correcta. ¿Cómo si no puede tener sentido la afirmación de que las clases siempre se encuentran en “lucha”? Roberto Michels expresó esta cuestión sucintamente: «No es la simple *existencia* de condiciones opresivas, sino el *reconocimiento de estas condiciones por los oprimidos*, lo que en el transcurso de la historia ha constituido el factor primordial de la lucha de clases»[14]. En este contexto se

ha de plantear la pregunta, trascendental para la Nueva Izquierda en general, de si la gente puede estar realmente oprimida sin saber que lo está.

Como señala Thompson, la clase trabajadora inglesa nació gracias a una diversidad de factores, y no solo por las condiciones económicas de la industria manufacturera: también influyó en su surgimiento la existencia de formas religiosas inconformistas, que brindaron a la gente el lenguaje para expresar sus nuevas preferencias, el movimiento en favor de la reforma parlamentaria y electoral, las asociaciones creadas en los centros industriales y otros mil factores concretos que ayudaron a forjar una identidad común y a encontrar soluciones que articularan las necesidades y las demandas de la fuerza de trabajo industrial. Esta noción de clase, que tiene en cuenta la interacción de circunstancias “materiales” y la conciencia de ellas, resulta posiblemente más convincente que la de Hobwbawn. Con ella Thompson presenta una imagen de la clase trabajadora con la que no es necesario estar en desacuerdo: un conjunto de personas que se caracterizaban en parte por ganarse la vida mediante el trabajo asalariado, pero también por estar implicados en costumbres sociales, instituciones políticas, creencias religiosas y valores morales, que los vinculaban a una tradición nacional compartida con el resto de conciudadanos.

Con esta concepción es difícil avanzar en el análisis marxista de la sociedad, pues según este último el proletariado surge como una novedosa fuerza internacional, sin lazos comunitarios ni identidad nacional, y sin interés por mantener el orden político existente. El revisionismo histórico de Thompson demuestra que contamos con un gran número de instituciones que han sido capaces de adaptarse al cambio de circunstancias y dar expresión institucional a determinadas demandas, que de ese modo han sido así conciliadas y superadas. Una clase trabajadora con valores inconformistas, deseosa de lograr representación parlamentaria y que se identificaba conscientemente con los parlamentarios del siglo XVII y las obras de Bunyan, no se puede considerar una de las partes en liza en la “lucha de clases marxista”, que se declara enemiga de todo orden establecido y contraria a las instituciones que confieren legitimidad a los poderes existentes. Pero Thompson insiste en afirmar que su interpretación asigna a la clase trabajadora la misma función histórica que la que le otorga el mito izquierdista: «Estos hombres se encontraron con el utilitarismo en su vida cotidiana y trataron de echarlo atrás, no ciegamente, sino con inteligencia y

pasión moral. Combatieron no a la máquina, sino a las relaciones explotadoras y opresivas, intrínsecas al capitalismo industrial»[15].

Estos hombres en cuestión eran los miembros de la clase trabajadora inglesa, tal y como Thompson la describe. Pero téngase en cuenta la peculiar vaguedad que reviste la observación (conclusiva), que se protege frente a la realidad apoyándose en la neolengua marxista. ¿*Contra qué* luchaban? Contra un simple *ismo*. ¿Utilitarismo? Pero ¿cómo es posible luchar contra una doctrina filosófica? ¿De qué armas disponía la clase trabajadora industrial? ¿O luchaban contra la explotación? Pero si así fuera, ¿cómo se define en ese caso la explotación? ¿Creían los trabajadores que las relaciones opresivas eran intrínsecas al capitalismo? ¿Qué implican términos como “industrial” y “capitalismo”? ¿Sería también el comunismo industrial igual de malo, por ejemplo?

Thompson no ofrece una respuesta clara a ninguna de estas preguntas; que la clase trabajadora estaba unida por su común oposición al capitalismo se concluye como por arte de magia. Es cierto que la mayoría de las veces los trabajadores reaccionaron negativamente frente a las fábricas y sus condiciones laborales. Pero la propiedad privada de las mismas —que era todo lo que en ese contexto significaba el término capitalismo— era seguramente irrelevante para ellos. Lo que les inquietaba eran las condiciones en las que tenían que trabajar para ganar su salario, y habrían estado igual de preocupados, aunque las fábricas hubieran sido propiedad del Estado o de cooperativas o de cualquiera que les exigiera lo mismo. Lo que realmente querían era *un trato más digno*, y poco a poco consiguieron entender que lo lograrían mejorando su propia capacidad para negociar. La solución, pues, no era la propiedad pública de las fábricas, sino la sindicalización de la fuerza de trabajo. Como ilustra la historia posterior, los sindicatos fomentan el interés de sus miembros solo donde los salarios se encuentran determinados por el precio de mercado del trabajo, es decir, únicamente en una economía (capitalista) libre.

Este tema nos lleva de nuevo a Hobsbawm y a la teoría marxista de clases. Los análisis de Thompson sobre la clase trabajadora inglesa la describen como un agente colectivo, que actúa, se enfrenta a determinados hechos, lucha por otros y que puede tener éxito, pero también fracasar. En otro libro (*The peculiarities...*, p.33), Thompson expresa un saludable escepticismo frente a esa concepción antropomórfica del proceso histórico, que ha persistido, por

diversas razones, en la interpretación marxista de la lucha de clases. Pero esta metáfora, como la denomina el propio Thompson, tiene implicaciones que no pueden ser aceptadas. En la historia, ciertamente, se manifiestan agentes colectivos, que actúan bajo un “nosotros” y que tienen un propósito común. Pero para el conservadurismo es importante precisar que las clases no son uno de ellos.

¿Qué es, pues, lo que lleva más eficazmente a la gente a constituir un “nosotros” y les permite unir sus fuerzas bajo un destino e interés común? Como Thompson aclara, son precisamente factores que no forman parte de las condiciones materiales, pero que resultan trascendentales: el lenguaje, la religión, las costumbres, las asociaciones y las tradiciones políticas; en resumen, todas estas fuerzas que integran a individuos en competencia en la identidad compartida de una nación. Considerar a la clase trabajadora como un agente, incluso en sentido metafórico, es desconocer la verdadera importancia de la conciencia nacional como agente genuino de cambio.

La sentimentalización del proletariado también ha sido fundamental en la historiografía laborista, y Thompson no fue en modo alguno ajeno a ella. Se vio a sí mismo como parte de esa gran lucha por la emancipación, que le uniría a los trabajadores en un vínculo de agradecido afecto. Esta lucha, que le había acercado al partido comunista, le llevó después a enfrentarse a las maquinaciones del capitalismo internacional, mucho tiempo después de reconocer que la Unión Soviética no era el aliado natural de quien pretendía defender a la clase obrera. En *La miseria de la teoría*, escribió:

«Marx parece proponer, no una naturaleza angélica, sino hombres que dentro de determinadas instituciones y culturas pueden hablar en términos de “nuestro” en lugar de “mío” o “tuyo”. Yo fue testigo, en 1947, de la euforia de una transición revolucionaria, de una transformación de actitudes justamente así. Los campesinos jóvenes, los estudiantes y obreros yugoeslavos que construían con tanta voluntad su propio ferrocarril, sin lugar a dudas sentían el sentido afirmativo de *nasha* (“nuestro”), aunque esta *nasha* —afortunadamente para Yugoslavia— era en parte la *nasha* de la conciencia socialista y, en parte, la *nasha* de la nación»[16].

Este hábil fraude de la *nasha* de la conciencia socialista, cuando la única evidencia que existe es que las personas actuaban juntas como lo hacen cuando

pretenden liberarse de la ocupación extranjera, muestra las necesidades emocionales de Thompson.

Es fácil estar de acuerdo en que, «dentro del contexto de ciertas instituciones y cultura», las personas tienden a pensar en términos de “nuestro” más que en los de “mío” y “tuyo”: reconocer esta verdad es lo que une a conservadores y nacionalistas frente a la “conciencia socialista” que se enseñaba en aquel momento en Yugoslavia. Ahora sabemos que se les engañó. Todo el proceso de reconstrucción fue manipulado por el Mariscal Tito, el croata a quien Stalin ayudó a tomar el poder, tras llevar a la muerte a los patriotas cuya identidad y localización logró gracias al trabajo de Philby y Blunt en el Foreign Office.

El país que Tito unió no conformó ni el “nuestro” de la conciencia socialista, si es que existe, ni el propio de una nación. Cuando la *nasha* real de los serbios, croatas, eslovenos y montenegrinos al final se impuso, lo hizo enfrentando a unos contra otros y rechazando sinceramente el monstruoso orden impuesto por Stalin y Tito. La referencia a la *nasha* de la conciencia socialista no era nada más que una estrategia sentimental que evocaba al heroico trabajador que mira fijamente al futuro desde el siniestro cartel de la pared. Dudo de que exista un nativo de lengua eslava de la generación de posguerra que pudiera escuchar esa frase sin esbozar una amarga sonrisa.

Esto no quiere decir que la historiografía de Thompson sea simplemente propaganda. Nada más lejos de la realidad. También él, como Hobsbawm, poseía una excelente mente investigadora, atenta a los hechos empíricos y una magistral habilidad para relacionarlos. Defendía con elocuencia y vigorosamente que la obligación de todo historiador es rechazar sus pulcras teorías si entraban en conflicto con los hechos. Y denunció enérgicamente la charlatanería floreciente de la Nueva Izquierda, cuyo ejemplo más grotesco era Althusser (ver capítulo 6). Fue en parte por esta razón por lo que Perry Anderson le expulsó de la *New Left Review* y le arrojó al frío, donde se rumoreaba que los simples “empiristas” sobrevivían con los pocos restos de información que quedaban, sin el beneficio de esas grandes teorías que en ese momento estaban tomando el poder. Todo el que lea *The Poverty of Theory* debe sentir agradecimiento hacia este pensador de izquierdas que se decidió a pensar dentro de los límites marcados por el sentido común y la honestidad intelectual.

Pero al mismo tiempo hay un autoengaño simplificador que recorre las

páginas del volumen donde apareció este ensayo. Y este autoengaño no aparece en ningún lugar tan claramente como en las lamentaciones por los trabajadores, que revelan la fuente auténtica del vínculo “institucional y cultural” que los une:

«En la conducta de los estibadores de los muelles Victoria y Albert, que amenazaban con no prestar servicio a los barcos que no estuvieran decorados en honor del relevo a Mafeking —los mismos estibadores con el apoyo de los cuales Tom Mann había tratado de fundar una internacional proletaria— ya podemos ver las abrumadoras derrotas que vendrían»[17].

Por decirlo de otra manera, los trabajadores, que deberían mostrar su verdadera naturaleza uniéndose a la causal del “internacionalismo obrero”, se vieron traicionados por el patriotismo desfasado de la ideología burguesa. Pero, me pregunto, ¿les hubiera salvado un poquito más de *nasha*?

También se manifiesta el autoengaño de Thompson en la carta abierta que escribió a Kolakowski, en la que reprende por su apostasía a ese veterano comunista, que había creído en el credo marxista y había sido testigo de cómo se había aplicado en Europa del Este:

«Mis sentimientos tienen incluso un tono más personal. Siento, cuando ojeo tus páginas en *Encounter*, un sentimiento de dolor personal o traición. Mis sentimientos no son asunto tuyo: debes hacer lo que piensas que es lo correcto. Pero explican por qué escribo no un artículo o polémica, sino esta carta abierta»[18].

Solo alguien que ha hecho una apuesta demasiado arriesgada y se ha identificado con una doctrina sin contar con suficientes garantías para creer en ella, podía adoptar ese tono herido. En esta carta, así como también en los artículos que escribió más tarde sobre el desarme[19], podemos advertir la *necesidad* que subyacía en los escritos de Thompson: la necesidad de creer en el socialismo, como la filosofía del proletariado, y en el proletariado mismo, como el cándido paciente y el agente heroico de la historia moderna.

Esta necesidad de creer ha adquirido diversas formas. Quizá ninguna sea más destacable que la negativa a considerar las pruebas que escritores como Kolakowski presentan: la prueba de que la tiranía comunista derivaba su naturaleza precisamente de la misma postura sentimentalizante sobre los trabajadores y de una idéntica y simplificadora denigración del “capitalismo”,

y de todo lo que parecía implicar, que fueron la inspiración de Thompson. Thompson creía en el poder de las ideas, pero no supo ver las consecuencias que tenían las ideas que le eran más queridas.

La falta de actitud crítica de Thompson en relación con sus propias prédicas era una misma cosa con su postura hacia el marxismo. Porque en última instancia fue el marxismo el que hizo posible reinventar el pasado. En la historia marxista los seres humanos aparecen como “fuerzas”, “clases” e “ismos”. Las instituciones legales, morales y espirituales aparecen de una forma marginal o se analizan únicamente cuando pueden ser interpretadas en función de las abstracciones que encarnan. Esas categorías muertas, que se imponen sobre la materia viva de la historia, reducen todo a fórmulas y estereotipos. Thompson describe un pasado que está cubierto por la trama de sus propias emociones.

La marginalización marxista de las instituciones, del derecho y de la vida moral no fue algo exclusivo de la Nueva Izquierda inglesa. La escuela de los *Annales*, que prefería las estadísticas sociales a las grandes narrativas, la teoría de la dominación de Foucault, la explicación de la praxis revolucionaria de Gramsci, y la crítica de la Escuela de Frankfurt a la “instrumentalización” del mundo social, todas degradaban las instituciones y en su lugar colocaban mecanismos artificiales. Solo en una parte del mundo han existido recientemente pensadores de izquierdas que han visto el funcionamiento y la reforma del derecho como el objeto principal de la política y este lugar es Estados Unidos. Gracias a su Constitución y a la larga tradición de pensamiento que ha inspirado, la izquierda americana ha optado habitualmente por el análisis legal y constitucional y por intercalar en él reflexiones sobre la justicia en la que está ausente el resentimiento de clase, propio de la izquierda europea. Por esta razón, a pesar de que defienden siempre una mayor intervención del estado en la vida de las personas, los americanos de izquierdas no se llaman a sí mismos socialistas, sino liberales, como si fuera la libertad, y no la igualdad, el fundamento de sus promesas. En el siguiente capítulo analizaré lo que esto ha significado en los últimos años.

- [1] Czeslaw Milosz, *El pensamiento cautivo* (Barcelona, Tusquets, 1985).
- [2] Eric HOBBSAWM, *Sobre la historia* (Barcelona, Crítica, 1998), p. 46.
- [3] Gerald A. COHEN, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa* (Madrid, Siglo XXI, 1986).
- [4] Eric J. HOBBSAWM, *Industria e imperio: una historia económica de Gran Bretaña desde 1750* (Barcelona, Ariel, 1977), p. 79.
- [5] *Ibid.*, p. 86.
- [6] Peter H. LINDERT y Jeffrey G. WILLIAMSON, ‘English Workers’ Living Standard During the Industrial Revolution: A New Look’, *Economic History Review* 36 (1983): 1—25.
- [7] E. HOBBSAWM, *Industria e Imperio*, o. c., p. 88.
- [8] Eric HOBBSAWM y Terence RANGER (Eds.) *La invención de la tradición* (Barcelona, Crítica, 2002).
- [9] Aunque, claro está, en la época de Shakespeare la conciencia nacional se refería a Inglaterra; todavía no se había formulado claramente una identidad “británica”. Linda COLLEY, *Britons: Forging the Nation 1707—1837*, London, 1992.
- [10] Sir Edward Coke, *Institutes of the Lawes of England, 1628—1644*; A. V. DICEY, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 1889. MAITLAND, F. W. *The Constitutional History of England: A Course of Lectures Delivered*, Cambridge University Press, 1908.
- [11] Anne HOLLANDER, *Sex and Suits*, New York, Knopf, 1994.
- [12] E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX* (Barcelona, Crítica, 1995), pp. 62-91.
- [13] En otras palabras, de la Edad Media. Cfr. Alan MACFARNALE, *La cultura del capitalismo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1993). Ver también, del mismo autor, *The Origins of English Individualism*, London, 1978.
- [14] Roberto MICHELS, *Political Parties*, London, 1915, p. 248.
- [15] *The Making of the English Working Class*, London, 1963, Penguin, 1968, p. 915.
- [16] E. P. THOMPSON, *The poverty of Theory and Others essays* (London, Merlin, 1978), p. 67.
- [17] *Ibid.*
- [18] E. P. THOMPSON, ‘An Open Letter to Leszek Kołakowski’, recogido en *The poverty of Theory*, o. c.
- [19] Recogidos en E. P. THOMPSON, *Opción cero* (Barcelona: Crítica, 1983). E. P. Thomson, *The Heavy Dancers* (London, 1984).

### 3.

## DESDÉN EN AMÉRICA: GALBRAITH Y DWORKIN

EL ÉXITO DE LA CONSTITUCIÓN DE ESTADOS UNIDOS fue convertir la propiedad privada, la libertad individual y el Estado de Derecho en rasgos indiscutibles, no solo del paisaje político de América sino también de la ciencia política americana. Casi toda la filosofía de izquierdas americana de los últimos tiempos se ha basado en dos preconcepciones liberales clásicas, y muy pocas corrientes han desafiado las instituciones fundamentales de la sociedad burguesa tal y como los marxistas la conciben. En América se han interesado por las patologías de la sociedad libre, el consumismo, el consumismo “ostensible”, la cuestión de la sociedad y la publicidad de masas. De Veblen a Galbraith, lo que más ha preocupado a los críticos americanos de la economía libre no es la propiedad privada, que constituye la piedra angular de su propia independencia, sino la propiedad privada de los demás. En tiempos recientes, ha sido el espectáculo de la propiedad en manos del pueblo corriente, bruto y sin educación, lo que ha inquietado a los críticos del capitalismo americano.

En lugar de entender que el consumismo es una consecuencia necesaria de la democracia, la izquierda ha intentado mostrar que no es una consecuencia de la democracia, sino de una de sus formas patológicas. La propiedad es, en América, un hecho demasiado evidente, demasiado físico, y aunque uno pueda engañarse sobre lo que siente y piensa la gente corriente, es imposible no darse cuenta de la basura que acumula en sus patios. Para el visitante de las ciudades de la costa este, la expansión suburbana de Texas representa una cruel afrenta; mediante la propiedad, la publicidad y los medios de comunicación, la vida corriente de los americanos queda públicamente expuesta y destruye su deseo de igualdad. Estos americanos pertenecen

claramente a una especie distinta a la del liberal que le defiende, y se ha de aceptar esta molesta verdad.

Una posible solución a este dilema, propuesta en la década de los sesenta por pensadores como Baran, Sweezy y Galbraith, fue la de considerar la miseria de la América moderna como producto del sistema de poder establecido[1]. De ese modo, no serían las exigencias del público las que fomentarían la cultura consumista, sino que esta tendría causas políticas. Capitalistas y políticos sin escrúpulos promueven que la gente avive sus apetitos, a pesar de los evidentes motivos que existen para refrenarlos. En este sentido, los liberales, al oponerse a la cultura consumista, no menosprecian al ciudadano americano corriente, sino que pretenden defenderlo frente a los poderes que le oprimen.

Es muy probable que el marxista europeo, al recordar la miseria de los primeros momentos de la Revolución Industrial en Inglaterra, se sienta atraído por la concepción de Hobsbawm y Thompson, según la cual todo desorden social es manifestación de la “lucha de clases”. Pero, fuera del corto periodo de la depresión, esa concepción marxista no ha arraigado en la izquierda americana. América nunca ha tenido, a diferencia de Europa, obstáculos al avance social; cuenta con abundante espacio, gran cantidad de recursos, decisión y oportunidades; concretamente, además, posee una estructura política que impide la creación de las clásicas élites hereditarias. Como resultado de todo ello, las “clases” americanas son flexibles, provisionales y no poseen aparentemente sentido moral[2].

El discurso de la lucha de clases conlleva cierta teología. Parece como si determinadas fuerzas cósmicas se enfrentaran en el lugar de trabajo y en las calles de las grandes ciudades industriales de Inglaterra para agruparse en ejércitos enemigos, como los ángeles guerreros del *Paraíso Perdido* de Milton. Pero para que esto funcione, el trabajador debe ver a su jefe como al enemigo, es decir, alguien cuyos intereses resultan contrapuestos a los suyos; por su parte, el intelectual debe colocarse del lado de los trabajadores en esa búsqueda de la justicia por la que ambos se afanan.

Esta narrativa tiene en América poca aceptación y predicamento, pues allí tanto el trabajador como su jefe desean ascender en la escala del éxito y solo se diferencian por sus respectivas posiciones en ella. Los intelectuales que se oponen a la cultura americana del trabajo duro o se manifiestan en contra de la movilidad ascendente, no disfrutan de la “solidaridad de los intelectuales y el

proletariado” que ha sido tradicionalmente una de las poderosas fuerzas en la causa del socialismo europeo. Los intelectuales deben enfrentarse directamente a los poderes establecidos. Esto ha llevado principalmente a la creación de un “contra-*establishment*”, con mayor autoridad social que la que puede cosechar el dinero en la clase capitalista. Es así como se debería leer *New York Review of Books*, cuya despectiva visión de conjunto sobre el desierto cultural americano ha sido un factor importante en la conformación de esa instancia crítica de profesores y periodistas desde los años sesenta: su mensaje es que los capitalistas pueden tener dinero, pero no tiene cabeza.

Con este mismo espíritu, América cuenta con una relevante tradición de economistas sarcásticos, cultos e ingeniosos, que han analizado el fervor productivo que con tanta generosidad paga su desprecio. El primero que comenzó esa tradición fue Thorstein Veblen que, en su conocido ensayo *Teoría de la clase ociosa* (1899), encomiaba la utilidad de los vicios de quienes se situaban en las posiciones más altas de la escala social. Su ironía continuaba el estilo de *El espíritu de las abejas* de Mandeville, pero le daba un giro. El “consumo ostensible” de la “clase ociosa” de Veblen perpetúa la clase ociosa porque recicla y se aprovecha de los beneficios del trabajo de los demás. Veblen no señala ninguna alternativa ni tampoco alude a una sociedad sin clases. Demasiado escéptico para suscribirla y suficientemente lúcido sobre el fraude intelectual que a su juicio era el marxismo, logró mantenerse al margen de la realidad americana, riéndose en silencio de la perfecta simbiosis que mantenía unido al organismo.

No es alabar poco a J. K. Galbraith decir que fue, en su mejor momento, tan ingenioso y atractivo como Veblen. La astucia sociológica que le faltaba la compensaba con audacia y, como su famoso predecesor, ampliaba constantemente su perspectiva buscando deliberadamente la controversia. Su teoría era global, heredera de esa economía política que habían fundado Smith, Ricardo y Mill. Además, al igual que Veblen, no era un hombre de izquierdas ortodoxo. Pero sus conclusiones y razonamientos empleados para defenderlas fueron de gran importancia en la formulación de la opinión de izquierdas de los sesenta. En aquella época, Galbraith (aunque había nacido y se había criado en Canadá) había sido embajador en la India del presidente Kennedy. Después fue asesor económico de la India, Pakistán y Sri Lanka. Fue nombrado profesor de la cátedra BBC Reith en 1966 y cuando murió, en 2006, con 98 años, había recibido 50 doctorados honoris causa de

universidades de todo el mundo. Podría ser llamado con justicia el crítico más consagrado del *establishment*, rivalizando solo con Edward Said y Ronald Dworkin, pues siempre disfrutó de un importante reconocimiento.

Galbraith creía que la teoría económica clásica, centrada en el análisis de la competencia, no podía explicar la realidad del “nuevo Estado industrial”, una expresión que acuñó para referirse tanto a las “economías capitalistas” de occidente como a las “economías socialistas” del imperio soviético. A su juicio, la preponderancia que se ha otorgado tradicionalmente a la producción, como criterio del éxito social, económico y político, no era diferente de la ideología, es decir, constituía una creencia que servía para engrasar la maquinaria de la nueva forma de Estado y corromper, al mismo tiempo, sus fuentes de satisfacción.

Galbraith analizó todo el sistema socio-económico de producción industrial centrándose en hechos a los que, en su opinión, se había dado poca importancia hasta entonces: “oligopolio”, “contrapoder”, organización y centralización de la toma de decisiones y disminución constante tanto del ánimo de lucro como de la eficacia de la competencia. Lo que se concluye de todo este análisis —expuesto en muchos libros importantes— es una concepción gradualmente ampliada de la sociedad industrial como un sistema impersonal, controlado por una “tecnestructura” que tiene un interés personal en la producción. La legitimidad de este sistema depende de la difusión de determinados mitos políticos; en concreto, del mito de la “Guerra Fría”; así la carrera por el armamento y la consecuente sobreproducción tecnológica, que provoca efectos indirectos en la producción del resto de bienes, se encuentran decididas e incrustadas en el propio proceso político. En sí mismos estos mitos derivan de los profundos cambios en las estructuras producidos en el seno de las economías subyacentes al mundo “capitalista”, que se ha distanciado del paradigma empresarial en el que se basaron los análisis de Marx, Marshall, Böhm-Bawerk y Samuelson[3]. Según Galbraith, cada vez es más frecuente que el mercado termine siendo reemplazado como factor determinante de los precios y la producción. A medida que se desarrolla la capacidad de controlar y manipular la demanda, la industria va librándose de las influencias que la coartan. El consumidor se transforma de soberano en súbdito, y las empresas también comienzan a estar sometidas a la dinámica de un proceso autogenerador de planificación que se extiende por todo el sistema industrial y que no tiene más fin que su propia expansión.

Según Galbraith, en la economía moderna la propiedad y el control se mantienen casi totalmente separados; cada vez con mayor frecuencia quienes toman las decisiones empresariales no son los destinatarios de sus beneficios y tampoco necesariamente responsables de sus acciones. Por otra parte, las condiciones de trabajo están determinadas por fuerzas impersonales que operan a través de la empresa y que deciden las diversas recompensas de quienes la integran: mano de obra, gestores y directivos. En un principio nada impide que las recompensas del trabajador sean superiores a las del gestor. De esta forma y de otras, la preciada idea de la “explotación capitalista” encuentra su némesis, y lo mismo sucede con la concepción marxista de clase. Puede decirse, pues, que en la economía libre contemporánea únicamente existen dos clases: empleados y desempleados. Y ninguna goza del monopolio del poder, porque el proceso político ofrece, a ambas, defensa contra la coerción, y entre ellas hay un grado máximo de movilidad social.

La economía resultante ilustra lo que Galbraith denomina “contrapoder”. Como él mismo afirma, para comprender la estructura de los beneficios y las recompensas no hay que hacer referencia a la propiedad ni al control, sino a la interacción entre el poder de los productores y el de los “contrapoderes”, que hacen sus propias demandas sobre el producto y negocian por su parte. Esos contrapoderes no son fuerzas del mercado sino fuerzas que esencialmente distorsionan su configuración. Dos de ellas son importantes desde una perspectiva política: los sindicatos, que negocian el precio del trabajo, y los oligopolios de compradores, que negocian el precio del producto. Incluso si su poder es desigual, son esas las fuerzas que determinan, mediante el acuerdo y no por la fuerza, los precios. Si se trata, o no, de un sistema justo de “recompensas”, no se puede saber a priori, tampoco aplicando las teorías marxistas que interpretan las relaciones existentes en la sociedad capitalista como formas encubiertas de coacción.

El razonamiento de Galbraith obligaría a los socialistas más concienzudos a reconsiderar la posible alternativa al sistema capitalista. En efecto, es bastante cuestionable que el control centralizado de un sistema que se ha librado ya del control capitalista modificara la posición real trabajador. La planificación socialista únicamente sirve para perpetuar el sistema de control existente y para potenciar el anonimato y la falta de responsabilidad por las decisiones. Así señala Galbraith que «el socialismo (...) ha llegado a significar meramente gobierno por socialistas que han aprendido que el socialismo, tal

como se entendía antiguamente, es impracticable»[4] Además la concepción socialista, para ser convincente, se refiere a un capitalismo que ya no existe: depende de la imagen de un empresario despiadado, movido solo por el afán de lucro y que ofrece trabajo solo a quienes por necesidad están dispuestos a aceptar el salario que ofrece. El socialismo se ha definido por contraposición a esta imagen y, por tanto, «la desgracia de la socialdemocracia ha sido la desgracia de los capitalistas. Cuando estos dejaron de poseer el control, el socialismo democrático dejó de ser una alternativa»[5].

Esta explicación resulta evidentemente demasiado simplista. Pero si la concepción de Galbraith es parcialmente correcta, la crítica socialista deja entonces de ser relevante. Y si se tiene en cuenta que la concepción de Galbraith es en esencia la misma que Max Weber, podríamos afirmar que la crítica socialista lleva ya demasiado tiempo siendo irrelevante[6]. Ahora bien, Galbraith suma su peculiar y amplio análisis con una fuerza retórica similar a la que tenía el socialismo clásico. Se dispone a destruir la idea de que la economía capitalista es un sistema de autoequilibrio, y estructurado únicamente por las fuerzas del mercado.

Galbraith nos advierte de que el contrapoder que representan los sindicatos, los oligopolios y las nuevas “tecnoestructuras” establecidas en el seno de las compañías, se autogenera, pero el poder de la competencia no dispone de esa capacidad. De ese modo, a largo plazo, la economía capitalista irá siendo colonizada por poderes que tienen tendencia intrínseca a aumentar, mientras que la competencia que serviría para contenerlos en función del interés público irá paulatinamente desapareciendo. La planificación se antepone a la interacción y dejará de tener en cuenta las respuestas a corto plazo del mercado. La tecnoestructura de las compañías modernas es cada más ambiciosa; se relaciona con otras empresas, con el gobierno y con toda organización que amplíe su poder. La compañía a través de diversas estrategias elude la responsabilidad de sus directivos y accionistas y se embarca en la búsqueda autónoma de su propio engrandecimiento. A la hora de la toma de decisiones, ya no tiene en cuenta ni el beneficio de la empresa ni los incentivos económicos de sus ejecutivos:

«Pero la realidad es que el actual nivel de renta de los directores ejecutivos de los negocios posibilita la identificación y la adaptación. Estas dos son las motivaciones de tales personas. Y por eso ellas son las únicas

personalmente reputadas: los directores ejecutivos no pueden tolerar que se piense que su adhesión a las finalidades de la empresa es menos que completa, o que es diferente de su capacidad de conseguir esos objetivos. Admitir que subordina esos últimos motivos a su paga sería confesar que es un mal gerente»[7].

En esta cita se puede percibir el principal método intelectual de Galbraith. Parte de un fenómeno psicológico, expresado con ironía, para concluir y defender una teoría económica de grandes y prolongadas consecuencias. Si es cierta, de ella se sigue que la conclusión clásica -que las empresas pretenden maximizar sus beneficios- es falsa y que, por tanto, la teoría de la economía de mercado heredada no es válida. Para Galbraith, las empresas tienden a maximizar no el beneficio, sino su poder. Por ello, no están en competencia con otras compañías, sino en alianza con ellas, pues el poder no es exclusivo de ninguna de ellas, sino de su tecnoestructura en común.

Es de justicia reconocer que la opinión económica mayoritaria no estaba de acuerdo con Galbraith[8]. Pero más importante que la verdad última de sus conclusiones es la naturaleza de las pruebas que aporta: ni estadísticas, ni análisis detallados de las empresas modernas, ni ejemplos concretos de las mismas; tampoco estudia la estructura de la toma de decisiones, ni ofrece una comparación real entre la empresa privada y el monopolio estatal; no hace referencia a ninguna teoría sobre la personalidad jurídica de las empresas en un Estado moderno. Solo nos brinda psicología social, expresada en el estilo irónico de Veblen, y provista del desprecio característico de los profesores hacia la vacía existencia de los ejecutivos.

De esa actitud nacen también los encomios de Galbraith a la “sabiduría convencional”, cuyos principios caricaturiza o deja sin definir. Es la “sabiduría convencional” el objeto de su crítica en su libro más famoso, *La Sociedad opulenta* (1958, 1969) y la censura por poner el acento en la libre competencia y en la apertura del mercado y por otorgar tanta relevancia a virtudes como “el presupuesto equilibrado”. La “sabiduría convencional” aparece como el principal mecanismo de control social, comparable a la ideología oficial en un país comunista:

«En los países comunistas se logra la estabilidad de ideas y de los objetivos sociales mediante la adhesión formal a una doctrina proclamada

oficialmente. Toda desviación recibe el estigma de ser considerada “incorrecta”»[9].

Es difícil determinar si Galbraith habla en serio en frases como las anteriores. Pero debe subrayarse una cuestión importante, que revela el auténtico significado de su obra y explica su influencia posterior: a su juicio, la ideología comunista estigmatiza por “erróneas” las desviaciones, mientras que la “sabiduría convencional” sirve para reforzar la estabilidad del sistema.

De ese modo, como por arte de magia, se deja caer que el sistema capitalista resulta tan opresivo como su contraparte comunista. Que millones de personas hayan pagado con sus vidas la desviación y que, por esa misma causa, otras estuvieran sufriendo prisión, acoso o se vieran despojadas de todos los beneficios sociales imaginables por el error más nimio, para Galbraith no es importante. Al mismo tiempo, la libertad de la que él gozaba y que le permitía no solo expresar sus opiniones “no convencionales” (aunque sí que son convencionales y ortodoxas desde un punto de vista keynesiano), sino también encumbrarse hasta las más altas esferas de influencia intelectual y de poder, es algo que queda cuidadosamente oculto con el término “reforzado”.

En *La sociedad opulenta*, Galbraith resume su principal crítica al *ethos* de la producción que, a su juicio, «ha llegado a ser un objetivo de extraordinaria importancia en nuestra vida» aunque no «un objetivo que perseguimos de una forma total y ni tan siquiera de un modo racional»[10]. Es la búsqueda irreflexiva de la producción lo que ha provocado el caos y la miseria en las sociedades capitalistas modernas, en las que se sacrifica el gasto en servicios públicos para garantizar la super-abundancia de bienes de consumo. Pero más decisivo resulta todavía que esta búsqueda haya dado lugar a una peligrosa maniobra para garantizar el crecimiento constante de la demanda. La hipótesis de que la demanda está siempre creciendo hasta coincidir con la oferta, es propia de la teoría económica clásica, pero está hoy desacreditada y ha sido refutada por la teoría de la utilidad marginal decreciente. Frente a la “amenaza” que supone aceptar esta teoría, la sabiduría convencional ha mostrado un ingenio sobresaliente: «La urgencia decreciente de las necesidades no fue admitida»[11]. Así se percató de que los bienes son importantes y que además es urgente garantizarnos su provisión, por lo que *debemos* producirlos, de modo que un imperativo moral se adueña de nuestros deseos decrecientes. Las necesidades satisfechas por los bienes de consumo se

elevan a una categoría superior en la que la ley de la utilidad marginal decreciente no resulta válida. Aunque una persona tenga suficiente vino, agua o petróleo, el honor y el éxito son siempre bienes escasos.

Galbraith continúa su tan reputada descripción de la sociedad de consumo, en la que los deseos humanos ya no constituyen la principal causa del control de la producción, sino los principales objetos de fabricación. El flujo constante de bienes depende de la deliberada creación de deseos, a través de la publicidad, de la diversificación de productos y de la amplia maquinaria propagandística que nos enseña que se nos despreciará si no consumimos:

«A medida que la sociedad se hace cada vez más próspera, las necesidades son creadas cada vez más por el mismo proceso que las satisface... Así, las necesidades dependen de la producción. En términos técnicos, ya no se puede pensar que el bienestar es mayor en un nivel de producción más alto que en un nivel inferior. Puede ser el mismo. Un nivel más alto de producción tiene, sencillamente, un nivel más alto de creación de necesidades, que requiere a su vez un mayor nivel de satisfacción de esas necesidades»[12].

Esta tesis es una actualización de una idea que se remonta al Antiguo Testamento: el hombre, a causa de la caída, está sometido a la tiranía del deseo, pero el deseo no es auténticamente suyo, sino que está inducido e irradiado en su interior por otros factores: en concreto, por los ídolos y fetiches del mercado.

Esta parábola convierte la demostración de nuestra libertad —es decir, la idea de que podemos lograr lo que queramos— en la prueba de nuestra esclavitud, porque los deseos no son verdaderamente nuestros. Algo parecido es lo que quiere decir la expresión irónica de Veblen sobre el “ostensible conspicuo”, y es también la base de la crítica de la publicidad que se hace en el influyente libro de Vance Packard, *The hidden Persuaders*[13]. Está también presente en las teorías de Marx sobre la alienación y el fetichismo de la mercancía. Y encontraremos otras versiones muy influyentes de la misma en el capítulo 5, cuando analicemos las contribuciones de la Escuela de Frankfurt y su crítica del capitalismo cultural. Finalmente, ha sido revitalizada y refinada para emplearla en relación con el consumismo posmoderno en un brillante ensayo de Gilles Lipovetski y Jean Serroy[14]. Sin embargo, su antigüedad debería alertarnos sobre su idoneidad como causa o fuente de las

lamentaciones contemporáneas. El interés por implementar políticas que venzan al pecado original no puede inspirar proyectos políticos coherentes. Y si, con ello, lo que se nos pretende enseñar es que los seres humanos podemos ser manipulados y que queremos serlo, ¿cuál es la ventaja de sustituir una clase de manipulación por otra?

Galbraith defiende, para combatir la miseria, el gasto en servicios públicos y, en concreto, en educación, bienestar y planificación centralizada. A su juicio deberíamos también gravar la producción para contrarrestar las necesidades que engendran los ladrones de hoy y, con ello, financiar los servicios públicos que nos protegen de ellos[15]. Pero está claro que un impuesto sobre la producción solo será suficiente para financiar los servicios públicos si el nivel de producción es alto y, como ocurre en otras de las soluciones propuestas por Galbraith, debería fundamentarse en un análisis comparativo detallado, es decir, en un tipo de análisis en el que Galbraith no muestra interés y que, en todo caso, solo demostraría lo fantasiosa que es su “solución”.

Esto es típico de Galbraith. Tiene tanta estima por su psicología irónica como para desplazarla del lugar preferente que ocupa en su pensamiento, pero es al mismo tiempo plenamente consciente de que es imposible que un simple psicólogo logre granjearse las simpatías del político. Solo un economista académico tiene la capacidad de ejercer un poder real sobre el sistema que le exaspera, pues únicamente él parece contar con el conocimiento médico para curarle de las enfermedades que le aquejan. Galbraith, al igual que Marx, reviste la psicología con el disfraz de la economía y ofrece sus absurdas recomendaciones políticas como si tuvieran la misma autoridad que las propuestas por un Hayek o un Keynes.

A pesar de su actitud despectiva hacia el socialismo, Galbraith es capaz de introducirse en el campo del que el socialismo se había adueñado. Ve también el organismo político de América en términos económicos, es decir, como un sistema en el que cada integrante y cada componente se mueve en respuesta a imperativos empresariales. El paralizante mito central del marxismo se apropia de su imaginación y le sirve para fundamentar una perspectiva de oposición. El derecho, la política, la cultura y las instituciones pasan a un segundo plano frente a ese sistema económico descrito con tanta crudeza y cuyos imperativos impersonales gobiernan supuestamente el conjunto de la vida social. Esta concepción es la que ha ofrecido la base teórica para una de

las doctrinas más importantes de la Nueva Izquierda americana: la teoría de que el Estado “capitalista” es tanto el esclavo de las compañías como el fin necesario de un proceso de planificación que se origina en la tecnoestructura de la empresa oligopólica[16].

Al final, la tecnoestructura se termina identificando con el Estado[17], y adquiere esa misma dinámica centralizada e impersonal hasta que define un plan global y omnicomprensivo. La producción americana genera (en palabras que fueron el regalo de despedida del presidente Eisenhower a la propaganda soviética) un “complejo militar-industrial” y, junto a ello, una “cultura de las armas” que excusa el enorme gasto en defensa. En todo ese proceso de legitimación, el principal instrumento es el “mito de la Guerra Fría”, así que la continua expansión económica se justifica por exigencias de naturaleza militar. Pero «una guerra sin lucha evita claramente el peligro de que la lucha termine»[18], y por tanto legitima el constante avance tecnológico y la interminable diversificación de la producción, así como la incesante renovación del deseo de consumir.

La descripción de Galbraith del “sistema americano”, basado en el mito de la Guerra fría, le permitió equilibrar en América las críticas que se estaban haciendo por la misma época a la Unión Soviética. Confiesa que «nadie pretende minimizar la diferencia constituida por la Primera Enmienda»[19]. Pero añade que los sistemas de gestión económica son estrictamente comparables. Ambos se encuentran sometidos a los “imperativos de la planificación”, lo que en los dos casos significa «eliminación del mecanismo del mercado en favor del control sobre los precios y sobre el comportamiento económico individual»[20]. La referencia de pasada a la Primera Enmienda sirve simplemente para soslayar la diferencia política y acentuar la semejanza económica, que es lo que para Galbraith constituye la *auténtica* verdad, tanto sobre América como sobre su rival soviético. Cuando Galbraith elabora esta fantasía, queda claro que esa semejanza tan profunda que advierte entre la Unión Soviética y los Estados Unidos es precisamente la *más* superficial, y que la que, a su juicio, resulta tan superficial que apenas se percibe, como la presencia o no de libertad de expresión, gobierno constitucional o Estado de Derecho, es lo que más radicalmente separa a ambos sistemas.

Como era de prever, las críticas del Galbraith al sistema americano le aseguraron una buena posición, segura, dentro de él. Pero su nombramiento

como embajador en la India en 1961, impuso cierto realismo a su concepción y se dio cuenta, al menos temporalmente, de la verdad de lo que un siglo de pensamiento marxista se había empeñado en negar: que no es el sistema económico de una nación lo que determina su naturaleza, sino sus instituciones políticas. Se percató también de que un sistema que confiere honores a sus propios críticos es radicalmente diferente del que los condena a morir en campos de trabajo. Durante su época de embajador, Galbraith impartió conferencias sobre el desarrollo económico en diversas universidades de la India, defendiendo la ahora desacreditada tesis de que la ayuda al desarrollo es la condición previa y necesaria para que despeguen las economías del tercer mundo. Pero también reconocía lo que con el tiempo —y gracias a los trabajos de escritores como P. T. Bauer, Elie Kedourie y, más recientemente, Dambisa Moyo[21]— se ha terminado aceptando ampliamente, esto es, que la ayuda extranjera es ineficaz sin las instituciones extranjeras y, en concreto, sin Estado de Derecho, seguridad en los contratos y procedimiento parlamentario, instituciones que llevaron a esos países (al menos a algunos de ellos) los representantes del imperialismo europeo y que, por tanto, posteriormente se han encontrado en peligro de extinción[22].

Así pues, esas conferencias, por tanto, desmienten el mito que se atisba en el discurso “económico” de Galbraith, el mito de que la corporación empresarial es un monstruo siniestro, expansivo e incontrolable, cuyos propósitos impersonales gobiernan nuestras vidas y nuestras satisfacciones. Reconoce la verdadera diferencia que hay entre la corporación en una economía capitalista y la “colectiva” del sistema soviético, es decir, que la primera es una auténtica persona jurídica y la segunda una especie de ficción opresora[23]. La colectividad comunista, ya sea la industria, la granja, el sindicato o una sección del partido, no era responsable por las consecuencias de sus acciones, gozaba de una amplia y tácita inmunidad y ningún cuerpo inferior tenía derecho a cuestionar sus decisiones.

Esta situación desmantela uno de los principales logros de la civilización europea y del derecho romano del que esta surge. Los poderes en el Estado constitucional contemporáneo tienen personalidad jurídica y, por tanto, sus acciones están sometidas al imperio de la ley. La corporación con personalidad jurídica puede ser acusada y, así, culpada por sus acciones, y por este motivo Galbraith con razón nos exhorta a protegerla[24]. Fue justamente la falta de personalidad de las instituciones comunistas lo que las hizo

irresponsables e imposibilitaba controlarlas o limitar sus actuaciones, salvo que se hiciera coactivamente. Pero la coacción se les debía aplicar *desde fuera*. Esta es la verdadera lección que se puede extraer de la Guerra Fría: que el gobierno personal, enfrentado a un poder expansionista y absolutamente impersonal, no podía protegerse negociando así, o con estrategias diplomáticas, sino solo empleando medios disuasorios.

Galbraith se justificaba a sí mismo reconociéndose como el crítico que requería el sector empresarial. Como una vez escribió: «Los que afligen al confortado hacen lo mismo que los que confortan al afligido»[25]. Pero, en realidad, ¿quién es el que está cómodo en el *establishment* moderno americano: el hombre de negocios o el crítico académico? ¿El corazón productivo del sistema o el parásito que se alimenta de su trabajo?

Para ninguno de los críticos del acuerdo americano es más oportuna esta cuestión que para Ronald Dworkin. Nacido en Massachusetts en 1931, Dworkin abandonó el ejercicio del Derecho por la docencia universitaria en 1962 y ocupó la cátedra Hohfeld de Teoría del Derecho en la Universidad de Yale en 1968. En 1969 se trasladó a Oxford para impartir clases de jurisprudencia, y combinó este puesto con la docencia en la universidad de Nueva York, desde 1976 hasta su muerte en 2012. Al igual que Galbraith, recibió numerosos doctorados honoris causa, además de los prestigiosos premios que el *establishment* de la izquierda suele conceder a sus miembros. Y con sus polémicos artículos en *New York Review of Books*, ejerció una influencia decisiva en la comprensión pública de la herencia jurídica americana y, por tanto, en la dirección de la política de su país.

Dworkin no tenía ese estilo satírico y ocurrente de Galbraith. No se burlaba de sus adversarios conservadores, reales o imaginarios, pero les dispensaba un continuo desprecio. Le gustaba creer que era el crítico contumaz y devastador de esa herencia legal conservadora que no tenía argumentos propios. Pero en su mejor libro, escrito durante sus primeros años de docencia, tiende a sacar conclusiones contrarias a las que hubiera deseado deducir. En ese ensayo, Dworkin presenta una teoría del proceso judicial que, lejos de destruir los principios de la jurisprudencia conservadora, ofrece en su lugar una nueva fundamentación para ellos.

De Bentham a Austin, de Kelsen a Hart, la jurisprudencia académica ha estado dominada por una especie u otra de “positivismo legal”[26], cuyas

tesis fundamentales Dworkin resume de la siguiente manera: primero, la ley se diferencia de otros estándares sociales por su conformidad o adecuación a una determinada “regla maestra”, por ejemplo, la que indica que lo que prescribe la reina o el parlamento tiene fuerza de ley. Segundo, las dificultades o indeterminaciones de la ley las resuelve “discrecionalmente” el juez pues no existen respuestas verdaderas a cuestiones legales independientes. Y, finalmente, en tercer lugar, hay obligación legal cuando, y solo cuando, existe un Estado de Derecho capaz de imponerla coactivamente.

Tomados conjuntamente, estos tres principios definen la ley como una norma impositiva, sin más límites que los exigidos por la coherencia, promulgada por una autoridad suprema y soberana para regular la conducta social. El proceso depende de la subsunción; primero está la ley, después los hechos y, por último, la aplicación de aquella a estos. A juicio de Dworkin, esta concepción es errónea, al igual que los principios en los que se sustenta. El sistema jurídico no requiere de una “regla maestra”, pero es que además tampoco es suficiente con ella. No es necesario porque la ley puede nacer, como ocurre en nuestro propio sistema anglosajón, exclusivamente del razonamiento judicial, que tiene en cuenta primariamente el precedente y su “fuerza gravitacional”. Pero tampoco resulta suficiente porque un legislador supremo solo puede promulgar leyes si hay tribunales que las apliquen; además los jueces han de aplicar, para resolver los casos, principios que no se derivan de la “regla maestra”.

Como explica Dworkin, los principios son más duraderos que las reglas, y son decisivos para determinar la naturaleza del sistema jurídico. Sin ellos, el proceso sería imposible o estaría repleto de lagunas inaceptables. La existencia de los principios queda probada en los llamados “casos difíciles”, es decir, en aquellos casos en que el juez debe determinar los derechos y obligaciones de las partes sin que exista una ley que explícitamente los determine. En esos casos el proceso no depende de la “discrecionalidad” del juez, sino de su esfuerzo por descubrir los derechos y deberes de las partes: así al menos ha de suponerlo el juez, si ha de ejercer sus poderes jurisdiccionales. Los jueces no pueden pensar que están creando o inventando derechos y obligaciones, ni que juzgan discrecionalmente, en contra de lo que hacen en la resolución habitual de los casos. Esos principios (como, por ejemplo, el de que nadie beneficiarse de su propio error) son criterios

permanentes del proceso judicial y se recurre también a ellos cuando hay jurisprudencia disponible o no son, propiamente, casos difíciles.

A juicio de Dworkin, estas reflexiones servirían para mostrar que las teorías de la “regla maestra” y de la “discrecionalidad judicial” constituyen simplemente mitos. La inevitabilidad de los casos difíciles refutaría el tercer principio del positivismo legal, es decir, el que afirma que las obligaciones son creadas por normas legales preexistentes. En los casos difíciles la ley no se aplica, sino que se descubre. Y es este proceso de descubrimiento el que determina la estructura, tanto de la Common Law como de la Equidad. Es, asimismo, la base sobre la que se ha configurado el derecho inglés y el americano.

Se podría añadir que ningún sistema de leyes y decretos es un sistema jurídico hasta que se aplican por tribunales imparciales y siguiendo la preceptiva reglamentación procesal. Los elementos que resultan inseparables del proceso judicial —audiencia a las partes, imparcialidad, publicidad del fallo— son, así, un componente esencial de todo auténtico sistema jurídico, se encuentren o no reconocidos, como ocurre en la ley administrativa inglesa, los llamados “principios de justicia natural”.

La tesis de Dworkin también se puede interpretar como una defensa de la concepción procedimental de la justicia. De acuerdo con esta última, la ley exige un proceso; el proceso, por su parte, exige la aplicación de principios al caso concreto, y se entiende el juicio no como una decisión, sino como un descubrimiento. Y el juicio, finalmente, invita al acuerdo entre las partes y responde a la “fuerza gravitacional” de otros fallos, con los que se pretende estar en sintonía. De acuerdo con esta sugerente interpretación (que es esencial para muchas concepciones políticamente conservadoras), el derecho es “la búsqueda común del juicio correcto”, en el que se resuelven las incesantes disputas humanas apelando a principios que natural e inevitablemente descubre la mente de quienes se encargan de enjuiciarlas imparcialmente.

Dworkin no llega a esta conclusión por un motivo importante. No desea que su lector le tome como el “portavoz de la justicia natural”, sino como el que ofrece la interpretación correcta de la Constitución americana, la interpretación que la obcecación conservadora ha debilitado. Así escribe que:

«Nuestro sistema constitucional descansa sobre una determinada teoría moral, a saber, que los hombres tienen derechos morales en contra del

Estado. Las cláusulas difíciles del ‘*Bill of Rights*’, como las cláusulas de *igual protección* y de *proceso debido*, deben ser entendidas como apelaciones a conceptos morales, más bien que como el establecimiento de determinadas concepciones; por consiguiente, un tribunal que asuma la carga de aplicar plenamente tales cláusulas como derecho, debe ser un tribunal activista, en el sentido de que debe estar preparado para formular y resolver cuestiones de moralidad política»[27].

Por decirlo con otras palabras, la Constitución americana autoriza a que el Tribunal Supremo adopte un enfoque “activista”, de modo que puede invalidar libremente la legislación que no resulte conforme con la “moralidad política” de sus miembros. Desde su punto de vista, no sería inconstitucional la sentencia *Roe vs. Wade*, de 1979, que legalizó el aborto en Estados Unidos, en contra de la decisión de las cámaras legislativas elegidas democráticamente de la mayoría de los estados. En ese caso, no era necesario analizar el contenido del retorcido dictamen del juez Blacmun, que se basaba en el supuesto “derecho a la privacidad” de la Constitución, aunque en ella no existe nada parecido, y que arbitrariamente no reconocía derechos constitucionales a los no nacidos. Era suficiente con que la “moralidad política” del Tribunal Supremo no viera ninguna objeción al aborto, pero sí en su prohibición.

En casi todas las obras de Dworkin es posible hallar esta peculiar defensa del activismo judicial, siempre y cuando los activistas suscriban opiniones políticas liberales. Aunque pretendiera elaborar una teoría general del Derecho, el verdadero interés de Dworkin era la defensa, en nombre de una posición política y con un punto de vista conservador, que la ley es lo más neutral, pero en otros aspectos profundamente opuesta a una neutralidad. Recurre una y otra vez a la Constitución, como si *esta* fuera el fundamento decisivo de toda decisión legal, ya que la interpretación de la Constitución Americana ha dado lugar a cuatrocientos o más volúmenes de jurisprudencia, que podrían ser leídos como un texto sagrado, con los anteojos de miles de teólogos.

Pero esa condición que el propio Dworkin asume como “sacerdote de la Constitución” era un disfraz muy pobre. En sus primeros artículos se refiere sobre todo a casos de la ley civil inglesa (por ejemplo, *Spartan Steel y Alloys Ltd. vs. Martin*[28]) o americanos, pero que aplican principios derivados de

precedentes ingleses (como *Henningsen vs. Bloomfield Motors*[29]). No es verdad, entonces, que el proceso judicial, tal y como lo describe Dworkin, proceda de la Constitución de Estados Unidos. De hecho, su razonamiento se deriva de lo que podríamos llamar “procedimentalismo naturalista”, en el que también se fundamenta la defensa que hace el conservadurismo de la justicia de la Common Law. De acuerdo con esta concepción, la ley deriva espontáneamente de los intentos de alcanzar una solución por terceros imparciales en situaciones en las que una parte ha lesionado a otra. Los jueces independientes e imparciales no deciden en el vacío, tampoco en aquellos casos en los que no disponen de normas legales que les orienten. Son guiados por la razón práctica, lo que les obliga a reconocer los precedentes establecidos, ya sea para basarse o diferenciarse de los mismos.

El sistema de la Common Law que resulta de esta dinámica no depende de la legislación, ni en su contenido, ni como instrumento de resolución de conflictos, ni como sistema de normas imperativas. Ni tampoco depende de la Constitución escrita, ni de nada que se asemeje ni siquiera remotamente a esa “moralidad política” que Dworkin descubre en la Constitución Americana. Incorpora las soluciones que a lo largo del tiempo se han dado para resolver las disputas y conflictos que surgen de nuestro empeño por vivir juntos en sociedad. Remedia los daños de las partes perjudicadas y, por tanto, ayuda a mantener el equilibrio del orden social. Por decirlo de otro modo, la Common Law no es la expresión de “una moralidad política revisionista”, ni consiste en la aplicación de determinados principios reconocidos en la Constitución. Es la aplicación de principios inherentes a la propia idea de justicia imparcial, que se asumen tácitamente en todos nuestros intercambios y transacciones consensuadas.

Esta concepción conservadora de la ley fue la que defendió, aunque en otros términos, Adam Smith en sus conferencias sobre jurisprudencia[30]. En tiempos recientes ha sido también defendida de un modo solvente por Hayek, un pensador al que Dworkin ignora. La defensa que hace Hayek de la Common Law es el principal tema que trata en el primer volumen de *Derecho, legislación y libertad*. «Para el hombre moderno», defiende Hayek, «la creencia de que toda ley que rige la acción humana es producto de la legislación parece tan obvia, que la afirmación de que la ley es más antigua que su promulgación tiene casi carácter de paradoja. Sin embargo, no puede haber duda de que la ley existía durante siglos antes de que el hombre se diera

cuenta de que podía hacerla o alterarla»[31]. La gente no se constituye en sociedad y se da a sí misma sus propias leyes, como imaginó Rousseau. Porque ya el propio proyecto de vivir en sociedad o, al menos, en una sociedad de extraños, presupone la existencia de la ley. La ley existe, aunque tácitamente, mucho antes de plasmarse en un texto, y es el juez quien la descubre analizando los conflictos sociales y esclareciendo los presupuestos compartidos que permiten resolverlos. Así se debe entender la naturaleza de la ley según el modelo de la Common Law inglesa, anterior al poder legislativo del parlamento y que durante muchos siglos contempló al parlamento no como un cuerpo legislativo, sino precisamente como un tribunal de justicia, con la función de resolver aquellas cuestiones que no podían solventarse mediante analogía con casos precedentes.

Según Hayek, el derecho escrito y la legislación soberana son hechos tardíos en el desarrollo de la sociedad humana y posibilitan abusos que normalmente en un sistema basado en la Common Law se autocorrijen[32]. La distinción entre derecho y legislación está reconocida implícitamente en muchos lenguajes europeos: *diritto* versus *legge*, *droit* versus *loi*, *Recht* versus *Gesetz*, *právo* versus *zákon*, etc. Pero es curioso que no exista una distinción tan clara en inglés, a pesar de que el derecho inglés ha sido único en preservar el procedimiento de la Common Law. El legislador considera que la ley es un artificio humano, creado con un propósito o finalidad determinada, y puede emplearla para corregir injusticias, pero también para crear un nuevo orden social, de acuerdo a una determinada “moralidad política”: así es en esencia como entiende Dworkin la Constitución americana. Para él, la ley no es el *corpus* que recoge los derechos, deberes y procedimientos implícitos en la Common Law, sino un programa para la construcción de la nueva sociedad liberal.

No hay nada que impida al legislador radical aprobar leyes contrarias a la justicia, conceder privilegios, confiscar bienes o abolir méritos, para beneficiar a determinadas personas o promover determinadas causas políticas. Un ejemplo de ello es establecer la “justicia social” como objetivo prioritario de la ley, por encima de la justicia natural como *restricción procedimental*. Para Hayek, por el contrario, la finalidad de la Common Law no es la ingeniería social, sino la justicia en sentido propio del término, es decir, el castigo y la reparación de la injusticia. El juez, al estudiar el caso en cuestión, intenta hallar la regla aplicable. A juicio de Hayek, esta regla forma parte de

un entramado de reglas, y todas ellas implícitamente se tienen en cuenta al realizar transacciones libres. Acertadamente, los jueces se consideran los “descubridores” de la ley por la sencilla razón de que no habría caso que juzgar si en la conducta de las partes no hubiera estado ya implícita una ley determinada.

Ciertamente, en el sistema legal inglés es verdad que el juez, más que inventar la ley, la descubre[33]. También es verdad que la ley se expresa normativamente: la norma en *Rylands vs. Fletcher*, por ejemplo, que nos indica que «la persona que por sus propios fines guarda en sus tierras cualquier cosa que puede hacer daño si se escapa, debe mantenerla a su propio riesgo, y si no lo hace es responsable de lo que se produzca si se escapa»[34]. Pero también el juez puede fallar a favor de una de las partes sin formular explícitamente la norma en que funda su decisión: en efecto, puede que lo que esté en cuestión sea la *ratio decidendi* de un caso que, a juicio de los implicados, se ha solucionado correctamente. Este sorprendente hecho avala la tesis de que la ley existe antes de su determinación judicial y de que, por tanto, es para el juez tanto un criterio de orientación como un mecanismo para limitar sus ambiciones. No se puede emplear el procedimiento basado en la Common Law para transformar la naturaleza de la sociedad, o para redistribuir la propiedad legítimamente adquirida, ni tampoco para alterar las comprensiones cotidianas o trastocar las expectativas a largo plazo o las relaciones naturales de confianza. Porque la Common Law es la elaboración de las reglas implícitas en todas esas circunstancias. Es una red tejida por la mano invisible.

Las verdaderas leyes —las normas abstractas, según la nomenclatura de Hayek—, no forman parte de un programa o plan de acción, sino que son resultado a lo largo del tiempo de la cooperación social. Hay parámetros que definen situaciones en las cuales la cooperación entre extraños en beneficio mutuo es posible. Como en el mercado, el beneficio que obtienen es, en parte, epistémico. Al seguir esas normas, nos dotamos de un conocimiento práctico especialmente útil para situaciones imprevisibles, es decir, un conocimiento que nos permite conducirnos en nuestras relaciones con los demás y asegurar su cooperación en el logro de nuestros objetivos.

Del mismo modo que los precios en el mercado condensan información que de otra manera se encontraría dispersa en la sociedad del presente, también la ley sintetiza información dispersa, pero en el pasado[35]. Esta interpretación

es un pequeño avance para la reconstrucción del famoso alegato que hizo Burke de la costumbre, la tradición y el prejuicio frente al racionalismo de los revolucionarios franceses. Por decir en el lenguaje de hoy lo que quiso expresar Burke: el saber que necesitamos ante lo imprevisible de la vida ni se deriva ni está contenido en la experiencia de una sola persona, ni puede tampoco deducirse *a priori* de unas supuestas leyes universales. Este conocimiento nos ha sido transmitido por las costumbres, las instituciones y los hábitos de pensamiento que se han conformado durante generaciones, a través de un ensayo de prueba y error de muchas personas que han perecido en el curso de su desarrollo. Así es el saber contenido en la Common Law, que es un legado social que no puede nunca ser adecuadamente reemplazado por una doctrina, un programa, un plan o una Constitución, con independencia de lo arraigada que esta última esté en una determinada concepción de los derechos individuales.

Si mantenemos, con Smith y Hayek, que la ley está enraizada más firmemente en la psique que la legislación, y que su objetivo no es imponer un plan concreto o una “moralidad política” independiente de la justicia natural que dicta sus procedimientos, comprenderemos por qué las revoluciones socialistas comienza siempre aboliendo el Estado de Derecho, y por qué la independencia judicial es un rasgo casi ausente en aquellos estados que pretenden imponer en la sociedad civil un determinado programa político desde las altas instancias del poder. Pero Dworkin, que desea aprovechar las profundas verdades contenidas en la Common Law, también tiene su clara tendencia ideológica y se esfuerza constantemente por incorporar en el sistema jurídico lo que intrínsecamente es incompatible con él. La Common Law está relacionada con la justicia del caso concreto, y no persigue reformar de ninguna manera los modos, la moral o las costumbres que rigen en la sociedad como un todo. Constituye una presencia silenciosa y vigilante en la vida de la gente corriente. No quiere que se la invoque; por el contrario, se presenta con desgana cuando se apela a ella para reparar un error. Esta concepción se aleja tanto de la de Dworkin que lo que sorprende es que este no busque otras fuentes de inspiración para elaborar su teoría de la ley. Pero él razona como abogado, más que como filósofo: cualquier estrategia que sirva para confundir a su contendiente es útil, siempre y cuando Dworkin pueda emplearla para lograr su objetivo.

Y su objetivo está claro: defender las causas liberales del momento. Cuando

publicó su obra más famosa, *Los derechos en serio*, la causa era el movimiento por los derechos civiles y la oposición a la guerra de Vietnam. Incluían, pues, la desobediencia civil y la defensa de la discriminación positiva. También era importante por aquella época la liberación sexual, y a medida que se desarrollaba la causa liberal, Dworkin fue incorporando a su programa el feminismo, la defensa del “derecho al aborto” e incluso (para sorpresa de muchas feministas) la pornografía. Por resumirlo de algún modo, si los conservadores se manifestaban en contra de algo, él se empeñaba en defenderlo. Proporcionó fuegos artificiales intelectuales, desdén aristocrático y mofa cosmopolita en copiosas y largas florituras. Y creyó siempre que no era en él sino en su adversario en quien recaía toda la carga de la prueba. Para Dworkin, como para los colaboradores de *New York Review of Books* en general, la postura de la izquierda liberal era tan obviamente correcta que era cometido del conservador refutarla. Era este quien debía demostrar la existencia de un consenso de valores morales contrario a la pornografía; o que su negativa a reconocer los derechos homosexuales (cualquiera que fuera la forma que adoptaran) no respondía a un “prejuicio”; o, finalmente, que la segregación era constitucional, y no lo era, en cambio, negarse a saludar a la bandera o a servir en el ejército[36].

Este linchamiento de la conciencia conservadora se lleva hasta extremos insospechados. Dworkin escribe: «Como lo que está en juego son derechos, el problema es (...) si la tolerancia llegaría a destruir la comunidad o a amenazarla con graves daños, y suponer que las pruebas con que contamos avalan tal respuesta como probable o siquiera como concebible me parece, simplemente, descabellado»[37]. Para un conservador, es de sentido común que la constante liberalización, o la permanente reconstrucción del derecho en función de los estilos de vida de la élite de Nueva York, amenaza también a la comunidad. Pero en el esquema de Dworkin se descarta de antemano esta posibilidad. Es *descabellado* suponer que los hechos muestran esta posibilidad; pero también lo es simplemente *concebirla*. Esta es una opinión sorprendente. La antropología ha demostrado en incontables ocasiones que la imposición de formas de vida urbanas en las sociedades subsaharianas, ha destruido su cohesión. Pero supuestamente parece que es insensato incluso *sospechar* que la reproducción del estilo de vida neoyorkino en la Georgia rural pudiera tener consecuencias similares.

En *Los derechos en serio*, donde Dworkin da a conocer el núcleo de su

pensamiento, se analiza el caso de los Chicago Seven; en él, se acusó a siete miembros de grupos de izquierdas de conspirar e incitar disturbios durante una manifestación en contra de la guerra de Vietnam. Para Dworkin era evidente que los Chicago Seven estaban amparados por su derecho constitucional a la libertad de expresión. A continuación, cito lo que afirma de quienes no están de acuerdo con él:

«Se puede decir que la ley anti-disturbios les deja libertad de expresar sus principios de manera no provocativa, pero así se pasa por alto la conexión señalada entre expresión y dignidad. Un hombre no puede expresarse libremente cuando no puede equiparar su retórica con su agravio, o cuando debe moderar su vuelo para proteger valores que para él no cuentan, en comparación con aquellos que intenta vindicar. Es verdad que algunos opositores políticos hablan de maneras que escandalizan a la mayoría, pero es una arrogancia que la mayoría suponga que los métodos de expresión ortodoxos son las maneras adecuadas de hablar, porque tal suposición constituye una negativa de la igualdad de consideración y respeto. Si el sentido del derecho es proteger la dignidad de los opositores, entonces los juicios referentes a cuál es el discurso apropiado se han de formular teniendo presente la personalidad de los opositores, no la personalidad de la mayoría ‘silenciosa’ para la cual la ley anti-disturbios no representa restricción alguna»[38].

De lo que dicho por Dworkin, se puede concluir que, a su juicio, el derecho a la libertad de expresión existe para proteger la dignidad de los que disienten. Es sorprendente la conclusión que se sigue: cuando más silenciosas y respetuosas con la ley sean tus actividades, menos puedes protestar contra las provocaciones de aquellos que desprecian tus valores. La voz del disidente es la voz del héroe: la Constitución se diseñó *para* protegerle y beneficiarle. Pero el razonamiento de Dworkin va un paso más allá y concluye que, «cuando un gobierno se enfrenta con aspereza a la desobediencia civil o hace campaña en contra de la protesta verbal, se puede, por ende, considerar que tales actitudes desmienten su sinceridad».

Pero es obvio que no quiere en realidad afirmar esto. Imaginemos ahora que los Chicago Seven fueran militantes de derechas y se manifestaran en contra de una causa que no fuera del agrado de Dworkin: por ejemplo, fueran pro-vida o anti-inmigración. Seguramente no se les reconocerían los derechos en

consonancia con su grado de indignación, ni su “dignidad” merecería otra respuesta que la cárcel.

En su análisis de la desobediencia civil, Dworkin se muestra autoritario con los conservadores que la defienden. «Se podría haber argumentado que, si quienes auspician la resistencia al reclutamiento quedan libres de proceso, el número de los que se resisten a incorporarse al ejército irá en aumento; pero no mucho más allá, creo, que el número de los que de todas formas se resistirían»[39]. Cuando se refiere a la Guerra de Vietnam, afirma que se trata de un asunto de conciencia, y que es difícil creer que muchos de los que aconsejaban la resistencia lo hicieran por otro motivo. De ahí se deduce que esta conciencia comprometida, a pesar de hacerlo de un modo absoluto e irreflexivo, con una causa de izquierdas, merece la protección de la ley. Es más: puede desafiar la ley porque «si el problema es tal que afecta derechos políticos o personales fundamentales, y se puede sostener que el Tribunal Supremo ha cometido error, un hombre no excede sus derechos sociales si se niega a aceptar como definitiva esa decisión»[40].

Dicho de otro modo, para justificar la conciencia liberal basta simplemente con pensar sobre lo que la ley podría o debería ser. La conciencia conservadora no merece ese indulgente tratamiento, sino que siempre se haya sometida a la inflexible carga de la prueba. De ese modo, en el caso de la segregación, la desobediencia civil queda automáticamente desprovista de la legitimidad de la que sí disfrutaban las causas liberales: «Si no procesamos al hombre que bloquea la puerta del edificio escolar (...) estamos violando los derechos, reconocidos por la ley, de la niña [negra] a quien impide la entrada. La responsabilidad de la indulgencia no puede llegar hasta ese punto»[41]. A quien no está de acuerdo con Dworkin se le niega incluso el consuelo de pensar que la ley podría ser errónea. *Basta con que* se reconozca que los negros tienen derecho moral como individuos a no ser segregados. Es evidente que cada recluta tiene derecho, también como individuo, a contar con sus compañeros en el ejército. Pero se nos da entender que este derecho es “menos fundamental”. Además, nadie puede respetar en verdad la personalidad de quien promueve una interpretación segregacionista de sus derechos ya que, «excepto en casos rarísimos, un estudiante blanco prefiere la compañía de otros blancos porque tiene convicciones sociales y políticas racistas o porque desprecia a los negros en cuanto grupo»[42].

Esta última observación, que en sí supone un rechazo desconsiderado de

todo un conjunto de americanos porque supuestamente son racistas, es la premisa de su interpretación de la discriminación positiva. En aquellos días esta era la causa más destacada del liberalismo, y Dworkin se mostró especialmente inteligente en su defensa. Conceder a los individuos de algún colectivo históricamente desfavorecido ventajas sobre otros con mejores cualidades que, a pesar de ello, son excluidos, pone en cuestión la creencia de que existen derechos humanos universales y de que las personas en cuanto individuos son titulares de los mismos. Y Dworkin admite que «los criterios raciales no son necesariamente los estándares correctos para decidir qué aspirantes deben ser aceptados por las facultades de Derecho»[43]. Y resulta seguramente consolador para quienes se preocupan por el racismo saber que los criterios raciales, en un caso así, no son *necesariamente* correctos. Pero la sintaxis sugiere ya hacia dónde se dirige Dworkin con su razonamiento o, más bien, con su dictamen de abogado:

«(...) no son criterios intelectuales, ni -a decir verdad- ningún otro conjunto de criterios. La equidad —y la constitucionalidad— de cualquier programa de admisión debe ser medida con el mismo criterio. El programa se justifica si sirve a una política adecuada, que respete el derecho de todos los miembros de la comunidad a ser tratados como iguales, pero no en el caso contrario»[44].

¿Cómo puede ser así? Dworkin ofrece dos razones. La primera se basa en la distinción general que hace entre “igual tratamiento” y “tratamiento como igual”, y su creencia de que el objetivo de la Constitución es garantizar el último, con independencia de la cláusula de “igual protección”. Yo trato a John y Mary igualmente cuando, como candidatos para un puesto, solo tengo en cuenta su preparación y su idoneidad para el trabajo. Pero esto no resultaría suficiente si mi obligación es tratarles como iguales. En ese caso debo tener en cuenta la discriminación de la mujer y que Mary seguramente ha tenido que hacer mayores esfuerzos para capacitarse para el puesto que John. Tratar a los dos *como iguales* exigiría compensar la injusta desventaja sufrida por Mary, dándole prioridad sobre John.

Se trata de un razonamiento que, como se pone de manifiesto, transfiere automáticamente el derecho de las personas al grupo, de manera que en la ponderación de derechos ya no se tiene en cuenta a los individuos, sino el colectivo al que pertenecen, algunos de los cuales pueden tener severos

lastres, en especial los varones blancos. Pero Dworkin aduce otra razón también. En el caso que está analizando, a su juicio *no* hay derechos relevantes. No existe algo parecido a un derecho a ser candidato a una plaza en una facultad de Derecho en función del mérito intelectual. Si los derechos son todavía criterios orientadores de nuestras acciones, debemos atender a la política global en lugar de a los casos individuales. La pregunta es: *¿sirve* la política a la causa de los derechos o la *obstruye*?

Con estas dos razones, aplicadas de diversa manera y convenientemente utilizadas para refutar a sus adversarios, Dworkin deja de lado el molesto inconveniente de los derechos individuales y recurre a la “teoría moral” contenida presuntamente en la Constitución. Esta teoría defiende un derecho principal, que es el derecho a ser tratado como igual, un derecho que se traduce en todo un sistema de desventajas y privilegios que se distribuyen según la pertenencia a determinados colectivos, y no por su condición de ciudadanos o por su pertenencia a la especie humana.

No es del todo incorrecto afirmar que un individuo no tiene derecho a ser considerado únicamente por sus méritos al solicitar un beneficio educativo. Pero la razón es distinta a la que sostiene Dworkin. Un beneficio es un *don*, y es derecho del donante concederlo como desee. Si esta fuera la suposición de Dworkin, entonces estaría argumentando dentro de la gran tradición liberal americana y oponiéndose a la creencia de que hay derecho a coaccionar a los individuos si existe un interés político. Pero no tiene ninguna duda sobre la conveniencia de esto último. A su juicio, en ese caso concreto, se debe obligar a la facultad de Derecho a conceder plazas según los dictados políticos. Por ejemplo, no tendría derecho a conceder plazas solo a hombres blancos. Pero la política no es la clásica política meritocrática defendida por la Cláusula de Igual Protección de la Constitución. Esta política crea desigualdad social y, como advierte Dworkin, «tenemos que tener cuidado en no usar la cláusula de Igual Protección para engañarnos a nosotros mismos sobre la igualdad». No debemos permitir que nuestro celo por los derechos individuales obstruya políticas que causarían mayor igualdad, al menos a juicio de Dworkin, y a largo plazo, derechos más efectivos.

El ejemplo es muy interesante. Muestra la facilidad con que el liberal puede privar a su oponente de su única defensa. El liberal razona así: “Yo no reconozco ningún argumento excepto el de los derechos individuales, y las políticas debe asegurarlos”. Pero cuando el conservador pretende defender

sus derechos, el liberal tira de la alfombra debajo de él, afirmando que “eso *no* son derechos”. Según el conservador, si se concede un privilegio, o bien es un don, en cuyo caso el donante decide cómo distribuirlo, o bien es un derecho, y entonces la posición predeterminada, reconocida por la Constitución, es la de “igual tratamiento”. Otra cuestión, de naturaleza judicial, es saber qué significa en cada caso concreto “igual tratamiento”. Pero implica reconocer a cada persona los derechos que le garantiza la Constitución, ni más ni menos.

En otros pasajes de su obra, Dworkin ridiculiza la opinión de que las concesiones al individuo y sus derechos en ocasiones pueden anularse por decisiones políticas que tengan por finalidad la seguridad social y la estabilidad política. Frente a criterios utilitaristas, sostiene que ninguna cuestión exclusivamente política puede revocar la reivindicación individual en favor de un trato justo. «No debemos» escribe «confundir estrategia con justicia, ni los hechos de la vida pública con los principios de la moralidad política»[45]. O, al menos, no es legítimo hacerlo cuando lo hace Devlin, a quien Dworkin critica, que defendía incorporar la moral sexual tradicional en la ley, o cuando destila desprecio por la «popular indignación, por la intolerancia y el disgusto» (y nos alerta a no confundir este fenómeno con una «convicción moral»). La estrategia que se emplea para defender lo de abajo puede pasar por encima de cualquiera de los derechos defendidos por los conservadores, porque si los conservadores se implican en su defensa podemos estar seguros de que no son derechos, ni convicciones morales, ya que estos son exclusivos de los liberales, sino sentimientos de «indignación, intolerancia y disgusto».

Resulta evidente que bajo todos estos asuntos hay difíciles y profundas cuestiones filosófico-políticas. Puede que Dworkin tuviera razón al suponer que los beneficios que defienden los conservadores no son propiamente derechos. Pero ¿cuáles *son* los auténticos derechos y cuál su fundamento? La vaga apelación a la Constitución americana y a su supuesta “teoría moral” no es una respuesta adecuada, sobre todo si tenemos en cuenta que los casos citados se ventilan en tribunales ingleses. Dworkin tiene la convicción de que razona en base a principios, y no de leyes susceptibles de derogación, pero cuando la discusión es de naturaleza filosófica es necesario saber cómo justificar y fundamentar los principios que se aducen. Y este es un extremo que Dworkin pasó por alto.

En un libro posterior, *La ley del Imperio*, emplea una nueva estrategia para fundamentar su postura: analizar *hermenéuticamente* la ley, como si esta estuviera totalmente “abierta” a la interpretación y, por tanto, abierta a una interpretación liberal[46]. A juicio de Dworkin, la interpretación es el intento de hallar la mejor lectura de un artefacto humano, la lectura más adecuada a su objetivo final. Según esta concepción, la crítica de una obra de arte es el intento de leerla de la mejor manera posible y otorgarle el valor estético más elevado. Lo que sea “mejor” en cada caso está definido por la actividad de que se trate en concreto. Es evidente que la ley no tiene valores estéticos. ¿De qué trata entonces? Una posible respuesta diría que de la justicia. Pero esta no es, claramente no es, la respuesta de Dworkin; y de nuevo, ante el desafío de aclarar el tema, se refugia otra vez en las sombras. A veces subraya que la función de la ley es «guiar y constreñir el poder del gobierno»; en otras palabras, en la salvaguarda de los derechos individuales. En otros casos, explica que su función es resolver conflictos, como en gran parte hace el derecho civil. En los pasajes más teóricos, contempla a la ley como limitada por un ideal de integridad y, al final, parece ser esta su teoría preferida, aunque sea algo confusa.

La búsqueda de la «mejor lectura de la ley» se lleva a cabo en diversos ámbitos: en los tribunales de justicia (pues para resolver los casos difíciles los jueces han de interpretar la ley, pero también cuando pretenden acomodar sus decisiones a los precedentes relevantes); en los dictámenes de los juristas (cuando tratan de racionalizar o criticar las decisiones judiciales), en las discusiones especializadas de los filósofos del derecho (cuando pretenden descubrir los primeros principios).

Para Dworkin, por tanto, la ley no es ni un mandato, ni una convención, ni una predicción, ni un mero instrumento al servicio de la política. Es (según su estado de ánimo) una expresión de los derechos civiles, morales o constitucionales: la encarnación de una “moralidad política”, la materialización de las “obligaciones asociativas” de la comunidad en la que rige. Si Dworkin cambia tan rápidamente y sin ninguna duda entre esas diversas interpretaciones es, en parte, porque tiene una teoría (que ocupa lugar central, pero no del todo claro debido a su confuso estilo) en la que todas esas funciones de la ley coinciden.

En uno y en otro lado expresa su teoría en términos cuasi-religiosos. «La ley es una actitud “protestante”», afirma. Al decir esto no menciona que la

Common Law ha estado también vigente durante la época del papismo y ha contado con la sanción explícita del Derecho Canónico de la Iglesia. Su interés es defender de nuevo las causas a las que se refirió en *Los derechos en serio*, de forma que para él la ley es un arma en manos del disidente. «Nosotros», señala «que pertenecemos a una singular tradición jurídica que es “nuestra”», suscribimos una moralidad extremadamente individualista, que se basa en los derechos de los individuos frente a la autoridad del poder soberano y que es, de principio a fin, “política” en su fuerza de aplicación. La “moralidad política” define la comunidad a la que todos supuestamente pertenecemos. Frente a un adversario que cree que nosotros no somos en absoluto lectores de *New York Review of Books*, como hemos visto, Dworkin es reacio a admitir que los derechos individuales puedan estar por encima de las políticas liberales implícitas en ellos. Pero quiere mantener como objetivo de la ley la defensa de los derechos y la responsabilidad reconciliadas dentro de una comunidad y, por tanto, asegurar la identidad de esa comunidad a lo largo del tiempo, de la misma manera que cada individuo asegura su identidad en el tiempo asumiendo su responsabilidad por sus acciones del pasado y del futuro.

Dworkin compara, con un analogía rara y engañosa, la ley con una “novela en cadena”, es decir, escrita por varios autores, pero con el propósito de escribir una única y coherente obra de arte. Al seguir un precedente el juez, de un lado, interpreta lo anterior, pero también contribuye a cambiar el contexto de interpretación. Su obligación es esforzarse por encarnar y continuar la “integridad de la ley”: en otras palabras, por defender los derechos y las responsabilidades consagrados en la ley por la comunidad. La integridad de la ley es, al final, el mismo fenómeno que la personalidad de la comunidad a la que sirve.

Tras resumir su teoría tal como yo la he entendido, la expondré ahora con mis palabras. Como sabemos, la ley no es un conjunto de normas sino una tradición, y su significado no depende de los resultados que depare, sino de su sentido, que alcanzamos mediante la interpretación. La ley expresa también una personalidad corporativa, que es la de la comunidad política. La ley consagra derechos, responsabilidades y -añadamos, aunque propiamente Dworkin no lo hace- deberes, y permite que se transmitan de generación en generación.

El proceso judicial exige instituciones específicas, por ejemplo,

independencia, y la recopilación autorizada de decisiones pasadas. Pero depende sobre todo de un cierto espíritu nacido de la lealtad compartida de la comunidad. Esta lealtad no surge de un contrato, ni es universal, sino que se basa en el reconocimiento de un destino común, que une a las personas bajo un mismo un Estado-nación.

Si vuelvo a repetir que esta concepción de la ley ha sido ya defendida por el conservadurismo político, no es para restar originalidad a Dworkin, ya que él llega a ellas gracias a su peculiar y brillante intelecto. Es, sobre todo, para llamar la atención sobre la forma en que soslaya toda tradición de pensamiento distinta a la jurisprudencia americana y la filosofía analítica. Habría ahorrado muchos problemas a sus lectores si hubiera considerado hasta qué punto sus tesis fueron anticipadas ya por Burke, Hegel y De Maistre. Y aunque esto hubiera implicado renunciar a algunas de sus ideas más queridas —las propias del liberal ilustrado, al que todavía hay que convencer de que existe el conservadurismo intelectual—, le habría obligado a enfrentarse a la enorme contraposición que existe entre su reivindicación de “nuestra” tradición legal y su combativa defensa de causas que, como la discriminación positiva, hoy intentan destruirla.

El “nosotros” al que apela Dworkin hace referencia a todos los liberales anglófilos, pero no incluye a los americanos que no viven en ciudades de la costa. Como ya he señalado, sus ejemplos proceden de ley inglesa y americana, y los analiza a la luz de los principios del Common Law, es decir, teniendo en cuenta el precedente y el *stare decisis* (aunque sin referirse a la importante diferencia que existe entre la Common Law y la equidad). Pero los sistemas legales de la mayor parte del mundo *no se basan*, al menos explícitamente, en estos principios. Muchos de los sistemas legales de los países europeos se basan en el *Código de Napoleón*, en el que expresamente se rechaza la doctrina del precedente tal y como se aplica por los tribunales ingleses. Pero también en ellos rige la ley, y hay un sistema de apelaciones establecido para proteger los derechos individuales (aunque quizá estos no sean los mismos derechos que reconoce el sistema de la Common Law).

Y es en este punto en el que se percibe la gran debilidad del razonamiento de Dworkin. Razona como abogado y se sirve de cualquier estrategia que le sea útil, pero no como filósofo, que tiene la mirada puesta en la ley universal. Dworkin no menciona nunca el *Código de Napoleón*, ni tampoco los sistemas legales que se han conformado según este modelo. No se refiere al derecho

romano, aunque en su cuerpo doctrinal cuenta con interesantes mecanismos para solventar los casos difíciles apelando a principios. Ni al derecho canónico, la base de los sistemas de justicia penal. Por no hablar de la ley islámica, que cuenta con una propia y especial teoría de la interpretación y de la independencia judicial, aunque en ella el sentido de la ley ha sido ya establecido para siempre por el profeta. Y, claro está, tampoco menciona nunca el derecho comunista, el sistema de la “legalidad socialista” dispuesto por Stalin, que no tenía precedentes vinculantes, ni recopilaba las sentencias ni reconocía la independencia judicial. ¿Por qué tampoco alude al Derecho Internacional, el derecho más problemático? ¿Son todos estos ejemplos casos anormales de Derecho?

Si hubiera al menos tenido en cuenta alguno de esos otros sistemas, se habría visto obligado a reconocer que ese “nosotros” del que habla es más reducido de lo que se imagina, y que es necesario elaborar una teoría más amplia, con conceptos más ricos y menos dependientes de esos escasos ejemplos unilaterales que su teoría nos depara. Pero también sirve para mostrar que su concepción de la interpretación no es una auténtica filosofía del Derecho, sino un medio de defensa que le permite confiscar la Constitución americana y alejarla de la mano de sus fieles conservadores. Más allá de su dictamen de abogado, es imposible saber cómo se debería aplicar su teoría ni sus verdaderas implicaciones.

Ante la necesidad de elaborar una teoría del derecho que sea más que una simple defensa, un conservador no podría estar de acuerdo con una concepción de la interpretación que la liga a un contexto histórico determinado y expresamente diseñado para sancionar la “moralidad política” de Ronald Dworkin. A mi juicio, el conservador debería comenzar su teoría con un concepto que está ausente en Dworkin: el de soberanía. Esta es el poder que legítimamente puede reclamar obediencia. Para los conservadores, como para Hobbes, Hegel o De Maistre, que se han asomado al abismo, la soberanía es la condición *sine qua non* del orden legal y lo que posibilita las relaciones pacíficas y consensuadas. Ni el terrorismo, ni el gobierno totalitario, su forma institucionalizada, son posibilidades en el imperio ideado por Dworkin. El hombre dworkiano es una criatura que ya con toda seguridad cumple la ley y está protegida de las coacciones más indeseadas por juristas con ingenio. Su “moralidad política” está compuesta casi solo por derechos y pretensiones, y hay poco espacio para el deber y la obediencia. Cuando hay que luchar por su

país, puede ampararse en la cláusula de la desobediencia civil. Cuando los conservadores intentan imponer su moralidad opresiva en temas relacionados con la sexualidad o el aborto, puede fácilmente descubrir que tiene derecho a todo lo que desee hacer, interpretado con referencia a la Constitución por los serviciales jueces liberales.

Pero, al fin y al cabo, ¿qué significa interpretar? Afirmar que su objetivo es ofrecer la mejor lectura es decir muy poco. No descubrimos lo que es el fútbol señalando que su objetivo es jugar bien. Es necesario una teoría más concreta y matizada sobre lo que significa “mejor”. Dworkin, como H. G. Gadamer (a quien se refiere en un pasaje importante) toma muchos ejemplos del lenguaje[47]. Y, en efecto, es verdad que el lenguaje nos ofrece un ejemplo clave para comprender lo que significa. Pero ¿cuál es la mejor forma de interpretar las palabras de otro? No es necesariamente la interpretación que la hace verdadera, útil o compatible con lo que cualquier otra persona dice o cree. Es la interpretación que nos descubre lo que quiere el hablante decir.

Normalmente para los críticos literarios “lo que el texto significa” no es lo mismo que “lo que el autor *dice* que significa”. Las discusiones sobre la falacia intencional y la muerte del autor, sin embargo, Dworkin no las tiene en cuenta, y nos deja la impresión de que ha improvisado su idea sobre “la mejor interpretación” para poder así deducir las conclusiones que desea. Es imposible con ella, explicar por ejemplo lo que sucede cuando el juez intenta eludir la aplicación de una ley injusta u opresiva, apelando a la equidad. Tampoco aparece en el razonamiento de Dworkin la tradición de nuestro tribunal de equidad. Y nunca nos aclara lo que ocurre cuando los jueces aplican la ley porque *deben* hacerlo y no porque sea compatible con otros rasgos del sistema jurídico, como cuando están obligados a anular los contratos para cumplir con la legislación social.

Sospecho que un auténtico académico, preocupado por el tema de la interpretación, habría dedicado más tiempo a analizar el concepto de *ijtihād* en el derecho islámico en lugar de defender solo causas con las que simpatiza. Hasta el triunfo de los teólogos *Ash‘arite* en el siglo X d. C., y el destructivo dogma de que la “puerta de la *ijtihād* está cerrada”, los juristas de las cuatro escuelas autorizadas estaban de acuerdo en que la ley aplicable a un caso concreto se debía concluir de la interpretación del Corán y los *hadiths*, de acuerdo a ciertos principios que armonizaran la decisión con los pronunciamientos explícitos del Profeta. Hay muchas obras académicas

dedicadas a estudiar con rigurosidad cómo actuaban los primeros juristas islámicos, y habría sido interesante leer la opinión de Dworkin sobre este tema, o sobre cualquier otro que no esté relacionado con su impulsiva retórica para defender la ideología liberal. Pero no se encontrará nada de esto en sus escritos. Al final tampoco se sabe qué quiere decir por “interpretación”, ni a quién se refiere cuando emplea la omnipresente primera persona del plural. Termina con estas palabras: «Esto es lo que la ley es para nosotros; para las personas que nosotros queremos ser y para la comunidad que es nuestro objetivo». Y ante esto lo único que se puede responder es: “Habla por ti mismo”.

Con las figuras de Galbraith y Dworkin nace el combativo *establishment* liberal americano. Los dos fueron pensadores brillantes y tenían un hábil dominio del razonamiento circunstancial. Poseían también una actitud arrogante hacia los estudios académicos. Menospreciaban las ideas heredadas por la sociedad americana y abrieron la senda que permitía cuestionarlas. Pero también gozaron de las suculentas recompensas que se dispensaba a quienes tenían el propósito de subvertir la cultura tradicional centrada en la familia, la empresa, Dios y la bandera. Pero examinen cuidadosamente sus razonamientos y hallarán atajos, retórica y desprecio frente a quienes piensan de otra manera. A pesar de toda su inteligencia, los dos dejaron los auténticos temas de interés intelectual en el mismo sitio en que los encontraron.

- [1] Ver, sobre todo, P. A. BARAN and P. M. SWEEZY, *Monopoly Capital*, London and New York, 1966.
- [2] Vid. W. SOMBART, *Why Has there Been No Socialism in America?*, London, 1906.
- [3] Alfred MARSHALL, *Principles of Economics*, 1890; Eugen VON BÖHM-BAWERK, *Karl Marx and the Close of his System*, 1896; Paul SAMUELSON, *Foundations of Economic Analysis*, 1947, 1983.
- [4] J. K. GALBRAITH, *El nuevo Estado industrial* (Barcelona, Ariel, 1980), p. 162.
- [5] *Ibid.*, 165.
- [6] *Economy and Society* (1922), Berkeley, University of California Press, 1978.
- [7] *Ibid.*, p. 210-211.
- [8] Véase, por ejemplo, Elizabeth BRUNNER, 'Industrial Analysis Revisited', in Harry TOWNSEND, *Price Theory: Selected Readings*, Penguin, 1980, con sus referencias. Debe decirse que hay un *corolario* a la teoría de Galbraith que goza de amplio apoyo: que a veces (y tal vez cada vez más) las empresas tienden a perseguir el *agrado*, más que a *maximizar* soluciones. Ver R. NELSON and S. WINTER, *An Evolutionary Theory of Economic Change*, Cambridge, MA, 1982.
- [9] J. K. GALBRAITH, *La sociedad opulenta* (Ariel, Madrid, 1969), p. 56.
- [10] *La sociedad opulenta*, o. c., p. 156.
- [11] *La sociedad opulenta*, o. c., 164.
- [12] *Ibid.*
- [13] Vance PACKARD, *The Hidden Persuaders*, New York, 1957.<sup>[SEP]</sup>
- [14] Gilles LIPOVETSKY y Jean SERROY, *L'esthétisation du monde: Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard, 2012.<sup>[SEP]</sup>
- [15] *La sociedad opulenta*, p. 278.
- [16] *El nuevo Estado industrial*, o. c., p. 294.
- [17] *Ibidem*, p. 423.
- [18] *Ibidem*, p. 409.
- [19] *Ibidem*, p. 450.
- [20] *Ibidem*, p. 450.
- [21] Ver J. K. GALBRAITH, *Desarrollo económico* (Barcelona, Ariel, 1972).
- [22] *Ibidem*, p. 51 y ss.
- [23] *Ibidem*, p. 64.
- [24] *Economic Development*, Cambridge, MA, 1964, p. 42.
- [25] J. K., GALBRAITH, *El capitalismo americano* (Barcelona, Ariel, 1971), p. 99.
- [26] J. BENTHAM, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789); H. Kelsen, *Teoría General de la Ley y el Estado* (México, UNAM, 2008); H. L. HART, *El concepto de Derecho*

(México, Editora Nacional, 1980).

[27] R. DWORKIN, *Los derechos en serio* (Barcelona, Ariel, 2002), p. 230-231.

[28] [1973] 1 QB 27.<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>

[29] 32 N. J. 358, 161 A.2d 69 (N.J., 1960).

[30] Adam SMITH, *Lectures on Jurisprudence* (Glasgow, Liberty Press, 2005).

[31] *Law, Legislation and Liberty*, London, 1982, p. 73.<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>

[32] Los escritores clásicos tenían la misma concepción que Hayek sobre el derecho. Según Demóstenes, «toda ley (*nomos*) es una invención y un regalo de los dioses», una concepción que también mantiene Platón en *Las Leyes*, las tragedias griegas y otras muchas fuentes antiguas. Para profundizar en la cuestión, cfr. R. BRAGUE, *La ley de Dios. Historia filosófica de una Alianza* (Madrid, Encuentro, 2011).

[33] He defendido este punto de vista en *England: An Elegy*.

[34] [1868] UKHL 1.

[35] Es evidente que los procesos difieren. Los precios informan porque expulsan rápidamente a los bienes cuyos precios son superiores o inferiores. La Common Law transmite información porque los juicios conflictivos paulatinamente se superan, mientras que los que refuerzan el orden social poco a poco se asumen como precedentes.

[36] Son ejemplos que he tomado de *Los derechos en serio*.

[37] *Los derechos en serio*, o. c., p. 291.

[38] *Los derechos en serio*, o. c., p. 298.

[39] *Ibidem*, p.321.

[40] *Ibidem*, p. 315.

[41] *Ibidem*, p. 320.

[42] *Ibidem*, p. 344.

[43] *Ibidem*, p. 347.

[44] *Ibidem*, p. 347.

[45] *Ibidem*, p. 367-368.

[46] R. DWORKIN, *El imperio de la justicia* (Barcelona, Gedisa, 1988).

[47] *Verdad y método* (Salamanca, Sígueme, 2010), de H.-G. Gadamer, ofrece una vaga pero influyente argumentación sobre la prioridad de la interpretación frente a la explicación en las ciencias humanas.

## 4.

# LIBERACIÓN EN FRANCIA: SARTRE Y FOUCAULT

DURANTE LA ÚLTIMA DÉCADA DEL SIGLO XIX el caso Dreyfus, en el que un oficial judío del ejército francés fue condenado al exilio acusado falsamente de traición, hizo que se planteara públicamente la cuestión sobre qué implicaba ser francés. ¿Qué lealtad es necesaria cuando un país se tiene que defender? La pregunta se planteó a raíz de la humillación de Francia por los ejércitos de Bismarck, que hizo surgir un patriotismo, demasiado tarde en esa ocasión, y que solo había prendido a medias cuando, después de 1914, volvió a ser necesario.

El famoso artículo de Zola, “J’accuse”, publicado en *L’Aurore*, en 1898, culpó al gobierno francés y a la clase política de antisemitismo. A juicio de Zola, el patriotismo no tiene nada que ver con la raza, sino con la ciudadanía. El artículo de Zola precipitó el conflicto entre la ortodoxia católica y la condición de ciudadano judío. A raíz de este artículo, se volvió a reflexionar sobre la naturaleza de Francia y la lealtad, en un momento en que la nación fue otra vez incapaz de unirse cuando más necesario era[1].

En *En busca del tiempo perdido*, Proust vuelve una y otra vez obsesivamente al caso Dreyfus, como si este acontecimiento fuera el único suceso público con la suficiente relevancia como para interrumpir esa esfera de sensibilidad exquisita y deseo apasionado que era su principal preocupación. Proust relacionó la condición desarraigada del judío en la alta sociedad con la condición del homosexual en el catolicismo. De hecho, en ningún momento resulta más importante el caso Dreyfus que en las páginas que en *Sodoma y Gomorra* se dedican al deseo homosexual, páginas que son también una sutil reivindicación de la tolerancia hacia quienes ocultan su identidad al resto de la sociedad y que, por tanto, viven al límite.

Proust y Zola eran patriotas urbanos y para ellos la ciudadanía precedía a la religión y la cultura. Entre los *dreyfusards* había escritores católicos que buscaban un patriotismo más enraizado y menos legalista. Estos escritores querían identificar a Francia con su vida campesina, con su economía tradicional y con las formas autóctonas de la piedad católica. Aunque eran católicos sinceros, querían dar a su religión una impronta nacional y vincular la fe con el paisaje francés, de la misma manera que el anglicanismo se había terminado identificando con el paisaje de Inglaterra en la obra de los novelistas y poetas victorianos. Juana de Arco, la Doncella guerrera, cuya bella epopeya precedió en casi tres siglos y medio a la Revolución, se convirtió en el símbolo de ese nuevo patriotismo, que sacralizaba la tierra y el pueblo, y reafirmaba el compromiso cristiano.

El adalid de este movimiento fue Charles Peguy, fundador y editor de los famosos *Cahier de la quinzaine*, donde se publicaron muchas de las obras literarias más importantes de la primera década del siglo XX francés, entre las que destacan *Jean Cristophe* de Romain Rolland y los textos de Anatole France y Julien Benda. *El misterio de la caridad de Juana de Arco*, escrito por el propio Peguy, se publicó en 1911, tres años antes de su muerte en la guerra, y reivindicaba esa figura; además, fue en parte gracias a la influencia y esfuerzo de Peguy por lo que finalmente Juan de Arco fue canonizada por la Iglesia en 1920. La simbiosis entre catolicismo y patriotismo de Peguy fue decisiva en la vida y obra del filósofo Jacques Maritain y de su mujer, Ráisa, y en torno a ellos se organizó un influyente círculo de escritores y pensadores en los años posteriores a 1918, cuando Francia luchaba por recuperarse de la absurda tragedia de la Primera Guerra Mundial[2].

Pero también la *renouveau catholique* de posguerra incluía a pintores (George Rouault), compositores (Charles Tournemire y Francis Poulenc) y otros escritores como Paul Claudel, Jean Cocteau, Francis Jammes, Charles du Bos, Gabriel Marcel y François Mauriac[3]. Para darse cuenta de su coraje y vigor, basta con consultar las páginas de una extraña publicación, *Chroniques*, que apareció en 1925 editada por Claudel, Cocteau, Jacob, Maritain y (aunque suene raro) también G. K. Chesterton, todos ellos, en aquel momento, fervientes católicos. Pero este nacionalismo francés entró en crisis cuando otra clase de nacionalismo, de tendencia secular, abiertamente ateo y opuesto al primero, comenzó a ganar peso. Fue el nacionalismo promovido por el beligerante movimiento realista de la Acción Francesa, de Charles Maurras,

un movimiento que nació con la publicación de una revista de ese título en 1898 y que se difundió ampliamente en las primeras décadas del siglo XX. Maurras era antisemita y había defendido activamente la condena a Dreyfus; además, era especialmente violento e incluso había llegado a amenazar públicamente a políticos de renombre, lo que le valió ser condenado a prisión.

La crisis de la Segunda Guerra Mundial, la capitulación de Francia y el régimen de Vichy, emparentaron el nacionalismo francés con el colaboracionismo. La literatura francesa de la posguerra en parte fue una reacción a este hecho. Maurras, por ejemplo, fue colaboracionista durante el régimen de Vichy y por esa razón se le juzgó tras la guerra. Se le conmutó la pena de muerte por cadena perpetua, pero otros intelectuales cercanos a él tuvieron menos suerte. Uno de ellos, el novelista radicalmente antisemita Robert Brasillach, recibió un disparo, a pesar de que pidieron clemencia para él al general De Gaulle importantes escritores, como Paul Valéry y Jeac Cocteau. Tras la guerra, se diferenció a los escritores entre culpables e inocentes. Pero entre los inocentes había muchos con un estilo peculiar y otros que, apresuradamente, improvisaron una leyenda acerca de su participación en la resistencia. El pueblo francés, que en muchos casos también había elaborado retrospectivamente su inocencia, denostó a los colaboracionistas más destacados, como Maurras, Brasillach y Drieu la Rochelle[4].

No debe extrañar, pues, que en la literatura francesa sobre la guerra se profundice sobre la complejidad de la traición de aquellos que llegaron a deponer las armas y salvarse antes que dar la vida por su país. Recuérdese, en este sentido, el conocido relato de Maupassant, *Boule de Suif*: en él se relata cómo una parte de la burguesía entregó a una prostituta, la más patriota entre todos ellos, para satisfacer los deseos sexuales de un oficial alemán. O piénsese en dos importantes novelas como son *Viaje a la noche* de Louis-Ferdinand Céline y *La jument verte*, de M. Aymé. La primera describe el caos moral causado por la Primera Guerra Mundial; la segunda narra la traición entre vecinos durante la guerra franco-prusiana de 1870-1871. En ellos se presenta un país enfrentado y dividido por las sospechas, un país en busca de un patriotismo que amenaza con desaparecer y donde está ausente ese espíritu de sacrificio que sí encontramos —aunque teñido de melancolía y a veces engañoso— en la literatura inglesa de la primera guerra mundial.

La existencia de Drieu de la Rochelle revela también ese trauma. Combatió valientemente en la Primera Guerra Mundial, fue herido en tres ocasiones y

condecorado con la Cruz de la Guerra. Con esas experiencias se convirtió en una de las figuras literarias más relevante en el París de entreguerras. Pero no le gustaba el renacimiento católico y los siguientes años de su vida llevó una existencia desordenada y mujeriega, y se dedicó a escribir novelas turbias en las que las mujeres y el sexo eran los temas principales. Repudió el nacionalismo, ya que a su juicio fue la causa de la gran guerra, y defendió la unidad de Europa y un nuevo internacionalismo como la única manera de asegurar un futuro en paz.

Fue lógico que al principio Drieu se acercara al comunismo, porque este tenía un enfoque internacionalista, y se afilió al Partido como muchos de sus contemporáneos. Pero si abandonó después la militancia y se declaró fascista no fue porque se arrepintiera y abjurara de lo que había una vez creído. A su juicio, el socialismo internacional, que era lo que le había acercado al partido comunista, era una causa que promovían mejor los movimientos fascistas que estaban surgiendo en aquel momento en Alemania e Italia. Y no se le puede culpar de ello, ya que fue en esa época cuando los nazis y los comunistas alcanzaron su acuerdo secreto. Hay un cierto deseo de muerte y amargura con la vida que entrevera la política internacionalista con la experiencia trágica de Drieu[5]. Su suicidio posterior, que le salvó de ser juzgado por traición, estaba ya implícito en el *ennui* y la *nostalgie de la boue* que se vislumbra en *L'homme couvert de femmes*, una novela que ya en su título indica el divorcio entre sexo y amor que determinó su propia experiencia. Su vida, como su arte, llegó hasta el límite de la devastación espiritual, una devastación para la que buscaba en vano remedio político. El marxismo había logrado difundirse por toda la esfera social y después de la Revolución Rusa, el Partido Comunista empezó a reclutar rápidamente a muchos de los principales intelectuales de la época, entre ellos al novelista y poeta Louis Aragon, al pintor Pablo Picasso y al fundador del surrealismo, André Breton.

Esa *traición de los intelectuales* fue menos dañina que la traición de los espías de Cambridge y su círculo cercano, porque en realidad menos cosas dependían en aquel momento de la guerra de Francia que de Inglaterra. Pero el sentimiento de culpabilidad de los intelectuales franceses se percibió también en las reacciones excesivamente hostiles que suscitó la publicación en 1997 de *El libro negro del comunismo*, de Stéphane Courtois, un antiguo maoísta. El libro ofrece un recuento de los crímenes comunistas y revela la parte de culpa de los intelectuales a la hora de tolerarlos e inspirarlos. También

compara el comunismo con el nazismo; según Courtois hay muchas semejanzas entre estos dos movimientos[6]. Para muchos intelectuales que se habían acercado al comunismo como consecuencia de los horrores del nazismo, esta comparación era no solo ofensiva, sino una traición en toda regla. Sin embargo, de algún modo, los comunistas debilitaron la lucha contra el nazismo y estuvieron, aunque indirectamente, bajo las órdenes de Hitler durante los meses decisivos de la rendición francesa (entre otras cosas, fue por el Partido Comunista por lo que la industria armamentística se declaró en huelga cuando Hitler, amparado por el pacto nazi-soviético, invadió Francia).

Las creencias, los intereses y la imagen de sí mismos que tenía la generación de escritores de la posguerra deben interpretarse teniendo en cuenta ese doloroso trasfondo. En casi todos ellos se percibe una influencia determinante, la de Alexandre Kojève, un exiliado ruso a cuyas lecciones sobre Hegel en la *École Pratique des Hautes Études* durante la década de los treinta asistieron gran parte de los grandes nombres de la literatura francesa de posguerra, como Bataille, Lacan, Sartre, de Beauvoir, Lévinas, Aron, Queneau, Merleau-Ponty, junto con muchos más. Cuando el partido comunista se dedicaba a entregar la industria a los sindicatos y al Estado socialista, Kojève, alto funcionario del gobierno francés y uno de los principales inspiradores de la Unión Europea, aletargaba a la clase intelectual con la dialéctica hegeliana, que era el fundamento de la religión marxista que se había alzado con el poder en su Rusia natal. Fuentes de los servicios secretos franceses han apuntado que era espía soviético. Pero no tenemos más pruebas. Es cierto que afirmó a bombo y platillo ser seguidor de Josef Stalin, pero ¿diría esto un agente soviético?[7].

Raymond Queneau, autor de *Zazie dans le métro*, recopiló algunos años después las lecciones que impartió Kojève sobre Hegel. Kojève explicaba la *Fenomenología del Espíritu* y, en concreto, la dialéctica de la libertad, el proceso mediante el cual el hombre se convierte en una autoconciencia libre a través del enfrentamiento y conflicto con el Otro. Fueron, en este sentido, dos las ideas que fueron más determinantes para su audiencia, y las que aparecerán reiteradamente en la literatura de posguerra: de un lado, la identidad entre libertad y autoconciencia y, de otro, la dialéctica sujeto-objeto. Vale la pena explicarlas y aclarar la importancia que tienen en la filosofía hegeliana, pues nos referiremos continuamente a ellas a lo largo de los siguientes capítulos.

Según Hegel, el proceso a través del cual alcanzamos plena conciencia como sujetos y conquistamos nuestra libertad es uno y el mismo. Me conozco a

mí mismo a través de mis acciones libres, y a través de mi actuar libre conformo mi yo y lo conozco. El autoconocimiento no es resultado de un ejercicio solitario de introspección. Es un proceso social en el que me encuentro ante el “otro”, cuya voluntad, que surge en conflicto con la mía, me obliga a reconocer al Otro en mí mismo. En un pasaje justamente célebre, Hegel afirma que tanto en la vida de cada individuo como en la larga historia de la humanidad se producen determinadas transiciones que llevan de la “lucha a vida y muerte” de las voluntades en conflicto a la “relación señor y esclavo”, en la que una parte se somete a la otra, y de esta relación a la vida de trabajo, en la que los esclavos crean las condiciones de su propia libertad. El proceso continúa hasta que, por su propia dinámica, la esclavitud da paso a la ciudadanía, la legalidad y el acuerdo recíproco[8].

Hegel interpretó este proceso desde un punto de vista conservador, y aportó nociones importantes para la concepción de derechos que defenderé en el último capítulo. Pero a esos alumnos ateos, aunque espiritualmente hambrientos, de los años treinta, lo que les llamó la atención fueron las ideas que latían en las páginas de Hegel: la libertad radical y el individuo autocreado. Llegaron a la conclusión de que, reflexionando y profundizando sobre el proceso de la libertad y del yo, era posible volver a encantar nuestro mundo desencantado y ubicar de nuevo al hombre en su centro. La filosofía hegeliana además les dispensaba una interpretación de la caída que les permitía comprender su estado de alienación. La caída era el Otro, el sujeto convertido en objeto, la cosa frente a la cual se define mi libertad y con la que esta se encuentra en conflicto.

Yo y Otro, sujeto y objeto, libertad y alienación..., estas contraposiciones se extienden como la pólvora y atrapan la atención de las sedientas cabezas de los fieles que escuchaban a Kojève. Y también reaparecieron más tarde, aunque transformadas, en la literatura de posguerra, cuando Francia, que ya había sido una vez destruida, quedó de nuevo anegada por una nueva ola de culpa y negación. Para Simone de Beauvoir, la dialéctica del yo y el otro explicaba por primera vez el sometimiento de la mujer, es decir, la *alterité* a la que estaba condenada por la representación dominante. Para George Bataille, la fascinación del sujeto por el objeto constituía la principal dimensión de lo erótico, la forma mediante la cual nuestra libertad alcanza el mundo de las cosas. Lacan también recurrió a la dialéctica hegeliana para explicar el “estadio del espejo” de la psique, es decir, el momento en el que el

sujeto se percibe a sí mismo como objeto y se transforma en Otro para sí. Y algo parecido hicieron todos los escritores y pensadores que se sentaron a los pies de Kojève para aprender en sus clases cómo regresar de Marx a Hegel y convencerse de que la culpa siempre era del Otro cualquiera que fuera el mal.

Es evidente que en el caso de un pensador tan complejo como Sartre no se puede hablar de una única influencia. En el hegelianismo de Sartre, además de Kojève, se descubre la huella de la fenomenología de Husserl y la decisiva reformulación que hizo de ella la misteriosa “filosofía de la autenticidad” de Heidegger. Sartre estudió durante un año con Husserl en Alemania, mientras preparaba su tesis doctoral sobre la imaginación, y fue profesor de varios colegios durante la década de los treinta, antes de ser reclutado por el ejército francés y caer prisionero en Padoux en 1940. Debido a los problemas de su salud provocados por su vista deficiente, fue liberado y regresó a París, donde volvió a dedicarse a la docencia en el Liceo Condorcet. Participó en la Resistencia, aunque sin asumir muchos riesgos, pero eso experiencia le marcó: su colaboración, en los momentos inmediatamente posteriores a la guerra, con comunistas, inspiró *Les mains sales*, su obra anticomunista.

Sartre tuvo un gran éxito durante la ocupación, y logró publicar sin censura su obra más importante, *El ser y la nada*. También en 1943 cofundó con Camus *Les Temps Modernes*, una prestigiosa publicación de la que fue director durante veinte años. En 1945 rechazó la Legión de Honor, pero no pudo hacer lo mismo con el Nobel en 1964, porque el reglamento del galardón no lo permitía. Sin embargo, no asistió a la ceremonia y donó el premio a la causa socialista. En realidad, Sartre nunca perteneció al Partido Comunista, porque no creía ni en los partidos ni en ninguna otra institución. Pero bajo su dirección, en *Les Temps modernes* defendió y apoyó decididamente causas comunistas. Sus denuncia y ataques —entre los que destaca su enfrentamiento con Albert Camus, su antiguo amigo y cofundador de la revista— fueron brutalmente estalinistas y su concepción del mundo moderno, utópica y miope. De ahí que sea tan afín al espíritu comunista, y por ello su confesión sobre lo que le separaba del comunismo sea un simple gesto de cara a la galería. Incluso retiró *Les mains sales* de los teatros para congraciarse con el Partido.

Sartre anunció *Les Temps modernes* como una publicación dedicada a la *littérature engagée*. Pero no sería adecuado describir de este modo las primeras incursiones literarias de Sartre: su breve estudio sobre la

imaginación, publicado en 1936, y su novela *La náusea*, de 1938. En ambas reflexiona sobre la vida interior y sobre el contraste que existe entre la interioridad y la acción. Es justo reconocer que *La náusea* cambió el rumbo de la literatura francesa: con ella Sartre inauguró un nuevo centro narrativo. El héroe de *La náusea*, Roquetin, muestra su disgusto ante el mundo. Se siente contaminado por su propia corporalidad, atado tan desvergonzada como inexorablemente a un mundo distinto que no es él mismo. Siente náuseas cada vez que la existencia pierde su «inofensivo aire de categoría abstracta», y descubre «la verdadera cara de las cosas». Entonces se da cuenta de que «lo que existe debe existir a este punto: hasta el punto de enmohecimiento, de abombamiento y de obscenidad». Es aquí donde aparece por vez primera la interpretación sartriana del Otro de Kojève, opuesto y enfrentado a la libertad y la autoconciencia.

La repulsión que siente Roquetin —“*une espèce d'écoeurement douceâtre*”— contrasta con la experiencia de su libertad interior. Siente que en su interioridad puede rechazar el mundo, esquivar su fuerza avasalladora. Su repulsión poco a poco se centraliza concretamente sobre otro sujeto y, más específicamente, en los burgueses, aquellos cuyo rostro resplandecen con una virtud infundada. El burgués es, pues, el Otro encarnado, la omnipresente negación del yo. Roquetin constata cómo los valores burgueses han penetrado en la familia y el Estado, y contempla cómo el burgués halla consuelo fácil en la religión, las interacciones y la posición social. Y frente a todo ello, su respuesta es una violenta abnegación. La burguesía es el epítome de la mala fe, el recuerdo vivo de una libertad abjurada, el testimonio del yo traicionado. Pase lo que pase, él no caerá en la tentación de traicionarse a sí mismo. La historia de su repulsión es, por tanto, la historia de su repulsión a la pertenencia.

Roquetin fue el primero de muchos personajes literarios que aparecerán después, de centros de conciencia que contemplan lo que les rodea sin pertenecer a su entorno. Así es también Meursault, el narrador de *El extranjero*, de Camus (1942) y la anónima primera persona que relata *Au moment voulu* (1951) de Maurice Blanchot o el narrador “ausente” de *La jalousie* de Alain Robbe-Grillet (1957), la obra que comenzó la *nouveau roman*, donde nada ocurre en realidad y los sentimientos se encuentran implícitos. Para el escéptico lector inglés, todos estos observadores sufrientes que revelan su interioridad son como adolescentes retraídos que se

enorgullecen de sí mismos al creer que su repulsión es una especie de santidad. Y aunque tal vez sea injusto decirlo, es verdad que también la actitud de Roquentin puede ser interpretada como expresión del pecado capital del orgullo, el pecado cometido por Satán en la obra de Milton, el pecado también, por cierto, de Sartre, que dedicó su vida a dignificarlo atribuyéndole la más alta dignidad teológica.

Con el personaje de Roquentin, Sartre empieza a trabajar en su propia salvación, partiendo del postulado del yo. Su trabajo continúa *El ser y la nada* (1943) y sigue con su famosa conferencia, “El existencialismo es un humanismo”, de 1945. Con una brillante mezcla de razonamiento filosófico, observación psicológica y lirismo, Sartre describe el calvario y el quehacer de la conciencia en un mundo que no tiene más sentido que el que el yo, a través de su libertad, puede brindarle.

Los filósofos medievales, que había heredado la filosofía aristotélica, creían que la pregunta “¿qué existe?” se respondía indicando la naturaleza esencial de las cosas. Así si algo existe antes que yo, es que es algo. Si es algo, entonces hay algo que existe. Y lo que algo es —un perro, un hombre, un palo, un montón de arena— se define por su esencia. De ahí que, para ellos, “la esencia preceda a la existencia”: conocer el mundo implica descubrir las esencias y los entes que las encarnan. Pero a juicio de Sartre estas suposiciones se basan en una concepción metafísica insostenible. Para Sartre, no hay naturaleza humana porque no existe el Dios que la puede concebir. Las esencias, que son meras construcciones intelectuales, desaparecen al desaparecer la mente que las concibe. De ahí que nuestra existencia —nuestra individualidad no conceptualizada, cuya realidad última es la libertad— es el verdadero fundamento y postulado de todo conocimiento, la única perspectiva con la que podemos hacer frente a un mundo que no ha sido dotado de sentido. La primera premisa de la filosofía es, en definitiva, que “la existencia precede a la esencia”. Mi existencia no se encuentra regida por ninguna moralidad universal ni predeterminada por un destino, como suponen quienes defienden la existencia de una naturaleza humana común. En este sentido, es el hombre quien ha de realizar su esencia y su existencia es un logro: existe en plenitud únicamente cuando es lo que se ha propuesto ser.

La conciencia es intencional: pone un objeto en el que se ve ella misma como en un espejo. También en la dialéctica de Hegel, sujeto y objeto surgen a la par en su antagonismo. Sartre expresa este conflicto en los términos que

Marx tomó de Hegel. En el centro del ser hay un antagonismo entre el *en sí* y el *para sí*. El Yo, al enfrentarse ante un objeto que es esencialmente Otro, se separa del mundo y abre una grieta entre él y el mundo. Soy yo mismo el que se encuentra en medio de esa grieta, en el ámbito de la nada, *le neant*, «que está enroscada en el corazón del ser, como un gusano».

Sartre ofrece una inolvidable descripción de ese momento en que la autoconciencia nos sitúa en el mundo de los objetos. Desde un punto de vista religioso, la autoconciencia constituye una fuente de gozo, la prueba de que poseemos una condición distinta de la naturaleza, de que tenemos una relación especial con Dios y de que, al final, seremos redimidos. Para Sartre, la autoconciencia es una nada absolutamente dominante que provoca ansiedad: la demostración de nuestra separación y distancia respecto de la naturaleza, pero también la que permite constatar nuestra soledad, una soledad sin posibilidad de redención, porque todas las puertas que encierra nuestra interioridad son imaginarias y no podrán nunca abrirse.

Por otra parte, el yo, el *pour-soi*, no puede ser nunca un objeto para la propia conciencia. Es siempre sujeto, el extremo que conoce, no objeto conocido. Puedo intentar fijar mi atención en él con la esperanza de captar el yo cuando esté desprevenido o inconsciente. Pero antes de que deposite mi atención sobre él, se me oculta. Es del todo imposible percibir la conciencia inconsciente. Es igual de esquiva que la del ego: el yo es la nada y la nada es el yo. Hay veces, sin embargo, como en los momentos de esperanza o desengaño, en los que tomamos conciencia del poder de la nada y de esa recíproca y aterradora dependencia entre el ser y la nada. Es solo la autoconciencia, la conciencia para sí, la que podría hacer que la nada irrumpiese en el mundo. El organismo que únicamente siente no tiene capacidad para advertir la brecha o fractura entre sujeto y objeto. Y es esa fractura la que hace nacer el desafío existencial. La cuestión es “¿cómo puedo salvar este vacío que me distancia del mundo?”. La angustia que acompaña a esta pregunta es la prueba de la libertad. Nada puede ser más cierto que mi libertad porque nada existía para mí —nada es *otro*— hasta que tomo conciencia de esa fractura y queda expuesta mi libertad.

La angustia surge al darme cuenta de que, propiamente, no hay diferencias entre los objetos: son cosas inertes, indiferenciadas, que esperan diferenciarse. Es esta situación la que causa la náusea metafísica de Roquentin, una náusea cuyo objeto es la disolución del mundo. El mundo

adquiere así viscosidad y se convierte en el *fango originale* de Boïto o el *Otello* de Verdi. Sartre concluye *El ser y la nada* con una amplia descripción de lo viscoso (*le visqueux*), que evoca a la madre de todas las pesadillas y que parece surgir de la nada más profunda, confrontándose con la negación más absoluta. Lo viscoso hace referencia a la fusión de objetos, una “succión húmeda y femenina”, que “vive oscuramente bajo mis dedos” y que “siento como un mareo”. Lo viscoso

«me atrae a él como podría atraerme el fondo de un abismo. [...] En cierto sentido, es como una docilidad suprema de lo poseído, una fidelidad perruna que *se da* aun cuando no se quiera más de ella; y, en otro sentido, bajo esa docilidad, hay una taimada apropiación del poseyente por el poseído»[9].

Con la viscosidad, el *para sí* absorbe lo *en sí*: el mundo de los objetos se fusiona en torno al sujeto y lo arrastra hacia él.

Lo viscoso, pues, es el reflejo de un “yo en peligro”, de una libertad atrapada en el “mundo caído” de los objetos. Frente a este peligro, al que conduce inexorablemente la propia libertad, puedo ocultarme a mí mismo adoptando una función predeterminada, retorcerme para adaptar a un disfraz que no está hecho para mí, y salvar de ese modo el abismo que me separa del mundo de los objetos, convirtiéndome yo mismo en objeto. Es lo que ocurre cuando acato una determinada moralidad, afirmo una religión o adopto un rol social ideado por otros y que no es sino el refugio falaz de mi autenticidad. La consecuencia es la “mala fe”, el crimen cometido por esos buenos ciudadanos a los que Roquentin dirige su violento desprecio. Lo viscoso me atrae y repele al mismo tiempo, porque es el reflejo de la dulce y pegajosa promesa de la mala fe.

Esa simulación y falsedad que provoca el *en sí* sobre el *para sí*, el objeto sobre el sujeto, es diferente de la verdadera individualidad: la acción libre que permite al individuo crearse a sí mismo y al mundo, fundir el uno en el otro. Se trata de un proceso que no se puede describir. Lo importante es que el resultado, a juicio de Sartre, es el *compromise* (compromiso). Pero ¿qué tipo de compromiso?

No se puede contestar a esta pregunta sin contradecir la exigencia de autenticidad. Aceptar un sistema de valores supuestamente objetivos es ya una forma de dar mi libertad al mundo de los objetos y, por tanto, de perderla.

También el deseo de un orden moral objetivo es un signo de mala fe e implica perder esa libertad que fundamenta todo sistema moral. La moralidad autocreada propuesta por Sartre es, en este sentido, esencialmente contradictoria, pero esto no le impide seguir defendiendo su punto de vista de la forma más apasionada:

«Salgo solitario y temeroso ante el único y primer proyecto que constituye mi ser: todas las barreras, todas las verjas se derrumban, aniquiladas por la conciencia de mi libertad; no tengo ni puedo recurrir a ningún valor ante el hecho de que soy yo quien mantiene los valores en el ser; nada puede asegurarme contra mí mismo; repudiado del mundo y de mi esencia por la nada que *soy*, tengo que darme cuenta de qué significan el mundo y mi esencia: soy yo quien lo decido, solo, sin justificación y sin excusa»[10].

Puede afirmarse, así pues, que el compromiso político es el resultado inesperado del culto a la autenticidad. Para comprender por qué Sartre tiene necesidad de recurrir a él, debemos tener en cuenta su sesgada concepción acerca de las “fuentes objetivas” de valor, que a su juicio implican una especie de autotraición. Es como si Sartre tratara de hallar una respuesta metafísica para explicar la rendición francesa ante los nazis, como si expresara su oposición interior a la dominación del Otro. Y es en este punto donde se aprecia más la influencia de la interpretación que Kojève hizo de la filosofía hegeliana. Sin embargo, a diferencia de Kojève, que afirmaba todo lo que es, Sartre aparece como el gran negador, el Mefistófeles de la Filosofía occidental, según el cual el amor, la amistad, los contratos y el orden “burgués” están repletos de contradicciones.

Sartre introduce la noción de “ser para otro” para explicar el momento en que el yo, como autoconciencia, se encuentra frente a sí mismo. Soy al mismo tiempo un sujeto libre ante mí mismo, pero soy un objeto ante los demás. Cuando otra conciencia me mira, sé que busca en mí a un sujeto, no a un objeto. La mirada de una autoconciencia tiene la virtualidad de penetrar y crear una exigencia. Y este reclamo es el que me posibilita que yo, como subjetividad libre, me revele en el mundo. Pero al mismo tiempo, como objeto corporalizado, mi existencia es opaca y levanta una barrera infranqueable entre mi libre subjetividad y el otro, que desea unirse a ella. De esta opacidad nace lo obscuro, del mismo modo que el darme cuenta de que mi cuerpo se enfrenta al otro como el suyo a mí constituye la fuente de la vergüenza.

Con esta idea, Sartre pasa a elaborar su genial descripción del deseo sexual. Afirma que si deseo a una mujer no es simplemente como consecuencia de la lujuria, ni porque anhele la satisfacción de su cuerpo. Si así fuera, bastaría un objeto adecuado, incluso un simple simulacro del cuerpo femenino. Y en ese caso el deseo me ataría al mundo de los objetos y me arrastraría también hacia lo viscoso. Experimentaría la extinción del “para sí” en la oscura noche de la obscenidad. Sin embargo, el auténtico deseo reclama *al otro*, al sujeto, *a ella*. Y el otro es real únicamente en su libertad, de modo que todo empeño por reducirlo a un objeto es una falsa representación. El deseo, en definitiva, busca la libertad del otro para apropiarse de él.

De ahí que el amante que desee la posesión del cuerpo del otro sólo en la medida en que este se posee a sí mismo, se halle inmerso en una contradicción. Puede satisfacer su deseo si logra identificar al otro con su cuerpo, es decir, si el para sí se pierde en el en sí de la carne. Pero en ese caso, lo que posee no es propiamente la libertad del otro, sino su envoltura, su libertad traicionada. En un pasaje excepcional, Sartre describe el sadismo y el masoquismo como «arrecifes en los que el deseo puede fondear»[11]. En el sadomasoquismo una parte pretende violentar a otra y la obliga a identificarse con su carne sufriente para poseerla corporalmente en el mismo acto de la tortura. Pero tampoco así logra nada: la libertad que obtiene es la libertad traicionada por el propio ofrecimiento. A través de su acción, el sádico se rebaja a ser un simple y distante espectador de la humillación del otro y se distancia de esa libertad con la que buscaba unirse por el obscuro velo de la carne vejada.

Con su interpretación del deseo sexual Sartre expresa sus preocupaciones más acuciantes, que no tienen paralelo en la literatura filosófica. Describe el sexo de la manera en que podía haberlo hecho Mefistófeles al oído de Fausto cuando seduce a la inocente Gretchen; ambos son un modelo de fenomenología y una sincera expresión del horror existencial. Para Sartre toda relación con el otro está envenenada por el cuerpo, por el en sí espacio-temporal que encarcela nuestra libertad. Todo amor, y en última instancia, todas las relaciones humanas se fundan en la contradicción, pues nos empeñamos en ser y no ser lo que somos. Sartre no escribía a partir de su propia experiencia personal, sino teniendo en cuenta el *a priori*, que es lo que ha de ser el deseo, de la experiencia de un sujeto autoconsciente.

Aunque Sartre no fuera muy agraciado, y tuviera un cuerpo flácido y cara de

sapo, tuvo mucho éxito con las mujeres, y una de ellas, Simone de Beauvoir, estuvo con él a lo largo de toda su vida como referente y compañera. Tenían entre ellos un acuerdo según el cual ella podía ser testigo de las conquistas sexuales de Sartre y disfrutar al tiempo de sus propios *affairs*, normalmente de carácter homosexual. Podía así, ya fuera como observadora o participante, constatar que el *para sí* nunca puede unirse con otro *para sí*. El compromiso, como De Beauvoir descubrió, no puede tener como objeto a otro ser humano, sino únicamente... ¿el qué?

Esta es la pregunta que se halla implícita en el devastador paisaje de la prosa sartriana. Sartre intentó durante una época ofrecer una respuesta ética, y creyó durante cierto tiempo que podía salvar el núcleo moral que ocultaba la libertad absoluta. En su *Cahier pour una moral*, publicada de modo póstumo pero escrita entre 1947 y 1948, parecía concluir que al justificar mi libertad como base absoluta de la vida personal justificaba también la libertad del otro [12], pero en los escritos publicados en vida rechazó esos compromisos en nombre de la exigencia absoluta de autenticidad.

Para un escéptico, la autenticidad de Sartre y su comprensión de la libertad pueden parecer ilusorias. Tal vez, en realidad, debemos admitir que no existe libertad absoluta ni un punto de partida incondicionado que conduzca al individuo al compromiso. Y si no existe, a lo mejor debemos enfrentarnos a la cuestión desde la perspectiva de Kant: quizá lo más adecuado sea ensayar una fundamentación trascendental de la moralidad objetiva que nos vincule a los demás en una relación de respeto universal y nos exija someternos a la ley moral. Sin embargo, para Sartre, que conocía la filosofía kantiana, la sumisión a la norma implicaba inautenticidad. Para él era solo otra de las formas que tiene el mundo de envenenar nuestra acción y llevarnos a identificarnos con algo que no somos nosotros mismos.

Pero ¿por qué Sartre mostraba repulsión hacia su propia existencia, una repulsión que se desvela como obscenidad, como el “triste *post-coitum*” de un deseo que siente náuseas de su propia consumación? ¿Cuál es la causa de esa sensación tan concreta y específica que, sin embargo, también invade el rechazo que siente Roquentin hacia la normalidad “burguesa”, y provoca esa náusea metafísica hacia toda la creación?

San Agustín, desde mi punto de vista, explica mejor este fenómeno que Sartre. Para san Agustín, nuestra aflicción está provocada por el pecado original. Nos avergonzamos de nuestra corporalidad siempre que nos vemos

ante ella directamente y tenemos la sensación de que nuestra libertad interior está corrompida por su prisión carnal. Estamos como exiliados en el mundo, vencidos siempre por el hedor de nuestra mortalidad. Pero, a juicio de san Agustín, es en el acto sexual cuando el peso del pecado original nos invade plenamente. La excitación sexual nos hace tomar conciencia de que mi cuerpo no es transparente a mi voluntad y que está en rebelión contra mí. En el acto sexual el cuerpo nos domina y nos avergonzamos de nuestra obscena sumisión[13]. Justamente, es durante el acto que nos engendra cuando sentimos más acusadamente nuestra condición mortal y se nos presenta más vergonzosamente la condición corrompida y viscosa de la carne.

Si profundizamos sobre las aportaciones más importantes de Sartre —y las que son más importantes para entender su metafísica de la libertad— no nos alejamos demasiado del espíritu de san Agustín: es decir, del espíritu del anacoreta cristiano que se enfrenta a los placeres del mundo y que, a pesar de su esfuerzo, todavía duda de que haya renunciado a ellos. Pero mientras que, ante la gélida conciencia de su impureza, el anacoreta se dirige hacia Dios, Sartre, que no ve a Dios, se repliega a su santuario interior, en donde el yo queda encerrado entre los desordenados iconos de fútiles fantasías.

En resumen, Sartre precisa del “compromiso” para dar respuesta a sus necesidades religiosas. Esto es algo que se ha dicho en multitud de ocasiones y no solo por Raymond Aron, el gran amigo de juventud de Sartre, que sostenía que el marxismo salvaba el vacío dejado por la religión[14]. Sin embargo, es en la última obra de Sartre en donde se descubre la verdad de esa afirmación. Según la metafísica contenida en *El Ser y la nada*, la respuesta a la inevitable pregunta por el compromiso debería ser: «Debo comprometerme con todo, siempre y cuando pueda quererlo como ley únicamente para ti». Pero esta no es la respuesta de Sartre; para él, el compromiso es un ideal en contradicción con su propia filosofía: la revolución en favor de la “justicia social”.

Sartre se encamina hacia ese objetivo, pero no por el camino de la afirmación, sino por la oscura senda de la negación. Habiendo liberado al genio de la autenticidad, tiene obligación de explicitar su objetivo secreto y este no es otro que la destrucción. Porque en realidad nada puede ser verdaderamente auténtico. Lo auténtico se define en oposición al otro, es decir, en oposición al mundo que otros han creado y habitan. Todo lo que es propio de los otros es parcial, falso, peligroso. El yo auténtico anhela

*responder* al enigma de su existencia, pero la solución la ha de crear él, porque no reconoce autoridad alguna ni legitimidad que no esté corrompida por el intolerable mundo de los otros.

Es esa actitud de negación la que lleva al yo auténtico a dar el paso y abrazar la filosofía revolucionaria de Marx. Y aunque este paso no esté de ninguna manera justificado, es el camino más sencillo para liberarse de un dolor insufrible: el de estar absolutamente solo en un universo sin Dios. Tres rasgos del marxismo son especialmente importantes para Sartre. En primer lugar, se trata de una filosofía de oposición, repleta de un menosprecio cuasi-religioso hacia lo burgués. En segundo término, su solución, su promesa de un nuevo mundo, es absoluta y coherente con su idealismo. Por decirlo de otro modo, destruye la realidad y la reemplaza por una idea, una idea que hace posible la libertad trascendental del para sí. La promesa comunista es una promesa *nouménica*, el vestigio espectral del Reino de los Fines. No podemos saber ni decir nada de este reino, salvo que en él todos seremos libres e iguales, y elegiremos auténticamente la ley.

Y, en tercer lugar, lo que para Sartre es la propuesta más tentadora de Marx: la comunidad del futuro será justamente la que exige el para sí. Hará realidad la relación por la que el alma auténtica se desprenderá de su autenticidad, pero dejándola al mismo tiempo intacta. En el Reino de los Fines se producirá, mediante un vínculo tan incomprensible como necesario, la relación terrena del proletariado con la libertad trascendental del anti-héroe existencialista. Esta relación, la única permitida, no estará corrompida por las convenciones, ni por las funciones sociales, ni por los rituales ni otras formas de “otredad”. Y será al mismo tiempo la relación que ha sacralizado la historia, cuyo cálido y humano fin compensará a la postre los disgusto que la penosa exigencia de autenticidad conlleva. La promesa nouménica que persigue la filosofía marxista es, de este modo, una promesa de redención.

No es casual que se puedan expresar todas las emociones del marxismo con tanta naturalidad en términos kantianos. Como veremos después con más detalle, al tratar a los pensadores de la Escuela de Frankfurt y a György Lucáks, la moralidad marxista en cierto sentido es semejante a la segunda formulación del imperativo categórico de Kant, que nos obliga a tratar a la humanidad siempre como un fin y nunca como un medio. También Sartre, que propone una peculiar interpretación de la libertad trascendental kantiana, se acerca inexorablemente a sentenciar que llegará un día en que los imperativos

nouménicos regirán el mundo. “El comunismo realizado” no es ni más ni menos que el reino kantiano de los fines, de igual forma que la promesa de Marx es la de una libertad trascendental realizada empírica e históricamente. Esta promesa es la que ofrece la fe que reclama el antihéroe existencialista: es la única respuesta que se puede dar a la angustia de Roquentin, para quien, como señaló Iris Murdoch:

«Todo *valor* reside en el inalcanzable mundo de la plenitud inteligible, que se representa a sí mismo en términos intelectuales simples; no se deja seducir (hasta el final) por la idea de que *alguna* clase de empresa humana sea adecuada para satisfacer su anhelo de unirse a esa totalidad»[15].

El héroe existencialista que, por la necesidad de compromiso, se entrega a un proyecto político al que otros se han sumado, aparentemente tiene mala fe. Peca contra el *santa sanctorum*, contra el yo, la *nada* enroscada en el corazón del ser. Pero expiar ese pecado no parece difícil. Solo se ha de asegurar que su compromiso no está relacionado con la dispersa imperfección de lo real, sino que se basa en la pura totalidad de la idea abstracta. Basta con comprometerse con lo que Kant denominó una “idea de Razón”, pero que podríamos llamar más acertadamente utopía, pues es un compromiso gracias al cual se gana el mundo sin traicionar la libertad. Al rechazar la diversidad fragmentada de lo real, el existencialismo encuentra su salvación, la “perspectiva total” del Reino de los Fines.

Pero para que no se vea cuestionada su autenticidad, el antihéroe ha de cuidar la forma de su compromiso. Por ello, tiene que expresar su servil sumisión a la ideología del otro aparentando un rechazo absoluto. La sumisión de Sartre a Marx —su *islam* personal—, se manifiesta así como una crítica, con la aparente pretensión de desafiar la doctrina del profeta. Su obra, que lleva el ampuloso nombre de *Crítica de la razón dialéctica*, cuyo primer volumen apareció en 1959 pero que nunca pudo concluir, se puede leer como un ejemplo de sadismo intelectual, en donde tortura terriblemente a su tan preciada filosofía, cuya esencia subjetiva queda, al final, sacrificada y traicionada.

Marx nos ofrece una “totalidad”, pero no una totalidad auténtica. Sartre desea poseer esa totalidad, someterla, controlarla y tallarla con los golpes de su propia autenticidad. Pero no es fácil satisfacer ese deseo; se supone que los “otros” están mirando y *no lo deben aprobar*. Así pues, Sartre oficia el culto

en el altar marxista a través de una letanía sin sentido, maldiciendo siempre al Dios que invoca, como harían los miembros de una tribu, cansados de esperar la lluvia por la que tan insistentemente han implorado. La cita que añado a continuación no es en modo alguno excepcional:

«Pero por la misma reciprocidad de las obligaciones y de las autonomías, la ley acaba por escaparse a todos y es el movimiento giratorio de la totalización donde aparece como Razón dialéctica, es decir, exterior a todos porque interior a cada uno, y totalización en curso, pero sin totalizador en todas las totalizaciones totalizadas y de todas las totalidades destotalizadas»[16].

En el texto citado destaca una palabra, que lleva en sí el peso de una emoción inconfesada: “totalización”, un término que hallaremos también en la obra de Lukács, y que aparece a lo largo de toda la *Crítica de la razón dialéctica* como un conjuro decisivo. Como muchos otros términos de uso litúrgico, no se define: simplemente se repite y aplica con una fascinación absurda, que es capaz de concitar a una turba de admiradores preparados para servir como sacerdotes de la nueva fe. Durante la década de los sesenta y setenta, en *New Left Review* se criticó con frecuencia la cultura occidental precisamente por ser ajena a la concepción “totalizadora” del mundo[17]. Y si esta palabra, envuelta por los fervorosos sentimientos del ideólogo, parece una amenaza, no se dejen engañar: lo es. “Totalización” es el nombre de un desafío que, por su propia envergadura, justifica todo esfuerzo por imponerlo. La oposición, que significa solo el punto de vista parcial, serializado, de la clase dominante y de sus lacayos, no tiene, cuando se enfrenta a la totalización apasionada de la izquierda radical, *ningún derecho*. Es un mero poder, triste, sin defensores, y listo para ser guillotinado. Es así como la utopía, con su poder totalizador, triunfa sobre lo real.

Martin Jay ha señalado en nombre de la Nueva Izquierda que la categoría de totalidad es un rasgo *distintivo* del marxismo[18]. Tomada en su literalidad, la afirmación es seguramente falsa. Se debería tener en cuenta lo que dijo Weber al sostener que lo importante de la “revelación profética” era su capacidad de representar el mundo como una totalidad ordenada; en ese contexto, el sacerdocio tenía la función de mediar entre esa visión totalizadora y el desorden fragmentado del mundo natural[19]. El marxismo no solo tiene en común con la religión tradicional esa tendencia a la totalidad, sino también

comparte ese rasgo con su hermano y enemigo de sangre, el fascismo, la visión política que, según Gentile, presentaba una “concepción total de la vida”[20].

Pero, en otro sentido, la afirmación de Jay revela una verdad importante. Lo peculiar del marxismo no es la noción de totalidad, sino el absurdo ritual que la acompaña y que oculta sus defensas litúrgicas. La retórica de la totalidad oculta el lugar vacío en el corazón del sistema, el lugar que debía ocupar Dios. Para Sartre la totalidad no es ni un Estado ni un concepto, sino una *acción*. No es una propiedad de las cosas, sino que se incorpora a ellas gracias a la furia totalizante del intelectual. La totalización se concibe en términos existencialistas como la acción transcendental del yo. Pero es también el milagro que satura la fractura entre la realidad y el mundo. Esta unión mística, como la de la lanza y el grial, une de nuevo las dos mitades ansiosas de un universo escindido. Cuando el intelectual da la mano al proletariado para salvarlo, desaparece el misterioso mal del orden burgués y el mundo se convierte en un todo.

Sartre afirma rechazar el marxismo porque ofrece una explicación parcial y mecanicista de la condición humana. Pero expresa su compromiso total en categorías marxistas. Para él, el mundo también está dividido en burguesía y proletariado y sigue dependiendo de las “relaciones de producción”, lo que quiere decir que en el sistema capitalista la plusvalía nace de la explotación del proletariado alienado por parte de la burguesía, y esto provoca una intensa lucha de clases. Y de un modo acrítico y reiterativo, Sartre atribuye estas categorías marxistas a Marx. Su rechazo de la razón dialéctica, una noción que llegó al marxismo de la mano de Plejánov y Engels, no tiene ningún fundamento intelectual. Cada vez que la prosa de Sartre pasa de la sumisión servil a una posible crítica, acaba siempre con palabrerías. En esos casos, el “totalizador” perfecciona su propia totalización, totalizando de nuevo y destotalizando totalidades y al final llega donde sabíamos que iba a llegar un defensor impenitente de la praxis totalitaria[21].

Leer la *Crítica de la razón dialéctica* es una experiencia siniestra. En ninguna parte de esa caverna totalitaria se atisba un rayo de sol, y el poco aire que se respira es el que recuerda al primer Sartre, con su lirismo insustancial. La rica terminología que emplea desvía la atención de todo lo que resulta cuestionable en el marxismo y pretende crear un engañoso conflicto con el mundo de los sueños. No se pone en duda nunca la división de la sociedad en “proletariado” y “burguesía”, ni se analiza la lucha de clases, ni se piden

explicaciones sobre la teoría de la explotación. Incluso el lenguaje ya caduco de la economía marxista desempeña su función mistificadora y no hay ningún tipo de crítica. Ni tan siquiera el recurso a la fenomenología atenúa la aceptación implícita del dogma marxista.

«En efecto, hay que señalar que la verdadera estafa que constituye a la primera tiene lugar sobre la base de un contrato. Y si es verdad que este contrato transforma necesariamente el trabajo —es decir, la praxis— en mercancía inerte, también es verdad que en su forma misma es relación recíproca: se trata de un libre intercambio entre dos hombres que *se reconocen en su libertad*, pero ocurre, simplemente, que uno de ellos finge ignorar que el Otro se ve empujado por la fuerza de la necesidad a venderse como un objeto material»[22].

Es evidente que nos relacionamos con los demás como si fueran objetos materiales y si el *Ser y la Nada* nos aclara algunos aspectos de la condición humana, hemos de decir que en ningún caso la referencia posterior a las “relaciones socialistas de producción” consiguen superar la incapacidad que comporta nuestro cuerpo. ¿No estamos ya cansados de la reiterada condena de la economía libre que afirma, de un lado, que todo objeto se puede comprar y, de otro, que el hombre, al vender su trabajo, se convierte en un simple *objeto* y cesa de ser persona? De todas las falaces formas para justificar la esclavitud, esta resulta ser la más peligrosa. ¿No es el trabajo que no se compra justamente el trabajo de un esclavo? Deberíamos tener en cuenta el enorme peso de la prueba que recae en quien condena el mercado de trabajo y defiende algunas de sus alternativas teóricas. ¿Quién será el que controle las nuevas condiciones y cómo? ¿Cuál será la recompensa por su trabajo y cómo se reconcilia con la ausencia de una compensación privada por el mismo? Estos interrogantes no pueden recibir respuesta en un razonamiento que se sitúa en la perspectiva del Reino de los Fines. Porque las posibles respuestas dependen de las “condiciones empíricas” de la naturaleza humana y no se pueden responder desde un punto de vista trascendental.

A Sartre, en realidad, el razonamiento de Marx le preocupa poco. De diversas maneras —por el vocabulario empleado, por los ejemplos, por la estructura y, sobre todo, por el estilo— la *Crítica de la razón dialéctica* muestra un completo rechazo por las reglas que guían el proceso de investigación intelectual y, en concreto, se empeña por huir de la verdad. La

esperanza de que el libro fuera a responder a lo que promete su título se antoja una grosera impertinencia. La obligación del lector es aceptar, *sin cuestionar nada*, todo lo que conlleva el compromiso de Sartre; si se sobrepasa, sólo planteará interrogantes *irreales*:

«¿Cómo la *praxis* puede ser en sí misma y a la vez una experiencia de la necesidad y de la libertad, ya que, según la tesis de la lógica clásica, no se puede aprehender ni a la una ni a la otra en un proceso empírico? Si es verdad que la racionalidad dialéctica es una lógica de la totalización, ¿cómo la Historia, ese pulular de destinos individuales, puede darse como movimiento totalizador y no caemos en la extraña aporía de que para totalizar hay que ser ya un principio unificado o, si se prefiere, que sólo las totalidades en acto pueden totalizarse?»[23].

Un escritor que afirma que *estas* preguntas son provocaciones al marxismo es que busca o pretende algo. Intenta alejar al lector de las auténticas críticas teóricas que se han hecho del marxismo y que han dejado, más o menos, en ruinas la teoría de la historia, la teoría del valor y la teoría de clases; pero también pretende desviar su atención de las trágicas consecuencias que acarrea su profetismo milenarista y su concepción totalizante de una utopía post-política.

Así, el compromiso que a Sartre le resulta más cómodo es el de un marxismo no reconciliado con el todo. En sus obras encontramos las mismas fantasías destructivas, las mismas falsas esperanzas y el mismo odio patológico hacia lo imperfecto y cotidiano propio de los seguidores de Marx, Engels o Mao. La unidad concreta de la clase burguesa solo puede ser realizada con una negativa común de la “*praxis* común de los obreros”[24], y hemos de creer que esos trabajadores (“la clase sin propiedad”) desean socializar los medios de producción[25]. Las relaciones en el mercado no son expresión de la libertad económica, sino de la esclavitud del hombre al diabólico reino de lo Otro[26]. La Otredad envenena cualquier beneficio que nos pueda dispensar el capitalismo; nuestra democracia no es una auténtica democracia, sino meramente una “democracia burguesa” y cuando un hombre vota en nuestro sistema de gobierno, lo hace siempre como Otro y no como uno mismo[27]. Con este trasfondo de estas mentiras tan trilladas, aunque expresadas ahora en el estilo de Kojève, Sartre nos conmina a que aceptemos mecánicamente e irreflexivamente la interpretación marxista de la historia moderna.

Pero no es en la *Crítica de la razón dialéctica* donde el utopismo marxista erosiona más la verdad, sino en los ensayos recogidos en *Situations VIII y IX*, y publicados en inglés con el título *Between Existentialism and Marxism*[28]. En esta obra increíble, Sartre repite la excusa típica para justificar la brutalidad bolchevique (brutalidad que, a su juicio, era necesaria para luchar contra el anticomunismo). En ella culpa a Stalin de la violencia comunista, pero también cree que esa violencia nace por la transformación del partido en *institución*, es decir, se convirtió en un punto de irradiación de “otredad” (“serialidad, como en este caso se llama a la obra del mal), que se resistía al proyecto totalizante de la ilustración del intelecto. Esta crítica se revela extremadamente útil para salvar lo que, por su parte, también pretende condenar. Puede que el partido comunista sea malo, pero igual que lo son la Sorbona, los bomberos o los Boy Scouts: porque exige una acción colectiva e inauténtica de acuerdo a determinadas normas institucionales. Los asesinatos reales y la destrucción motivada por el Partido no son importantes si se tiene en cuenta que ese rasgo es propio de todo comportamiento social duradero.

En este sentido, no debería sorprendernos el comentario de Sartre con motivo de la invasión soviética de Checoslovaquia. A su juicio, la causa del “problema checo” no era el socialismo, sino la imposición de un socialismo “foráneo”. «Las razones por la que un pueblo elige el socialismo son comparativamente poco importantes; lo esencial es que lo construyan por sí mismos»[29]. La Unión Soviética se equivocó al impedir que ese proceso se desarrollara de forma natural. Es inevitable que el jacobino moderno aluda al “pueblo”, como Sartre: es un término de la neolengua que hace referencia a una unidad abstracta que puede decidirse “por el socialismo” y construirlo con sus propias manos colectivas o, al menos, colectivizadas. Y es inevitable también creer que ese pueblo se expresa y decide “unánimemente”. La alternativa -la acción colectiva sin un acuerdo completo- resulta demasiado parecida a las instituciones como para que Sartre pueda aceptar lo que en verdad es: lo mejor que los seres humanos podemos lograr.

Pero sí que puede resultar chocante, teniendo en cuenta la experiencia checa, que un intelectual humanista como Sartre se vea en la obligación de pasar por alto algo sumamente importante: la posibilidad de que el pueblo *rechace* el socialismo y desmienta sus logros y promesas. El pueblo puede decidir no “socializar” los medios de producción y desconfiar de una “igualdad” que le priva de las libertades y posibilidades que hasta ese momento daba por

descontado. Según Sartre, y en esto está de acuerdo con Hobsbawm, las atrocidades del socialismo revolucionario se explican por las “necesidades de la época”, pero ¿quién decide esas necesidades? El error de la Unión Soviética fue simplemente obligar a los checos a adoptar un sistema que era conveniente solo para los “campesinos rusos de 1920”, pero no para los “trabajadores checos de 1950”[30], lo que por cierto muestra más desconsideración por los campesinos rusos que respeto por los obreros checos.

Pero para Sartre es interesante el movimiento de reforma checo. Cree que permitió la deseada “unidad de intelectuales y clase trabajadora”[31]. Su finalidad mística fue crear una concreta totalización continuamente des-totalizada, contradictoria y problemática, nunca *cerrada en / cercana a* sí misma, nunca completa y, sin embargo, una sola/única experiencia”[32]. Los trabajadores checos no reivindicaban «una vuelta al liberalismo burgués, sino, desde que la verdad es revolucionaria, estaban reclamando el derecho revolucionario a decir la verdad»[33]. Gracias a estos hechizos mágicos, Sartre fortalece su fe. La verdad se convierte en propiedad exclusiva de la revolución, y en aquella época ningún trabajador podía hacer otra cosa salvo involucrarse en la revolución. Así se le ahorra al trabajador incluso la posibilidad de ser un “burgués liberal” o antisocialista. El viejo grito de guerra leninista se expresa ahora al revés: quien está con nosotros no está contra nosotros, aunque luche a muerte en contra de lo que hacemos.

Se supone que es el trabajador quien se beneficia de su relación con el intelectual. Pero en verdad es el intelectual quien sale ganando en una relación en la que él es quien establece los términos. El compasivo celo del intelectual (como lo describió Rousseau) nace de una necesidad emocional tan vasta y apremiante que se convierte en tiránica. Si los intelectuales son implacables con los trabajadores con los que experimentan, es en parte porque, al contemplar el mundo desde la perspectiva “totalizante” del Reino de los Fines, no reparan en la existencia real o empírica de sus víctimas. El trabajador para ellos es una abstracción, pero no esa abstracción a la que le reduce el arduo trabajo de la producción capitalista, sino la abstracción en la que le convierte la fervorosa retórica de la izquierda intelectual. Es el instrumento que sirve para enaltecer al intelectual y se le puede liquidar sin escrúpulos si no cumple su tarea. Esta liquidación *intelectual* del trabajador

de carne y hueso es lo que hizo posible su exterminio masivo en el mundo empírico.

De los últimos escritos de Sartre, al menos de los dedicados a la yihad del compromiso, lo más destacable es su nutrida retahíla de “neolengua totalizante”. Parece que solo hay un tema que despierta su emoción —o al menos, la despierta de un modo suficientemente serio como para aparentar que quiere decir algo—, y es su identificación personal con el proletariado. Esta identificación aparece como el resultado final de la guerra emprendida contra la burguesía que empezó con Roquentin. En su satánico comentario sobre Jean Genet, Sartre se refirió al bien como “una mera ilusión”, y añadió que el mal es “una nada (*néant*) que se produce sobre las ruinas del bien”[34]. En ese libro también reveló su arraigada tendencia a *la morale du Mal*. Gracias a la mística de las equivalencias, Sartre sugiere que no hay nada que se afirme del bien que no pueda aplicarse también del mal y que, para decidirse auténticamente entre ellos, el mal y el bien deben situarse en un plano de igualdad. Bajo la dinámica de esa lógica desafiante, el bien debe fundir su suerte con el mal, que destruye la realidad burguesa.

Sartre continúa el camino abierto por Baudelaire (otra de sus obsesiones y uno de los escritores a los que se siente más afín desde un punto de vista espiritual). Es el camino del anhelo del alma por el bien, pero también del pecado de orgullo, que obliga al alma a aceptar solo el bien que es obra suya y por tanto la conmina a destruir otros bienes. El bien adviene al alma corrompido por la “otredad”, y desafía la autenticidad del yo. Por eso el mal debe derrotar y aniquilar el bien. La identificación, aunque lejana, con el proletariado constituye una suerte de promesa del paraíso, la quimera de una inocencia demasiado sagrada para ser descrita, un sueño que se sitúa más allá del bien y del mal y que se vislumbra solo en situaciones extraordinarias y santas, como en las barricadas del 68.

Y sin embargo ese anhelo de identidad no puede ser satisfecho. Para alcanzar el Reino de los Fines el proletariado debe primero despojarse de todo lo empírico —de los pertrechos de su esclavitud—. El problema es que, si lo hace, deja de ser proletariado. El encuentro del intelectual con su Dios es un acontecimiento puramente interior, una devoción privada, de la que para siempre será excluido el proletariado real, con sus deseos de comunidad, propiedad y otras cosas mundanas.

En este sentido, es comprensible que Sartre centre su análisis de la política

moderna en la posición del intelectual, y que reflexione sobre cómo debe prepararse para el rito de paso que le conducirá al reino de la promesa. El intelectual ha de rechazar toda sensibilidad de clase”, sobre todo la de su propia clase, la del *petite bourgeoisie*, en favor de las “relaciones humanas de reciprocidad”, que permitirán la unión entre el proletariado y él mediante lazos sagrados[35]. Durante este proceso de purificación, el enemigo del intelectual no es el proletariado real y empírico —que en este punto no tiene nada que decir—, sino el “falso intelectual”, “un tipo creado por la clase dominante para defender su particular ideología con argumentos que claman ser rigurosos productos de un razonamiento exacto”[36]. Con esta afirmación, Sartre reprueba sin nombrarlos a pensadores como Raymond Aron, Alain Besançon y Jean-François Revel, que, al socavar las ilusiones de la izquierda, cosecharon siempre ira, desprecio y la más completa indiferencia.

La aventura de Sartre con el “compromiso” cierra así el círculo. Este filósofo francés aspiraba a una autenticidad en la que el yo fuera tanto *causa sui* como *primum mobile*. Pero a través de una convincente estrategia, reafirma el “sistema” y cree en un mundo moldeado por una idea abstracta. Ese mundo “totalizado” es el árbol paradisíaco de su matrimonio trascendental. Es en ese lugar donde alcanza a unirse con el proletariado de sus sueños. Pero se trata de un paraíso abstracto, sin sustancia, lleno de contradicciones, y el intelectual se enfrenta y combate automáticamente contra quien se lo hace saber. Y, al final, en lugar de llegar hasta el proletariado, Sartre se encuentra de frente otra vez con su antiguo adversario intelectual, con quien, como siempre, se enfrenta en una lucha a muerte y sin fin:

«El auténtico intelectual, como pensador *radical*, no es un moralista ni un idealista: él sabe que la única paz que merece la pena tener en Vietnam costará sangre y lágrimas: él sabe que la paz solo vendrá... *tras* la derrota americana. En otras palabras, la naturaleza de su contradicción le obliga a *comprometerse a sí mismo* en todos los conflictos de nuestro tiempo, porque todos ellos —clase, conflictos nacionales y raciales— son efectos particulares de la opresión de los no-privilegiados y porque, en cada uno de esos conflictos, él se encuentra a sí mismo como un hombre consciente de su propia presión, en el lado de los oprimidos»[37].

Revel advirtió que, a pesar de luchar contra la opresión, los intelectuales de izquierdas con frecuencia han terminado al final promoviéndola[38]. Es

precisamente esto lo que sucede con Sartre. Al reducir su compromiso a una cuestión puramente intelectual, es decir, a un combate contra los falsos profetas que refutan sus tesis, convierte a la víctima de la opresión en una idea también puramente abstracta, en una *excusa* para justificar su propio heroísmo. Pero las reivindicaciones nouméricas de Sartre no podrán nunca mejorar la suerte de nadie.

Vietnam no es sino una muestra de ello. Cuando 11 miembros del equipo israelí que iba a participar en las Olimpiadas de Múnich fueron asesinados en 1972, Sartre justificó el crimen, lo que produjo malestar en aquellos que siempre le habían defendido. En 1984, cuatro años después de la muerte de Sartre, Antoine Burnier recopiló muchos otros ejemplos de la locura revolucionaria de Sartre[39]. Con triste credulidad se lee su apoyo a los regímenes exterminadores, a esos regímenes que solo agrupan a intelectuales y proletarios en lugares destinados a la “reeducación”, donde viven juntos sus últimas y miserables horas. «Gracias a documentos irrefutables conocimos la existencia de verdaderos campos de concentración en la Unión Soviética»: esto es lo que escribió Sartre cuando hacía ya veinte años que lo sabían quienes no quisieron cerrar sus ojos ante la evidencia. Y, a pesar de todo ello, continuaba instando al público a «juzgar al comunismo por sus intenciones y no por sus acciones».

En todas las campañas que la Unión Soviética emprendió contra Occidente, con independencia del coste que tuvieran en vidas humanas o bienestar, Sartre se decantó siempre a favor del lado soviético, y cuando criticaba a la Unión Soviética lo hacía repitiendo las mentiras preferidas por el régimen. Tras el Congreso de la Paz Mundial celebrado en Viena en 1954, viajó a Moscú invitado por la Unión Soviética y no tuvo reparos en afirmar que “había libertad total de crítica”, una observación que comprenderíamos mejor si recordáramos lo que para Sartre quería decir “total”. Más tarde se sorprendió por la intervención soviética en Hungría, pero se asombró tanto que prefirió encomiar los beneficios del comunismo en otros países, primero en Cuba y, después, al abrir los ojos, en China, que por aquella época solo tenía el beneficio de ser demasiado desconocida. Solo al final de su vida, al apoyar públicamente a los refugiados políticos del Vietnam comunista, la causa gracias a la cual se reencontró, tras una larga ruptura, con Raymond Aron, parecía que había desistido de la lucha. Pero ya para entonces todo el trabajo estaba hecho.

La retórica antiburguesa de Sartre transformó el lenguaje y el planteamiento de la filosofía francesa de posguerra y ayudó a exacerbar las reivindicaciones revolucionarias de los estudiantes que, procedentes de las antiguas colonias, llegaban a estudiar a París. Uno de estos estudiantes, al regresar a su Camboya natal, puso en práctica la doctrina “totalizante” que tenía como objetivo destruir la “serialidad” y “otredad” de la clase burguesa. No es disparatado relacionar la furia purificadora de Pol Pot con el desprecio por lo cotidiano y lo real que aparece en casi todas las páginas de la prosa demoníaca de Sartre. ‘*Ich bin der Geist, der stets verneint*’, dice Mefistófeles. Lo mismo se puede decirse de Sartre, para quien *l’enfer, c’est les autres* (el infierno son los otros, lo que quiere decir, pues, que los otros están en el infierno - *Huis clos*, 1947). Como el Satán de Milton, Sartre contempló el mundo transfigurado por su propio orgullo, y fue este orgullo el que le llevó a rechazar el Nobel, porque los premios los otorga el Otro y por tanto son indignos del Yo auténtico.

Pero, pese a todos sus defectos morales, no hay que negar que fue un pensador y escritor brillante. Si hay alguna obra que lo demuestra es *Les mots* (1964). La escribió para enfrentarse al culto de Proust y para corregir esa concepción errónea, pero cada vez más extendida, que destaca la importancia de las palabras en la vida y desarrollo del niño. Para Sartre la infancia no era ese refugio existencial evocado por Proust, sino el primero de muchos problemas y el que anuncia todos los que surgen después a lo largo de la vida. Emplea en esta obra un estilo sarcástico y conciso, que es ya en sí una clara refutación de Proust. El resultado final —en el que se puede percibir con claridad la influencia del surrealismo de Michel Leiris— es una obra maestra de la autobiografía, comparable con las *Confesiones de un inglés comedor de Opio* de De Quincey y *Padre e Hijo* de Edmund Gosse. *Les mots* muestra la potencia de Sartre como escritor y con esta obra se emancipó, al menos durante un tiempo, de la lóbrega prosa y de la terminología de la *Crítica de la razón dialéctica*. Es una obra, a diferencia de las otras, escrita por un hombre capaz de reírse, incluso se ríe, pues no considera que la risa sea un arma en manos del Otro. Pero la vida no era un asunto de risa para Sartre. Al desear únicamente lo abstracto y “totalizado”, condenó lo real a la miseria y la servidumbre. La totalidad totalizada es, al final, lo que era ya desde el principio: un compromiso absoluto con la “*praxis* totalitaria”.

Si se vuelve la vista sobre el siglo XX francés desde la perspectiva ofrecida por Sartre, son dos los rasgos de la izquierda francesa que se destacan

inmediatamente: la enemistad y el fervor revolucionario. Tanto la profunda decepción frente a lo real como el deseo de destruirlo en nombre de la utopía constituyen por defecto la actitud dominante en el pensamiento francés de izquierdas, desde los tiempos de los jacobinos hasta el día de hoy. Pero el siglo XX añadió una nueva dimensión a su clásica desilusión: la creencia de que todos los ideales y todas las lealtades no son más que una invitación a la traición, y que la redención está en el interior del individuo y ha de ser él quien ha de procurársela.

El deseo de autenticidad que nace en ese contexto exige contar siempre con un enemigo. El *gauchiste* es consciente de lo ilusorio de los valores y no necesita labrar su identidad recurriendo a los fáciles engaños ante los que sucumben los otros. Como no tiene valores, su pensamiento y su acción son solo negativos. Se reafirma en sus convicciones desenmascarando las decepciones de los demás. Pero como no puede lograr esto de una vez para siempre, constantemente ha de estar renovando su acción para colmar el vacío moral de su existencia. Únicamente si tuviera un enemigo fácil y, por decirlo así, renovable, mantendría activa su guerra por la autenticidad que, en realidad, es la lucha más intensa por la existencia. El enemigo ha de ser la causa del engaño y la decepción; tiene que tener un poder secreto y profundo, un poder que detenta gracias a su falso sistema de valores. Esta clase de enemigo tiene que ser desenmascarado y dota a su agresor, encargado de liberar al mundo de su perniciosa influencia, de una especie de virtud heroica.

Hemos visto a este enemigo en los escritos de Sartre, pero fue en el seno de la Francia aristocrática de Luis XVI donde se le dio el nombre por el que aún le conocemos. El enemigo siempre renovable es el “burgués”, el pilar de la comunidad, cuya respetabilidad hipócrita e incompetencia social han inspirado toda una variada retahíla de desprecios, renovados también periódicamente desde entonces. Es verdad que el burgués ha cambiado desde que, por vez primera, Molière ridiculizara sus ambiciones sociales. En el siglo XIX adquirió una compleja dualidad. Para Marx, era el principal promotor y beneficiario de la Revolución Francesa, pero también el moderno esclavizador que monopolizaba las fuentes de influencia y poder, mientras que los intelectuales de salón continuaban amargamente burlándose mordazmente de la aristocracia. Desde entonces, *Épater le bourgeois* se convirtió en el distintivo del artista desafecto, la credencial que mostraba su ascendencia

aristocrática y su desprecio por el dominio usurpador de la clase media en ascenso.

En Alemania el término “*bürger*” no tuvo la misma importancia, y la noción ilustrada de sociedad civil, que hacía referencia al ámbito de ciudadanos libres en un estado de derecho legítimo, reapareció en la filosofía de Hegel con el nombre de *bürgerliche Gesellschaft*. Esta es la razón por la que la izquierda europea ha preferido siempre el término francés, con su tradición envilecida por el desdén. Bajo la influencia de Marx y Flaubert, el burgués apareció en el siglo XIX como un nuevo rostro y se obviaron sus humildes. Era “el enemigo de clase” del dogma leninista, la criatura cuyo dominio la historia nos obliga a destruir. También era el depositario de toda moral, toda convención y todo código de conducta que impedía la libertad y el fervor propio de la *la vie bohème*.

La teoría marxista de la ideología trató de unir estas dos dimensiones y sostuvo que los valores “acomodados” del burgués eran una máscara social para encubrir el verdadero poder económico que detentaba. Pero la teoría no se concretó: era esquemática y le faltaban los detalles que exige un rechazo auténtico y renovable. De ahí que la izquierda francesa del siglo XX haya intentado completar y definir al burgués. Su finalidad ha sido crear al enemigo perfecto: el objetivo frente al cual precisar su autenticidad y realzarla, transformándola en ingenio.

Sartre comenzó a definir al burgués ideal en *La Náusea*, pero no remató el trabajo hasta 1952, cuando publicó *San Genet*, una obra maestra del satanismo moderno, en la que caracteriza al burgués con una extraordinaria complejidad de emociones, que van desde su arraigada heterosexualidad hasta su tendencia al crimen. El burgués aparece como el individuo que asegura la victoria de una “normalidad” ilusoria, preocupado por prohibir y oprimir a todos los que, al cuestionarla, desafían el dominio social y política que oculta.

Precisamente es este sentimiento antiburgués que se encuentra tan enraizado en el pensamiento francés de izquierdas lo que explica en gran parte por qué rechaza las funciones que no son creación suya. La base de su poder no ha sido la universidad, sino el café: durante mucho tiempo las exigencias revolucionarias no permitían ocupar puestos de influencia en las estructuras del estado burgués. Aun así, el *gauchiste* debía influir por medio de su trabajo intelectual, a través de palabras e imágenes que cuestionaran el *statu quo*. El café se transformó en el símbolo de su posición social. Era un lugar que le

permitía atender a lo que pasaba, pero sin implicarse. Su misión era esperar a que la gente, atraída por su mirada, se separara de la multitud y se uniera al bando que el intelectual representaba.

Por otro lado, debemos advertir la dependencia que existía entre el *gauchiste* y la verdadera clase media. Gracias a la escandalosa narrativa de Sartre, el *gauchiste* se convirtió en su confesor. Y es verdad que ilustraba perfectamente la condición pecadora de esa clase. El burgués que aparece en la iconografía de Sartre es un mito, pero se parece al ciudadano corriente que, al verse reflejado en esa imagen, se preocupaba por su moral. Se convierte en propietario, contrae matrimonio, es un esposo fiel y un padre de familia comprometido. Y con entusiasmo confiesa sus crímenes imaginarios. Ensalza al *gauchiste*, porque el sacerdote puede absolver su perversa conciencia. Así el *gauchiste* se convierte en el redentor de esa clase, cuyas falsas ilusiones ha desenmascarado.

En un determinado momento, y a pesar de su rudeza —que, sin embargo, no es sino la virtud propia de su profesión— el *gauchiste* empieza a disfrutar de innumerables privilegios sociales. Se alza sobre los hombros de esa burguesía cuyos hábitos pisotea y se instala en el lugar que antes ocupaba la burguesía. Aparecerá en las mejores fiestas de París e incluso las más humildes se celebrarán en salones con las estanterías repletas con sus obras. Es tan estrecha la relación simbiótica entre el *gauchiste* y su víctima que es similar a la que existía, y que también era indisoluble, entre el aristócrata y el campesino. La diferencia entre ellas es esta: el aristócrata exaltaba literariamente al campesino (con la figura idealizada del “pastor” cuyas virtudes celebraba el teatro de la corte), pero le oprimía con sus acciones. Con mejor juicio, el *gauchiste* invierte las prioridades: no hace más que bramar contra la mano que le da de comer. Muestra así más sabiduría y sobre todo un saludable instinto de supervivencia.

Esta era el estilo de los *gauchistes* que prepararon el camino de las protestas estudiantiles de mayo del 68. Julia Kristeva, Phillippe Sollers, Roland Barthes, Marguerite Duras, Alain Robbe-Grillet y los defensores de la *nouveau roman*... Todos eran los vivos representantes de ese *establishment*, que mezcló el marxismo con la lingüística estructural y con un enorme atractivo literario. Algunos eran profesores, pero no alardeaban de sus títulos académicos; todos mostraban ese estilo huraño y bohemio que les legaron Flaubert y Baudelaire. De esa generación de intelectuales de moda, el más

influyente ha sido sin duda Michel Foucault, filósofo social e historiador de las ideas. Foucault extremó la retórica anti-burguesa de Sartre y la convirtió en un componente indispensable del plan de estudios, primero en Francia y después en todo el mundo, especialmente en América.

A mi juicio, Foucault es uno de los principales pensadores de la Nueva Izquierda, pero cambió constantemente de posición política y se resistió siempre a las etiquetas. A diferencia de Sartre, criticó el comunismo, aunque hasta sus últimos años de una forma bastante silenciosa. Pero fue el filósofo más influyente y ambicioso de los que heredaron la filosofía de Sartre. Con su obra intentó destapar a la burguesía y mostrar que, en última instancia, las estructuras de la sociedad civil no son más que formas de dominación.

Como con Sartre, es difícil hacer justicia a la contribución de Foucault. Gracias a su imaginación y brillantez intelectual, elaboró una gran cantidad de teorías, conceptos e intuiciones; además, sus síntesis poéticas destacan sobre la turbia viscosidad a las que nos ha habituado la izquierda. Es incapaz de encontrar oposición sin elevarse al mismo tiempo, con el impulso de su propio vigor intelectual, hasta una perspectiva teórica superior, desde la cual se perciben los intereses que defiende la oposición. Al relativizar la oposición la anula. No es lo que se dice, sino el hecho mismo de que se dice, lo que le interesa a Foucault. “*D’où parles-tu?*” es su pregunta y su actitud está más allá de toda posible respuesta.

Hay un hilo conductor que vincula sus primeras y sus últimas obras: la búsqueda de estructuras ocultas de poder. Según Foucault, a toda práctica, a toda institución y a todo lenguaje le subyace poder; su objetivo es descubrirlo para redimir a sus víctimas. En un primer momento llamó a su método “arqueología del saber” y afirmó que su objeto de estudio era la verdad, entendida esta como producto (más que como productora) del “discurso”, y que adopta tanto la forma como el contenido del lenguaje en que es expresada. Ahora bien, esta interpretación plantea un problema importante, un problema que no es una mera dificultad terminológica. ¿Cuál es el “saber” que puede ser superado por nuevas experiencias, y la “verdad” que solo existe en el seno del discurso que la expresa? Para Foucault, la verdad no existe independientemente de nuestra percepción de la misma: es creada y recreada por el discurso mediante el que “es conocida”.

En *Les mots et les choses* (1966)[40] aclara que el hombre es una invención reciente: ¡una afirmación original e inquietante! Pero si pensamos en lo que

quiere decir descubrimos lo siguiente: solo desde el Renacimiento, ser hombre (más que, por ejemplo, campesino, soldado o noble) adquiere el significado que tiene hoy también para nosotros. Pero esta misma tesis serviría para explicar también otros fenómenos: por ejemplo, para afirmar que también los dinosaurios son una invención reciente.

Ahora bien, esta observación de Foucault reviste su importancia. Le permite afirmar que las ciencias que estudian al ser humano son un invento moderno y que han producido otras formas de conocimiento (*savoir*)[41]. Como concepto, el hombre es tan frágil y provisional como el resto de conceptos que se han dado en la historia de la comprensión humana y, por tanto, será sustituido por otro, que todavía desconocemos, cuando irrumpa una nueva *episteme* (una nueva estructura de saber). Y según Foucault entiende, cada *episteme* rinde vasallaje a un poder dominante con la función de generar una nueva “verdad” en beneficio del poder al que sirve. No hay, pues, verdades recibidas que no sean al mismo tiempo las verdades que convienen al poder existente.

Con el concepto de *episteme* Foucault asume las principales aportaciones de la teoría marxista de la ideología. Es un concepto que sirve para caracterizar toda forma de pensamiento, todo sistema de conceptos, imágenes y narrativas por la función que desarrollan en la integración y mantenimiento de la estructura de poder en la que se sustenta el orden social. Pero en concreto el poder no es necesariamente el de la clase dominante, aunque reconoce que quienes se encuentran en lo alto de la escala social se benefician inevitablemente de él. El poder es el que mantiene todo unido, lo que determina quiénes dominan y quiénes son los dominados y lo que, en general, sustenta las jerarquías que distribuyen desigualmente los privilegios por todo el espectro social.

Marx diferenció entre ideología y ciencia: la ideología tenía una función social; la ciencia estaba relacionada con la verdad. Mientras que la ciencia pertenece a la infraestructura material de la que dependen las instituciones, la ideología es un subproducto del sistema. Foucault, por el contrario, no contrapone con tanta claridad la *episteme* frente a otro tipo de saber objetivo y explicativo. No existe un punto de vista privilegiado que permita identificar las *epistemes* de cada momento histórico sin estar él mismo sometido a su influencia. Pero entonces nos deberíamos preguntar cuál es el método que sigue en su análisis, y si ha conseguido alcanzar o no ese punto de vista

imparcial que justificaría sus conclusiones. A mi juicio Foucault no aclaró ninguno de estos extremos.

Hay numerosas intuiciones en los primeros escritos de Foucault. Pero su relativismo —que identifica la realidad con su percepción— suscita dudas sobre el mérito de Foucault en descubrirlas. Su método le permite alcanzar el objetivo de la investigación histórica sin recorrer el arduo camino de la investigación empírica. Piénsese, si no, en lo que debería demostrar el que afirmase que el hombre es un invento reciente, más reciente incluso que los humanistas y medievales que se dedicaron a exaltar sus virtudes. Así, si queremos valorar adecuadamente las aportaciones de Foucault debemos diferenciar sus componentes esenciales: de un lado, sus estrategias relativistas (que nos obligarían a rechazar sus propuestas de un modo simplista); de otro, su diagnóstico sobre las formas secretas de poder. Es este segundo aspecto el más interesante y lo que quiere decir Foucault cuando sostiene que las sucesivas formas de conocimiento inventan el discurso que favorece, y simboliza, las formas predominantes de dominación.

Fue en las páginas de *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) donde Foucault dio a conocer por vez primera esta sospecha[42]. En ese ensayo rastreó la historia de la reclusión de la locura, llegando hasta sus orígenes en el siglo XVII, y la relacionó con la ética del trabajo y el ascenso de la burguesía. A Foucault no le parecía convincente la interpretación que existía, y la sustituye por una especie de metafísica idealista, según la cual nuestro modo de pensar las cosas es lo que las produce, porque las cosas no son en realidad diferentes de nuestras concepciones. Así, no fue la reorganización económica de la sociedad lo que determinó la reclusión de la locura, sino «fue una cierta experiencia de trabajo la que formuló una exigencia de confinamiento tanto económica como moral».

Mayor relevancia posee la nueva interpretación que hace no solo de las ideas de Marx, sino también del Hegel de Kojève. En la época que Foucault denomina, en este y otros ensayos, “clásica”, el Otro es el loco. Y lo es porque es el loco quien establece los límites de la ética dominante y se aliena frente a sus exigencias. La impugnación de la “normalidad” que con su actitud plantea el loco se funda en un virtuoso desprecio. Por eso se le debe llamar al orden. El loco es sometido a los criterios marcados por la razón —que no es sino otro de los nombres que adopta la forma de dominación existente— mediante su reclusión. El loco vive sometido a la jurisdicción de los cuerdos, es

marginado y confinado por sus leyes e instruido por su moralidad. La pretensión es enderezarle y aproximarle a la razón dominante para revelarle su “propia verdad”, la verdad que le atribuye esa razón. Para el pensamiento clásico, sin la razón el hombre sería un mero animal. Por eso al loco se le trata como a un animal; se le encierra en una jaula y se le considera una bestia de carga. Pero al confrontarse con la razón, con su propia verdad, con su animalidad, se convierte en un “todo”.

Cada época establece una verdad que le permite marginar a quienes desafían las convenciones existentes. Y también cada época define la cordura de la manera en que lo exige el sistema dominante de poder: la cordura, pues, es el sistema de comportamientos que acata las estructuras de dominación de una época. Sin embargo, a juicio de Foucault, en la época presente el depósito de verdades frente a las que definir la locura está lleno. Al final del drama que narra Foucault, los dioses del Olimpo de la posguerra francesa entran por la izquierda del escenario y se burlan de la burguesía que los contempla desde la platea. Goya, De Sade, Hölderlin, Nerval, Van Gogh, Artaud, Nietzsche, según el pensador francés, demuestran que la voz de la sinrazón (*déraison*) no puede ser silenciada por más tiempo y que el reino de la normalidad burguesa ha llegado a su fin.

Pero ¿qué consecuencias tiene el renacimiento de la sinrazón? Según Foucault, en el siglo XVIII, a pesar del empeño de la locura por expresarse, no se disponía de un lenguaje diferente del de la razón. La única fenomenología de la locura que podía elaborarse entonces era la que posibilitaba la propia conciencia de los cuerdos. Y podemos afirmar con toda seguridad que lo que pensaba el siglo XVIII sobre la naturaleza de la razón era lo correcto. Lenguaje y razón son coextensivos, lo que explica que la locura, como sugiere Foucault, no pueda expresar su verdad. Pero Foucault cree que la sinrazón tiene su lenguaje y que debemos afinar nuestros oídos para escucharlo. Ahora bien, es un lenguaje en el que la autorreferencia es imposible. Sería, a lo sumo, un delirante monólogo de una voz que *pertenecería a nadie*. No sería la voz de Nietzsche en *El Ocaso de los ídolos* ni la de Nerval en *Les chimères*, pues estos autores se refieren a un mundo que compartimos.

Foucault explica que a lo largo del siglo XIX se disocia la experiencia de la “sinrazón” de la época clásica: se confina a la locura a una peculiar intuición moral y cae en el olvido la imaginaria posibilidad de ese monólogo ininterrumpido de la sinrazón. Pero vuelve a aparecer más tarde, a comienzos

del siglo XX, con la teoría freudiana del inconsciente. Como en el siglo XIX se consideraba la locura una amenaza para la estructura de la vida burguesa, se juzgaba loco a quien no se sometía a las normas dominantes. El delito más grave la locura lo perpetra contra la “familia burguesa”, y es esto lo que determina precisamente la estructura paternalista del manicomio. En el psiquiátrico rige el *ethos* del juicio y la reprobación, y surge así una nueva actitud ante la locura: finalmente se la puede *contemplar* tal cual es. Se deja de creer que el loco tiene algo que expresar o simbolizar: es una anomalía en el mundo de la acción y, por tanto, solo se le considera responsable por el comportamiento que se puede observar.

En el marco del psiquiátrico, el hombre de razón es el adulto y el niño, la víctima de la locura. Es esa circunstancia la que hace posible que la sinrazón pueda interpretarse como un incesante ataque al Padre. El loco está obligado a reconocer su error y a manifestar ante el Padre su conciencia culpable. Así se produce el cambio que lleva de la “confesión en crisis” del psiquiátrico al diálogo terapéutico freudiano, en donde el psicoanalista escucha y traduce el lenguaje de la sinrazón mediante el que se expresa el inconsciente. Sin embargo, en ese nuevo contexto se sigue viendo la locura como desobediencia y transgresión. Según Foucault, también el psicoanálisis rehúsa destruir la estructura familiar por ser la única que, según su interpretación, permite detectar la locura. Por eso el diálogo psicoanalítico no puede llegar a comprender nunca lo que la sinrazón pretende expresar.

Detrás de todo este sugerente análisis —en parte intuición, en parte ficción apasionada—, se descubre un enfoque histórico simplificador y reiterado. A pesar de su aparente erudición, Foucault se encuentra apresado por la óptica mitopoiética de la historia moderna propuesta en *El manifiesto comunista*. El mundo aparece convenientemente dividido en dos épocas: la clásica, que comienza al final del Renacimiento y llega hasta 1789, y la burguesa. Esta estrategia le permite detectar los peculiares rasgos de la vida moderna, a saber, la familia nuclear, la propiedad alienable, la Constitución jurídica del estado y las estructuras modernas de influencia y poder. Engels hizo un esfuerzo titánico en analizar todo lo que implicaba la “familia burguesa”, y su interpretación de este fenómeno ha sido desde entonces especialmente útil para nutrir la demonología de izquierdas[43]. Pero el mito que ayudó a crear Engels está hoy casi agotado, y resulta igual de convincente que la tesis según la cual la revolución francesa supuso la transformación del sistema productivo

feudal por el capitalista, el paso de una estructura aristocrática a una burguesa y el cambio de una propiedad vinculada, a una que podía ser libremente transferida.

Menos creíble aún es que Racine y La Fontaine fueran los exponentes de la cultura francesa post-renacentista y pre-revolucionaria. Son interpretaciones que descansan en una prolija y errónea simplificación de los datos históricos. Con su retórica, Foucault pretende hipnotizarnos y hacernos creer que existe una vinculación intrínseca entre “burguesía”, “familia”, “paternalismo” y “autoritarismo”. De ahí que soslaye algunas evidencias históricas como, por ejemplo, la que demuestra que la familia campesina tenía más rasgos autoritarios, y que la aristocrática era más paternalista que la burguesa, o que la vida familiar de la clase media es más distendida que la de clases más altas o más bajas.

El lector no encontrará en las obras de Foucault argumentaciones basadas en evidencias empíricas ni ejemplos para ilustrar o refutar sus tesis. Y no podrá encontrarlo porque si lo hiciera se diluiría la figura y se desdibujarían los contornos de ese mito imprescindible. Cuando un ejemplo se difumina, también lo hace la idea, y ya no se puede seguir creyendo que el poder oculto que ha creado la enfermedad mental y sus categorías, que ha confinado a su víctima y le ha declarado anormal, es el mismo que ha inventado la familia, el hogar y las normas vigentes en la vida moderna. Y mucho menos se puede dar fe a que la naturaleza malvada de ese poder se concentra en el término “burgués”, que se introduce como parte integrante de esa liturgia de denuncia.

Pero es esta historiografía esquemática la que defiende Foucault en sus primeras obras. Concretamente, hace un uso continuo del concepto de “*époque*” clásica. En sus escritos posteriores, sin embargo, parece como si paulatinamente su enemigo perdiera respetabilidad. Aparece como un poder desnudo, sin estilo, dignidad ni estatus. Se le califica de burgués, a veces como si se tratara de un insulto lanzado al enemigo. No se halla ya esa confianza liberadora en la identificación del enemigo que advertíamos antes. Pero el método y los resultados son idénticos, y es en los libros que publicó en la década de los sesenta cuando retoma Foucault el proyecto esbozado en su *Histoire de la folie*.

En *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (1963) [44], amplía el contexto de sus ideas sobre la “observación” y la “normalidad” para explicar el confinamiento también de los enfermos. (Más

tarde volverá a ampliar su perspectiva para estudiar el sistema penitenciario y penal; si no llegó a tratar los colegios y las universidades, no fue por falta de convicción). La idea es que se agrupa a los pacientes como consecuencia también de esa dinámica que distingue a normales de anormales y para enfrentar a estos últimos con su “verdad”. Y esos mismos imperativos clasificatorios se aplican a la misma enfermedad, que exige un “lenguaje específico” que marce las diferencias entre las diversas afecciones y las convierta en fenómenos observables.

Hay algo de verdad en ello. ¿Quién puede negar que el aislamiento, la observación y el tratamiento selectivo mejoran la comprensión de la enfermedad? ¡Es algo obvio e inocente! Por eso, pese a su apariencia inocua, Foucault cree necesario revelar que ese desarrollo es una dimensión más de esa conspiración burguesa que todo lo penetra. He aquí, expresado en su característico lenguaje, en lo que se convierte el hospital, sin duda uno de los descubrimientos que más beneficios ha conllevado para el hombre:

«Sobre todos estos esfuerzos por parte del pensamiento clínico para definir sus métodos y normas científicas se cierne el gran mito de una Mirada pura, que sería puro Lenguaje: un ojo que habla. Escanearía todo el campo del hospital, recogiendo y reagrupando cada uno de los acontecimientos singulares que ocurrirían dentro de él; Y como veía, como veía cada vez más claramente, se convertiría en un discurso que declara y enseña; como los acontecimientos, en sus repeticiones y convergencias, se esbozarían bajo su mirada, se reservaría, bajo la misma mirada y en el mismo orden, en forma de enseñanza, a quienes no conocen y no han visto todavía. Este ojo que habla sería el siervo de las cosas y el dueño de la verdad»[45].

Esta cita es el ejemplo de esa perfecta retórica, de ese ritmo que, sobre la base de una mera observación científica, se transforma en una manía obsesiva y persecutoria sobre la fuente oculta de poder.

Con el concepto de Mirada —*le regard*, el término que utiliza tanto Sartre como Merleau-Ponty para referirse al descubrimiento de la Otredad del otro —, aparece esa misma sospecha generalizada sobre la decencia del hombre, que vimos en *El ser y la nada*. Se nos conmina a no dejarnos engañar y se nos induce a creer que no se puede hacer nada que no sea en beneficio de poder existente. Y sin embargo durante la última fase de su enfermedad, Foucault, enfermo de sida, ingresó en La Salpêtrière, un hospital que había sido un

psiquiátrico para esos locos que tan maliciosamente había descrito en *Histoire de la folie*. Lo hizo para ocultarse de la mirada pública y recibir en sus últimos días de vida la compasión que necesitaba, pero que durante gran parte de su vida había rechazado como máscara del poder burgués.

Con la pretensión otra vez de rastrear el origen del poder oculto tras la máscara, Foucault da un paso más en su libro más brillante, *Surveiller et punir*, subtulado “El nacimiento de la prisión”[46]. (*Surveiller* es un término difícil de traducir, pero hace referencia a la mirada de los guardianes). El filósofo que sospecha de la burguesía no podía pasar por alta la coincidencia histórica entre el surgimiento del sistema penitenciario, el hospital y el psiquiátrico. Y es brillante la explicación que Foucault ofrece sobre el cambio que se produce de los castigos ejemplarizantes de la Europa renacentista a la reclusión física que establece el sistema burgués. Llamar al primero sistema clásico y al segundo burgués no tiene mayor interés. Pero es revelador creer que el primero encarna un concreto lenguaje corporal del crimen. La finalidad de la tortura era imprimir en el cuerpo del culpable su delito, y así el aterrador lenguaje del dolor hacía visible el mal. Esta lógica es diferente a la del sistema penitenciario que, como explica el propio Foucault, es característica de una concepción jurídica de los derechos individuales que concibe el castigo como privación. No hay otra forma legítima de causar sufrimiento a quien participa en el contrato. Así, en el nuevo sistema de prisión, incluso la pena capital tiene una naturaleza jurídica abstracta:

«La guillotina se lleva la vida casi sin tocar el cuerpo, así como la prisión priva de la libertad o una multa reduce la riqueza. Se pretende aplicar la ley no tanto a un cuerpo real capaz de sentir dolor, como a un sujeto jurídico que posee, entre otros, el derecho a existir. Tenía que hacer abstracción de la misma ley»[47].

Foucault extrae de todo ello algunas conclusiones que son sorprendentes, y otras que no lo son tanto. No es extraño que considere el castigo como un componente de la genealogía del alma humana, porque es el ego cartesiano el que precisamente es fustigado en el potro de tortura: el sujeto que contempla como un observador este dolor. Lo sorprendente es que afirme que el alma moderna es fruto, si no del sistema penitenciario, de la noción jurídica de sujeto, entendido como conjunto de derechos legales.

En este sentido, y teniendo en cuenta su obra, es comprensible que crea que la justicia penal opera en la “producción de la verdad” y que conforma también un sistema de conocimiento dedicado a expresar y legitimar el poder existente. De ahí que, según explica, el castigo experimente las mismas transformaciones y cambios acaecidos en la medicina, y se transforme de sistema simbólico en sistema de vigilancia. En una sobresaliente descripción del panóptico de Bentham (esa *machine à corriger*, que permitía controlar a todos los reclusos desde un solo punto de observación), Foucault relaciona la disciplina penitenciaria con el poder de lo invisible sobre lo visible y que, si he entendido bien, es el poder expresado en la ley. La ley es el “poseedor invisible” de esa “mirada normalizante” que considera al delincuente un espécimen anormal y que al mismo tiempo le priva de sus derechos hasta que sea capaz de asumir de nuevo la normalidad.

Es en este punto donde de nuevo Foucault recurre a una falsa suposición del marxismo que empobrece la poesía de su prosa. Nos indica que la disciplina penitenciaria emplea sus “tácticas de poder” con tres objetivos principalmente: ejercer el poder al más bajo coste, extenderlo lo máximo posible y «vincular este crecimiento económico del poder con la salida de los aparatos (educacional, militar, industrial o médico) dentro del cual es ejercido»[48]. Así termina vinculando la prisión con el despegue económico de Occidente, que «comienza con las técnicas que hicieron posible la acumulación de capital»[49].

Foucault no ofrece ninguna evidencia científica ni empírica para fundamentar este tipo de conclusiones irreflexivas, sino que llega a ellas gracias a una estrategia de asociación de ideas entre las que destaca la morfología histórica del *Manifiesto Comunista*. Y si nos preguntáramos por qué un pensador tan moderno y brillante como Foucault acepta esa morfología desprestigiada, a mi juicio, lo hace porque esta morfología sirve para identificar al adversario. Es lo que inspira pasajes como el que sigue:

«¿No resulta sorprendente que la prisión en celda, con sus ritmos cronológicos regulares, sus trabajos forzados, sus autoridades de vigilancia y registro, sus expertos en normalidad, que continúan multiplicando las funciones del juez, haya llegado a ser el instrumento moderno de sanción? ¿No es sorprendente que las cárceles parezcan fábricas, escuelas, cuarteles, hospitales, y que todas ellas parezcan prisiones?»[50].

No, en verdad, no resulta sorprendente. Porque si desenmascaramos las instituciones, siempre descubriremos el poder oculto que atrae a Foucault y lo indigna. Lo importante a este respecto es si así se revela la verdad o, por el contrario, una nueva mentira más sofisticada. Nuestra obligación es preguntarnos si quien observa «en el mismo centro de la ciudad carcelaria, la formación de insidiosas indulgencias, inadmisibles crueldades mezquinas, pequeños actos de astucia, métodos calculados, técnicas y “ciencias” que permiten la fabricación del individuo disciplinado»[51], si este observador, en definitiva, no se inventa lo que dice que observa.

Pero desenmascarar al observador no es una tarea fácil. Que sus escritos revelan cierta mitomanía e incluso paranoia es, en mi opinión, algo obvio. Pero que sistemáticamente en sus obras se falsee y se haga propaganda, resultaría más difícil de aceptar. Un escritor que con facilidad sospechosa reconoce que «el burgués no podía cuidar menos de los delincuentes, de sus castigos y de su rehabilitación, que económicamente tiene poca importancia»[52]; que «el burgués es perfectamente consciente de que una nueva Constitución o legislatura no bastará para establecer su hegemonía»[53]; que la personas “peligrosas” tienen que ser aisladas (en prisión, en el Hospital General, en las galeras, en las colonias) de modo que no puedan actuar como punta de lanza para la resistencia popular[54], un escritor que hace este tipo de afirmaciones, está evidentemente más preocupado por el impacto retórico de sus escritos que por la exactitud histórica.

Pero sería erróneo atacar a Foucault por las observaciones que hemos mencionado. Como he advertido, hay que diferenciar sus análisis sobre el poder y el relativismo superficial de sus teorías. Y, a decir verdad, la paranoia no es más que un relativismo localizado, una manifestación específica y concreta del deseo de subordinar la realidad al pensamiento, y de que la identidad del otro esté determinada completamente por la respuesta que uno le dé. Lo relevante no es la inclinación a descubrir en el pensamiento y la acción humanas, las sonrientes máscaras de la persecución, sino sobre todo creer que, al desenmascararlas como formas de poder, descubrimos su naturaleza. Es esto lo que precisamente me suscita dudas.

En unas conferencias impartidas en 1976[55], Foucault reflexionó sobre el poder y diferenció dos concepciones distintas: la reichiana (según la cual, “los mecanismos de poder son los de la represión”) y la nietzscheana, para la que

“la base de la relación de poder descansa sobre el compromiso hostil de fuerzas”[56]. Aunque su análisis es confuso, se declara partidario de la primera interpretación e intenta mostrar (en el primer tomo de *L’Histoire de la sexualité*, 1976[57]) cómo esta concepción del poder posibilita al mismo tiempo comprender las relaciones sexuales como arquetipos del “hostil compromiso de fuerzas”. Pero no aclara qué entiende por poder. Las concepciones reichiana y nietzscheana son completamente compatibles, y las dos emplean una terminología —represión, fuerza— que es tan difusa como el poder que supuestamente explican.

En ese período de su vida, Foucault confesó en diversas ocasiones que su preocupación era la “capilaridad” del poder, las estrategias que deben emplearse para «alcanzar a los mismos individuos»[58]. Pero no nos revela quién o qué lo activa o, mejor dicho, no es convincente. En una entrevista reconoció que «el poder es coextensivo con el cuerpo social»[59]. Y no se puede poner en discusión que el orden social, como todo orden, implica poder. La sociedad, como el organismo, sólo puede mantenerse con vida gracias a la constante interacción entre sus partes. Y toda interacción conlleva el poder: el poder de una causa produce efectos. Como se ve, todo esto es trivial.

Lo que no parece tan trivial es esa concepción, totalmente injustificada e ideológica, sobre el dominio con la que Foucault resume sus conclusiones. Asume sin mediación que, si hay poder, este se ejerce siempre en interés de alguna clase dominante. De ese modo, como por arte de birlibirloque, revela que los rasgos del orden social —incluso su voluntad de curar enfermos— encubren el dominio de quienes detentan el poder. Así escribe: «Creo que todo puede ser deducido a partir del fenómeno general del dominio de la clase burguesa»[60]. Hubiese sido más honrado por su parte reconocer que su tesis sobre la dominación de la clase burguesa no tenía fundamento. Porque al decidir de antemano, como el *Manifiesto Comunista*, que la clase burguesa es la que ha dominado desde el verano de 1789, todo el poder existente en el orden social habrá sido ejercido siempre y exclusivamente en su beneficio. Y así puede descubrirse en cualquier dimensión del orden social la huella de la dominación burguesa. Todo esto resulta tan trivial que no merece más comentarios; lo que resulta asombroso es la ingenuidad filosófica que conlleva.

En una importante discusión con un grupo de maoístas del 68, Foucault explicó cuáles eran las consecuencias jurídicas de su concepción del derecho,

que a su juicio era otra manifestación del poder, otro modo de «introducir contradicciones entre las masas»[61]. Y aseguraba que la revolución «solo puede tener lugar mediante la supresión radical del aparato judicial, de todo lo que pueda reintroducir el aparato penal; todo lo que pueda reintroducir su ideología y permita que esta ideología se repliegue subrepticamente en las prácticas populares, debe ser desterrado»[62]. Aconsejaba eliminar los procesos y los tribunales, ya que la futura justicia social no tendrá necesidad de jueces. A su juicio, la Revolución Francesa fue “una rebelión contra los jueces” y es esa la verdadera naturaleza de toda revolución. Si se hubiera referido a lo que nos enseña la historia -por ejemplo, a los tribunales revolucionarios en que juez, fiscal y testigo eran la misma persona y no reconocían al acusado derecho de réplica, o a los miles de ejecuciones, como al genocidio de la Vendée, o a todas las demás tragedias que causó la “rebelión contra el aparato judicial”- tal vez sus afirmaciones se podrían haber interpretado como una advertencia y no, como era su propósito, como una demostración.

Pero no solo la Revolución Francesa nos ilustra sobre las consecuencias que conlleva la destrucción de lo judicial. Cuando en un juicio contra acusados no hay un tercero imparcial, cuando no hay nadie con la obligación de valorar las pruebas y que medie entre las partes o analice con imparcialidad los hechos, la “justicia” se convierte en una lucha a vida o muerte en la que una sola de las partes cuenta con todo el arsenal. Es esto lo que sucedió en los llamados Juicios de Moscú, además de en los Tribunales Revolucionarios de la Revolución Francesa. Como historiador, Foucault debería haberlo sabido. Y a pesar de todo, se declaró a favor de esa “justicia proletaria” que deja en la más absoluta indefensión al acusado. Pensar, como parece que pensaba él, que esa nueva clase de justicia liberaría a la sociedad del veneno de la dominación, exigía pasar por alto lo que tenía obligación de saber. Si el orden social está compuesto de esa sustancia que Foucault llama “poder”, el Estado de Derecho es su mejor y más mitigada forma de ejercicio.

Volviendo a los hechos del *soixante-huitard*, nadie en su sano juicio puede evitar plantearse si decía todo eso en serio. Creo que sí, que lo decía en serio. Pero la situación cambió drásticamente para él. A través de sus investigaciones sobre el psiquiátrico y la clínica y su “arqueología de saber”, Foucault deseaba mostrar las diversas formas en que se produce la normalidad para beneficiar a las estructuras de poder y también cómo se transformó la

normalidad cuando el poder pasó de la aristocracia a la burguesía. Pero le quedaba por analizar un tema, que en el análisis de la normalidad burguesa que Sartre ofreció en *Saint Genet* fue decisivo: la sexualidad. Era también una cuestión que personalmente inquietaba a Foucault, cuya promiscuidad homosexual le llevó a cometer excesos que hoy son de conocimiento público, como por ejemplo a visitar asiduamente las saunas sadomasoquistas de San Francisco, una costumbre que el propio Foucault justificó con entusiasmo de una manera parecida a la estremecedora reivindicación del sadomasoquismo recogida en *El Ser y la nada*[63].

En 1976 se publicó el primer volumen, de carácter introductorio, de su *Historia de la sexualidad*, una obra en la que ya se sabe lo que se va encontrar: la distinción entre las conductas sexuales normales y anormales, y que interpreta la sexualidad como un fenómeno intrínsecamente problemático y relacionado también con las estructuras de dominio[64]. Desde un punto de vista teórico, no dice nada que no esté contenido en las páginas de *Saint Genet*, pero en ese primer volumen se anunciaba la publicación de tres libros con el objetivo de responder a las siguientes cuestiones: “¿Por qué el comportamiento sexual, y las prácticas y los placeres a él asociados, son objeto de tratamiento moral? ¿Por qué esta preocupación ética?”[65].

Cuando se publicó el resto de la obra, Foucault ya había contraído el sida y estaba comenzando a distanciarse de su antigua actitud de *enfant terrible*. El movimiento polaco Solidaridad le afectó profundamente: no solo porque fue la primera auténtica revolución de la clase trabajadora de la historia, sino porque *se enfrentaba* al comunismo y defendía la identidad nacional. Foucault apoyó públicamente el movimiento y presionó, aunque sin éxito, para que el gobierno de François Mitterrand tomara medidas contra las autoridades comunistas polacas. En el segundo y tercer volumen empleó un nuevo estilo, e incluía exquisitas y rigurosas interpretaciones de textos clásicos y referencias a especialistas. Concretamente, en *L'Usage des plaisirs*, hace una amplia recopilación de textos antiguos para saber, como sugiere el título, si el *placer* constituye la finalidad principal de la sexualidad. Pero en ninguno de los textos que cita se habla del *placer* sexual. Para los griegos y los romanos, en el acto sexual, como en las relaciones que lo hacen posible, el hombre forjaba y simbolizaba su posición social. *Intrínsecamente*, el sexo era “problematizado”. Conceptos como honor y virtud aparecen relacionados desde el principio con el deseo, e incluso quienes practicaban la pedofilia

estaban preocupados por distinguir entre expresiones honestas y deshonestas del deseo. Como se sabe, además, Platón enseñó que el placer sensual debe ser superado por el deseo de educar[66].

En *Le souci de soi*, el tercer volumen, Foucault explica que la práctica sexual para el mundo antiguo simbolizaba el estatus social, pero que paulatinamente se fue privatizando y enmarcando en el “cuidado del yo”. Es de ahí, según Foucault, de donde surge el interés que más tarde despertará la pureza, la virginidad y la fidelidad en el matrimonio. Pero también reconoce que «la intensificación del cuidado del yo va de la mano respecto a la valoración del otro»[67]. Y al final del libro, el lector se da cuenta de que el sexo, en el universo de Plinio y Plutarco, no tenía nada que ver con el placer, y menos todavía con el poder y el dominio. Era un fenómeno asociado sobre todo con la dependencia recíproca y el cuidado de los hijos. Foucault no deriva de estos hechos ninguna enseñanza moral; es más, parece distanciarse de ellos, como si el placer fuera el *objeto primario* de la sexualidad, y las estructuras sociales los instrumentos que tenía la gente para acceder a él. Sin embargo, su estilo es vacilante y circunspecto, y en él no hay rastro alguno de la beligerancia de sus primeros escritos. Así, al pensar seriamente sobre la posición de la mujer y de los hijos, casi llega a descubrir la verdad: que no es el poder sino el amor el que hace girar el mundo.

En sus últimas obras, parece como si al final Foucault hubiera sido, en cierto modo, “normalizado”. Su dominio de la lengua francesa, su fascinación por los textos antiguos y por los senderos menos transitados de la historia, su extravagante imaginación y su bello estilo literario, todo, al final, ha servido para describir con respeto la condición humana y dejar de buscar las estructuras que ocultan las complacientes apariencias. El cambio fue posible porque los temas de estudio eran el mundo antiguo y las obras de autores que no podían ser rechazados y refutados como “burgueses”. Pero también fue decisivo que en esa ocasión Foucault se dejara “sorprender” por la realidad, y estuviera en ese momento atendido por una institución de la que se había burlado por su costumbre de confrontar a los internos con la verdad de su condición.

Y es que fue, precisamente, al verse confrontado con *su* verdad, cuando finalmente Foucault maduró. Había descendido con Sartre al infierno donde reside el Otro. Pero reconoció su Otridad y volvió al mundo de los vivos con un gesto de aceptación. Al releer sus últimas obras, pensé que el izquierdismo

radical de Foucault no fue una crítica de la realidad, sino la forma de defenderse frente a la misma, la negativa a reconocer que, pese a sus defectos, la única cosa que tenemos es precisamente la normalidad.

[1] Las cuestiones permanecen tan vivas hoy como entonces: ver Alain FINKIELKRAUT, *Le mécontemporain*, Paris, Gallimard, 1991.

[2] Vid. Raïssa MARITAIN, *We Have Been Friends Together*, New York, Longmans, Green and Co., 1942, y *Adventures in Grace*, New York, Longmans, Green and Co., 1945. La historia de los Maritain y su círculo de intelectuales simpatizantes se cuenta en Jean-Luc BARRÉ, *Jacques and Raïssa Maritain: Beggars for Heaven*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2005.

[3] Vid. El estudio realizado por Stephen SCHLOESSER, *Jazz Age Catholicism: Modernism in Postwar Paris, 1919—1933*, Toronto, 2005.

[4] Se ha reclamado que había más de cinco millones de cartas de denuncia enviadas a las autoridades en Vichy, Francia, o a los alemanes de la ocupación, allá donde estuvieran. Ver André HALIMI, *La Délation sous l'Occupation*, Paris, Éditions Alain Moreau, 1983.

[5] Ver Pol VANDROMME, *Drieu la Rochelle*, Paris, Editions Universitaires, 1958.

[6] Stéphane COURTOIS, ed., *Le livre noir du communism*, Paris, Robert Laffont, 1997.

[7] Me recuerda la obra de Max FRISCH, *The Fire-Raisers*, ostensiblemente inspirada en la toma de posesión comunista de Europa del Este después de 1945.

[8] Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, cap. 4.

[9] *Being and Nothingness*, London, Methuen, 1957, pp. 606-11.

[10] *Existencialism and Humanism*, tr. Philip MAIRET, London, 1948. Cfr.

[11] *Being and Nothingness*, op. cit., pp. 365-406.

[12] Paris, Gallimard, 1983.

[13] *La ciudad de Dios*, BAC, Libro XIV, cap. 16—26.<sup>[SEP]</sup>

[14] Raymond ARON, *L'Opium des intellectuels*, Paris, 1955.

[15] Iris MURDOCH, *Sartre, Romantic Rationalist*, London, 1953, p. 22.

[16] Sartre. *Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles*, London, 1976, p. 39. SARTRE, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica: precedida de Cuestiones de Método / Jean-Paul SARTRE; Traducción de Manuel Lamana. Tomo I, Teoría de los conjuntos prácticos. Libro II, Del grupo a la historia*. Editorial Losada, p. 171.

[17] Especialmente por Terry Eagleton y Perry Anderson. Ver, de EAGLETON, *Exiles and Emigrés*, 1970.

[18] Martin JAY, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, 1984.

[19] Max WEBER, *Economy and Society*, New York, 1968, vol. 2, p. 451.<sup>[SEP]</sup>

[20] G. GENTILE, *Che cosa e il fascismo? Discorse e polemichi*, Florencia, 1925, p. 39.

[21] *Critique of Dialectical Reason*, op. cit., p. 317. *Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles*, London, 1976. Sin traducción (comenta, pero no cita, la página 459 de la edición española).

- [22] *Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles*, London, 1976.
- [23] *Ibid.* p. 79 (*Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 211).
- [24] *Ibid.*, pp. 213-14 (*Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 352).
- [25] *Ibid.*, pp. 215-16 (cfr. p. 354 de la ed. española).
- [26] *Ibid.*, p. 291 (cfr. p. 432-433 de la ed. española).
- [27] *Ibid.*, p. 351 (ref ed. española, vol. II).
- [28] *Between Existentialism and Marxism*, London, 1983.
- [29] *Ibid.*, p. 86.
- [30] *Ibid.*, p. 100.
- [31] *Ibid.*, p. 111.
- [32] *Ibid.*, 109.
- [33] *Ibid.*, 111.
- [34] *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, 1952, p. 690.
- [35] *Between Existentialism and Marxism*, op. cit., p. 251.
- [36] *Ibid.*, p. 252.
- [37] *Ibid.* 254.
- [38] 94.
- [39] Michel-Antoine BURNIER, *L'Adieu a Sartre*, Paris, Plon, 2000.
- [40] *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias Humanas*, Siglo XXI, 1997.
- [41] Mientras “*savoir*” admite plural, “*knowledge*” no, un claro signo de que estas dos palabras no significan lo mismo. Puede haber *savoirs* rivales, pero no *knowledges* rivales. Sin embargo, los traductores a menudo escriben como si nosotros —humanos— tuvieramos *knowledges* competidores, un modo de decir que relativiza ya un concepto que surge precisamente vinculado a una realidad independiente de aquel. La cuestión de qué quiere significar con *savoir* entonces problemática, no solo en la obra de Foucault, sino también en la de otros pensadores franceses que juegan rápido y pierden en estos términos. *Vid.* también Badiou, discutido en el capítulo 8 más adelante. Por mi parte, continuaré traduciendo “*savoir*” como “*knowledge*”, usando comillas cuando sea necesario.
- [42] *Historia de la locura en la época clásica* (O. C.), Fondo de Cultura Económica, 2000.
- [43] Ver la contribución de Engels a *La Sagrada Familia*, una colección de polémicas, publicadas por Marx y Engels en 1845.
- [44] *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, Madrid, 2007.
- [45] *Ibid.*, pp. 114-15.
- [46] *Discipline and Punish, Birth of the Prison*, London, 1977 (*Vigilar y castigar*, Siglo XXI y Biblioteca Nueva, 2012).
- [47] *Ibid.*, p. 13.
- [48] *Ibid.*, p. 218.
- [49] *Ibid.*, p. 220.
- [50] *Ibid.*, p. 227-8.
- [51] *Ibid.*, p. 308.
- [52] *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972—77*, ed. Colin Gordon, Brighton, 1980, p. 102.<sup>[L][SEP]</sup>
- [53] *Ibid.*, p. 156.
- [54] *Ibid.*, p. 15.
- [55] *Ibid.*, pp. 78-108.
- [56] *Ibid.*, p. 91.
- [57] *Historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI, 2005.
- [58] *Power/Knowledge*, op. cit., p. 39.<sup>[L][SEP]</sup>
- [59] *Ibid.*, p. 142.

[60] *Ibid.*, p. 100.

[61] *Ibid.*, p. 14.

[62] *Ibid.*, p. 16.

[63] Ver Didier ERIBON, *Insult and the Making of the Gay Self*, Duke University Press, 2004, pp. 314—16.<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>

[64] *Historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber*, Siglo XXI, 2005.

[65] *L'Usage des plaisirs*, Paris, 1984, p. 16.

[66] *L'Usage des plaisirs*, op. cit., pp. 235—6.

[67] *Le souci de soi*, Paris, 1984, p. 175.

## 5. ABURRIMIENTO EN ALEMANIA: CUESTA ABAJO CON HABERMAS

DESPUÉS DE LA GUERRA, en lo que entonces era Alemania Occidental, las universidades entraron en crisis y todo académico serio empezó a preguntarse qué enseñar y cómo. Fue en gran parte en las universidades donde el nazismo había instilado su veneno en la mente de los jóvenes, por lo que era comprensible que se sospechara de todos los que habían logrado o mantenido su puesto académico durante el régimen de Hitler. En algunos casos, la sospecha estaba justificada, y el conocido caso de Heidegger nos recuerda que también un gran filósofo puede unir su suerte, llegado el momento, con las fuerzas de la destrucción.

Si Heidegger hubiera dedicado su gigantesco ego a la causa del socialismo internacional, seguramente habría disfrutado de la amnistía como Sartre, Merleau-Ponty, Hobsbawm y otros defensores del Gulag[1]. Pero el *nacionalsocialismo* no tuvo excusa y el pecado, en el caso de Heidegger, fue aún más grave: porque fue precisamente lo *nacional*, más que lo *socialista*, lo que le atrajo de ese credo. A su modo, Heidegger representaba una verdadera tradición nacional que se había canalizado a través de las universidades alemanas y, por ese motivo, era indispensable encontrar ideas y razones alternativas para justificar su exilio.

El currículum académico, el programa de estudios, la literatura: todo fue depurado; también se destronó de sus pedestales a los siniestros ídolos del nacionalsocialismo y se les arrojó a la cuneta de donde surgieron. Su lugar lo ocuparon nuevos ídolos: el humanismo marxista de la Escuela de Frankfurt, que había nacido en el periodo de entreguerras. Este nuevo ídolo se forjó al principio toscamente con los materiales que se habían enviado a América

cuando comenzaron las revueltas anteriores a la guerra. Pero paulatinamente se refinó y, junto con el boom industrial de la Alemania de posguerra, apareció el nuevo intelectual de Frankfurt, pretencioso y culto, pero fabricado como si fuera un BMW en distintos modelos, complementarios, cada uno de ellos técnicamente perfecto y con una capacidad de rendimiento superior a la de sus coetáneos franceses y británicos. Un ejemplar típico de esos burócratas funcionalmente perfectos de la izquierda alemana ha sido Habermas. Nacido en 1929 en el seno de una familia nacionalsocialista, Habermas estudió en Gotinga y Bonn, antes de recalar en el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, a finales de los cincuenta para trabajar de asistente de uno de sus más eximios representantes, Theodor Adorno. Nombrado profesor en Frankfurt en 1964, desde entonces ha ocupado prestigiosos puestos en las universidades de medio mundo.

En los departamentos de sociología, filosofía, literatura y ciencia política se lee a Habermas por su aburrido e interminable intento de sintetizar las contribuciones de los filósofos y sociólogos, y configurar una política consensual para la izquierda posttotalitaria. Galardonado con el Premio Hegel de la ciudad de Stuttgart en 1976, ha continuado recibiendo elogios por libros con un extraño prestigio en Alemania y que se publican en ediciones de lujo para decorar las salas de estar de la clase alta. Pocas personas han leído enteros sus libros; pocos de los que los han leído recuerdan lo que en ellos se dice. Pero con más frecuencia que un mono intentando escribir una obra de Shakespeare, en esa papelera que es la prosa de Habermas se atisban de vez en cuando algunas intuiciones interesantes, y cualquier estudio sobre el *establishment* alemán de izquierdas debe tener en cuenta sus escritos.

La izquierda en los países de habla germana nació, como la izquierda francesa de entreguerras, en el contexto de la catastrófica derrota de la Primera Guerra Mundial, que destruyó a Alemania y al Imperio Austro-húngaro, impuso un tratado de paz humillante y estableció una serie de fronteras artificiales en el Este de nuestro continente, asegurando así un futuro inestable en Europa Central. Los dos pensadores de izquierdas más influyentes en Alemania durante la primera mitad del siglo XX fueron el producto de la sobresaliente erudición de la clase alta. Theodor Adorno (1903-1969) fue al principio un prodigio de la música, estudió composición en Frankfurt y después en Viena con Berg. Escribió su tesis doctoral sobre la filosofía de Husserl y pronto se destacó como un fervoroso defensor del modernismo

musical. Por su parte, György Lukács (1885-1971) fue escritor y filósofo y, cuando murió, era considerado el más importante crítico literario de la izquierda internacional, y el mayor exponente de la teoría neomarxista de la sociedad. Fue, además, el principal impulsor del “marxismo humanista”, que después cristalizó en la Escuela de Frankfurt. Ningún análisis de la izquierda alemana puede pasar por alto las contribuciones de estas dos relevantes figuras y, por eso, comenzaré hablando de ellos.

Amigo de escritores, músicos, pintores y filósofos, Lukács pertenecía a un mundo que estaba condenado a desaparecer. Tenía muy poca estima, por no decir que ninguna, por la herencia austriaca: la empalagosa nobleza de Strauss y Hofmannsthal, la nostalgia de Josef Roth, el “orden espontáneo” de Hayek y Wittgenstein, las perspectivas visionarias sobre el caos sexual en los escritos de Musil y los dibujos de Klimt o Schiele, le dejaban indiferente. Sólo tenía un deseo ferviente, y era el de liberarse de esas reliquias y de las leyes y costumbres en que se basaban.

Este desprecio por la realidad social existente no era exclusivo de Lukács; hay sentimientos parecidos en las obras de muchos de sus contemporáneos austrohúngaros, como por ejemplo en la sátira nihilista de Karl Kraus, en la atonalidad expresionística del *Erwartung* de Schoenberg, en la fría arquitectura de Loos y en el derecho y los trabajos absurdos soñados por Kafka. Lo que hizo Lukács fue dar a esa sensibilidad un estilo original y peligroso, arrancándolos del ámbito especulativo y de su relación con la tragedia de Sarajevo. Aunque la autodestrucción del Imperio de los Habsburgo se refleja en la psique de muchos de sus contemporáneos, Lukács le suma un peculiar espíritu vengativo. Nada de lo real posee sentido para él: a su juicio, solo es valiosa la lucha por el futuro, y este pertenece al proletariado. La tarea del crítico, entonces, era crear al proletariado y transformarlo en el inquisidor de la cultura.

Lukács no fue el creador de la crítica cultural socialista. Como se sabe, esta era una de las ideas preferidas de Lenin. Pero fue el primer exponente con la suficiente formación y preparación para llevar esa idea a buen término y cosechar frutos que fueran creíbles para quienes la cultura seguía siendo una fuente secular de valor. Cuando los académicos radicales de los sesenta buscaban autoridades para justificar la censura, Lukács fue una de ellas. No solo había sido el compilador del primer índice marxista autorizado de la cultura moderna; también había ideado una nueva forma de entender la crítica,

que situaba a la cultura en el centro de la “batalla mundial” entre revolución y reacción. A sus seguidores les mostró que su preocupación intelectual era idéntica a la pretensión universal del proletariado: la liquidación de elementos reaccionarios. En resumen: justificó la cultura a los marxistas al mostrar cómo condenarla desde una perspectiva marxista. Y así creó conceptos que sirvieron a Adorno y a los integrantes de la Escuela de Frankfurt, conceptos que pasaron después a conformar el repertorio básico del “humanismo marxista”.

El padre de Lukács fue un banquero judío adinerado, noble gracias al emperador, y que había usado su influencia para obtener privilegios en favor de su hijo, como por ejemplo lograr que fuera eximido del servicio militar en la Primera Guerra Mundial. Lukács dedicó su larga juventud a leer en abundancia filosofía y literatura. Además de los marxistas clásicos, se familiarizó con la obra del anarco-sindicalista Georges Sorel, cuya apología de la violencia le dejó una profunda huella y sirvió para justificar el terror revolucionario. Se afilió al Partido Comunista húngaro poco después de su fundación, en 1918, y durante el breve periodo del Soviet de Hungría fue comisario responsable de Instrucción Pública. Más tarde recordaría con satisfacción esa época heroica, en que su trabajo era despedir a los profesores no comunistas de las universidades de su país. Tras la Segunda Guerra Mundial, en Moscú, volvió a desempeñar ese oficio, pues como miembro de la nueva maquinaria administrativa comunista fue el encargado de denunciar a escritores e intelectuales no comunistas y prohibir sus publicaciones. Gracias en parte a Lukács, Béla Hamvas, el filósofo húngaro más importante del siglo XX, fue despedido como bibliotecario y condenado a trabajar en una central energética.

Mientras tanto, tras huir de Hungría y residir en Viena en 1919, Lukács había comenzado su carrera literaria, publicando una primera colección de ensayos —*Historia y conciencia de clase*— en 1923, y cooperando activamente con otros miembros del movimiento comunista de la capital austriaca, entre los que se encontraban Viktor Serge y Antonio Gramsci (ver capítulo 7). Llamado a Moscú en 1930, durante los años de la guerra estuvo confinado en el Instituto Marx-Engels; Lukács fue uno de los pocos comunistas húngaros que sobrevivió a las purgas de Stalin, un mérito que logró en cierta medida denunciando a todo aquel cuyo nombre estuviera contenido en el índice, incluido el suyo propio.

No sorprende que el nombre de Lukács no concite admiración en la Hungría

de hoy, a diferencia de la importancia de su reputación en el París de 1968. Pero su escuela —Agnes Heller, Ferenc Féher, György Márkus, János Kis y muchos más— siguió difundiendo el mensaje del “humanismo marxista”, desde sus respetables puestos en los departamentos universitarios de izquierdas de universidades extranjeras o, tras la caída del Muro, en la propia Hungría. En cierto sentido, es gracias a la persistente influencia de Lukács por lo que en la actualidad Hungría tiene un gobierno de derechas, elegido por dos veces consecutivas con el apoyo de dos tercios del electorado, lo que se debe no a las personales aptitudes de Viktor Orban ni de su Fidesz Party, sino a la terrible alternativa, que ha heredado el resentimiento vehemente de Lukács.

En una entrevista autobiográfica, Lukács hizo dos comentarios que resumen la actitud que mantuvo en sus primeros años:

«En aquella época todos sentíamos un odio acérrimo por el capitalismo y todas sus formas. Deseamos destruirlo a toda costa y con la mayor rapidez posible»[2].

«No se puede demostrar el marxismo (...) Te has de convertir a él»[3].

Debemos analizar estos comentarios a la vez. Después de su “conversión” al marxismo —después de convertirse, como él mismo señaló, en un sectario mesiánico[4]—, Lukács solo era capaz de ver una cosa: la odiosa presencia del “capitalismo”, y nada en el mundo de su alrededor era ajeno a ello. A sus ojos, la monarquía dual no tenía nada que ver con un sistema de leyes e instituciones; al ser despojada de su identidad —una solución minuciosamente negociada para resolver el recurrente problema de un gobierno multinacional—, sólo se percibían el “sistema económico” en que supuestamente se basaba. La falacia etimológica del marxismo, según la cual la “esencia real” de nuestra vida social es solo “apariencia”, había penetrado en la mente de Lukács, y se había convertido en su religión. Desde ese momento, el mundo circundante perdió toda pretensión sobre su conciencia. Todo debía ser sublimado con el fuego purificador de la revolución. Tampoco el derecho tenía mayor validez que cualquier otro componente del proceso político: «Así pues, la reducción de la cuestión de la legalidad o ilegalidad para el partido comunista es *cuestión meramente táctica*» añadiendo que «esa recusación que niega a la cuestión toda cualidad de principio es la recusación de principio prácticamente posible de la vigencia del orden jurídico burgués»[5].

Lo que afirmaba del sistema jurídico, también se podía afirmar del resto de caracteres del “mundo burgués”: prácticas económicas, relaciones sociales, emociones, ambiciones, incluso la moral. En contradicción con la investigación contemporánea, Lukács sostuvo que «la ética comunista hace su más alto deber aceptar la necesidad de actuar mal», añadiendo que «este es el sacrificio que la revolución exige de nosotros»[6]. A fin de cuentas, la maldad era también una concepción burguesa, y todo lo burgués tenía que ser destruido. Por otra parte, la psique humana estaba tan deformada por el “capitalismo” que no es posible ser humano en una sociedad burguesa[7], ya que la burguesía posee únicamente la apariencia de una existencia humana[8]. Cuando Lukács escribió esta última frase, Hitler hablaba en parecidos términos de los judíos; Lukács empleo ese lenguaje a propósito.

En el pensador húngaro no encontramos la afectación antiburguesa de un Foucault, ni ese desdén por las costumbres cotidianas de Dworkin o Galbraith. Nos la vemos con el odio. Y como ese odio incluye todas las “apariencias del mundo burgués”, es un odio que va más allá de ellas y se dirige también contra el demonio que aquellas encubren. Ese demonio es el capitalismo, y el odio al capitalismo es absoluto e incondicionado, y capaz de justificar cualquier quebrantamiento de la moral.

Pero, ¿por qué? ¿Qué es lo que hace tan malo al “capitalismo”? La aportación más importante de Lukács es haber hallado lo que más tarde, primero para la Escuela de Frankfurt y después, durante la posguerra, para la Nueva Izquierda, fue la respuesta canónica a esa pregunta. Lukács descubrió el lenguaje que posibilita representar al capitalismo como el mayor mal social ante una generación que había gozado de la abundancia, de la libertad, de las prestaciones sociales y de las oportunidades de la “economía capitalista mixta”. Y presentó su crítica como el “verdadero programa” contenido en *Das Kapital*, porque descubrió la actualidad de la crítica que había hecho el primer Marx, como joven hegeliano, sepultada después por su teoría económica.

La economía marxista es un batiburrillo confuso, pero fascinante, con ideas que provienen, de un lado, de la economía política de Ricardo y, de otro, de lo que Lukács denominó “la filosofía alemana clásica” —es decir, de Kant, Schiller, Hegel y Schelling—. *Das Kapital* comienza con un argumento desafortunado al señalar que, si dos mercancías se intercambian, el valor de cambio de cada una de ellas ha de ser «la expresión de un contenido

diferenciable de él, su “forma de manifestarse”»[9], Esta idea, expresada en el tendencioso lenguaje de la “filosofía alemana clásica”, encubre una importante falacia:

«Tomemos ahora dos mercancías, por ejemplo, trigo y hierro. Cualquiera que sea la proporción en que se cambien, cabrá siempre representarla por una igualdad en que una determinada cantidad de trigo equivalga a una cantidad cualquiera de hierro, v. gr.: 1 quarter de trigo = x quintales de hierro. ¿Qué nos dice esta igualdad? Que en los dos objetos distintos, o sea, en 1 quarter (7) de trigo y en x quintales de hierro, se contiene un algo común de magnitud igual. Ambas cosas son, por tanto, iguales a una tercera, que no es de suyo ni la una ni la otra. Cada una de ellas, por consiguiente, en cuanto valor de cambio, debe poder reducirse a este tercer término»[10].

Marx emprende por sí mismo la senda que conduce al “trabajo socialmente necesario”, entendido como el valor “oculto” en toda relación de intercambio.

Pero lo único que se puede concluir *desde un punto de vista lógico* del intercambio de dos mercancías según un índice dado, es que se intercambian según ese índice. Que se asigne un valor pecuniario a una ecuación o relación dada, es simplemente un hecho de la misma clase. Se puede, por tanto, interpretar el valor de cualquier producto como una “equivalencia de clase”. Del mismo modo que para el geómetra la dirección de una línea se define en función del conjunto de todas las líneas que están en la misma dirección, y así como para Frege y Russell el número de una clase es la clase de todas las clases que guardan con él una equivalencia numérica, el economista podría definir el valor de un bien como la clase de todos los bienes que se intercambian por ella. Deducir que hay supuestamente un tercer elemento, en función del cual se determina la equivalencia, es estrictamente una redundancia, un comentario meramente metafísico sobre hechos sin base suficiente e independiente de fundamentación.

Gracias a este falaz argumento *a priori*, la economía marxista no se basará en datos empíricos, sino en una entidad oculta implicada de algún modo en ellos. Lo que hace después es transformar esa entidad oculta (el valor) en el objeto principal de su nueva pseudo-ciencia, una ciencia que, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, ha de soslayar los datos empíricos que confirmarían o refutarían sus hipótesis. Mientras que los economistas modernos se refieren al precio, definido empíricamente, como *explanandum*, la pretensión de Marx

es explicar una variable oculta que tiene como simple “forma fenoménica” al precio. No resulta así extraño que entidades fenoménicas como oferta y demanda (que explican la formación de los precios) no sirvan para explicar la “esencia” oculta del valor, ni nos ofrezcan fundamentos razonables para comprender su existencia.

En vista del éxito de la teoría moderna de precios, y en concreto, de la teoría de la utilidad marginal, que a finales del siglo XIX dismanteló gran parte de la influencia que tenía *Das Kapital*, podría sorprender que la teoría del valor trabajo de Marx haya seguido despertando interés. Y, sin embargo, mantiene su atractivo. Permite tener en cuenta las dimensiones filosóficas, críticas y políticas, sin las que el panorama de la teoría económica sería un ámbito desolado y absurdo. La promesa de Marx de elaborar una “economía política” se cumple desde el principio de su análisis gracias precisamente a que usa el lenguaje de “filosofía clásica alemana”. Y lo usa porque ese lenguaje es el que le permite afirmar que los datos económicos poseen un “sentido oculto”. De ahí que la denominada ciencia de la economía burguesa necesite una *interpretación*, si se desea captar la realidad social a la que se refiere. Marx da un paso intelectual decisivo al afirmar que la economía burguesa no explica la realidad económica, sino que, por el contrario, la encubre, y desvía la atención que ha de prestarse a su esencia oculta. La economía burguesa no es ciencia, sino ideología, ya que la verdadera ciencia —la economía política de *Das Kapital*— es precisamente científica por el método *filosófico* que emplea, que hace posible superar las apariencias y alcanzar la esencia social que encubren.

Si esto fuera verdad, sería aplicable a cualquier teoría científica conocida por el hombre. Se podría relegar todo saber y considerarlo meramente ideología, por su disposición a explicar las apariencias (como, en rigor, exige la propia idea de método científico) y no atender a sus bases “metafísicas”. Se podría rechazar, por ejemplo, la teoría de conjuntos como “ideología matemática”, pues no estudia el número (la esencia platónica que subyace a las ecuaciones) sino las “equivalencias de clase”, que los sustituyen en las fórmulas para que tengan sentido. Por su parte, la física sería “simple ideología de la materia” y la biología, “ideología de la vida”. Este es el método, por cierto, con el que Engels elabora su “dialéctica de la naturaleza”: reemplaza absurdamente las leyes de la física por una pobre metafísica, para “revelar” lo que la física burguesa encubre[11].

Esta ya desprestigiada forma de pensar, que otorga a la ideología la categoría de ciencia y condena a la auténtica ciencia como mera ideología, ejerció enorme influencia en Lukács y se convirtió en la piedra angular de su filosofía. A su juicio, la teoría de la utilidad marginal del periodo imperialista es la cumbre de la abstracción y evacuación formalista de los contenidos reales de la economía[12] y refiriéndose al mundo imperialista trata de resumir y condenar toda una importante época de esfuerzo intelectual. Así señala que, en la época clásica, el discurso dominante se dirigía a entender la relación entre los problemas sociales y económicos, y en la época de la decadencia se levantó una barrera artificial, pseudo-científica y pseudometodológica entre ellos[13]. Por lo que condena por “pseudo-científica” precisamente aquella parte de la economía que, por su poder predictivo, es la que se considera científica. Y afirma, finalmente que la nueva ciencia, la sociología como ciencia especial, surgió porque los ideólogos burgueses deseaban ver las leyes y la historia social independientemente de la economía[14].

No debemos pasar por alto el sentido, algo paranoico, de la expresión empleada. En ella también se percibe una de las razones que explican el atractivo que ha ejercido Lukács: ofrece los métodos inquisitoriales para que el pensamiento no marxista, que impide el análisis crítico, confiese sus crímenes. Es inútil que la ciencia burguesa se atenga a los hechos: sin la “concepción total del marxismo”, el que apele a los hechos se condena como empirista. Y el empirismo, como se sabe, es “una ideología burguesa”[15].

«La afirmación principal del método dialéctico es la teoría hegeliana del concepto concreto. Esta teoría, por decirlo brevemente, señala que el todo es anterior a la parte, y que la parte se ha de interpretar en función del todo y no al revés»[16].

Si los hechos refutaran la “teoría total” del marxismo, entonces “peor para los hechos”[17].

A los filósofos de la ciencia les son familiares las tesis de Quine y Duhem, según las cuales, cualquier teoría, adecuadamente revisada, puede resultar consistente con los datos, y cualquier dato puede refutar una teoría. Lo que propone Lukács no es eso, sino rechazar los datos en beneficio de una filosofía que desestima completamente la observación empírica e interpreta esta última como el refugio último de los ideólogos. De ese modo salva y protege a Marx

frente a los embates de lo real, y sitúa sus propuestas por encima de la ciencia, sobre la que podrá dominar a partir de entonces gracias a su vacío triunfo.

Los lectores filosóficos de la economía moderna simpatizan casi siempre con ese proyecto. Porque los puros y simples hechos como “precio”, “beneficio”, “oferta” y “demanda” son realidades humanas, relacionadas con nuestra más profunda experiencia social: trabajo, intercambio, donación, propiedad, hogar, consumo y paz. De ahí que el filósofo se sienta atraído por esas concepciones que apelan a esas experiencias originarias, que dejan indeleblemente su huella en nuestra álgebra económica, como la cara del rey en una moneda. Por este motivo el filósofo se muestra agradecido a Lukács por la lectura que hacer de Marx, ya que así la teoría del valor trabajo aparece en su verdad, no como una continuación de la economía empírica, sino como una teoría en la que reaparece, en términos científicos, el tema principal de la “filosofía alemana clásica”: la cuestión sujeto-objeto. Recuperando la relevancia perdida del álgebra marxista, Lukács la moralizó para que sirviera a su objetivo revolucionario. Bajo la máscara de la teoría económica, descubrió el drama vivo del sujeto humano, encerrado en una lucha a vida o muerte con el objeto, que amenaza continuamente con vencerlo y destruirlo. Por decirlo de otro modo, redescubrió los contornos de la dialéctica hegeliana que, de un modo parecido, Kojève había transmitido a los intelectuales desencantados de París.

Lukács también introdujo otra idea que en su momento vimos aparecer en las últimas obras de Sartre: la de totalización. A juicio de Lukács, comprender el sistema capitalista requiere verlo “en su totalidad” y para ello es necesario contar con una teoría total, una teoría que capta el todo de las cosas y capta las cosas como un todo. Esta teoría total es el marxismo concebido dialécticamente. Gracias al enfoque de la teoría total, descubrimos que las “relaciones de producción” capitalistas se reflejan no solo en el derecho, las instituciones y la ideología, sino en la misma estructura de la conciencia capitalista. El capitalismo no está en nuestros cuerpos; está en nuestras mentes. Y concretamente la conciencia capitalista es propensa a la “ilusión fetichista”. Como resultado de todo ello, se produce lo que Lukács llamó la “reificación” de la conciencia.

“Reificación” (*Versachlichung* o *Verdinglichung*) es un término tomado de *Das Kapital*, igual que la teoría de la mercancía y el fetichismo del capital que se han generalizado. A pesar de que para Marx eran conceptos secundarios,

Lukács convirtió esos términos en las herramientas principales de su crítica anticapitalista. Según Marx, el capital «no es una cosa, sino una relación social entre personas a las que sirven de vehículo las cosas»[18]. Pero el capital aparece como una *fuerza* objetiva, y actúa de forma independiente de las “relaciones sociales” de las que nace. Atribuir esta fuerza a una especie de entidad que llamamos “capital” es sucumbir al fetichismo: atribuir poderes puramente humanos a objetos no humanos como los cheques, la maquinaria y la moneda.

La forma más perniciosa de fetichismo, la que enmascara más completamente la realidad social de la producción capitalista, es la que se vincula al interés. Bajo el capitalismo, sostiene Marx,

«nos encontramos, a la inversa, con el interés como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y con la ganancia, transfigurada ahora bajo la forma de ganancia de empresario, como simple accesorio y aditamento añadido en el proceso de reproducción. El fetichismo del capital y la idea del capital como un fetiche aparecen consumados aquí. En la fórmula  $D - D'$  tenemos la forma más absurda del capital, la inversión y materialización de las relaciones de producción elevadas a la más alta potencia: la forma del interés, la forma simple del capital, antepuesta a su mismo proceso de reproducción; la capacidad de dinero o, respectivamente, de la mercancía, de valorizar su propio valor independientemente de la reproducción, la mistificación capitalista en su forma más descarada (...) [es decir] la fuente de la ganancia en que el resultado del proceso capitalista de producción — desglosado del proceso mismo— cobra existencia independiente»[19].

La fuerza emocional de la prosa de Marx es más evidente que su razonamiento y es la misma fuerza que se percibe en Lukács cuando emplea la terminología de Marx. “Reificación, “alienación” y “fetichismo” se convierten en los pecados dominantes del sistema capitalista.

De la misma manera que existe el “fetichismo del capital”, existe también un “fetichismo de la mercancía”, que mistifica las relaciones humanas del mercado y encubre la explotación de la que depende la producción de las mercancías. Quien sucumbe a este último fetichismo, percibe las mercancías dotadas de un poder propio, y contempla el intercambio como si este estuviera regido por leyes autónomas y objetivas. Parece como si las mercancías tuvieran poder, poder sobre la persona que las fetichiza, y que termina siendo

víctima de la magia que irradian. En el capitalismo el hombre es también una mercancía intercambiable según las leyes objetivas del sistema. Por tanto, señala Lukács, el “mundo objetivo” se fetichiza y el mundo subjetivo se “reifica”. Los objetos desfilan ante nosotros con una voluntad propia; por el contrario, el ser humano queda reducido a mera de cosa y al albur de las leyes objetivas del mercado.

«Ocurre *objetivamente* en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos en su actuación. El conocimiento de estas leyes puede sin duda ser aprovechado por el individuo en su beneficio, pero sin que tampoco en este caso le sea dado ejercer mediante su actividad una influencia transformadora en el decurso real. Y *subjetivamente* porque, en una economía mercantil completa, la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancía que, sometida a la objetividad no humana de unas leyes naturales de la sociedad, tiene que ejecutar sus movimientos con la misma independencia respecto del hombre que presenta cualquier bien para la satisfacción de las necesidades convertido en cosa-mercancía»[20].

El proceso inexorable de la producción capitalista exige el desarrollo de trabajo detallado y, por tanto, la fragmentación del sujeto, su división en habilidades y funciones y la absorción de toda su vida por alguna competencia concreta que determina su valor como mercancía. Según Lukács, esta fragmentación del trabajo convierte la producción en una especie de contemplación. Siendo un simple engranaje de la máquina que le domina y controla, el trabajador pierde su condición de agente humano y adopta hacia su propio comportamiento la postura puramente contemplativa del anatomista que estudia el funcionamiento del cuerpo[21].

Repitiendo constantemente estos mismos argumentos, Lukács termina convenciéndose de que el fetichismo, la alienación y la reificación definen la condición espiritual propia de la sociedad capitalista. Y esta condición se manifiesta en la esclavitud de la fuerza de trabajo, en la degradación del arte y del lenguaje, en la perversión de las relaciones sexuales; en resumen, en la separación universal del hombre de su propia esencia. Tales “ideas” sugieren

que el sufrimiento y la pecaminosidad de la humanidad no requieren de otra explicación salvo la que ofrece la perpetuación del sistema capitalista. Pero no se llega a ellas por ser más o menos una aplicación automática de la filosofía alemana clásica, y en concreto, de ese drama entre sujeto y objeto que tuvo más tarde tanta influencia en París. Para comprender lo que Lukács quiere decir, debemos pues volver a las raíces de la “filosofía alemana clásica”.

Kant señaló que, como sujetos, somos esencialmente libres y ejercemos nuestra libertad en el ámbito de la razón práctica, de donde nace el imperativo categórico que motiva y justifica nuestra conducta. Hegel estaba de acuerdo en esto, pero seguía a Fichte al señalar que el sujeto no está dado, sino que se autogenera a través de un proceso de negación y determinación (*Bestimmung*). El sujeto se realiza a sí mismo conquistando su libertad, poniendo sucesivamente objetos que son distintos a él y le proporcionan su ámbito de acción. Este proceso de *Selbstbestimmung* es de naturaleza social: me realizo a través de mis relaciones con los otros, gracias a los cuales obtengo mi libertad. En esa “lucha a vida o muerte” con los otros, cualquiera puede ser señor o esclavo. El esclavo es un simple objeto para el señor, pero, según Hegel, el señor también se convierte en un simple objeto para sí mismo, ya que se distancia del mundo de la acción exigiendo la mediación constante del esclavo, por lo que adopta una postura puramente contemplativa. La auténtica libertad se logra solo restaurando la unidad entre contemplación y acción, y superando esa relación antagónica que priva tanto al señor como al esclavo del reconocimiento que anhelan.

Este proceso de autorrealización muestra la estructura de la dialéctica. El sujeto “inmediato”, “indeterminado”, el yo vacío, sale de sí y es objetivado y extrañado. En todo auto-conocimiento hay un primer momento de negación — la conversión del sujeto en objeto de su propia conciencia contemplativa—. Este es el momento de la *Entäusserung* o del convertirse en otro. Solo completando ese proceso dialéctico, se restablece el yo y se convierte de un modo consciente y determinado en lo que antes solo era abstracta y potencialmente.

Así pues, conquisto mi conciencia moral y mi libertad en dos pasos. Primero, paso del “yo quiero” inmediato de la infancia a la alienada percepción de mí mismo como un objeto esclavizado por el deseo; después incorporo la autoconciencia a mi propia naturaleza subjetiva. Logro

convertirme a mí mismo en un sujeto que se autodetermina, capaz de vencer el deseo y de actuar de acuerdo a una concepción de bien. De ese modo alcanzo la unidad de contemplación y acción: me convierto en un verdadero agente, motivado por una determinada concepción de mí mismo, con derecho a mi respeto y al de los otros.

No nos podemos detener a considerar las profundas implicaciones filosóficas que tiene esta interpretación. Lo que es más importante es su desarrollo posterior, y en concreto las aportaciones de Feuerbach. En su reflexión sobre la “conciencia infeliz”-el “espíritu en su auto-extrañamiento”-, Hegel hizo consideraciones interesantes sobre la religión. A su juicio, la religión, para la que Dios es un ser inexorablemente trascendente, el epítome de la virtud y de la santidad, y para la que el mundo está eternamente separado de Dios y el hombre en condición caída, es la propia de un “espíritu auto-alienado”.

Feuerbach aplicó estas ideas a toda religión y, en concreto, al cristianismo[22]. Para el cristianismo, los seres humanos tienen que atribuir todo bien y virtud a una esfera celestial, y no pueden encontrarlos en sí mismos. Feuerbach toma de la filosofía de la religión de Kant el concepto de “fetiche”. Por medio del fetichismo, según Kant, el hombre atribuye su propio poder a un objeto que está fuera de él, y por tanto lo traslada más allá de su voluntad. Para Feuerbach, el cristianismo es también un fetichismo a través del cual el hombre atribuye su virtud, su libertad y su felicidad a un ámbito irreal y espiritual, de manera que vive su existencia material como un estado de desesperada separación de su verdadera naturaleza y poder. Nos apropiáramos de nuevo del bien si fuéramos capaces de reconocer que se halla en nuestra existencia material y social, en nuestro ser “especie” (*Gattungswesen*), como Feuerbach intencionadamente lo denomina. La religión convierte nuestra bien en un objeto, y exige que lo adoremos como nuestro señor. Por ello nos aliena y separa de nuestra realización. Nuestra conciencia fetichista, en definitiva, nos priva de nuestros poderes, aplicándolos a objetos irreales.

En los *Manuscritos* de 1844, Marx da un nuevo giro a esta narración y emplea esa venenosa retórica para fundamentar su crítica a la propiedad privada. Según Marx, a través de la propiedad el hombre objetiva su voluntad y ata su subjetividad a un simple objeto, de manera que la pierde. La propiedad se vuelve contra el hombre y le somete a un poder que se adueña de

su acción y voluntad. A través de la propiedad el hombre dota a los objetos del alma humana y se transforma en un objeto para sí mismo. Así solo podrá “recuperarse a sí mismo” superando la institución de la propiedad y cuando su relación con los demás no está ya mediada por el mundo alienante de los objetos. El hombre se transforma de objeto a sujeto reintegrándose en un nivel superior y autoconsciente, incorporándose de nuevo al “ser especie” de la que la propiedad le ha desgarrado.

Los *Manuscritos de 1844* se descubrieron después de que Lukács publicara su *Historia y conciencia de clase*: de hecho, fue el propio Lukács quien ayudó a preparar la primera edición cuando estaba exiliado en la Unión Soviética. Pero la parábola hegeliana sobre el viaje espiritual del hombre —que le conduce de la autoinmersión inocente, de la alienación, a la realización de sí mismo en la auténtica vida social— siguió siendo la idea directriz de todas las especulaciones de Marx. Lukács tenía la suficiente imaginación y lucidez para darse cuenta de esta circunstancia, y para sacar el sentido más profundo de la obra de Marx a la luz del día. Además, él mismo estaba hechizado por la parábola hegeliana.

Como ciencia, la teoría del fetichismo de la mercancía y del capital no dice nada, ni añade nada sustancial a la explicación de la acumulación del capital o del intercambio de mercancías. Como crítica, es más sensacional que sensible. En realidad, ¿quién se engaña al creer que las mercancías y el capital tienen poder autónomo, el primero para intercambiar y el segundo para aumentar? El economista burgués consigue explicar estos fenómenos en función de la oferta y la demanda agregada, es decir, en función de las acciones sociales de los seres humanos. Por tanto ¿qué verdad hay en afirmar que las “leyes de la economía política vulgar” representan al capital “como una fuente independiente de valor”?

Sin embargo, el concepto de “conciencia fetichizada” sigue inspirando filosofías revolucionarias. La teoría hegeliana de la alienación no es simplemente una explicación del proceso que lleva al hombre hasta su autoconciencia. Es una especulación que sustituye a la teología. En manos de Hegel y Feuerbach se convierte en una explicación secular del pecado original. El mal que está afuera, en el mundo, que nos persigue y corrompe nuestras acciones, es signo y resultado del auto-extrañamiento del hombre. El hombre es un objeto que debería ser sujeto, y su conciencia está anegada por el “triunfo de las cosas”. Le parece que todo poder se halla fuera de él, y no

encuentra en ningún sitio el rastro de la espontaneidad de una voluntad humana libre. Mostrar que el capitalismo es la condición necesaria y suficiente de esta situación de auto-alienación, es justificar el sagrado trabajo de la revolución, incluso (o más especialmente) en una época que ha disfrutado de las comodidades materiales que la economía de mercado comporta.

Este es el logro principal de Lukács: revelar y dar sentido teológico a la economía marxista y con ello, adaptar las teorías de Marx al mundo de la posguerra, tanto al mundo posterior a la Primera Guerra Mundial, en el que Europa Central buscaba una nueva identidad y esperaba encontrarla en la promesa socialista, como al de después de la Segunda Guerra Mundial, cuando las nuevas formas de consumo se difundieron desde Estados Unidos al resto de planeta. Sus ideas sirvieron de inspiración para los pensadores de la Escuela de Frankfurt —y especialmente para Adorno— y les hicieron darse cuenta de la alienación interior y subjetiva que se ocultaba tras la engañosa abundancia del sueño americano. También inspiró a los radicales de los años sesenta, que pretendían liberarse “interiormente” de las normas impuestas por el orden burgués.

Desde un punto de vista racional, la teoría de la reificación tiene más hondura para fundamentar un programa político que las críticas románticas a la propiedad privada. Porque ¿cuál es la alternativa? ¿En qué condiciones el hombre logrará escapar de la prisión de su conciencia “reificada”, y cómo asegurarlas? En concreto, podríamos preguntarnos: ¿Por qué ha de suponerse que es la propiedad colectiva —o la propiedad social— el cambio decisivo? ¿Ha aportado algo distinto la crítica socialista al capitalismo que la crítica kantiana al pecado de mundanidad?

Consideremos las palabras de Kant: «En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad»[23]. ¿De qué modo la crítica marxista al intercambio ha convertido esta máxima real en un auténtico proyecto político? Es verdad que el idioma metafísico de sujeto y objeto ayudó a revitalizar la *retórica* del socialismo, hasta el punto de que “reificación” fue una palabra de culto en el París de Mayo del 68. Pero la interpretación posterior del término en las páginas de *New Left Review* no añadió nada a esa retórica salvo más pseudo-teorías: un taciturno vagabundeo de la mente en torno a ese inexplicable santuario[24]. Esa poco creíble

afirmación, expresada en el lenguaje de sujeto y objeto, logró concitar el más solemne respeto. La observación de Marx de que el «burócrata se relaciona con el mundo como un *mero objeto* de su actividad» es típica: trivial, esnob y un poco rebuscada, solo para sugerir que uno es menos objeto si pasa más tiempo en la biblioteca del Museo Británico. Pero para Erich Fromm, un producto de la Escuela de Frankfurt y uno de los grandes divulgadores del humanismo marxista, fue una “profunda definición” de la que deriva toda una moral[25].

Lukács no es mejor que sus sucesores: está demasiado convencido de que la teoría de la reificación *lo explica todo*, por lo que para él es superfluo seguir profundizando sobre el funcionamiento del capitalismo. Es como si la bestia hubiera sido totalmente anatematizada y liberada de su miseria, también de la nuestra. Pero ¿cuál es la alternativa? Lukács propone un comunismo que añade un componente curioso a la teoría, que se acepta, si no para justificar el salto de fe, al menos para iluminar el abismo que se abre con él. Según Lukács, la conciencia reificada de la burguesía neutraliza la acción humana y evita el cambio auténtico, y lo hace suponiendo que el mundo social se encuentra sometido a la dinámica inexorable de “leyes objetivas”. Así pues, mientras permanezcamos dentro de los confines del pensamiento burgués continuaremos aherrojados al *statu quo* del capitalismo y seremos incapaces tanto de dirigirnos, como de percibir esa condición social que disipará la nueva del desconocimiento.

Pero parece que en la oscuridad capitalista estaba surgiendo una conciencia distinta y opuesta, la conciencia del proletariado, que disfrutaba de un singular privilegio epistemológico. En virtud de su proximidad con el proceso de producción, los trabajadores toman «conciencia del carácter social del trabajo» y ante ella se concreta y «se supera la generalidad abstracta de la forma apariencial del principio social»[26]. Así pues,

«El conocimiento accesible desde el punto de vista del proletariado es, por supuesto, el más elevado en el sentido científico objetivo; pues en ese conocimiento se tiene metódicamente la disolución de los problemas en torno de los cuales se han esforzado inútilmente los grandes pensadores de la época burguesa; materialmente, se tiene en aquel conocimiento el conocimiento histórico adecuado del capitalismo, necesariamente inaccesible al pensamiento burgués»[27].

Lukács desarrolla esta idea de una forma extensa, con una prosa excesivamente deprimente. Pero ¿qué nos está obligando a creer? En apariencia, en la clase trabajadora, a diferencia de la burguesa, hay una *tendencia objetiva a la verdad* «hasta en su conciencia falsa, hasta en sus errores de hecho»[28]. Así pues, para comprender en verdad nuestra condición hemos de aprender a ver con los ojos del proletariado.

Pero entonces, ¿quién debería ser para nosotros la autoridad, los elocuentes vástagos de la auténtica clase obrera? ¿D. H. Lawrence, Conrad, Céline? No seamos ridículos, dice Lukács, quien dedica a su vez muchas páginas a reprobar a todos esos lacayos contra-revolucionarios de la burguesía. El pensamiento proletario no se halla en las obras de escritores proletarios, sino únicamente en los clásicos del marxismo. El “método” prometido es la dialéctica, que pasa de Fichte a Hegel, y de este a Feuerbach, Marx y Engels, hasta Lenin y Lukács. Pero ¿cuándo manchó sus manos Marx con el trabajo manual? ¿Cuándo lo hizo Engels, que era propietario industrial, o Lenin, un señor en el exilio? ¿Y el propio Lukács, un heredero del título de barón en el Imperio Austro-húngaro, que recibió una fortuna de su padre, banquero, erudito, esteta y un infatigable conspirador entre las élites gobernantes? ¿Era un *pensador* proletario? Consideremos cuál fue el remedio que propuso para la reificación:

«La superación de la reificación no puede asumir más forma que *la tendencia ininterrumpida y siempre renovada a romper prácticamente la estructura cosificada de la existencia mediante una referencia concreta a las contradicciones, concretamente manifiestas, del desarrollo general, mediante la toma de conciencia del sentido inmanente que tienen esas contradicciones para el desarrollo general*»[29].

¿Son estos, verdaderos comentarios proletarios? ¡Anda ya!

Las cosas son peores de lo que parecen. No sólo es el proletariado identificado con el marxismo. Todo pensador moderno que está en desacuerdo con algún principio crítico del marxismo es denunciado como “burgués”, mientras que todo verdadero escritor marxista es elogiado como “proletario”. De hecho, estas etiquetas no son de ningún modo los nombres de clases sociales, sino impropiedades. Porque la etiqueta “burgués” concentra en sí todo mal humano; “proletario”, el bien; Lukács imagina que se ha dotado del perfecto instrumento de censura. Además, aclara que el proletariado, que

habla históricamente por medio de intelectuales burgueses como Marx y Engels, habla en el presente solo por boca del Partido Comunista, que constituye así la iglesia establecida. Solo el partido, con su estructura perfectamente *organizada*, consigue la unidad entre teoría y práctica. Por tanto, a juicio de Lukács, la gran contribución del bolchevismo ruso fue incorporar, por primera vez desde la Comuna de París, la conciencia del proletariado y su autoconocimiento a la historia mundial[30].

Para cubrirlo todo, cualquier persona que en realidad consulta las ideas del común pueblo trabajador comete un atroz error comunista, el error de “oportunismo”. Este error consiste en «*la confusión del estado efectivo o psicológico de conciencia de los proletarios con la conciencia de clase del proletariado*»[31]. En otras palabras, el Partido es el único portavoz del proletariado y es infalible. La praxis —la nueva forma de conocimiento, que se descubre a la vez que la disolución de la conciencia reificada y el compromiso revolucionario—es el equivalente de la fe, y la obediencia al partido es resultado de una especie de apuesta pascaliana. En la medida en que no se incurra en el supremo error “oportunista” —el de consultar a los integrantes reales del proletariado—, se puede convencer uno de que, mediante esas piruetas mentales, se está renunciando a la conciencia envenenada de la burguesía y comprometiéndose con la lucha revolucionaria de la clase trabajadora.

Convocado a Moscú en 1930, Lukács terminó viviendo bajo la mirada del Partido cuya conciencia infalible había previamente defendido. Se preparó con un arrogante acto de auto-castigo. *Historia y conciencia de clase* había sido condenada enérgicamente por Bujarin y Zinoviev en el V Congreso de la Internacional Comunista en 1924. Los cargos habituales —“revisionista”, “reformista”, idealista”— habían sido equiparados. Y Lukács mismo los reconoció en Moscú. *Historia y conciencia de clase*, dijo, es una obra “idealista”, y reconocía que el idealismo era un aliado del fascismo y sus socialdemócratas “compañeros de cama”, y por tanto el verdadero enemigo del proletariado[32]. El primer oportunismo había sido el principal enemigo. Después lo fue el nihilismo[33], cuando en el verano en que estalló la paraonia de Stalin fue “el trotkismo” el que se identificó con las fuerzas de la reacción[34]. En el *Sentido del realismo contemporáneo*, Lukács ofrece una instructiva historia de los disfraces del enemigo:

«En la época de Heine, el socialismo era el enemigo del chauvinismo alemán; más tarde, de las diversas variantes de fascismo; hoy, de la ideología de la guerra fría, de la preparación de una guerra real. Todos estos motivos, que pueden ser la base de sólidas alianzas políticas en el presente, crean además para el realismo crítico otras posibilidades: las de valorar el objetivo histórico del socialismo y reproducirlo desde su propia perspectiva, sin tener que abandonar por ello sus principios ideológicos»[35].

Ninguno de estos cambios en la descripción del enemigo muestran realmente un cambio mental. Porque, aunque el enemigo cambie de nombre, no modifica su naturaleza. Continúa siendo burgués, señor del mundo real, implicado en una lucha a vida o muerte con el proletariado, guardián del futuro. Incluso después de la muerte de Stalin, y después de la consiguiente invasión de Hungría en 1956 (cuando Lukács, a pesar de ser miembro del gobierno de Nagy, logró escapar sorprendentemente con vida) siguió diferenciando en el mundo entre los antagonistas “burgués” y “proletario”[36] y aplicando sus fuerzas a denunciar la literatura existente, y el “modernismo en concreto”, a favor de ese ideal todavía no alcanzado del realismo socialista.

Es cierto que Lukács no se hundió, en sus últimos años, en las profundidades que había alcanzado en *La destrucción de la razón*, el texto más importante de su periodo estalinista, donde había rechazado virtualmente toda la filosofía alemana postromántica considerándola proto-nazi. Además, hizo algunas críticas que no carecen de mérito; por ejemplo, reconoció la importancia histórica y la penetración psicológica de Balzac y Scott. Pero su indulgencia hacia esos “observadores reaccionarios” estaba justificada, porque esos autores vivieron en el periodo anterior al marxismo. Así la crítica reaccionaria que hicieron a los valores de la Revolución Francesa podía ser adecuada también para el nuevo revolucionario, capaz de eliminar la mancha de la falsa conciencia.

No pudo dispensar esa misma indulgencia a ningún otro escritor moderno, ni tampoco a ese tormento que fue en su vida Thomas Mann, antiguo amigo suyo, que había retratado a Lukács (de un modo claramente halagador para su intelecto) como Naphtta en *La montaña mágica*, y cuyas novelas son, sin duda, uno de los logros artísticos más importantes del siglo XX. Mann fue para él un dolor de cabeza duradero, como Leavis para Eliot. Pero Lukács quiso

eliminarlo de su mente, creyendo que, desde Marx, la literatura era reaccionaria o revolucionaria, o proletaria o burguesa, o socialista o digna de destrucción. El fervor censor con el que expuso sus puntos de vista, y su marcada tendencia a condenar y etiquetar, justifican la acusación que le lanza Kolakowski (en *Las principales corrientes del marxismo*, tomo III), que señala que Lukács fue un intelectual estalinista, para quien su enemigo, por la misma oposición que representa, ha sacrificado su derecho a existir.

Considérese el siguiente pasaje de supuesta crítica literaria:

«Hemos visto cómo la ideología contra la violencia se extiende desde la fase simbólica-revolucionaria [del expresionismo] hasta la abierta capitulación contrarrevolucionaria ante el terror blanco de la burguesía»[37].

O cuando señala:

«Con Malthus (...) aparece muy pronto la decadencia de la crítica romántica al capitalismo, y lo hace en su forma más repulsiva y mezquina, como manifestación de la ideología más reaccionaria de la burguesía inglesa. La crisis convirtió a uno de sus representantes brillantes y de más talento, como Carlyle, en un tullido decadente, en un defensor mendaz del capitalismo»[38].

Todos los escritos críticos de Lukács muestran esta visión unidimensional, dominada por el vituperio dicotomizante, y escrita en el estilo de la joven albanesa *au pair* imaginada por Peter Simple[39]. La crítica literaria no es sino el compromiso activo, con un intelecto y una sensibilidad propia. Para Lukács, como para todos los comunistas comprometidos con la ortodoxia, ese compromiso era imposible y su crítica, por tanto, nula, irreflexiva y finalmente repulsiva para su celo inquisitorial. Cuando lo que es necesario es ofrecer argumentos, Lukács arroja un cúmulo de etiquetas contra el enemigo, y desde sus páginas grita la famosa consigna comunista: quien no está con nosotros, está en contra de nosotros.

En una entrevista concedida a *New Left Review* en 1969, pero publicada tras su muerte, Lukács rechaza la democracia burguesa con las siguientes palabras: «Su principio básico es dividir al hombre en cuanto ciudadano en la vida pública y diferenciarlo de su vida privada (...) Su fundamentación filosófica

se encuentra en Sade». Y opone así “democracia burguesa” a “democracia socialista”:

«Como la economía socialista no produce espontáneamente ni reproduce el hombre adecuado a sus condiciones, a diferencia de la sociedad clásica capitalista, que naturalmente engendraba al *homo economicus*; como la división entre *ciudadano y burgués*, que surge en 1793 y en Sade, la tarea de la democracia socialista es precisamente la *educación* de sus miembros para adecuarlos al socialismo»[40].

Es aquí donde Lukács revela la esencial vacuidad del método estalinista. Con la absurda alusión a Sade, rechaza todas las instituciones políticas occidentales de golpe, y regresa a su favorito uso de dicotomías brutalizantes: capitalismo frente a socialismo, reacción frente a revolución, reproducción frente a educación, burgués frente a proletario. Lukács frente al enemigo.

Protegido tras esta alambrada de púas, Lukács continuó reflexionando sobre la importancia de “la filosofía clásica alemana”. En su último trabajo —*La ontología del ser social*, una lúgubre y extraña danza de sombras en el cementerio de la metafísica alemana— se centra en la religión verdadera y atribuye a Hegel su descubrimiento. En una frase que no es menos significativa que cualquier otra de las que componen esta obra curiosamente escrita, señala que, aunque es evidente que Hegel reconoció la religión como un fenómeno histórico y como una realidad mental efectiva que se desarrolla constantemente, «a pesar de ello, no llegó a profundizar sobre la relación interna de esto con su contenido»[41].

Si Lukács hubiera estado interesado en el proletariado y no lo hubiera entendido como instrumento de expresión de su propio odio glorioso, sino como una clase real de seres humanos reales, habría encontrado la religión no en las páginas de Hegel, sino en el mundo real. Y ante esa honesta fuente de moralidad proletaria, habría reconocido en sí mismo la forma invertida y destructiva de esa emoción. Se podría entonces haber dado cuenta de su propio odio hacia Dios, de su rechazo de la verdad, de la humildad y de la expiación y de su desmedida violencia hacia el mundo creado. Pero también podría haberse percatado de cuánto de su “sectarismo mesiánico” dependía todavía de la tragedia de Sarajevo, cuántas etiquetas aniquiladoras — ideólogo, nihilista, reaccionario, nostálgico— lanzadas tan indiscriminadamente contra un enemigo imaginario, podrían serle también

aplicadas a él, y cuánto siguió siendo hasta el final lo que había sido al principio, el privilegiado heredero de una clase gobernante ya desaparecida.

Lo mismo cabría decir de Adorno, que heredó de Lukács el análisis del capitalismo y se encargó de aplicarlo a todo un nuevo ámbito, el de la crítica de la cultura popular. Nacido en 1903, hijo de un acomodado comerciante de vinos, su primer amor fue la música, que había estudiado en Frankfurt (en casa de sus padres) y después de 1925 con Berg en Viena, donde conoció a Lukács. Su radicalismo nació con la Primera Guerra Mundial y de la defensa que los intelectuales de la época, como Max Weber, Max Scheler y George Simmel, hicieron de la agresión alemana. En Viena frecuentó círculos revolucionarios y marxistas y empezó paulatinamente a interesarse por la filosofía, mientras escribía en defensa de la atonalidad y la música de vanguardia.

Volvió a Frankfurt en 1931 para ser profesor en su universidad, e impartió su lección inaugural en el independiente Instituto de Investigaciones Sociales. Este instituto, sede de la Escuela de Frankfurt, había sido creado en 1923 y publicaba una revista influyente, *Zeitschrift für Sozialforschung*, en la que comenzó a publicar sus textos el propio Adorno. El Instituto se convirtió en el hogar de importantes intelectuales, entre los que se incluía Max Horkheimer (director del propio instituto desde 1930), Herbert Marcuse y Erich Fromm. En 1933, cuando los nazis decretaron el cierre, el Instituto se marchó al exilio, instalándose primero en Ginebra y después, en 1934, en Nueva York, donde se integró en la Universidad de Columbia. Tras el ascenso de Hitler al poder, Adorno huyó primero a Londres y Oxford y después a Nueva York, donde residió un tiempo antes de marcharse con Horkheimer, Fromm y Marcuse a California cuando estalló la guerra. El Instituto de Investigaciones Sociales regresó a Frankfurt en 1951, y Adorno poco después, convirtiéndose en su director tras retirarse Horkheimer en 1953.

Horkheimer introdujo en el programa de la Escuela de Frankfurt algunas de las corrientes de pensamiento conservador y pesimista que había conocido en su casa, gracias a los escritos de Simmel y Scheler. Pero la actitud fundamental de la Escuela también estuvo determinada por la “filosofía alemana clásica”, según la interpretaba el marxismo. Su idea recurrente aparece en el título de un libro escrito por Horkheimer durante su exilio en Columbia: *Crítica de la razón instrumental*[42]. Para Horkheimer, el mundo capitalista muestra el triunfo de una razón, o más en concreto, de una

determinada razón, la “burguesa”, que permite reconfigurar todo a imagen y semejanza de la creciente clase media.

“La razón instrumental” reduce todos los problemas a una cuestión de elección de medios adecuados y su mundo es un mundo sin fines. En él, el trabajador se encuentra alienado, fragmentado, desgarrado de su auténtica naturaleza humana, y lo está debido a la presión que ejerce el orden burgués, que condena a la miseria de la producción por el intercambio. De acuerdo al orden burgués, el producto del trabajo es un objeto de intercambio, y los bienes no tienen más significado que el valor que se le otorga en él. El dinero, que en palabras de Marx es «la cristalización del valor de intercambio», constituye el símbolo de la razón instrumental. De este modo, Horkheimer recicla las ideas principales de Lukács para describir la conciencia reificada y el fetichismo de la mercancía en el orden burgués como fruto del triunfo de la razón instrumental. En el sistema capitalista los medios eliminan el sentido, y la voluntad humana, sin relación con los fines de su existencia, vagabundea libre, pero sin propósito alguno, de una cosa a otra.

Con estas ideas, Horkheimer elaboró lo que llamó su “teoría crítica”, una crítica sistemática a la cultura capitalista que dependía de las “relaciones burguesas de producción”. A su juicio, la razón se encuentra corrompida por el capitalismo y sin referencia a su objeto principal, la vida humana. La humanidad no puede ser nunca considerada únicamente un medio, sino siempre como un fin en sí misma. De ahí que la razón burguesa *no pueda percibir* a la humanidad. La auténtica filosofía crítica es la que, volviendo la mirada de la filosofía sobre sí misma, descubre las venenosas fuentes de su razón contaminada.

En otras palabras, la filosofía auténtica es la de Marx, pero no la del Marx de *Das Kapital*, sino la del primer Marx y su explicación hegeliana de la Caída. Si se vuelve la filosofía a su “base” material, y se revelan los secretos de su propia producción, se colige que un modo de razonar pueda confirmar, simple y tácitamente, el corrupto orden burgués que lo produce. Así, sólo si sustituimos la filosofía por la “teoría crítica” podemos hallar la verdadera posibilidad de emancipación, que comienza con la emancipación del propio pensamiento. Este debe ser liberado del dominio de la razón instrumental y, por tanto, de la tiranía oculta de las cosas.

La ascendencia intelectual de esta perspectiva es impecablemente alemana, pero también impecablemente burguesa. La teoría crítica de Horkheimer es, en

el fondo, la misma filosofía crítica de Kant, pero reformulada como crítica social y cincelada por los golpes de Marx. Al imperativo categórico, que nos conmina a tratar a la humanidad como un fin y nunca solo como un medio, se le añade la teoría marxista de la producción intelectual. Se había intentado hacer una síntesis parecida antes; concretamente, lo intentó George Simmel, en su gran tratado sobre la *Filosofía del dinero* de 1908. Pero Horkheimer incorpora un tono melancólico peculiarmente moderno, además de erudición, asimilando no solo el humanismo marxista de Lukács, sino muchas de las aportaciones de la sociología weberiana y referencias a la gran cultura alemana que precedió al eclipse nazi. Mostraba así un posible camino de regreso hacia la auténtica crítica alemana, para revitalizar y hacer apto para el consumo moderno la concepción romántica de Hegel y el joven Marx.

El estilo es parroquial, pero la verdad es la propiedad de Todo Hombre. La crítica de la razón instrumental contiene algunas ideas, pero en su mayor parte pueden ser separadas del lenguaje que las expresa. Son, para el lector inglés, las ideas que se han expresado también con el estilo de Arnold y Ruskin. En nuestra época esas ideas han estado relacionadas no con la teoría marxista de la racionalidad burguesa, sino con la defensa conservadora de la Gran Tradición que ha hecho F. R. Leavis, cuya crítica a la civilización “benthamita” también expresa con un lenguaje más concreto y con mayor calado histórico la eterna sensación de desarraigo del *homo technologicus*. Esta crítica, común a conservadores y radicales, no sirve para situar a Horkheimer en ninguno de ellos. Sin su marxismo, lo que dice no sería inaceptable ni para Ernst Jünger ni Heidegger. Además, la reflexión de Heidegger sobre la “técnica” ofrece, desde el punto de vista de su oscura fenomenología, exactamente la misma concepción de la modernidad que la crítica de la razón instrumental.

La interpretación frankfurtiana de la razón instrumental tiene cosas en común no solo con la crítica social de Ruskin y Leavis, sino también con la teoría weberiana de la burocracia, y ejerce un atractivo parecido en quienes se sienten oprimidos por la vastedad del mundo moderno, cuyas leyes del movimiento parecen ignorarlos completamente. En el receptivo ambiente de los campus universitarios, esta nueva crítica alcanzó un éxito inmediato. En los años previos a las revueltas de los sesenta, Marcuse dominó en el mercado frankfurtiano gracias a su empleo de consignas pegadizas, como “tolerancia represiva” (la expresión con la que se refirió al sistema que le pagaba su

enorme sueldo por denunciarlo) y “el universo totalitario de la racionalidad tecnológica”[43].

Pero cuando la novedad de estos estribillos —dignos del ministro de la verdad de Orwell— se agotó, los discípulos de Marcuse se encontraron frente a frente sin respuestas y con preguntas sin respuestas. Los mismos interrogantes se suscitaron entre los lectores de Horkheimer y Adorno, cuyas antiguas ventas no sirvieron ya para encubrir la baja calidad de sus productos. ¿Cómo puede el pensamiento transformarse, reflexionando únicamente sobre sus orígenes sociales? Si la falsa conciencia de la burguesía ha envenenado su filosofía, ¿qué ocurre con la filosofía que lo denuncia? (¡Compárese con Lukács y el intento de descubrir la auténtica voz del proletariado en la filosofía, que no se debería confundir nunca con la voz real del proletariado!).

Así puede decirse que una cierta cualidad litúrgica penetra en los escritos de los frankfurtianos. Se lanzan incitaciones contra el orden burgués y su pensamiento, pero con un tono de voz distinto, para sugerir su proximidad con el misterio. El lenguaje transforma el tono de la teoría crítica, para convertirse en hechizo del exorcista.

En una obra importante, Horkheimer y Adorno amplían su crítica de la razón burguesa y la aplican a la Ilustración, porque la Ilustración es resultado también de ese universo dominado por “la justicia burguesa y el intercambio de las mercancías”[44]. El ataque en contra de la racionalidad burguesa adquiere ahora un tono significativamente histérico. La Ilustración es el productor real (¿no lo dijo ya Hegel?) de la “tropa”; la «ilustración es totalitaria»; «la abstracción, instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el concepto cuyo destino elimina: como liquidación»[45]. Se suceden uno tras otros los hechizos, pero el fantasma no terminará desvaneciéndose. Porque la Ilustración no solo está aquí para quedarse (algo por lo que, si lo pensamos, deberíamos estar agradecidos), sino que la propia creencia de los frankfurtianos en la función redentora de la reflexión crítica es una expresión de ella.

La Ilustración fue anatema para Adorno y Horkheimer en parte porque este sinónimo de tecnología y producción masiva. En lugar de la humildad del hombre, que se asombra e inclina ante la contemplación del orden eterno de la naturaleza, la Ilustración exhibía la soberbia arrogante del empresario, encarnado en los padres de Adorno y Horkheimer. El empresario ofrecía la solución para todos los problemas, y no había inconveniente que no fuera

susceptible de solución técnica. La Ilustración reemplazó el misterio por la maestría. Y así alejó a la humanidad del verdadero sentido de la cultura, que es el autoconocimiento y la verdad interior que solo el arduo camino del arte elevado puede desvelarnos.

La cultura, según el último Marx, pertenece a la superestructura ideológica e institucional de la sociedad. Es un subproducto del proceso económico sin influencia real. Las batallas ideológicas son así “muchas” «nubes tormentosas en el cielo político»: no afectan ni influyen en la historia, porque esta está determinada por fuerzas económicas y sometida a las leyes inexorables de su desarrollo. Frente a esta concepción, que relega a la cultura y al arte a un puesto histórico secundario, a juicio de Horkheimer y Adorno el enfoque propiamente teórico de la crítica permitiría destruir la falsa conciencia de “las relaciones burguesas de producción” y sustituir la falsa ilustración por la verdadera. Como la esclavitud capitalista opera en todo ámbito —el mental, el institucional y cultural, tanto como en el económico—, si en todos ellos se adopta una postura crítica, se abriría el camino hacia la verdadera comprensión emancipadora de nuestra condición.

Adorno toma el testigo de Lukács y emplea el concepto de “fetichismo de la mercancía” en su amplia crítica de la cultura. A su juicio, bajo el capitalismo, la gente está esclavizada no por los otros, sino por ellos mismos, ya que son víctimas del encanto que ejercen sobre ellos las mercancías que brillan a su alrededor. Su “falsa conciencia” expone a la gente a cada paso al mismo encantamiento, y las libertades ilusorias que ofrece la cultura de consumo confisca su auténtica libertad. Adorno había sido testigo de esa dinámica en Hollywood y había quedado horrorizado no solo por su vulgaridad cultural sino también por la facilidad con la que los americanos parecían disfrutar de la basura que los esclavizaba.

La cultura de masas es una mercancía que tiene por fin neutralizar el espíritu crítico e inducir una aceptación ilusoria de un mundo ilusorio. Es un producto “ideológico” en el sentido de Marx —un velo que cubre las realidades sociales para mostrar en su lugar una ilusión reconfortante—. En otras palabras, la cultura de masas es parte de la falsa conciencia de la sociedad capitalista, y Adorno quiso mostrar cómo sus mecanismos cortocircuitaban el camino a la verdad emocional a través de los clichés y de una especie de sentimentalismo rutinario.

La esperanza de Adorno, como compositor y musicólogo, fue contrastar la

lógica creativa de los maestros, que se enfrentaban a la realidad, que habían encontrado el estilo que los englobaba, y que nunca habían evitado el dolor de un verdadero argumento musical, con el estilo *kitsch* que busca el atajo cómodo, como el pegadizo ritmo de una mediocre canción popular. El fetichismo cultural está marcado por su “naturaleza estandarizada”, la presentación rutinaria de un material pre-digerido y el rechazo a cuestionar su propia condición de mercancía[46].

Adorno siguió a Lukács al conectar la teoría del fetichismo de la mercancía con la de la reificación, lo que le permitía descubrir cómo las personas pierden su libertad subjetiva invirtiéndola en objetos exteriores a ellos. Cuando su libertad se desparrama y se cosifica en los objetos, señalaba Lukács, las personas son reificadas: su libertad se transfiere, y queda encerrada en los objetos que los representan. Las instituciones, las leyes, las relaciones: todo tiene esa tendencia a la reificación, que soslaya el mundo del sentido humano y establece relaciones mecánicas entre cosas, en lugar de posibilitar el desarrollo de relaciones libres entre personas. El arte también está reificado, y se convierte en un añadido ornamental del inventario burgués, perdiendo así su verdadera naturaleza como instancia crítica.

Si unimos el fetichismo de la mercancía y la reificación, llegaremos a la conclusión de que, en la cultura capitalista, las relaciones libres entre sujetos, de las que depende nuestra realización humana, se ocultan y son sustituidas por repetitivas relaciones entre objetos. Esta era la forma de plantear la verdadera cuestión, la forma en que la planteó la filosofía clásica alemana: ¿en la cultura de masas del capitalismo los sujetos se convierten en objetos, y los objetos se transforman en sujetos! No es de extrañar que Adorno creyera haber descubierto bajo el velo de la cultura masas la realidad subyacente[47]. Y así aplicó la misma jerga de sujeto y objeto al estudio de la tradición clásica en la música. He aquí, por ejemplo, cómo la aplicó a Bach:

«Bach (...) se negó al mismo tiempo, en su calidad de polifonista arcaizante, a obedecer la tendencia del tiempo, por él mismo acuñada; pero fue precisamente para mover esa tendencia hacia su propia verdad, hacia la emancipación del sujeto en la objetividad en un todo sin fallas que surge de la subjetividad misma. De lo que se trata es de la intacta coincidencia de la dimensión armónico-funcional y de la dimensión contrapuntística hasta en las más sutiles dimensiones de la estructura. Lo muy pesado se hace

portador de la utopía del sujeto-objeto musical, y el acronismo se hace embajador del futuro»[48].

En el pasaje se hace un comentario habitual, es decir, se afirma que en Bach la lógica del contrapunto y la de la armonía funcional coinciden y que no predomina en su obra ni una ni otra. Pero se reinterpreta esta idea para sugerir que, de alguna manera, Bach anunciaba de ese modo “la utopía del sujeto-objeto musical”. Esta estrategia es típica de Adorno. La jerga únicamente sirve para *evocar* una conclusión que Adorno no acierta a demostrar, esto es, que la grandeza de Bach no está en su música sino en su decisión de ubicarse, a diferencia del antiguo estilo, en el lado correcto de la historia, a favor de la búsqueda de la Utopía, preservando, objetivamente, la verdadera libertad del sujeto.

Pero ¿por qué fue tan influyente este estilo de escritura? La respuesta a esta pregunta nos retrotrae al espíritu revolucionario de los sesenta y setenta. Los defensores de la “liberación” eran conscientes en sus corazones de los beneficios que les había deparado la economía de mercado. Eran miembros de una generación que había gozado de unos niveles de libertad y prosperidad que la generación más joven nunca había conocido. Criticar al “orden capitalista” en nombre de la libertad se antojaba casi ridículo cuando el contraste con su alternativa soviética era tan palpable.

Lo que hacía falta para reivindicar de nuevo el espíritu revolucionario era una doctrina que denunciara la libertad capitalista como una ilusión y revelara la *verdadera* libertad negada por la sociedad de consumo. Esto fue lo que brindaron Adorno y Horkheimer. La invectiva de Adorno contra la cultura de masas pertenecía al mismo movimiento de ideas que la protesta que hizo Marcuse de la “tolerancia represiva”. Eran empeños por descubrir la verdad *tras las mentiras*. Las teorías del fetichismo, la reificación, la alienación y represión que se encontraban en el ambiente del 65, tenían —todas— un mismo objetivo principal: revelar la naturaleza ilusoria de la libertad capitalista y prolongar la posibilidad de una alternativa crítica, de una liberación que no nos encaminaría a ese tenebroso “capitalismo de Estado” que supuestamente dominaba tanto en el Este como en el Oeste.

Sumando constantemente crítica tras crítica al capitalismo americano y su cultura, y refiriéndose solo de pasada o displicentemente a la pesadilla real del comunismo, estos pensadores mostraron su profunda indiferencia hacia el

sufrimiento humano y la trivialidad de sus soluciones. Adorno no reconoce explícitamente que la “alternativa” al sistema capitalista y a la cultura de la mercancía sea la utopía. Pero se puede deducir claramente de sus escritos. Así pues, la alternativa a la falsa libertad de la sociedad de consumo es irreal, un simple noúmeno cuya función es servir de contrapunto a nuestros defectos. Y, sin embargo, era consciente de la alternativa *real* y sabía que esa comportaba la liquidación de las masas y la aniquilación cultural. Para Adorno rechazar esta alternativa como “una versión totalitaria” de ese “capitalismo de Estado” que había conocido en Estados Unidos era profundamente deshonesto.

Pero, tras haber dicho todo esto, es de justicia reconocer que la crítica frankfurtiana a la sociedad de consumo contiene un componente de verdad. Y es una verdad más antigua que las teorías marxistas con que Adorno y Horkheimer la aderezaron. Es también la verdad contenida en la Biblia judía, reformulada una y otra vez a lo largos de los siglos: la verdad de que, al reverenciar a los ídolos, traicionamos nuestra naturaleza. La Torah nos ofrece una interpretación sobre lo que supone la realización humana. Nos advierte que debemos cumplir los mandamientos de Dios, que condena la idolatría y exige nuestra fidelidad de un modo absoluto. Al volvernos hacia Dios, nos transformamos en lo que realmente somos, criaturas que pertenecen a un mundo más elevado y cuya realización no depende solo de la simple satisfacción de nuestros deseos. Incurriendo en idolatría, caemos en un modo de ser más bajo: nos convertimos en esclavos de nosotros mismos, ya que los deseos se convierten en dioses y nos dominan.

Adorno no creía en Dios y no tenía tiempo para las enseñanzas de la Torah, menos incluso que su admirado Arnold Schoenberg quien, en su inconclusa e interminable obra maestra, *Moisés y Aarón*, dramatizó aquella concepción. Pero, de acuerdo al espíritu del Antiguo Testamento, esta crítica a la cultura de masas es una repudiación de la idolatría y una forma de recuperar la antigua distinción que existía entre dioses verdaderos y dioses falsos, entre el culto que enaltece y redime y la superstición que nos condena al abismo. Para Adorno la utopía es el dios verdadero: la perspectiva de sujetos en libertad, conscientes del mundo tal y como es, y que reclaman este mundo como propio. El dios falso es el fetichismo del consumismo, el dios del deseo, que empaña nuestra visión y se adueña de nuestras elecciones.

Es en este punto en el que Adorno se distancia de los revolucionarios de los sesenta, incluso a pesar de emplear un lenguaje parecido. Quienes reclamaban

la “liberación” deseaban otra sociedad, una sociedad en la que las personas serían verdaderamente libres; libres, precisamente, de la ilusión y libres de construir un futuro menos opresivo. Pero la redención anunciada por Adorno no dependía de la reforma social: Adorno sugería una salvación de tipo más personal, un distanciamiento de las fantasías, un camino de autodescubrimiento.

Al centrarse en la utopía, la persona se pone en contacto con su subjetividad y se ejercita en la auténtica disciplina del espíritu. Alguien que se enfrenta así a esa situación no tiene razón para evitar las dificultades o el sufrimiento: es consciente de que constituyen pruebas de la libertad humana. Nada odia más que al fetiche, que nace de las ilusiones y que, al renegar de la tragedia y el sufrimiento, niega y destruye la vida superior. Pero los consuelos de Citera están condenados por el propio decreto moral; y una liberación que incluye sexo, pecado y frivolidad como bienes de consumo es, a fin de cuentas, otra forma de la antigua esclavitud.

Por decirlo de un modo más apropiado, el punto de vista de Adorno no es característico del revolucionario que quiere derrocar el capitalismo, sino el del “alma bella” de Hegel que es condenada a vivir en un mundo idolátrico, empeñándose al mismo tiempo por ser fiel a la disciplina en la que descansa su propia excepcionalidad moral. La terminología hegeliana de sujeto y objeto es el auténtico mensaje de Adorno, que no tiene nada que ver con el conflicto entre las “relaciones de producción capitalistas” y sus alternativas emancipadas. Es un mensaje que está relacionado con el arte, y con la distinción entre el arte verdadero y los ídolos que pretenden reemplazarlo. El auténtico arte es importante porque nos acerca y descubre lo que en realidad es, porque nos capacita para vivir en ese plano más alto en el que se concitan la libertad, el amor y la realización. Pero nos amenazan por todos los lados expresiones pseudo-artísticas; nos asedia el sentimentalismo, los estereotipos y lo *kitsch*. Y ese arte degradado nos encadena a un mundo de “reificaciones”, en el que las cosas con precio reemplazan a lo valioso, y donde la vida humana pierde su valor y se transforma en un objeto de insaciable apetito.

Tal y como yo lo entiendo, es esta la cuestión central que aparece en la crítica de Adorno a la cultura de masas. Como en otras críticas similares, de Ruskin a Arnold, de Eliot a Leavis, es una crítica que está en sintonía con la condena de la idolatría que aparece en el Antiguo Testamento. Y al igual que todas ellas, contienen un núcleo importante de verdad. El problema aparece

por el empleo por parte de Adorno del lenguaje marxista, pues, al revelar los defectos que la revolución marxista podría enmendar, parece que está configurando una alternativa *política* a la sociedad burguesa. Pero la única revolución que Adorno atisba es la que sucede en el mundo de la cultura; no una revolución política, sino estética, un intento de comprender, a través del arte, la utopía. Pero el arte que se sitúa al *servicio* de la revolución, como el arte propagandístico de Brecht y Eisler, según Adorno, se rinde a la única clase de verdad de la que es capaz el arte. Debe defenderse el deseo utópico en el seno mismo del arte a través de una revolución interna de las formas de creatividad, pues la protesta directa es reaccionaria[49]. Es así como Adorno participó de la revolución de los sesenta, pero logró escapar de su dominio, volviendo a las cuestiones que de verdad le interesaban, como el futuro de la tonalidad, la naturaleza de la cultura de masas y el imperio de lo *kitsch*.

Jürgen Habermas estaba en una difícil posición para poder situarse en el panorama intelectual después de las aportaciones de la Teoría Crítica y de toda la potencia emocional que había provocado. En aquel período era imprescindible ubicarse a la “izquierda”, pero, como sucedió con Adorno, que despreciaba la cultura popular, las protestas masivas, lo *kitsch*, el jazz y la marihuana, eso no era suficiente para lograr el aprecio de las nuevas masas que tomaron la Universidad de Frankfurt. Habermas dio la espalda a los frankfurtianos (que, además, criticaron su tesis de *habilitación*) y decidió que estos, al fin y al cabo, no habían sintonizado con el mundo posmoderno. Pero ahora que Alemania se había subido al carro de la civilización, había una gran cantidad de lecturas pendientes de hacer.

Sin embargo, a pesar de todo ello, también la crítica de la razón instrumental perdura en el análisis habermasiano, pero fortalecida y burocratizada, y en ella se basa su reflexión sobre la «acción racional con respecto a fines» que va ampliando sucesivamente con obras que tratan todos los temas habidos y por haber. Su estilo es vago, vacilante y carece de emoción, el estilo que sería apropiado para una tesis de sociología:

«Con esta reflexión sobre su contexto genético y con la anticipación de su contexto de utilización, la misma teoría se conceptúa como un momento necesario catalizador del mismo contexto vital social que analiza; y ciertamente lo analiza como un contexto integral de coerción bajo el punto de vista de su posible superación. Así pues, la teoría incluye una doble

relación entre teoría y praxis: investiga, por una parte, el contexto histórico de constitución de una situación de intereses a la que aún pertenece la teoría, por así decirlo, a través del acto de conocimiento; y, por otra parte, investiga el contexto histórico de acción sobre el que la teoría puede ejercer una influencia que orienta la acción. En un caso se trata de la praxis social que, en tanto que síntesis social, hace posible el conocimiento; en el otro, de una praxis política que conscientemente aspira a subvertir el sistema de instituciones existente»[50].

Sólo en esta última frase, en la que revela por un momento sus pretensiones ocultas, Habermas queda al descubierto. Lo demás es un cúmulo prodigioso de palabrería, casi ininteligible, que forma parte de una interminable cadena de razonamientos “de un lado / de otro”, razonamientos que le ha suscitado la lectura del último libro o artículo que ha llamado su atención, y repleta de terminología sociológica.

A quien se acerque por vez primera a Habermas y se las vea con su estilo literario, puede perfectamente causarle asombro que se le diga que ahí, ante sus ojos, está la esencia intelectual del *establishment* de izquierdas. Pero así es, y es importante darse cuenta de que el estilo burocrático no es arbitrario. Es, por el contrario, una parte imprescindible de su mensaje. Ese estilo es su forma de legitimación, el medio que tiene la crítica de Habermas a la sociedad burguesa de presentar sus credenciales académicas. El tedio es el instrumento de la autoridad abstracta, y el lector espera en los pasillos de la prosa de Habermas como el solicitante al que se le ha prometido la verdad, aunque en abstracto, en un formulario que está ya anticuado.

Saber lo que quiere decir Habermas es difícil, además, por la estructura de sus ensayos. Sus libros están compuestos por capítulos que apenas guardan relación entre sí y no hay argumentos que se mantengan más allá de una o dos páginas. Cada capítulo se puede leer como un “informe” elaborado por un comité, sobre una cuestión a la que sus miembros son en gran medida indiferentes.

Las primeras obras de Habermas continúan la “*problematik*” de la Escuela de Frankfurt y analizan el espectro de la razón instrumental (“la acción racional con respecto a fines”), así como el “problema de legitimación” de las sociedades modernas, donde la producción y el consumo son los objetivos principales. Pero esa larga producción intelectual se convierte, sin solución de

continuidad, también en la búsqueda de una “racionalidad comunicativa” *herrschaftsfrei*, libre de la mácula de la dominación, que sería, en el ámbito del diálogo, el equivalente a la utopía de seres libres e iguales prometida en su momento por Marx. No puedo entrar a considerar aquí todos los callejones sin salida y vericuetos recorridos por Habermas. Pero, a pesar de ello, es importante apreciar que, en lo importante, no ha cambiado ni el método ni el programa del humanismo marxista que comenzó con los escritos de Lukács.

Con tres obras de sus comienzos —*Teoría y praxis* (1963), *Ciencia y técnica como ideología* (1968) y *Conocimiento e interés* (1968)—, Habermas se acreditó ante el mundo, y ofrecía en ellas dictámenes oficiales sobre Marx, Hegel, Comte, Peirce, Dilthey, Freud, Kant y Fichte, anunciándonos el disgusto de estas autoridades. Y lo que les incomoda es la “razón instrumental” que domina la vida de las personas modernas, y Habermas da a conocer la terminología empleada en el último año, que suscribe y se suma a ese eterno lamento.

Habermas distingue en estas primeras obras dos clases de acción social: la “racional con respecto a fines” y la comunicativa. La primera es “la razón instrumental” del hombre de la calle; la segunda, la “producción intelectual” del hombre del campus. Esa distinción entre los que están esclavizados y los que se dedican a parlotear se presenta como una profunda intuición teórica:

«Por ‘trabajo’ o *acción racional con respecto a fines* entiendo o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por *reglas técnicas* que descansan sobre el saber empírico. Estas reglas implican en todo caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos. El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con *estrategias* que descansan en un saber analítico (...) Por *acción comunicativa* entiendo una acción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con *normas intersubjetivamente vigentes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes»[51].

La distinción es infinitamente prolija y se alarga y extiende de modo parecido a lo largo de muchos párrafos. Pero se podría haber explicado de un modo más simple: en el trabajo, el criterio es la eficiencia; en el habla, la inteligibilidad. Las reglas que rigen en el primero son de naturaleza técnica,

pues tratan de orientar en la elección de medios de acuerdo a un fin. En el segundo caso, las reglas son constitutivas, como ocurre con las reglas de un juego, y sirven para definir el sentido de lo que se hace.

Es innegable que puede ser interesante comparar los dos tipos de acción. Pero no podemos aceptar que toda acción sea de un tipo o de otro: ¿qué tipo de acción sería el fútbol, por ejemplo, o la música, un congreso de sexólogos, un oficio religioso o una comida familiar? Es propio de Habermas no aclarar si su distinción es exclusiva, completa o absoluta. E igualmente es propio de él, a pesar de no aclarar esos extremos, emplearla como la principal arma teórica de la lucha anticapitalista. Casi todo lo que erróneamente se relaciona con la sociedad burguesa, es propio de la acción y el pensamiento “racional con respecto a fines”, mientras que todo lo que nos permita abrigar la esperanza de un mundo mejor se adscribe, aunque a veces en secreto, dentro del paradigma de la “comunicación”.

Para Habermas, la emancipación es sobre todo emancipación del lenguaje, a lo que más tarde se referirá con la expresión “situación ideal de habla”. Aunque la idea parezca paradójica porque proviene de un escritor cuyo lenguaje está apresado por una terminología sin sentido, cuenta con la distintiva autoridad de una tradición. Recuerda en este sentido a la primera aspiración de la Escuela de Frankfurt, su empeño por romper los grilletes de la cultura burguesa y descubrir *otra forma posible de conciencia*. Ya no se busca la verdadera voz del proletariado (que, recuérdese, no hay que confundir con la voz real de la gente trabajadora), sino la voz ideal del académico, que, al hablar con libertad, explica cómo será ese futuro que se nos promete.

Antes de considerar este programa revolucionario, sin embargo, debemos comentar un aspecto importante de la definición que he citado antes. Es una combinación de tópicos indiscutibles («las predicciones pueden ser correctas o incorrectas») y saltos radicales de pensamiento para los que no se ofrece justificación. Lo que al principio se llama “acción instrumental” al momento se transforma en “elección racional” y esta expresión a su vez se convierte en “reglas técnicas” basadas en un “saber empírico”. Después se incluye en la definición “reglas de preferencia” y “procesos de decisión”, incorporando así nueva terminología sacada de libros, disciplinas, artículos y conferencias de diversos ámbitos académicos. Esa misma lógica asociativa aparece en otras obras de Habermas escritas en ese mismo periodo. Por ejemplo:

«El análisis empírico explora la realidad desde el punto de vista de la manipulación técnica posible de procesos naturales objetivados, mientras que la hermenéutica asegura la intersubjetividad de una comprensión posible que oriente la acción (...) En la esfera funcional de la actividad instrumental, la realidad se constituye como la suma de lo que puede ser experimentado bajo el punto de vista de la manipulación técnica posible: a la realidad objetivada en condiciones trascendentales corresponde una experiencia restringida. Bajo las mismas condiciones se configura también el lenguaje de los enunciados empírico-analíticos sobre la realidad»[52].

Aunque es difícil comprender el significado exacto de estos pasajes (suponiendo que *lo tengan*), es relativamente fácil adivinar cuál es su objetivo. Permiten agrupar bajo una sencilla dicotomía todas las distinciones subsidiarias que enriquecerá la crítica habermasiana al capitalismo contemporáneo. El pensamiento radical es dicotómico y el “progreso” para la teoría radical engloba diversas oposiciones bajo una división dominante. La división puede tomar innumerables formas de expresión: burgués frente a “productor”, razón técnica frente a teoría crítica; fines frente a comunicación. Pero en todas estas categorías se esconde siempre el mismo significado: el mundo real es un mundo corrompido y caído, un mundo de medios, mientras que el mundo al que nosotros, intelectuales de izquierdas aspiramos, es un mundo redimido, un mundo de fines.

Habermas procede a burocratizar la dicotomía que, al final, queda expresada en el lenguaje oficial de la sociología alemana. Lo instrumental se sitúa al lado de lo técnico, junto con lo empírico, analítico, conductista, decisionista y objetivo, en contraste con lo “comunicativo, hermenéutico, intersubjetivo, normativo”. Pero el fin es el mismo. Con esta clasificación, que no es más que una forma de sustituir el pensamiento, Habermas construye una especie de máquina judicial, que culpa a la sociedad burguesa de todo fracaso deshumanizador y atribuye al desconocido ideal de la acción comunicativa el éxito humano que se ha olvidado.

A partir de esta simple crítica de la sociedad capitalista, de tiempo en tiempo Habermas se muestra de acuerdo con la antigua promesa radical, es decir, que:

«De otra forma, la *pursuit of hapiness* podría llegar a significar un día algo distinto: por ejemplo, no ya la acumulación de objetos materiales sobre los que se pueda disponer privadamente, sino la realización de relaciones sociales en las que reine la reciprocidad, y la satisfacción no suponga el triunfo de uno sobre las necesidades oprimidas de otro»[53].

Pero las alusiones explícitas al viejo programa son, en comparación, raras y cada vez más quedan integradas en la defensa que hace Habermas del diálogo como el auténtico objetivo de la política. A finales de los setenta, empezó a trabajar en el desarrollo de su idea sobre la “situación ideal de habla” como remedio para las estructuras socialmente alienantes de la economía capitalista. En tres complicadas obras (*Comunicación y evolución de la sociedad*, 1976, *Sobre la pragmática del habla*, 1976 y *Teoría de la Acción comunicativa*, 1981), defiende una nueva interpretación de la “racionalidad comunicativa” y de la “argumentación” de la que esta depende. Tras asimilar toda la sociología académica existente, quiere hacer lo propio con la antropología, la lingüística y la filosofía analítica, y elabora finalmente su “teoría de la pragmática universal”[54]. Se trata, en definitiva, de vislumbrar ahora la utopía socialista a través de la nebulosa terminología filosófica de Oxford: «La propia estructura de la comunicación no produce restricciones si, y solo si, para todos los posibles participantes, existe una distribución simétrica de posibilidades de elegir y de poner en práctica modos de expresión»[55]. Si tomáramos en serio estas afirmaciones —y el tono intencionadamente científico del lenguaje sugiere que deberíamos hacerlo— llegamos a conclusiones sorprendentes. Emanciparse lingüísticamente consistiría en parlotear sin parar en un mundo en el que se reconoce a todos las mismas oportunidades de hacerlo.

Pero la libertad, entendida como “posibilidades simétricas” es un dudoso activo. Porque se podría alcanzar también asegurando el mismo sometimiento a todos: por ejemplo, ordenando el silencio universal. Pero Habermas evita la auténtica cuestión de la libertad, que tiene que ver con la naturaleza humana y las instituciones que favorecen su realización, y lo hace recurriendo a oscuros y vacíos tecnicismos, y con su extraña obsesión por la “comunicación” entre seres cuya naturaleza social y situación histórica no se define nunca concretamente. He aquí un fragmento de la *Teoría de la Acción comunicativa*,

que procede de la misma manera durante más de 800 páginas de abstracciones despiadadas.

«La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que no puede ser absorbido por las rutinas *cotidianas* y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder. Por eso pienso que el concepto de racionalidad comunicativa, que se refiere a una conexión sistemática, hasta hoy todavía no aclarada, de pretensiones universales de validez, tiene que ser adecuadamente explicado mediante una teoría de la argumentación. Llamamos *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto controvertidas y tratan de desempeñarlas o de recurrirlas mediante argumentos. Un *argumento* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación problematizada. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones»[56].

Como queda de manifiesto en este ejemplo, el estilo científico no es más que una mera apariencia; una nueva rúbrica que parece que no sabe todavía manejar. Tras cientos de páginas con el mismo estilo, en el que las definiciones son devoradas por tautologías a las que a su vez devoran definiciones en una secuencia interminable, el lector siente la imperiosa necesidad de llegar al meollo de la cuestión. ¿Qué dice exactamente Habermas y qué nos está diciendo que hagamos? No hay una respuesta concreta a esta pregunta. Los seres humanos reales caen en la red de su argumento y solo queda ahí su perorar abstracto. Hemos de aspirar a un *Herrschaftsfreie Diskurs* —un discurso sin dominación— pero, ¿sobre qué versa ese discurso, y cuál es su fin? Se nos explica en todo momento que *debemos ser liberados a través de un “consenso alcanzado en un discurso universal e ilimitado”*[57]. Pero ¿por qué debemos llegar a ese consenso y de qué ha de tratar?

En el mundo ideal habrá un tipo universal de abandono expresivo, en que podrá oírse a distancia. «*En la medida en que dominamos los medios de construcción de esta situación del habla ideal, podemos concebir las ideas*

*de verdad, libertad y justicia, que se penetran entre sí, aunque, por supuesto, solo como ideas»*[58]. Pero ¿cuál es el valor de la libertad, de la libertad y de la justicia, si no son más que simples ideas? ¿En qué consiste este *herrschaftsfreie Diskurs* más allá de sí mismo? ¿Qué consecuencias tendrá, por ejemplo, para mis taciturnos vecinos del campo, que saben cómo hacer las cosas y que no pierden el tiempo en discusiones? Habermas cree que nuestros hábitos de habla son intolerablemente limitados, y no solo porque logran “impedir del todo la aparición de planteamientos que radicalicen el universalismo axiológico de la sociedad burguesa”[59]. Pero si esta frase quiere decir lo que parece, se puede afirmar que radicalizar el valor universalista de la sociedad burguesa es todo lo que ocurre en los departamentos académicos en los que se estudia a Habermas. ¿No es precisamente esto lo que la Crítica de la razón instrumental y la dialéctica de la Ilustración nos enseñaron?

Aunque Habermas habla de la “situación ideal de habla”, apunta continuamente hacia un nuevo, y de algún modo también liberado, orden social, en el que se erradicará el veneno de la conciencia burguesa. En este nuevo orden la comunicación ya no estará distorsionada por el prejuicio, la autoridad, la vanidad o las dudas. De ella surgirá una nueva ética comunicativa que «asegura la universalidad de las normas admitidas y la autonomía de los sujetos actuantes»[60]. Este nuevo orden, que se atisbaba ya en su obra sobre la legitimación, conllevará la adopción de normas «en que todos los interesados se ponen de acuerdo (o podrían ponerse de acuerdo), sin coacción, como participantes en un discurso cuando entran (o podrían entrar) en una formación discursiva de la voluntad»[61].

¿Se ponen de acuerdo, o podrían ponerse de acuerdo? ¿Se trata de un acuerdo real o hipotético? Habermas afirma reflexionar sobre el lenguaje, pero de hecho está dando vueltas a la clásica idea del contrato social, planteando, aunque sin abordarla, la cuestión de la que hablaba Kant, es decir, si bastaría un contrato hipotético para garantizar la legitimidad, y si se descarta la posibilidad real de un contrato. Pero su lenguaje burocrático y confuso enturbia la cuestión y oculta la dificultad que debe salvar su proyecto. ¿O bien las personas son libres para suscribir un contrato en su condición actual, y en ese caso no podríamos decir que hubieran aceptado implícitamente el “orden capitalista”? ¿O es que no son libres y nuestra decisión de un orden social solo sería legítima si las personas *eligieran* en condiciones ideales? La

cuestión, entonces, es cómo definir esas condiciones. ¿Cómo llevamos a cabo la elección social en una situación *herrschaftsfrei*? La única respuesta convincente a esta pregunta es la que precisamente Habermas elude: es decir, la elección verdaderamente libre y autónoma es aquella que se toma cuando se respeta la soberanía del individuo y se le reconoce el derecho a disponer de su voluntad, su trabajo y propiedad como suyos. Es la respuesta de la Ilustración, la de la Constitución americana y la que ha sustentado la teoría austriaca y mantenido la tradición de la democracia occidental. En otras palabras: es la respuesta a la que el humanismo marxista, desde sus orígenes, se ha opuesto al considerarla “ideología burguesa” y a la que Habermas se refiere siempre con desdén, sin analizarla abiertamente.

En su primera obra Habermas se preocupó del tema de la legitimidad, extrayendo el concepto tanto de la sociología weberiana como de la filosofía marxista y del análisis del lenguaje. En *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), afirma que las sociedades actuales padecen un déficit de legitimidad y que ningún procedimiento sancionado por el capitalismo tardío, es decir, los procedimientos a los que me he referido, puede servir para legitimarlas. El título ya es suficientemente indicativo. El respeto ritual hacia el marxismo no es la conclusión de su argumentación, que no tiene por cierto ninguna conclusión real, aunque se afane en ciertos pasajes por deducir alguna. Desde el principio se asume que “burgués” y “capitalismo tardío” describen adecuadamente los fenómenos sociales objeto de estudio; se asume que se puede describir una sociedad en función de sus “relaciones de producción”, de su “nivel de desarrollo de fuerzas productivas”, “su ideología gobernante” y los procedimientos de legitimación disponibles. Nada de esto se cuestiona o se pone en duda con los poco rigurosos hábitos de una investigación oficial que se realiza por personas preocupadas por justificar sus arraigadas costumbres. En lugar de examinar la validez de esos postulados, Habermas desvía la atención planteando interminables preguntas retóricas:

«¿Pueden los nuevos potenciales de conflicto y apatía, sostenidos subculturalmente, caracterizados por la supresión de la motivación y por la inclinación a la propuesta, conducir a una recusación de los rendimientos de una envergadura tal que ponga en peligro al sistema? ¿Los grupos que tal vez ponen en cuestión pasivamente la satisfacción de importantes funciones

sistémicas son idénticos a los grupos que en situaciones de crisis pueden actuar políticamente de manera consciente? ¿El proceso de erosión, que puede conducir al hecho de que se desmoronen las legitimaciones funcionalmente necesarias para el dominio y las motivaciones necesarias para la acción, es al mismo tiempo un proceso de politización que crea potenciales para la acción? (...) Hasta el momento no hemos desarrollado ninguna hipótesis suficientemente precisada y susceptible de examen, como para poder contestar empíricamente estas cuestiones»[62].

No deberíamos tomar en serio esa repentina invocación al método científico. Habermas no quiere responderlas empíricamente: eso implicaría rebajar el nivel de abstracción, ese nivel donde puede elaborar sus definiciones e interminables dicotomías, y tener en cuenta el contexto real en que se produce la decisión humana. Rara vez se hallarán en las obras escritas dilemas reales y auténticos, instituciones existentes, la constatación de una comunidad de propósito. Todo es como en el párrafo antes citado: sistemas, subculturas, motivaciones, funciones, legitimaciones, ideologías, fuerzas... entidades abstractas descritas en una neolengua pandinámica que soslaya a los seres humanos de carne y hueso.

Volviendo la mirada sobre el pasaje que hemos perfilado en este capítulo, encontramos un extraordinario trabajo de *aniquilación*. Después del trauma de la invasión napoleónica, la destrucción de incontables principados que habían perdurado en un precario pero duradero equilibrio durante la época del Sacro Imperio Romano, y la derrota posterior de Napoleón, el pueblo de habla alemana se esforzó en construir una autoconciencia nacional con el fin de reconciliar intereses contrapuestos y protegerse ante la amenaza de la opresión. La ficción literaria, la poesía, el drama y la música celebraron y exaltaron las múltiples formas de vivir juntos que habían tenido los alemanes, su capacidad de conformar instituciones duraderas y un orden legal, así como una vida privada llena de sentido cívico. La *Filosofía del Derecho* de Hegel, con su profunda descripción del matrimonio, la familia, el funcionariado, la escuela y las corporaciones de la sociedad civil, alcanzó unas cotas filosófico-políticas que muy pocos pensadores han igualado después, y reflexionó sobre las diversas formas en que las corporaciones emergen y canalizan la cooperación entre ciudadanos. La literatura alemana y austriaca del siglo XIX describe una sociedad rica en instituciones, corporaciones y

“pequeños pelotones”. Novelas como *Nachsommer* de Adalbert Stifer traza con detalles conmovedores la cercanía y el calado espiritual del hogar, el paisaje, los oficios de la vida civil e incluso la *Innigkeit* de la burocracia.

Gracias a las *Bildungsroman*, los ciclos líricos y la ópera, alemanes y austriacos se rescataron y dieron nueva vida al caudal de espíritu público que les rodeaba, y uno de sus más grandes logros artísticos —*Die Meistersinger von Nürnberg*, de Wagner— es un drama en el que el personaje principal no es un individuo, sino una corporación, con todas las cualidades morales y ceremoniales que nuestra civilización ha dotado a las instituciones. En *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, publicado en 4 volúmenes entre 1968-1913, otro gran jurista y filósofo social, Otto von Gierke, reivindicó la riqueza de las instituciones civiles que habían determinado el desarrollo de las naciones de habla alemana desde la Edad Media, y demostró cómo la tradición autóctona de la Common Law respaldó y amplió su poder social.

La riqueza del ser social, que de alguna manera el arte y la música de comienzos del siglo XX aún celebraba, incluso en la época en que Loos, Schoenberg, Musil y Kafka la estaban empezando a cuestionar, la obra de Lukács, Adorno, Horkheimer y Habermas la resumen con una simple abstracción destructiva: “burgués”. Y para explicar lo que se oculta tras la *apariencia* de la vida burguesa, emplean únicamente otra abstracción: “capitalismo”. Así es. No hay alusión alguna a la vida real. Todo ha sido destruido por la neolengua y reemplazado por el interminable fárrago burocrático que obra tras obra nos ofrenda Habermas. Así pues, puede afirmarse que se han utilizado las categorías de Marx para culminar lo que comenzó Napoleón y continuó, a su modo y de una forma más trágica, Hitler.

*Se ha alejado así al pueblo alemán de su historia* y la sociedad civil ha terminado siendo suplantada por un comité de intelectuales o, por emplear las palabras de Lukács, la voz oficial del proletariado, que participan en “una situación ideal de habla” en la que solo se pueden invocar abstracciones y tienen voz los burócratas de izquierdas. Pero en este momento tal vez sea conveniente advertir otro hecho curioso: la crítica de la razón instrumental, que entra en un callejón de salida en la prosa burocrática de Habermas, ha hecho una carrera exitosa no en la izquierda, sino en la derecha. De diversas maneras, también Burke, Hegel y Oakeshott revelaron la conexión entre la racionalidad instrumental, las actitudes utilitaristas y el desprestigio de las instituciones y formas de vida cooperativas. Para estos pensadores, nuestra

lealtad a la sociedad civil no es más provisional que la que profesamos a la familia o al orden legal, y el Estado no tiene más justificación como un medio a un fin de lo que el vínculo de amor en la familia. La lealtad a lo establecido es, pues, algo dado, y es esto lo que ha de tener en cuenta la crítica social. Esa lealtad no es ni condicional ni intencional, sino nuestra forma de estar inmersos en las instituciones a las que debemos nuestra identidad. Aquí es donde el pensamiento político comienza, en las asociaciones de individuos que comparten sus valores y aspiraciones a través del *ethos* de un pequeño pelotón.

Pero como ha defendido convincentemente Oakeshott, el modelo de la sociedad civil no es la empresa, sino la conversación, que no es un medio para un fin, sino un fin en sí mismo, una asociación “intencionadamente sin intención” de la que nace ese apego sin el cual ninguna sociedad puede subsistir en el tiempo. La conversación nos configura como *seres comunitarios*, integrantes de instituciones y personas corporativas, personas inmersas en la propiedad y en el don: en resumen, ejemplos de esa despreciada “burguesía” que los frankfurtianos contemplan solo en abstracto y con objetivos destructivos.

Puede que sea cierto que Habermas se viera influido, al afirmar que la legitimidad entra en crisis como consecuencia de la mentalidad instrumental, por un pensador que tuvo el arrojo de sacar esas mismas conclusiones conservadoras: Arnold Gehlen. Habermas, en lúcido ensayo, en comparación con el resto de su obra, rinde tributo a Gehlen, aunque denuncia su tendencia institucionalista y su “remedo de sustancialidad”[63]. Gehlen se atrevió a decir lo que, en la posguerra alemana, casi estaba prohibido. Sus ideas, asumidas por la maquinaria burocrática de la izquierda, son regurgitadas de nuevo, pero obviando sus conclusiones, y se presentan como “una crítica” de la “crisis capitalista”. Y, sin embargo, a decir verdad, son solo los socialistas los que en nuestro tiempo consideran la legitimidad del gobierno como un simple medio. Únicamente el socialismo ha promovido, en lugar del gobierno de los hombres, la administración de las cosas sin rostro, cuya eficacia ha de ser juzgada en función de las reglas técnicas de la ingeniería social. Y, si en el mundo contemporáneo se ha padecido un déficit de legitimidad, ha sido más acusado allí donde el socialismo ha dejado su huella, en el antiguo Imperio Soviético. Si nos damos cuenta de estas circunstancias, también concluiremos

que no es el capitalismo tardío, sino el primer capitalismo, a lo que Habermas se refiere.

Habermas no es un apasionado revolucionario. En realidad, no puede decirse que esté apasionado por nada. Al principio, desesperado ante el conflicto social, apoyó tentativamente los objetivos democratizadores de las protestas estudiantiles de los sesenta; después, en época más reciente, ha entrado en diálogo con lo más granado para reivindicar una política eurocéntrica, aunque en ella no caben ni conservadores ni nacionalistas. De hecho, en sus últimas apariciones públicas, Habermas ha defendido el proyecto integración europeo con más fervor que el mostrado hacia cualquiera de las viejas causas anti-capitalistas, aunque siempre aclarando que lo importante para Europa no es el *libre mercado*, sino el Estado de Bienestar, la desaparición de las fronteras territoriales y las identidades nacionales, y tomar distancia respecto al imperialismo americano.

Y es esta defensa de la emergente burocracia de la izquierda blanda, que ha de fundir al pueblo europeo en un homogéneo Estado de Bienestar que se esfuerza por alcanzar “una situación ideal de habla” con sus ya no agresivos vecinos, la lógica culminación del proyecto de la Escuela de Frankfurt. El *establishment* de izquierdas alemán es muy consciente de su condición de elite privilegiada. A pesar de seguir con su monótona condena de la burocracia, sabe, en el fondo, que la “razón instrumental” —descrita por Habermas en uno de sus momentos más cándidos como “trabajo”—es la condición social de la que depende. Al final en la crítica de la acción “racional con respecto a fines” y la celebración de la “situación ideal de habla” no hay más que ideología: la ideología de una élite preocupada por volver la espalda al mundo real de la industria moderna y por defender la dignidad propia de su posición de clase ociosa.

Como toda ideología, su objetivo principal es convencer a las clases inferiores para que la acepten. Y es una buena estrategia haber expresado esas consignas ideológicas con un estilo burocrático, enterrando dentro de ellas una oscura promesa de emancipación. El trabajador y el gerente ven, así, al izquierdista como un funcionario superior, con una industria arcana propia. El izquierdista mantiene el gabinete donde se gestiona la verdad y se le consulta sobre sus diversos significados con la misma actitud paciente con que se acude a cualquier otro funcionario. De hecho, fue Hegel, el ideólogo de la

“sociedad burguesa”, quien consideró al funcionariado la auténtica clase superior.

¿Cómo entonces debemos ver a Habermas, ahora que se le han otorgado tantos premios y se ha visto confirmado como la voz de la nueva Europa? Como último vástago viviente de la Escuela de Frankfurt, Habermas utilizó durante mucho tiempo categorías marxistas e intentó reelaborar el mensaje anticapitalista. En un primer momento, pensó que se podía superar la crisis de legitimidad del capitalismo con la alianza entre los intelectuales de izquierdas y miembros cuidadosamente seleccionados y aptos de la clase obrera. Para su suerte, se alejó de esta estrafalaria quimera y defendió, en su lugar, el diálogo, la negociación y la simpatía frente a la vieja “lucha marxista”. Sin embargo, sus nuevas propuestas tenían la forma de un programa político, pero sin su contenido.

Al haber dejado de lado la realidad y poner en su lugar sus abstracciones burocráticas, Habermas no fue capaz de aclarar de qué hablaríamos o cómo podríamos dar alma a nuestro mundo. Si la única consigna es “hablemos”, es dudoso que necesitemos, para hacérselo saber, libros y libros repletos de terminología insulsa. Y los diálogos que defiende Habermas ahora, tras el 11-S, se caracterizan sobre todo por las voces que excluye: ningún nacionalista, ningún conservador social, ningún pre-moderno ni ningún ferviente defensor del mercado libre serán invitados a su banquete, mientras el futuro posmoderno de la humanidad se trama en el bunker habermasiano. Y al excluir a gran parte de la gente corriente de su diálogo, Habermas *evita* las auténticas cuestiones que nos acechan, recomendando al mismo tiempo que discutamos para evitar discutir las. Sospecho que esto es todo lo que, al final, significa la nueva Europa.

[1] La justificación que hizo Merleau-Ponty de los Juicios de Moscú y los campos de concentración puede leerse en *Humanismo y terror*, publicado en 1946 (Buenos Aires, Depalma, 1980).

- [2] György LUKÁCS, *Record of a Life*, ed. Istvan Eörsi, tr. R. Livingstone, London, 1983, p. 60.
- [3] *Ibidem*, p. 63.
- [4] *Ibidem*, p. 76.
- [5] G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase* (México, Grijalbo, 1969), p. 275.
- [6] Cfr. Frank BORKENAU, *World Communism* (New York, 1962), págs. 172—173.
- [7] G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, o. c., p. 211.
- [8] G. LUKÁCS, *Ensayos sobre el realismo* (Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1965).
- [9] K. MARX, *El capital*. Tomo I (Córdoba-Argentina, El Cid Editor, 2004), p. 77.
- [10] *Ibidem*, p.77-78.
- [11] Cfr. F. ENGELS, *Anti-Dühring: La subversión de la ciencia por el señor Dühring* (México, Grijalbo, 1964) y *Dialéctica de la naturaleza* (Madrid, Akal, 1978). Alain Besançon ha llamado la atención sobre lo bien que lo hubiera pasado Flaubert si sus personajes, Bouvard y Pécuchet, hubieran conocido estos textos. Ver *Los orígenes intelectuales del leninismo*, o. c.
- [12] *Essays on Realism*, op. cit., p. 127.
- [13] *Ibid.*
- [14] LUKÁCS, *Ensayos sobre el realismo*, o. c.
- [15] *Record of a Life*, op. cit., p. 174.
- [16] LUKÁCS, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)* (Buenos Aires, 2005).
- [17] *Ibidem*.
- [18] K. MARX, *El capital*, Tomo I (Córdoba-Argentina, El Cid Editor, 2004), p. 1498.
- [19] K. MARX, *El capital*, Tomo III (Santa Fe, El Cid Editor, 2004), p. 749.
- [20] *Historia y conciencia de clase*, o. c., p. 93-94.
- [21] *Ibidem*, p. 96-97.
- [22] L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Madrid, Trotta, 1995).
- [23] I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; recogido en I. Kant, *Obras II* (Madrid, Gredos, 2010), p. 80.
- [24] La discusión sobre la cuestión la comenzaron P. BERGER, S. PULLBERG y B. BREWSTER en *New Left Review* 35 (1966).
- [25] Cfr. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (México, Fondo de Cultura Económica, 1955). Para una crítica de la retórica de la “objetivación” y la “alienación” y como útil recordatorio de la tesis hegeliana de que el hombre solo puede existir y ser feliz si se lanza al mundo y se convierte en objeto de su propia percepción y esfuerzo, ver Helmut PLESSNER, ‘De Homine Abscondito’, in *Social Research* 36 (4) (1969).
- [26] *Historia y conciencia de clase*, o. c., p. 190.
- [27] *Ibidem*, p. 181.
- [28] *Ibidem*, p. 79.
- [29] *Ibidem*, p. 219.
- [30] *Táctica y ética*, o. c.
- [31] *Historia y conciencia de clase*, p. 81.
- [32] Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo. III: La crisis* (Madrid, Alianza, 1983), p. 249 y ss.
- [33] *Ibidem*, p. 12.
- [34] Cfr. *Ensayos sobre el realismo*, o. c.
- [35] G LUKÁCS, *Significado actual del realismo crítico* (México, Era, 1963), p. 137-138.
- [36] *Ibidem*.

- [37] *Ensayos sobre el realismo*, o. c.
- [38] *Ibidem*.
- [39] “El diario de Peter Simple” hace referencia a una serie de textos, publicados después en forma de libro, escritos por Michel Wharton bajo ese pseudónimo en el *Daily Telegraph* y *Sunday Telegraph* en los ochenta y noventa. En ellos ofrecía una sátira de las modas intelectuales y políticas de la época.
- [40] G. LUKÁCS, *Record of a Life*, op. cit., p. 172.
- [41] György LUKÁCS, *Hegel's False and His Genuine Ontology*, tr. D. Fernbach, London, 1978, p. 59.
- [42] Este libro apareció primero en inglés con el título *Eclipse of Reason*, en 1947; posteriormente, en 1967, fue publicado en alemán. Cfr. M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental* (Madrid, Trotta, 2002).
- [43] Cfr. H. MARCUSE, *La tolerancia represiva y otros ensayos* (Madrid, Los libros de la Catarata, 2010).
- [44] M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta, 2004), p. 63.
- [45] *Ibidem*, p. 62.
- [46] *Ibidem*, p. 68.
- [47] Ver T. W. ADORNO, *Disonancias / Introducción a la sociología de la música* (Madrid, AKAL, 2009), especialmente el texto “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha”, p. 15 y ss. Esta idea se encuentra explicada en detalle, en el marco de la comprensión de Hegel, en el libro de E. BLOCH, cercano a la Escuela de Frankfurt, titulado *Subjekt-Objekt: Erläuterung zur Hege* (Berlín, Suhrkamp Verlag, 1977).
- [48] T. W. ADORNO, *Prismas* (Barcelona, Ariel, 1962), p. 151.
- [49] T. W. ADORNO, *Teoría de la estética* (Madrid, Akal, 2004), p. 30.
- [50] Cfr. J. HABERMAS, *Teoría y praxis* (Madrid, Tecnos, 1997), p. 13-14.
- [51] Cfr. J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ‘ideología’* (Madrid, Tecnos, 1999), p. 68-69.
- [52] J. HABERMAS, *Conocimiento e interés* (Madrid, Taurus, 1982), p. 194-195.
- [53] J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico* (Taurus, Madrid, 1981), p. 265.
- [54] J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (Madrid, Cátedra, 2011).
- [55] *Vorbereitende bemerkungen zu einer eorie der kommunikativen Kompetenz*, in J. HABERMAS and N. LUHMANN, *eorie der Gesellscha oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systems Forschung?*, Frankfurt, 1971, p. 137.
- [56] J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (Madrid, Cátedra, 2011).
- [57] “Towards a Theory of Communicative Competence”, *Inquiry* (1970).
- [58] *Ibid.*
- [59] J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, o. c., p. 265.
- [60] Cfr. J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Madrid, Cátedra, 1999), p. 193.
- [61] *Ibidem*, p. 153-154.
- [62] J. HABERMAS, *Teoría y praxis*, o. c., p. 18.
- [63] J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid, Taurus, 1984), p. 91 y ss.

## 6. SINSENTIDO EN PARÍS. ALTHUSSER, LACAN Y DELEUZE

EL ENTUSIASMO DE IZQUIERDAS QUE INUNDÓ las instituciones de enseñanza en los sesenta fue una de las revoluciones intelectuales más eficaces de la historia reciente, y concitó un apoyo entre los afectados difícil de encontrar en otra revolución en el ámbito político. Fue en esa época de “producción intelectual” en la que se estableció la identidad del intelectual como miembro de honor de la clase trabajadora, justamente cuando la auténtica clase trabajadora estaba desapareciendo de la historia, y solo podía garantizarse su supervivencia de forma teatral[1].

Así pues, la revolución de los sesenta fue una revolución de laboratorio, sin apenas dar un paso fuera del mundo de los libros. Por vez primera se pudo observar de cerca la “conciencia revolucionaria”, sin más amenaza de violencia que la de las palabras. En concreto, fue posible darse cuenta de la rapidez y habilidad con que el mensaje de izquierdas se convertía en un dogma, la energía con que los nuevos revolucionarios se dedicaban a inventar preguntas espurias, controversias estériles y pedanterías arcanas, que desviaban toda investigación intelectual de las cuestiones importantes —de la necesidad emocional— que se habían realizado a su favor, incluyendo la pregunta por la revolución misma: ¿qué es exactamente una revolución, y qué bien depara?

La necesidad de contestar a esta pregunta, y las elaboradas formas de articularla, no aparecen en ningún sitio mejor que en los escritos de un hombre que fue considerado líder intelectual de los revolucionarios del 68: Louis Althusser. Gracias a la obra de Althusser surgió un nuevo tipo de dogma marxista, una teoría o, mejor dicho, una meta-teoría, que repetía en párrafos

hipnotizadores la *forma* de un dogma, mientras se cuidaba de ocultar su contenido. Ese meta-dogma, como podríamos denominarlo, juega a ser una sofisticación metodológica que lo ubica más allá de cualquier crítica que se haga desde un enfoque distinto al suyo. Y, sin embargo, establece que hay un único objetivo legítimo en todo esfuerzo intelectual, que es el fin de la revolución. Y en todas las obras de los pensadores del 68 y de sus seguidores se repite ese mismo mensaje: el objetivo del trabajo intelectual es *estar al lado de la revolución*, sin considerar las consecuencias.

Empezaré analizando la obra de Althusser exhaustivamente, porque constituye el modelo de una nueva y fortalecida lengua, en la que no hay pregunta que pueda formularse, ni respuesta que pueda ofrecerse, salvo en términos que apenas son ininteligibles para quienes no han renunciado a su capacidad de pensar al margen de ellos. Como Orwell percibió, el primer objetivo de toda revolución es el lenguaje. Es necesario crear una neolengua que ponga al poder en el lugar donde estaba la verdad, y tras hacer esto, describa su resultado como “una política de la verdad”.

Con el fin de lograr este nuevo tipo de verdad es importante evitar la refutación, pero no de la manera que la ciencia la evita, mediante pruebas y contraargumentos. Se debe *evitar* la refutación, porque la verdad dentro del dogma se puede proteger de la maldad contenida en lo real. Así pues, los escritos de Althusser, que son ejemplares a este respecto, no pueden contener incoherencias con el dogma marxista, ni reconocer ninguna tradición de pensamiento político y social que no cuente, desde el principio, con el sello marxista al que se dirige. Althusser calla ante cualquier objeción seria que se plantee a la teoría y práctica del marxismo.

Así defiende/elogia la teoría del valor trabajo, y pretende convencerse de ella. ¿Qué hace, pues, con la gran cantidad de literatura crítica que hay sobre el tema?[2]. Nada, precisamente. Puesto que esta literatura comienza y termina refutándola, es incapaz de reconocer su existencia. En lugar de tenerla en cuenta, discrepa, usando “indirectas” impenetrables, con sus compañeros de dogma —Della Volpe y su escuela, el teórico soviético Il’enkov y “numerosos estudiosos en países socialistas”—[3]. No cesa de repetir lo que estos escritores señalan, pero los pone ante nosotros como enigmáticos accesorios de escenario, para interpretarlos como él quiere o de acuerdo con un drama del que el único actor central es él. Así sabemos que:

«... no es calumniar la obra de Rosenthal el hecho de considerarla ajena a lo aquí tratado, ya que simplemente parafrasea el lenguaje inmediato con el que Marx designa su objeto y sus operaciones teóricas, sin suponer que el mismo lenguaje de Marx puede abrirse a menudo a esta cuestión»[4].

¿De qué pregunta habla? En vano buscarás una respuesta en el libro. La frase es simplemente un gesto auto-dirigido, y pretende tener una autoridad que no ha hecho nada para poseer; y, en todo caso, no tiene en cuenta la posibilidad de un desacuerdo. Para el escritor que ha elegido discutir solo con sus compañeros, estos gestos son más bien como los insultos entre camaradas que se profieren en una sala de reuniones, y no auténticas muestras de oposición.

Cuando llega, el desacuerdo adquiere la forma de una hostilidad total dirigida hacia un enemigo sin nombre y caricaturizado. «Sabido que *El Capital* estaba bajo un edicto ideológico-político radical, impuesto por economistas e historiadores burgueses durante ochenta años, ¿podemos imaginar el destino reservado para él por parte de la filosofía académica!»[5]. Ante lo cual la respuesta correcta es: ¡Sin sentido! La atenta lectura de *El Capital* que han hecho estos economistas burgueses es justamente lo que ha llevado a impugnar muchos de sus principios fundamentales. Para Althusser, esta verdad no se debe mencionar y debe evitarse; ha de ser silenciada por la maldición ritual. Toda la fuerza de su estilo parte de la creencia de que son sagradas las obras de Marx, y que estas no pueden ni ser comprendidas ni discutidas, salvo por quienes ya —por cualquier acto de fe— han aceptado sus postulados principales. ¿De qué otra forma, si no, hay que interpretar los pasajes siguientes?

«... este estudio (de *El Capital*) ... es solo posible teniendo en cuenta una constante y doble referencia: la identificación y el conocimiento del objeto de la filosofía marxista en *El Capital* presupone la identificación y el conocimiento de la específica diferencia del mismo texto de *El Capital*, que a su vez presupone el recurso a la filosofía marxista y exige su desarrollo. No es posible leer correctamente *El Capital* sin la ayuda de la filosofía marxista, que debe ser leída, simultáneamente, en el mismo libro de *El Capital*»[6].

La primera frase envuelve en su oscuridad al lector. Y parece acusarle por su falta de penetración; a la vez, le promete una posible iluminación con sus

tecnicismos y su aura de argumento racional. Después, la segunda frase ofrece la “conclusión” que supuestamente el lector ha de encontrar justificada.

Por decirlo simple y llanamente, la conclusión es la siguiente: puedes comprender *El Capital* solo si crees en él, o, en un más claro latín, *credo ut intelligam*, como san Anselmo decía cuando discutía sobre el supremo misterio de Dios: creo para comprender. En otras palabras, estamos ante una fe religiosa, encerrada en el pensamiento de su propia validez. Para la mentalidad científica la creencia es una consecuencia, y no la causa, de la comprensión. Pero es justamente el fracaso científico del marxismo el que hace necesario el proyecto de Althusser, la sacralización de los textos de Marx y la conversión de su contenido en dogma revelado.

Para Althusser, sin embargo, el dogma es revelado al ocultarse. Es el acto de ocultamiento, dentro de esas estructuras intelectuales de impenetrable opacidad, lo que garantiza la verdad de toda revelación. Los axiomas de la teoría marxista aparecen en la prosa de Althusser como cegadores destellos de oscuridad total, dentro de nubes de gris sobre gris. Esta “visible oscuridad” es como un negativo fotográfico, y Althusser insinúa que hay un proceso que lo revertirá, transformando la oscuridad en luz y el sinsentido en sentido. Insiste: lee *El capital*, mira su texto, míralo atentamente, sostenlo debajo, de lado, alto, en el aire, pero no dejes que tus ojos dejen de mirarlo. Entonces, solo entonces, se producirá la gran transformación.

Al mismo tiempo, no es la transformación de la oscuridad a la luz lo que requiere el creyente, sino la “revelación negativa” que la precede. La verdadera revelación consiste en el *credo quia absurdum* del devoto, que ve la oscuridad en todas partes y vuelve al texto de Marx para transformar su oscuridad en luz.

Naturalmente, nada así podría atraer a seguidores serios, si no fuera posible vislumbrar las sombrías formas de teorías y actitudes en la oscuridad penetrante. Althusser defiende su meta-dogma, pues, dentro de lo que es la forma desencarnada de una teoría marxista. La presenta en *Pour Marx* (1965) [7] y posteriormente la “asume” —en la medida en que puede asumir cualquier cosa— en la obra citada hasta ahora, *Lire le Capital*, 1968.

Como muchos intelectuales comunistas, Althusser estaba consternado por el giro hacia el primer Marx de la generación más joven. Lo vio como una amenaza para la ortodoxia —o más bien, para la meta-ortodoxia que presenta en sus escritos—. En concreto se opuso a la reformulación del materialismo

histórico y la teoría del valor, según sugería el “humanismo marxista” de los *Manuscritos de 1844* y también, en los años previos a la guerra, Lukács y la Escuela de Frankfurt. Desde la publicación de los *Grundrisse* se ha aceptado ampliamente que el propio Marx probablemente hubiera estado de acuerdo con esa reformulación y, en efecto, no habría estado completamente en contra de ella[8]. Pero para Althusser esta hipótesis era intolerable, y por ello se apartó de la corriente que defendía esta interpretación.

En respuesta a los jóvenes humanistas, Althusser defendió una “ruptura epistemológica” entre las dos fases de la obra de Marx, cada una de ellas determinada por una problemática distinta. Las preocupaciones del joven Marx eran de naturaleza ideológica; las del último, “científica”[9]. Para que el lector dé la bienvenida a esta interpretación con la debida solemnidad, Althusser la oculta enseguida, enterrando los términos técnicos (que nunca explica) dentro de los párrafos de la neolengua:

«Entender un argumento ideológico implica, a nivel de la propia *ideología* y simultáneamente, un conocimiento conjunto acerca del campo ideológico en el que emerge y crece un pensamiento; y la exposición de la interna unidad de este pensamiento: *su problemática*. El conocimiento del propio campo ideológico presupone el conocimiento de las problemáticas implicadas u opuestas a ella. La interrelación de la problemática particular del pensamiento del individuo en concreto, con la problemática particular de los pensamientos pertenecientes al campo ideológico, permiten decidir sobre la diferencia específica del autor, es decir, *si ha surgido un nuevo significado*»[10].

Este pasaje ilustra la pesada y sospechosa circularidad de la prosa de Althusser, que gira monótonamente sobre sí, como un lunático encerrado en una jaula imaginaria. Se puede resumir el contenido del párrafo con unas pocas palabras: comprender un argumento es captar su sentido. El interminable círculo que se construye a partir de esta tautología tiene, sin embargo, un resultado hipnotizador, pues apunta a otro sentido que estará fuera de nuestro alcance, por debajo de la superficie.

A partir de esto, Althusser avanza hacia su interpretación del materialismo histórico, y la presenta al mismo tiempo como fiel a las intenciones de Marx, como fiel a la propia historia humana. Expresa esta interpretación en términos “dialécticos”, creyendo que de ese modo capta la esencia de Marx como

inversión de Hegel. Reconoce que Marx no menciona la dialéctica hegeliana en su obra tardía, pero compensa esto con una oscura referencia a los cuadernos de Lenin y con una larga cita de *Sobre la contradicción* de Mao Tse Tung. Todo cambio, afirma, es el resultado de “contradicciones” que surgen en las diversas estructuras de la sociedad. Estas contradicciones pueden aparecer como “lucha de clases” o como confrontaciones intelectuales o ideológicas. No hay un único nivel en el que surgen y ejercen su fuerza transformadora: las contradicciones aparecen en todos los niveles y en toda dimensión. ¿Qué queda entonces de la tesis de Marx de que la base determina la superestructura, es decir, que las transformaciones en la estructura económica de la sociedad determinan los cambios que se producen en el resto de ella?

Se han hecho dos correcciones, de algún modo sin perfilar todavía, a la hipótesis original de Marx, que han sido útiles para reconciliarla con los tercos hechos de la historia humana. La primera es la idea de Engels de que el factor económico no determina el desarrollo social, sino que simplemente lo determina en “última instancia”; la segunda es la teoría a la que aludió Marx, pero que fue propuesta formalmente por Trotsky como la “ley del desarrollo desigual”. La primera equivale a admitir que la historia *no* depende del cambio económico, por lo que la expresión “en última instancia” no es más que una excusa para una teoría que, en realidad, no ha sido probada nunca. La segunda admite también la falta de conformidad del proceso histórico con el patrón descrito por Marx, y afirma que muchas de las transiciones que ocurren en la estructura económica pueden tener lugar de forma simultánea. Esta alusión a los “epiciclos económicos” recuerda el intento de salvar la astronomía ptolemaica, protegiendo esa apreciada hipótesis de las evidencias que parecían refutarla.

Ambos lemas —“en última instancia” y “desarrollo desigual”— aparecen recurrentemente en la metateoría de Althusser. Para este, el motor de la historia es la “causación estructural”. La contradicción “principal” o “general” (la que es en “última instancia” efectiva), es la que fue identificada por Marx y que está recogida en el conflicto entre las fuerzas y las relaciones de producción. Sin embargo, esta contradicción principal es inseparable de la estructura completa de la sociedad. El cuerpo social contiene otras contradicciones, en muchos niveles distintos dentro de la superestructura y que interactúan de forma sistemática, mientras intentan alinearse. Se sugiere vagamente que las contradicciones “pueden pasar de un nivel a otro”, como

las fallas geológicas. Porque las diferentes contradicciones se desarrollan de forma distinta o desigual, de modo que es posible que un país económicamente atrasado presente repentinamente el conjunto de contradicciones que exige una revolución exitosa (como fue el caso de Rusia). Althusser describe esta “fusión de contradicciones acumuladas” como “sobre-determinación”, empleando un término que toma de Freud.

De ese modo, la revolución —y en efecto cualquier cambio social decisivo— se debe ver como el resultado de muchos factores que confluyen en un momento dado, cada uno de los cuales determina a la sociedad en la misma dirección y la encamina hacia idéntica crisis:

«(...) toda la experiencia revolucionaria marxista muestra que, si la contradicción general (entre fuerzas productivas y relaciones de producción) es suficiente para definir la situación cuando la revolución es el “deber de cada día”, el poder directo no puede, por sí mismo, inducir una situación revolucionaria, ni *a fortiori* una situación de ruptura revolucionaria y de triunfo revolucionario...»[11].

En esos pasajes de relativa lucidez, Althusser revela que su meta-teoría no establece nada precisamente, y que además no es en modo alguno tanto una teoría como un haz de encantamientos. Si la “contradicción principal” fracasa a la hora de hacer la revolución y simplemente hace de la revolución “la tarea del día”, entonces lo que sucede *en realidad* es resultado de una decisión humana. La historia puede tomar cualquier curso, dependiendo de los objetivos, las fortalezas y los métodos de sus protagonistas. La “contradicción principal” no es una verdadera contradicción (pues si así fuera *causaría* un colapso anticipado): es simplemente un problema al que el pueblo (gobernantes y gobernados, por igual) tienen que enfrentarse.

Seguramente el materialismo histórico exige que “la contradicción principal” *explique* las contradicciones que se producen en la superestructura. De otra forma no estaríamos capacitados para distinguir entre base y superestructura. Así pues, la “teoría” de Althusser equivale a *negar* el materialismo histórico. (Y existen otros muchos ejemplos de lo que se llaman enmiendas al materialismo de Marx, como la teoría de Gramsci, que se analizará en el siguiente capítulo, que implican en realidad un rechazo al mismo).

Althusser argumenta siempre —basándose en la “tradición marxista”— que el materialismo histórico (caracterizado por la famosa frase: “determinación en última instancia”), nos permite creer tanto en la “relativa autonomía” de la superestructura como en la “acción recíproca” de la superestructura sobre la base[12]. Pero admitir que las transformaciones políticas tienen causas políticas (“autonomía relativa”) y que las estructuras económicas se pueden producir por elección política (“acción recíproca”), implica que es posible que el pensamiento y la intención humanas sean las causas primeras del cambio histórico. En cuyo caso, ¿qué queda del materialismo histórico? Sólo una fuerte dosis de método científico serviría para rescatar a Althusser de este callejón sin salida, pero nada en sus obras sugiere que haya pensado alguna vez en serio en lo que consiste el método científico[13].

En lugar de examinar concretamente lo que puede querer decir “la determinación en última instancia”, Althusser prefiere envolver la frase en un sinsentido, y así hacerla inmune a la interrogación. Este fue el hábito que heredó el más conocido de sus discípulos, Alain Badiou, cuya obra analizaré en el capítulo 8. He aquí cómo Badiou contribuye al debate sobre la “determinación en última instancia”:

«Si ningún *caso particular* puede determinar el todo, es posible, por el contrario, que una *práctica*, pensada en la estructura que le es propia, que es, por decirlo de alguna manera, una estructura que se *desfasa (décalée)* con respecto a aquella que articula esta práctica como una instancia del todo, juegue el papel determinante con respecto al todo, en el que permanece de modo descentrado»[14].

He intentado entender esta frase, pero no lo he conseguido: ¿Qué todo? ¿Qué estructura?, ¿el papel determinante en hacer, o efectuar, qué?). Después he tratado de relacionarla con el resto del texto, pero también sin éxito. Cada frase exhibe la misma sintaxis un poco delirante, incrustando una serie de términos que no se explican dentro de estructuras que tienen la forma de un pensamiento sin materia. Sospecho que este es el principal beneficio que ha tenido la enseñanza de Althusser.

De hecho, la “interpretación” de Althusser convierte en irrefutable su teoría de la historia. De ese modo la teoría resulta compatible con cualquier curso que tomen los acontecimientos y, por tanto, no sirve para explicar ninguno. Es la mera “forma” de la teoría, útil por los términos que implica (contradicción,

“sobre determinación”, “revolución”), lo que sirve para adoptar una concreta actitud ante los acontecimientos, pero esto no sirve para garantizar su poder predictivo. Simplemente no tiene poder predictivo. Pero en otro sentido, este es precisamente el porqué de su utilidad. Pues hace posible que el creyente soslaye los hechos históricos, salvo aquellos que sustentan el fervor revolucionario preexistente. La teoría de la historia se convierte en teología de la historia, una “hipótesis” que, al resultar compatible con cualquier curso que tomen los acontecimientos históricos, está en el mismo sitio en el que exactamente se encuentra la existencia de Dios, que Laplace, como se sabe, señaló como innecesaria.

Para inmunizar a la teoría de su refutación, Althusser se propone en cambio ocultarla, adoptando para ello lo que hemos descrito antes como “proceso de revelación negativa”. Toma los tecnicismos acertados y los transforma en nódulos concentrados, de oscuridad deslumbrante. El siguiente pasaje ilustra este proceso en acción:

«La sobredeterminación designa la siguiente cualidad esencial de contradicción: el reflejo en la propia contradicción de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura de dominio del todo complejo. No es una «situación» unívoca. No es sólo su situación «en principio» (la que ocupa en la jerarquía de casos en relación al caso determinante: en la sociedad, la economía) ni tampoco su situación «*de hecho*» (ya sea, en la fase considerada, dominante o subordinada) sino *la relación de esta situación de hecho con esta situación de principio*, es decir, la misma relación que hace de esta situación de hecho una “*variación*” de la —“*invariante*”— *estructura, de prevalencia, de totalidad*»[15].

¿Lo has conseguido? No, se supone que no lo has hecho: lo que se requiere es captar ciertas ideas a las que se les da un tratamiento especial y que quedan “endurecidas” al introducirse en esa prosa extra-científica, mientras se chillan: “Esto no se duda”. Aquí es cómo él endurece “en última instancia”.

«Por otra parte, he demostrado que para concebir este “dominio” de una estructura sobre las otras estructuras en la unidad de una coyuntura, es necesario referirse al principio de la determinación “en último término” de las estructuras no económicas, por efecto de la estructura económica; y que

esta “determinación en última instancia” es una condición previa absoluta para la necesidad e inteligibilidad de los desplazamientos de la estructura en la jerarquía de efectividad, o de desplazamiento del “dominio” entre los niveles estructurados en el todo; sólo esta “determinación en última instancia” hace posible escapar al relativismo arbitrario de los desplazamientos observables, otorgando a estos desplazamientos la necesidad de una función»[16].

Ninguno de los cuales, por supuesto, tiende ni siquiera vagamente a decirnos lo que “en última instancia” significa en realidad. Podemos atribuir a Althusser una forma pervertida del imperativo de Wittgenstein: «No mires el sentido, presta atención al uso». El uso es lo que he denominado el “meta-dogma”, la forma del dogma, sin ningún contenido específico.

A continuación, bosquejo algunos otros ejemplos de la peculiar prosa enrevesada con la que los sesentayochistas dotaron a su “máquina sin sentido”. Pero Althusser no estaba produciendo conscientemente sinsentidos; por el contrario, pretendía dar voz al sentimiento religioso, y luchaba por hallar las palabras que transmitirían el mensaje a otros y los llevarían a unirse a su fe. La creencia religiosa tiene la estructura de la apuesta de Pascal, y esta característica nos permite identificarla. Postula para el creyente un beneficio inestimable y después, con un engaño, le persuade de que su beneficio es una razón suficiente (y no solo un motivo suficiente) para creer. Althusser sigue a Gramsci al establecer términos parecidos en su apuesta revolucionaria. Si crees que te encuentras entre los elegidos, tú, el intelectual urbano, te encuentras unido “solidariamente” con los trabajadores oprimidos. Así pues, has de creer.

Es una dificultad bien conocida para la teoría materialista de la historia que, si se acepta seriamente, parece que niega utilidad al trabajo intelectual, pues lo rechaza como simple epifenómeno, un nebuloso conjunto de procesos sobre los que no se ejerce una influencia real. En este sentido, resulta imprescindible dar una función “al trabajo intelectual” en las “condiciones materiales de existencia”, y convertirlo de ese modo en una auténtica “fuerza motriz” de la historia, a diferencia de la simple “ideología del enemigo burgués”. De ahí nace la distinción entre ciencia e ideología: mi pensamiento es ciencia, el tuyo ideología, el mío es marxista (porque solo el marxismo es capaz de levantar el velo de la ideología); el tuyo es “idealista”; mi pensamiento es proletario

(Lukács); el tuyo es burgués. Mi pensamiento pertenece a las “condiciones materiales de producción”, y puede ser llamado “praxis teórica”; el tuyo pertenece a la falsa conciencia que surge, como una nube, sobre el lugar donde se realiza la historia. Mi pensamiento se produce en la fábrica; el tuyo es humo que se disuelve en el aire.

Visto de este modo, hay un doble interés en la “práctica teórica”. Sitúa la actividad intelectual en el seno de la base económica (por ese motivo Althusser prefiere hablar de “producción intelectual”), uniendo así al intelectual con el sacrificado trabajador. Asimismo, ofrece un equivalente exacto de la fe religiosa. De la misma manera que en la apuesta de Pascal, creer se convierte en un tipo de hacer, y de este hacer va a depender la salvación moral -la identidad interior con la revolución- que el intelectual anhela.

La doctrina de la fe comienza con una simplicidad engañosa:

«(...) ¿Qué ganamos con esta investigación “especulativa”, que ya no poseemos?

Una frase de Lenin basta para responder a esta pregunta: “Sin teoría revolucionaria, no hay revolución práctica”. Generalizándola: la teoría es esencial para la práctica, para las formas de práctica que ayudan a nacer o a crecer, del mismo modo que, para la práctica, esta es su teoría. Pero la transparencia de esta frase no es suficiente; debemos también saber sus *títulos de validez*, para poder formular la pregunta: ¿Qué debemos entender por teoría, si resulta tan esencial para la *práctica*?»[17].

Este párrafo marca el tiempo, a la espera de nuevos tecnicismos enviados por la “producción intelectual”. Althusser mismo reconoce que «la transparencia de esta frase no es suficiente». Los tecnicismos llegan pronto, permitiendo que Althusser oscurezca de nuevo sus términos:

«Llamaré Teoría (con T mayúscula), teoría general, es decir, Teoría de la práctica en general, elaborada ella misma sobre la base de la teoría de las prácticas teóricas existentes (de las ciencias), que transforma en «conocimientos» (verdades científicas) el producto ideológico de las «prácticas empíricas» existentes (la actividad concreta de los hombres). Esta Teoría es la *dialéctica* materialista, que no es otra que el materialismo dialéctico»[18].

Pasajes así, que para los althusserianos introducen la importante noción de “niveles teóricos”, muestran la esencial vacuidad del pensamiento de Althusser. «Esta teoría es el materialismo *dialéctico*, que no es otra cosa que el materialismo dialéctico». El neófito, ante expresiones de este tipo, se las repite de nuevo con asombro. Tienen la misma característica vertiginosa que el pleonasma de Stalin: «Las teorías de Marx son verdaderas porque son correctas», que una vez fueron un mantra importante en la oscura noche de la duda comunista[19]. Cuanto más tautológica es la expresión, más parece encubrir, y más eficazmente induce al estado de preparación espiritual que constituye el prelude de la fe.

Tras unas cuantas páginas de densas circularidades, el lector al final es conducido, por acumulación de no-contradicciones, a la crisis de la creencia:

«La única Teoría capaz de plantear, aunque sea sin voz, la cuestión esencial del status de estas disciplinas, para criticar la ideología en todos sus aspectos, incluyendo la técnica práctica disfrazada de ciencia, es la teoría de la práctica teórica (a diferencia de la Práctica ideológica): la dialéctica materialista o el materialismo dialéctico, la concepción de la dialéctica marxista en su *especificidad*»[20].

Surge (si no se plantea) una cuestión mejor: ¿qué se nos invita a creer? La versión althusseriana del materialismo dialéctico, como hemos visto, no es más que una forma de teoría, y sus enfáticas conclusiones son meta-dogmas y carecen de contenido específico. En *Leer el capital*, se nos dice que «*la práctica teórica* es su propio criterio, y contiene en sí mismo protocolos definidos con los que *validar* la calidad de sus productos, es decir, los criterios de cientificidad de los productos de la práctica científica»[21]. En otras palabras, tampoco la alusión a la práctica teórica permite que Althusser descienda del meta-nivel al nivel de la especificidad, de lo concreto. Resulta imposible explicar lo que es la práctica teórica excepto en sus propios términos.

Por lo tanto, cuando Althusser vuelve al texto de *El Capital*, es en parte para dar rienda suelta al temor religioso, pero también para extraer una frase o un párrafo, que encapsula en hechizos metafísicos, como un místico borracho comenta los Evangelios. Al hacer esto, afirma que persigue el “objeto” de *El capital*, aunque no está claro si con estos términos se refiere al propósito, al tema o al contenido del libro. Una y otra vez el propósito principal es el de la

“revelación negativa”: el gran empeño por apropiarse del significado de *El Capital*, ocultándolo. La búsqueda de su “objeto” es un ejercicio de enterramiento: la sorpresa en el roscón de reyes, y el objetivo de Althusser es decir al lector: como con el roscón, mastica el texto y al final hallarás su significado.

Pero al mismo tiempo, Althusser incluye fervientes amonestaciones contra los enemigos de la práctica teórica. La caracterización totalitaria que hace de estos enemigos ilustra un interesante rasgo de la neolengua, que también han percibido Petr Fidelius y Francoise Thom: la “unidad del mal” que engloba a todos los oponentes[22]. Para Althusser, los enemigos de la práctica teórica son todos “empiristas”, caracterizados por su creencia en la “abstracción”[23]. La acusación la dirige contra el racionalista Descartes, el idealista absoluto Hegel, y el crítico más importante del empirismo, Kant. Todos quedan englobados en una tumba común, la de los representantes del “empirismo”, ya sea “transcendente” (Descartes), transcendental (Kant y Husserl) o idealista objetivo (Hegel)[24]. Alguien que estuviera familiarizado con la verdadera historia de la filosofía podría quedar perplejo por esta parodia y pasar por alto la pretensión de la neolengua, que no es describir el mundo como es, sino lanzar conjuros. Althusser nos está advirtiendo de todos los puntos de vista distintos del suyo, el de la práctica teórica, cuyo criterio de validez es ella misma.

¿Cómo explicar la influencia de Althusser? No es suficiente insistir en los rasgos teológicos que otorga al materialismo marxista, ni en el paraíso que en recompensa ofrece al intelectual. Es necesario reconocer la implicación de factores que, a medida que se desarrolla la revolución de los sesenta y setenta, se hacían cada vez más importantes. Primero, en sintonía con el espíritu del materialismo dialéctico, debemos examinar las condiciones materiales de los discípulos de Althusser. En su mayor parte eran profesores jóvenes y radicales que enseñaban en la universidad y en los politécnicos, que tenían todavía que ganarse sus credenciales académicas y que buscaban sus propias pedanterías inescrutables, con las que disimular sus déficits intelectuales, mientras al mismo tiempo revelaban sus simpatías políticas. Althusser fue para ellos una especie de reducto fortificado de pseudo-erudición, desde el cual disparaban “pruebas” contra la futilidad del aprendizaje clásico. Él mismo fue el primero de una serie de alquimistas académicos que ayudaron a la nueva generación de profesores de humanidades a poner el poder por encima de la verdad en la

escala de valores. En virtud de sus obras y de otras parecidas, su conformidad política podía ser disfrazada de “investigación revolucionaria”, y ser de ese modo utilizada como el único criterio importante para lograr promocionar en el mundo académico.

En segundo lugar, y más importante, debemos comprender “la postura existencial” implícita en ese estilo. El mundo humano es esencialmente lo opuesto a Althusser. Toda institución juega su parte en esa conspiración “objetiva” que le oprime. La Iglesia, la familia, la escuela, los sindicatos, la cultura, la prensa, el poder judicial, todo pertenece al “aparato ideológico del estado” cuyo propósito es la “reproducción” del poder opresivo[25]. En todas partes, sobre nosotros hay señales de esa “ideología gobernante”, del “estado violento” y de la “opresión de clase”. Los individuos están controlados y sometidos tanto por los métodos directos del fascismo como por los indirectos de la democracia parlamentaria (o mejor, de la “democracia”). Althusser es una voz solitaria y perseguida, en un mundo donde «el aparato de comunicación ceba a todo ciudadano con dosis diarias de nacionalismo, chovinismo, liberalismo, moralismo, etc.»[26].

No es el contenido de estas frases lo que nos invita a la sumisión —ya que no son nada más que eslóganes—, sino el tono de voz en el que se expresan y que es, en verdad, el único rasgo de las obras de Althusser que es coherentemente transparente. Su tono es el tono auto-defensivo del paranoico —el tono de quien se ha encerrado en su propio discurso y no puede comunicarse con nadie que no acepte sus términos dictatoriales—. Dentro del reducto lingüístico de Althusser, el oponente no existe excepto como un enemigo definido de un modo oscuro, pero cuya identidad se puede adivinar por los límites dentro de los cuales el pensamiento de Althusser retrocede y vuelve sobre sí mismo, invicto, porque no ha combatido.

Dentro de esa oscuridad interior, sin embargo, lealtades fieras imponen su ley: la lealtad a Marx, a Engels, a Lenin, a Mao, al movimiento mitificado de los “trabajadores”, y sobre todo al Partido Comunista Francés. Esas lealtades definen el auténtico contenido de su visión paranoide, cuyo atractivo no es intelectual sino emocional. El llamamiento que Althusser hace a la práctica teórica es un llamamiento a la alianza, a las armas, al círculo auto-defensivo de oscuridad, que permanece cerrado para aquellos que lo desafían o cuestionan. El estilo althusseriano crea el equivalente intelectual del Estado totalitario, en el que todo es gobernado por una sencilla ortodoxia, revestida

con eslóganes hipnotizadores, sin oposición ni posibilidad de opiniones alternativas. Todo en ese Estado se encuentra unido sobre la base de una lealtad común, y “los elementos hostiles” han sido oportunamente liquidados. Con su meta-dogma, Althusser expresa el totalitarismo incipiente de la conciencia revolucionaria. Althusser, pues, revela a los nuevos radicales que ya están suficientemente redimidos gracias a su alianza con la izquierda y que, por tanto, pueden prescindir de la necesidad de comprender o conciliarse con sus oponentes. Estos últimos ya han sido relegados al “polvo de la historia”: lo que se necesita solo es transportarlos hasta allí.

Se dice que Althusser asesinó a su mujer en 1978 en respuesta a su revisionismo. Sea o no verdad este rumor, posee cierta lógica espantosa. El trágico resultado del peregrinaje que emprendió Althusser hacia el corazón de la oscuridad, parece como la recreación doméstica de la tragedia que padeció el pueblo ruso, el de China, el de Corea del Norte, Vietnam, Camboya o Europa del Este. Es la tragedia que inexorablemente se produce cuando la sospecha paranoide reemplaza a la ley natural del compromiso. La mentalidad paranoide, que busca preservar a toda costa la ilusión de su propia corrección absoluta, se transforma en superstición y persigue como malhechores a todos aquellos que no aceptan su dominio. Inventa un lenguaje sin sentido, porque el sentido constituye una amenaza, y organiza la sintaxis por la búsqueda de poder. Se apropia del lenguaje con el control absoluto de un tirano, esforzándose sin cesar por liquidar los sentidos venenosos que han penetrado en él desde el mundo del “Otro”.

Pero en este punto deberíamos reconocer un tercer factor que explica el atractivo que tuvo Althusser para la nueva generación de radicales. Su constante incursión en el absurdo no es, a los ojos de sus discípulos, una falta; es una prueba profunda de su relevancia. Muestra ese modo de escribir en el que la alianza política *lo es todo*, pero que también tiene la *forma* de una investigación intelectual. Al escribir y pensar de este modo, uno pone el poder en el centro del discurso, se emancipa del conocimiento real y se pierde toda posibilidad de duda ya que se ha eliminado el único lenguaje que podía ser empleado para expresarla.

Althusser fue apoyado con entusiasmo por sus contemporáneos parisinos, quienes, en aquel tiempo, ensamblaban las piezas de una máquina sin sentido capaz de eliminar la posibilidad de la discusión racional, y de reformular toda pregunta, por erudita que fuera, en términos políticos. Gracias a esa máquina

sin sentido uno puede zambullirse en el trabajo de “producción intelectual”, y creer que forma parte ya de la revolución. No es necesario preguntar qué significa la revolución, o qué objetivo se logra con ella. Nada significa nada, y esto es justamente la revolución; a saber, la máquina para liquidar el sentido. La máquina, en concreto, fue creada por Jacques Lacan, Gilles Deleuze y unos cuantos más, empleando para ellos algunos flecos desechados de psicología freudiana y la lingüística de Saussure, sumados a la botes de humo del hegeliano Kojève. Pero sobrevivió a sus creadores, de modo que es virtualmente posible encontrar una versión de la misma en todos los departamentos de humanidades existentes.

La historia intelectual en este punto es compleja y me contentaré con hacer unas breves observaciones[27]. En su *Curso de lingüística general* (publicado póstumamente en 1916), el lingüista suizo Ferdinand de Saussure introdujo dos ideas que se iban a utilizar, pero también a abusar de ellas, hasta convertirse en jerga en la década de los sesenta y setenta: la idea era entender el lenguaje como “un sistema de diferencias” y de que hay, o podría haber, “una ciencia general de los signos”. Un signo, según Saussure, tiene significado si se presenta en el contexto de otros signos que podrían reemplazarlo en un enunciado. Así, por ejemplo, se debe entender el significado de “caliente” en función de la diferencia que existe entre caliente y frío. Algunos intérpretes fueron más allá y señalaron que el lenguaje *no es nada más que* un sistema de diferencias, en el que cada signo tiene sentido en relación con los signos que excluye. Saussure fue la autoridad para justificar la idea de que el lenguaje no tiene “términos positivos”, sino que está constituido por una interminable red de negaciones, cuyo significado está precisamente en lo que no se dice y en lo que no puede decirse (porque decirlo es, a fin de cuentas, diferir el significado y atribuirlo a otro término negativo también oculto).

Jacques Derrida fue aún más lejos al defender que, así pues, ningún signo tiene significado tomado aisladamente y que el significado espera a “otro signo”, al signo que lo completa en oposición a él, pero que no puede alcanzarse al final. El significado nunca está presente; se encuentra siempre diferido, perseguido de un signo a otro a lo largo de un texto, evaporándose siempre que parece que lo hemos hallado. Y si nos detenemos en un determinado pasaje y afirmamos *ahora* que lo hemos encontrado, que el significado se halla ante nosotros, eso es una decisión nuestra, que puede estar

justificada políticamente, pero es una decisión que no está determinada de ninguna manera por el texto. De ese modo, se debe tomar el término ambiguo *différence* en los dos sentidos: como diferencia y como aplazamiento, un hecho que recuerda Derrida al escribirlo como *différance*. Este elemento tóxico y venenoso de sinsentido está hoy sólidamente incrustado en la historia intelectual, como la mecánica de Newton o la deducción transcendental de Kant[28].

La idea de una ciencia general de los signos —o semiología— era la idea preferida de Saussure y merecería un análisis más detenido del que puedo ofrecer aquí. Brevemente, se podría explicar diciendo que hay una ciencia del pescado porque los pescados están constituidos de la misma forma, sometidos a las mismas leyes y poseen, por encima de su semejanza, una naturaleza común que nos permite clasificarlos conjuntamente. (Los peces constituyen una “especie natural”). Por el contrario, los botones, no poseen una naturaleza común y se definen no por su constitución, sino por su función. No puede existir una ciencia general de los botones, sino solo una ciencia de su función. Los signos claramente se parecen más a los botones que a los pescados. Pero ¿realmente es posible descubrir una única función que englobe a todos los elementos que consideramos “signos”, es decir, que incluya palabras, señales viarias, gestos, síntomas, costumbres, notas musicales, la gramática de la arquitectura clásica y los signos de los tiempos? Dejo la cuestión aquí, porque lo que preocupaba a los inventores de la máquina del sinsentido no era la respuesta a esta pregunta, sino el misterio que suscitaba.

El marco de la máquina sin sentido se lo debemos a Jacques Lacan, el estafalario psiquiatra cuyos escritos, publicados en 1966, tuvieron un importante impacto en los estudiantes revolucionarios, cuya causa defendió públicamente[29]. Raymond Tallis ha descrito a Lacan como “el psiquiatra del infierno”, palabras que sirven para caracterizar apropiadamente la práctica de un psicoanalista que atendía a 10 pacientes en una hora, pacientes que en ocasiones veía su peluquero, su sastre o su pedicuro, y que creían que curar era enseñar a sus pacientes a hablar, pensar y sentir en el mismo lenguaje paranoide de su doctor[30]. Pero quizá no deberíamos juzgar a Lacan tan duramente por esto. Las personas se convierten en famosos psicoanalistas no por su éxito terapéutico (tal vez no lo tengan), sino por sus ideas. Y la fama de una idea descansa en la influencia que tenga, no en su verdad. Eso es lo que

ocurrió con Freud, Jung y Adler; pero también se puede aplicar a Klein, Binswanger, Lacan y muchos más.

Para Lacan, el inconsciente se estructura como un lenguaje. Propuso interpretar este lenguaje tomando prestados los términos de la lingüística de Saussure y la idea del Otro, que tomó de Kojève. También llenó sus escritos y conferencias de una jerga matemática que provenía de teorías que no se preocupó por entender, pero a las que casualmente llamó “*mathemes*”, en analogía con los fonemas y morfemas que emplean los lingüistas para diferenciar las partes funcionales del lenguaje[31]. (Lévy-Strauss hizo algo parecido al introducir en la misma época el “*mitema*” y Derrida el “*filosofema*”, que ya había anticipado Schelling[32]).

Según Lacan, hay un Gran Otro (*Autre*, con A mayúscula), que es el desafío que el no-yo presenta al yo. Este Gran Otro persigue el mundo percibido con un poder dominante y controlador, un poder que nosotros buscamos al mismo tiempo que huimos de él. Hay también un pequeño otro (en minúscula) que no es en realidad diferente del yo, sino que es lo que se ve en el espejo en la etapa de desarrollo que Lacan llama “etapa espejo”, es decir, cuando se supone que el niño se percibe a sí mismo en el espejo y dice: “Ajá”. Este el momento en el que se produce el reconocimiento, cuando el niño primero encuentra el “objeto =a”, que a mí me resulta imposible de descifrar, pero que indica tanto el deseo como su ausencia. (Hay que tener en cuenta, sin embargo, a pesar de que significativamente Lacan no lo hace, que los niños ciegos son también capaces de distinguir su yo del de los otros a la misma edad que los niños que ven).

La etapa del espejo dota al niño de una ilusoria (y breve) idea del Yo, como un otro todopoderoso en el mundo de los otros. Pero este yo es pronto aplastado por el Gran Otro, un personaje que permite repetir esa estructura dicotómica entre pecho bueno/pecho malo, poli bueno/poli malo que inventó Melanie Klein. En el curso de la exposición del trágico resultado de este encuentro, Lacan sorprende con unas asombrosas ideas, que sus discípulos normalmente repiten sin explicación alguna, como si pensarán que han transformado el curso de la historia intelectual. Uno, en particular, se reitera constantemente: “No hay relación sexual”. Se trata de una interesante observación hecha por un seductor empedernido frente al cual, ninguna mujer, ni siquiera sus pacientes, se encontraba a salvo[33].

A Lacan también se le atribuye la idea de que el sujeto no existe más allá de

la etapa de espejo hasta que se produce un acto de “sujetivación”. Tú te conviertes en sujeto autoconsciente cuando tomas posesión de tu mundo e incorporas a ti mismo la otredad. Claro está que esto último resulta de mayor interés, aunque la razón por la que los lacanianos dan crédito a Lacan es por una idea expuesta con más lucidez, y con todas las reservas debidas, por Hegel y Kojève. Se explica solo por la deificación que Lacan no solo exigió, sino que, para desgracia de la naturaleza humana, además recibió.

Las reflexiones de Lacan sobre el Otro pretenden ser parte de una “vuelta a Freud” y también una reafirmación teórica de la concepción freudiana de las relaciones objetales, que ampliaron Klein y Bion. Como es natural, de hecho, la principal influencia fue el Hegel de Kojève. En respuesta al enorme éxito que tuvo Kojève para concitar la admiración de la *intelligentsia* parisina, Lacan organizó su propio seminario en 1953. La influencia de estos seminarios —de los que se han transcrito y traducido hasta el momento 34 volúmenes— constituye uno de los profundos arcanos de la vida intelectual. La incomprensible regurgitación de teorías que claramente Lacan ni estudió ni entendió no encuentra, por su puro descaro intelectual, paralelo en la literatura reciente. Voy a ofrecer algunos ejemplos que servirán para mostrar la auténtica naturaleza del éxito de Lacan. Descubrió el infinito poder que tiene el sinsentido, cuando se emplea para ejercer carisma personal.

En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (transcritos de sus conferencias y publicados en 1977), Lacan explica el objeto = a como sigue:

Hoy, por tanto, debo mantener la apuesta a la que me he comprometido al elegir el terreno en el que el *objeto a* es más evanescente en su función de simbolizar la falta central de deseo, que siempre he indicado de forma unívoca mediante el algoritmo  $(-\Phi)$ .

No sé si se puede ver la pizarra, pero como de costumbre, he marcado algunos puntos de referencia. *El objeto a en el campo de visión es la mirada*. Después de ella, encerrada en un paréntesis en cadena, he escrito:

(*en naturaleza*  
(  
(*como* =  $(-\Phi)$ )

La ciencia promete la verdad sobre la realidad y esta verdad puede ser inútil; pero la alquimia prometía una verdad más profunda e inseparable del poder. Lo mismo ocurre en la difícil ciencia de la lingüística. Hay también una alquimia que descifrará los misterios y así nos dará el control sobre ellos. En un texto importante de Lacan, titulado “La agencia de la Carta en el Inconsciente de la razón desde Freud”, encontramos algo llamado “algoritmo” y atribuido a Saussure:

«Para señalar el surgimiento de la ciencia lingüística podemos afirmar que, como en el caso de todas las ciencias en sentido moderno, se contiene en el momento constitutivo de un algoritmo, que es su fundamento. Este algoritmo es el siguiente:

$$\frac{S}{s}$$

Que se lee así: el significante sobre el significado, donde “sobre” corresponde a la barra de separación de ambas etapas».

Se enreda sobre la fórmula de Saussure, preguntándose qué podría significar y concluye que tal vez no significara nada, que quizá no haya nada en ningún caso que significar.

«Si el algoritmo S/s, con su barra, es apropiado, el acceso de uno a otro no puede en ningún caso tener ninguna significación. En la medida en que es, en sí misma, pura función del significante, el algoritmo solo puede revelar la estructura de un significante en esa transferencia».

Lacan confía en darse cuenta de que la *barra* es un anagrama del *arbre*: «Tomemos nuestra palabra “árbol” y vemos cómo cruza la barra del algoritmo saussuriano» (*abra-cadabra*, por decirlo así). Entonces resuelve el problema, pues interpreta la barra como un signo de división, de modo que “S” y “se” se convierten en signos algebraicos.

«Lo que hemos podido desarrollar en lo referente a los efectos del significante sobre el significado sugiere su transformación en:

$$f(S) \frac{t}{s}$$

Hemos mostrado los efectos no solo en la cadena horizontal de significantes, sino también de sus dependencias verticales en el significado, dividido en

dos estructuras fundamentales llamadas metonimia y mefáfora. Podemos simbolizarlo, primero:

$$f(S...S')S \cong S(-)s$$

es decir, la estructura metonímica indica que es la conexión entre significante y significado lo que permite la omisión en la cual el significante instala la falta de ser en la relación de objeto, usando el valor de “referencia de regreso” poseído por la significación, con el fin de dedicarse a ese objetivo, con el deseo dirigido a la misma falta de apoyo...».

El lector podría quedar atrapado en pasajes como este y plantearse: ¿es la  $f$  en verdad un signo de función? ¿Es la barra un signo de división verdaderamente, la  $=(178)$ , de igualdad aproximada, la “S...S” la de una serie matemática? Al momento nos damos cuenta de que la respuesta es sí. El significado además ha sido reducido a una ecuación, y en la resolución de esta ecuación lo significado es lo mismo que la raíz cuadrada de menos uno.

$$\frac{S \text{ (significante)}}{s \text{ (significado)}} = s \text{ (lo declarado)}$$

con  $S=(-I)$ , da como resultado  $s = \sqrt{-I}$

Después de unas cuantas páginas parecidas[34], convencido de que el pene en erección (el objeto primario del significado) en las condiciones burguesas no es más poderoso que la raíz cuadrada de menos uno (o quizá menos ego, si el ego es menos que uno, lo que resulta probable), el lector está ya listo para aceptar que la distancia que hay entre el objeto= $a$  y el ex —sistente= $e$  no es mayor que la que existe entre Freud y Fraude. Así pues, «no hay más necesidad de recurrir a la noción desgastada de masoquismo primordial para comprender la razón de los repetitivos juegos en que la subjetividad junta el dominio de su abandono y el nacimiento del símbolo». Exactamente.

Desde Badiou a Žižek, todos los seguidores de Lacan se han felicitado por los descubrimientos que nos deparó, y es fácil descubrir por qué. Con su teoría de la deconstrucción, Derrida había cuestionado la posibilidad de todo sentido. Lacan demostró que no es necesario en ningún caso significar nada. Puedes continuar sin decir nada página tras página, que mientras incluyas unos cuantos “mathemes” y en la medida en que mantengas una postura de certeza

inviolable, con la firme convicción de que lo revelado te pertenece solo a ti, habrás hecho todo lo necesario para contribuir al surgimiento de la “conciencia revolucionaria”.

Pero el marco que estableció Lacan no fue, en su versión original, suficiente. Se requería que el Gran y el pequeño Otro, A y a, hicieran un trabajo excesivo, y que oscilaran entre la desconcertante raíz cuadrada de menos uno y su empeño por contemplarse en el espejo. Se dejó que fuera Žižek (cuya obra abordaré en el capítulo 8), quien sistematizase la visión general lacaniana con una explicación global de la condición posmoderna. Mientras tanto, la siguiente generación, en la que se incluía Félix Guattari, que había soportado hasta el final los *seminarios* de Lacan, y Gilles Deleuze, con un origen más académico, empezaron a atornillar el marco de la máquina del sin sentido de Lacan en el nuevo Currículum. El objetivo de este currículum era confirmar la doctrina de Lacan de que el “sujeto” no existe. El Yo es una ausencia, que lucha por la “ex —sistencia” en actos de “subjetivación”, pero esta siempre resulta anulada por el objeto =a y retrocede, de nuevo, a la condición preferida por Lacan, que no es la de la ex —sistencia sino la in —sistencia.

Gilles Deleuze (1925—95) ha recibido el tributo de muchos escritores distinguidos, e incluso Foucault llegó a describir la época de la posguerra como “*le siècle Deleuzien*”. Adrian Moore, uno de nuestros filósofos analíticos más inteligentes y eruditos, ha destacado la figura de Deleuze como la de un importante metafísico, aparentemente similar a filósofos de la talla de Frege, Wittgenstein y Quine[35]. De ahí que vacile en decir lo que mi conciencia me exige que diga: que es un fraude como Lacan. Pero que sea el lector el que juzgue. En el contexto presente, Deleuze resulta interesante sobre todo por el uso que se ha hecho de él, que consiste en mantener en funcionamiento la máquina del sinsentido, de tema a tema y de tópico a tópico, en el ámbito de las humanidades, lo que ha hecho del paisaje el equivalente intelectual del resultado de la batalla del Somme[36]. Con este resultado, que evoca la devastación, el espíritu de la revolución convoca a los supervivientes con su llamamiento a favor de una nueva solidaridad frente al enemigo.

Al principio Deleuze no fue un pensador político, menos aún un pensador politizado, y hay que reconocer que a la máquina del sinsentido —que ayudó a construir— fueron otros espíritus menos escrupulosos lo que le dieron un uso primariamente político. En un conjunto de libros dedicados a los clásicos de

la filosofía occidental, Deleuze obtuvo reconocimiento como filósofo académico y exploró la relevancia que tienen para nuestra condición Spinoza, Kant y Nietzsche. Pero su obra más importante, *Diferencia y repetición*, publicada en 1968, demostró la auténtica naturaleza de su pensamiento, reflexionando sobre las palabras a las que hace referencia el título.

El título deriva indirectamente de Heidegger, cuyo *Ser y tiempo* fue una auténtica revelación para los filósofos de la generación de Sartre, pues parecía recuperar la clásica pregunta por el ser —la pregunta por el “ser en cuanto ser”, como decía Aristóteles— y aplicarla directamente a la vida en el mundo moderno: a los problemas de aquí y ahora. Al menos a este respecto, la obra de Heidegger fue la inspiración para el gran libro de Sartre, *El ser y la nada*, de Sartre, y más tarde para *Ser y evento* de Alain Badiou. Deleuze pretendía sustituir la noción de ser, y las relacionadas de sustancia e identidad, por la de diferencia. Tomó de Nietzsche la idea de que el tiempo de algún modo ha de ser transcendido con el “eterno retorno” de todo lo que ocurre; en otras palabras, asentó la repetición en el orden profundo de las cosas. De ese modo, *Ser y tiempo* se transforma en *Diferencia y repetición*. Esto es lo máximo que yo he llegado a entender.

Para Deleuze, el pensamiento occidental hasta ese momento había estado dominado por el concepto de identidad, y a su juicio se debe sustituir la identidad por la diferencia. Pero ¿exactamente qué quiere decir esto? La diferencia y la identidad (ya sean cualitativas o cuantitativas) resultan interdefinibles, puesto que quien emplea una debe emplear por necesidad la otra. Desde Aristóteles se ha tratado la identidad (algo es lo que es) de un modo lógicamente anterior al resto de las categorías, incluyendo la de la diferencia. Porque la identidad ha de presuponerse en la individuación, es decir, en el acto que permite distinguir algo como objeto de una referencia. Reflexionar sobre las implicaciones de todo ello condujo a Kant a su idea de que los objetos principales de identificación son sustancias espacio-temporales. El argumento de Kant lo han vuelto a recordar recientemente Strawson, Quine, Wiggins y Kripke, en obras que resultan claras y de interés, incluso aunque Deleuze (que normalmente insinúa que lo ha leído todo) no los menciona. Teniendo en cuenta esta tradición, nos podríamos preguntar cómo puede sustituir la diferencia por la identidad. ¿Qué implica considerar más fundamental la diferencia que la identidad, si “ser diferente” más que idéntico constituye el modo primario de ser?

Adrian Moore aclara que Deleuze se refiere a las diferencias positivas, es decir, a los rasgos del objeto en los que la diferencia no se puede definir cualitativamente, ya que es en sí misma un hecho básico. (Así, en el caso de magnitudes “intensivas” como el frío o el calor, dos objetos pueden diferir incluso a pesar de tener el resto de sus cualidades en común: ambos pueden ser calientes, por ejemplo, aunque uno sea más caliente que otro). Sin embargo, esto no justifica que “las diferencias” ofrezcan una nueva base para la ontología: una nueva forma de comprender el ser de las cosas. Para atribuir estas cualidades intensivas a un objeto se necesita también el acto de individuación, que indica *a qué* objeto nos referimos.

La tesis de Deleuze se presenta como profundamente subversiva: ¡estábamos aprisionados por la semejanza y hemos sido liberados por la diferencia! Pero ¿subvierte esto el curso de la metafísica occidental? Y, si lo hace, ¿qué efecto tiene? El lenguaje de Deleuze cubre la cuestión con tal misterio que es imposible decirlo.

«... más que el repetido y el repetidor, el objeto y el sujeto, debemos distinguir dos formas de repetición. En todos los casos, la repetición es la diferencia sin un concepto. Pero en un caso, la diferencia se toma como sólo externa al concepto; es una diferencia entre objetos representados por el mismo concepto, cayendo en la indiferencia de espacio y tiempo. En el otro, la diferencia es interna a la Idea: se despliega como puro movimiento, creador de un espacio y tiempo dinámicos que se corresponden con la Idea. La primera repetición es repetición de lo Mismo, explicada por la identidad del concepto o representación: la segunda incluye la diferencia, y se incluye a sí misma en la alteridad de la Idea, en la heterogeneidad de una “falta-de-presentación”»[37].

A veces Deleuze desciende del pedestal para explicarse ante el lector cotidiano. Pero lo hace con una corriente continua de abstracciones que eliminan toda referencia a la realidad concreta y al contexto de la vida humana. No argumenta, sino que encierra sus palabras clave en cajas fortificadas, que asegura con firmeza frente a todo cuestionamiento, antes de arrojar la llave.

«Hay una experiencia crucial de la diferencia y un experimento correspondiente: cada vez que nos encontramos a nosotros mismos

enfrentados, u obligados por una limitación o una oposición, debemos preguntarnos qué presupone semejante situación. Presupone un enjambre de diferencias, un pluralismo de diferencias libres, salvajes o incontroladas; un espacio y un tiempo adecuadamente diferenciados y originales; todo lo cual persiste a lo largo de las simplificaciones de limitación y oposición. Debe definirse un elemento real más profundo para que se puedan hacer oposiciones de fuerzas o limitaciones de formas, una de las cuales queda determinada como una abstracta y potencial multiplicidad. Las oposiciones son bruscamente cortadas desde un delicado ámbito de perspectivas superpuestas, de distancias comunicadas, de divergencias y disparidades, de potencialidades e intensidades heterogéneas. Tampoco se trata principalmente de disolver las tensiones en lo idéntico, sino más bien...[38].

Pero ¿más bien qué? No lo descubriremos en el texto, que continúa, abstracción tras abstracción, sin indicios de plantear una verdadera pregunta, y menos todavía de ofrecer una respuesta. Pero, ¿realmente trata el libro sobre la identidad y la diferencia? ¿Ha alcanzado el nivel de las contribuciones de Frege al tema de la identidad que se recogen en “Sobre el sentido y la referencia”, o se ha preguntado si las proposiciones sobre la identidad numérica pueden ser contingentemente verdaderas?[39]. ¿Quién sabe? Esa red de abstracciones sin relación continúa hasta el mismo final del libro, momento en el que Nietzsche, el más concreto e inmediato de los filósofos modernos, queda envuelto en más abstracciones y se le reinterpreta como “filósofo de la diferencia”, en rebelión contra la identidad:

«Zaratustra es el oscuro precursor del eterno retorno. El eterno retorno elimina precisamente todas aquellas instancias que estrangulan la diferencia y evitan su transporte, sometiéndolo al yugo cuádruple de la representación. La diferencia es recuperada, liberada, sólo hasta el límite de su poder; es decir, por la repetición en el retorno sin fin. El eterno retorno elimina aquello que lo vuelve imposible, haciendo imposible el transporte de la diferencia»[40].

Merece ser repetida la última frase varias veces y sentir la extraña forma en que en ella se revela el sentido, casi fuera de nuestro alcance, y que se evapora con una misteriosa ráfaga de aire frío cuando nos percatamos de que el eterno retorno de hecho es la representación imposible de lo imposible.

Como curiosidad se puede decir que, con toda probabilidad, ni Descartes, ni tampoco ninguno de sus seguidores, consideraría una crítica decir que su trabajo es un sinsentido. La respuesta que de inmediato daría sería que, tanto en la *Lógica del sentido* como en otras obras, Deleuze explícitamente pretende cuestionar la distinción entre el sentido y el sinsentido, y mostrar que el verdadero uso del lenguaje es expresivo, no representativo, por lo que el sinsentido es, en resumidas cuentas, lo que normalmente se denomina sentido[41]. Nos invita a leer *La lógica del sentido* como una novela psicoanalítica, y cada una de las frases del libro las envuelve con tanto hermetismo que raramente se puede acceder a ellas con las herramientas de la lógica. Dudo que el propio Deleuze hubiera puesto alguna objeción a la descripción que he hecho de su estilo como una máquina sin sentido, y puede que todo lo que he afirmado en este capítulo un verdadero deleuziano lo comprendiera como un elogio.

Pero vale la pena reflexionar un poco sobre el último ejemplo de prosa que he citado (Deleuze escribe sin párrafos. Sus páginas son como caras de acantilados desde los que se pueden separar fragmentos, solo para anhelar a través de sus bordes dentados la piedra madre). La exuberante invocación que se hace al “eterno retorno” de Nietzsche no es una tesis metafísica. Es una exhortación a vivir *como* si todo se repitiera eternamente. Tal vez viviendo así yo libere la diferencia. Pero con toda seguridad no fue por esta razón por lo que Nietzsche habló de ello. El filósofo alemán nos exhortó a vivir de esa manera para que poseyéramos nosotros mismos nuestra individualidad, nuestra identidad y nuestra *haecceitas*, nuestro conocimiento de la profunda e irremplazable identidad del yo. A lo largo de toda su vida, lo que obsesionó a Nietzsche fue la identidad, y la diferencia solo le preocupó por ser el signo más vívido de ella.

Pero una cuestión aparece sugerida en las frases de Deleuze. En toda sociedad humana la gente ha mostrado preocupación por el tiempo. Las cosas advienen al ser y perecen; pero no hay comunidad humana que haya aceptado esta situación como un simple hecho. En todos los lugares y épocas, la gente ha creído que hay una senda a lo eterno, una puerta fuera del tiempo a un lugar donde nada cambia y todo permanece sin cambiar en su ser. Y la llave que abre esta puerta es la repetición. Es esto lo que dispensan los ritos sagrados, las palabras sagradas y los lugares sagrados: las oraciones, los cantos, las

costumbres, pasos y gestos que se deben repetir de idéntica forma y para los que no hay otra explicación que decir que es así como se realizan.

En ocasiones leyendo a Deleuze pienso que tiene algo parecido a esto en mente: la experiencia religiosa primordial, que emplea la repetición como un icono de eternidad. Pero nunca lo *dice* así. Esta idea es demasiado sencilla, demasiado cercana a la realidad humana, demasiado obvia y cierta como para merecer su atención, y si se encuentra en su obra, sugerida en muchas partes como una marca de agua trazada dentro del estrato litológico, no se le permite nunca aflorar a la superficie.

Más tarde, cuando escribió con Félix Guattari, Deleuze dejó de lado las abstracciones de la metafísica y se hizo más psicoanalítico y más político (Guattari era un psicoanalista lacaniano, trotskista, y participó en todos los movimientos revolucionarios del 68). Su influyente libro, *El Antiedipo*, es, en cierto sentido, un ataque contra la teoría freudiana del complejo de Edipo —o mejor dicho, un ataque contra la familia burguesa, contra el complejo de “papá, mamá y yo”, cuya dinámica interna y su implícita catástrofe Freud había tratado de describir—. Los dos sugieren que el psicoanálisis se encuentra anclado en ese modelo y, por tanto, ofrece una falsa idea de desarrollo, como si supusiera una vuelta a la familia burguesa más que una ruptura liberadora de todo lo que representa. Describen a los seres humanos como “máquinas deseantes” y también como cuerpos carentes de órganos, cuerpos que están en espera de su identidad, una identidad que o bien puede forjar por sí mismos (¿o no puede hacerlo?) o asumir la que les ofrece el mundo circundante de diferencias (¿o es un mundo de identidades? Y ¿cuándo es la diferencia una identidad y la identidad un modo de la diferencia?).

La cuestión la explican dos deleuzianos prácticos:

«El cuerpo sin órganos es una presuposición de forma y significado, y así el Deleuze más cercano llega a una descripción figurativa de la inmanencia. Un espacio liso de puro movimiento y transición, imposible de concebir sin el proceso de organización que creará formas a partir de él: el espacio liso del BwO es, en sí mismo, irresistible. Lo que importa entonces es su relación con la organización, tanto de los cuerpos personales como de los sociales, y el tiempo está marcado por la creación mecánica de un cuerpo o sistema social»[42].

Desde este punto de vista se puede entender por qué Deleuze y Guattari creen que han descubierto la auténtica explicación de la esquizofrenia.

La expresión “cuerpo sin órganos” (BwO) está tomada de dramaturgo Antonin Artaud, y Deleuze y Guattari la emplean para referirse al cuerpo en su estado virtual —el cuerpo antes de ser “actualizado” por sus relaciones—. Dan a entender que la esquizofrenia es lo que se produce exactamente cuando el capitalismo llega al BwO: es la forma en que experimentamos nuestra humanidad cuando la “edipización” impuesta por el régimen de consumo vacía el receptáculo biológico que contiene al ser humano[43]. Claro está que quedan por aclarar algunos detalles. Refiriéndose a *La Lógica del sentido* de Deleuze, Slavoj Žižek escribe:

«¿Es, por un lado, el flujo productivo del puro no convertirse en BwO, el cuerpo aún no estructurado o determinado como órganos funcionales? Y, por otro lado, ¿son los OwaB [órganos sin *un* cuerpo] la virtualidad del puro afecto extraído de su incrustación en un cuerpo ...?»[44].

Obviamente una vez que se adopta este lenguaje, se pueden hacer miles de preguntas, y el hecho de que no se pueda responder a ellas únicamente mostraría el significado de su relevancia y profundidad.

La olla vuelve a removerse en *Mille Plateaus*, una secuela de *El Antiedipo*, en la que el hedor de BwO resulta abrumador y emite eructos rapsódicos, como el que se cita a continuación:

«La gente pregunta: ¿Qué es este BwO? -Pero ya estás en ello, corriendo como una plaga, tanteando como un ciego, o corriendo como un lunático: viajero del desierto y nómada de las estepas. En él dormimos, vivimos nuestras vigilias, luchamos —luchamos y luchan contra nosotros- buscando nuestro lugar, experimentamos inconmensurable felicidad y derrotas fabulosas; penetramos en él y somos penetrados; En él amamos. El 28 de noviembre de 1947, Artaud declara la guerra a los órganos: *Hacedlo con el juicio de Dios*, “porque podéis amarrarme si queréis, pero no hay nada más inútil que un órgano”. Experimentación: no sólo radiofónica, sino también biológica y política, incurriendo en censura y represión. Corpus y Socius, política y experimentación. No te dejarán experimentar en paz»[45].

Cada una de las partes de estas afirmaciones relativamente lúcidas tienen sentido. Pero ¿qué ocurre con la relación entre ellas? No hay conocimiento. Y

esta es la cuestión. Al lector se le conceden breves atisbos de un depósito de conocimientos ocultos, del que solo los autores tienen la llave. Su exultante tono, que se podría interpretar como síntoma de desorden mental, muestra su total confianza en la revelación, que aparece como si se tratara de un tobillo tentador que se descubre bajo un burka.

Pero hay más cosas de este estilo en *Mil mesetas*. Como en *Diferencia y repetición*, Deleuze y Guattari introducen “palabras clave”, dos de las cuales han llegado a ser tan importantes como la de “diferencia” de la lingüística saussuriana, y el Otro de Kojève: “rizoma” y “territorialización”. Un rizoma es un tallo que crece horizontalmente bajo la tierra y que posibilita que una planta se propague mediante sus raíces, como la hierba. En su primera obra, Deleuze adelantó la idea de que la “identidad” hasta entonces había caracterizado al pensamiento occidental, y que era el momento de que fuera reemplazada por la diferencia. Una afirmación parecida se hace ahora en defensa de un pensamiento “rizómico”. En lugar de la verticalidad del árbol —arriba y abajo, causa y efecto, rama y raíz— que ha sido el modelo de pensamiento humano que aparentemente ha dominado la civilización occidental hasta el momento, Deleuze y Guattari proponen el modelo rizomático, en el que el pensamiento se expande lateralmente, relacionando elementos e incluyéndolos y creciendo como un bosque, siempre encontrando algún rizoma en su confín.

Nos explican que la cultura occidental ha presentado una narrativa que dependía de divisiones binarias: causa y efecto, nosotros y ellos, uno y muchos, etc. Sus “montajes de poder” imponen “significancia y subjetivación” como formas determinadas de expresión, y “no hay significancia sin montaje despótico, ni subjetivación sin montaje autoritario”[46]. Aun peor, “nuestra semiótica del hombre moderno Blanco, la semiótica del capitalismo, ha alcanzado ese estado de mezcla en el que la significancia y la subjetización efectivamente se interpenetran”[47]. “Significación” no significa “significación”, sino que quiere decir el hábito de usar signos. “Subjetivación es la “subjetivación” de Lacan, que está también presente, como veremos, en Badiou y Žižek, y hace referencia al proceso mediante el cual el ser humano se crea a sí mismo como un “para-ello”. En las condiciones impuestas por el capitalismo, de algún modo nuestros intentos de alcanzar la autoconciencia se confunden fatalmente con esas dos acciones (¿son en verdad acciones y en verdad son dos?).

En otras palabras, se puede decir que nuestra situación es grave, y que necesitamos encontrar un remedio. Y el remedio es el rizoma, «que dibuja un plano que no tiene más dimensiones que las que lo cruzan; por tanto, la multiplicidad ya no está más subordinada a lo Uno, sino que toma consistencia de sí misma»[48]. El pensamiento rizomático sustituye «Al uno y lo múltiple con una distinción entre tipos de multiplicidades», aunque hay que tener cuidado: a veces el árbol contraataca y se produce «una arborificación de multiplicidades»[49]. Lo importante parece ser que los rizomas están conectados como planos y estratos, no como los árboles (lo que explica que quienes representan el lenguaje con árboles generativos, como Chomsky, hayan cometido un importante error en cuanto a las posibilidades disponibles).

El desarrollo rizomático establece y define un territorio. Y al hacer esto desterritorializa a sus anteriores ocupantes, como cuando las malas hierbas se adueñan del jardín o los nuevos colonos reemplazan a quienes han luchado contra ellos por la tierra donde se asientan. Guattari y Deleuze dotan al concepto de territorialización de una amplia y flexible extensión —es lo que una banda de pájaros hace cuando amplía su vuelo, lo que un solo pájaro hace cuando marca su territorio con una canción, lo que la música hace con su estribillo, lo que las personas hacen cuando se sientan juntas, lo que la riada de agua hace cuando inunda un campo—. También en todos estos casos asistimos a una desterritorialización (como cuando la bandada vuelve sobre una línea antes de expandirse por todos los lados, o cuando los nómadas desmontan su tienda y se mueven, o cuando tú quitas el tapón del baño), pero también a una reterritorialización, cuando las cosas se asientan siguiendo nuevos modos.

El proceso de desterritorialización siempre encuentra oposición, de modo que desterritorialización y reterritorialización suceden conjuntamente. Deleuze y Guattari ofrecen una explicación peculiar sobre este extremo, con el ejemplo de la avispa que poliniza la orquídea:

«¿Cómo podrían no ser relativos los movimientos de desterritorialización y los procesos de reterritorialización, cuando siempre están conectados, capturados unos en otros? La orquídea se desterritorializa formando una imagen, un rastro de avispa; pero la avispa se reterritorializa sobre esa imagen. Sin embargo, la avispa se desterritorializa, convirtiéndose en una pieza en el aparato reproductor de la orquídea. Pero reterritorializa la

orquídea transportando su polen. La avispa y la orquídea, como elementos heterogéneos, forman un rizoma»[50].

Como se puede ver en esta explicación -que es la más clara que puede encontrarse en *A Thousand Plateaus*- nos las vemos con palabras nuevas, no con nuevos conceptos. En lugar de definiciones se nos ofrecen asociaciones, y en lugar de teorías se nos brindan términos que se pueden estirar y aplicar, de categoría a categoría, como el papel de envolver, bajo cuya transparencia todo aparece como era, y al mismo tiempo extrañamente transformado, ajeno, desconcertante, como trofeos en una compra compulsiva. En efecto, si se desea utilizar una palabra para describir el método intelectual de Deleuze y Guattari, no hay ninguna más apropiada que la de “embalaje”.

El sinsentido que resulta de todo ello, aunque no se puede descifrar fácilmente desde un punto de vista intelectual, se puede descifrar políticamente. Es un sinsentido con una orientación y está *dirigido* contra el enemigo. Es necesario que nos deshagamos de las viejas jerarquías, de las estructuras binarias, de los “árboles” de la familia burguesa y de la maquinaria capitalista, y nos reformemos en rizomas, comunidades básicas de activistas *underground*, que hagan la revolución mediante la reterritorialización del deseo y la desterritorialización de las jerarquías existentes. Este objetivo revolucionario se logrará gracias a ese nuevo lenguaje que Deleuze y Guattari ofrecen: no el lenguaje del psicoanálisis, que solamente reconcilia a la burguesía con su propia condición, sino el lenguaje del “esquizanálisis”, que es un asalto a las estructuras existentes realizado en nombre del deseo.

No es solo la *existencia* del enemigo lo que se ataca, pues. El ataque se dirige principalmente al lenguaje que sirve al enemigo para reclamar el mundo, el lenguaje que permite el argumento racional y la búsqueda de la verdad, y que Deleuze y Guattari rechazan como “mera representación”, más que la transformación que sus escritos pregonan. «El amor a la verdad» señala Lacan «es el amor de esta debilidad cuyo velo hemos levantado: es el amor de lo que la verdad oculta, que es llamado castración»[51]. Así pues, el amor a la verdad no tiene validez independiente, sino que es sencillamente el disfraz empleado por la parte más débil. No hay nada verdadero aquí, salvo el poder. Y se alcanza la victoria por la varita mágica: la raíz cuadrada de menos uno que, arrojada contra el enemigo, sirve para defendernos de sus ataques. Como

Deleuze y Guattari apuntan, «las nociones de relevancia, necesidad, la cuestión de algo, son mil veces más significantes que la noción de verdad, no como sustitutos de la verdad, sino como medida de la verdad de lo que estoy diciendo»[52]. La verdad es servil en relación con el poder y el poder es mío, el poder de la relevancia y la necesidad.

Deleuze y Guattari nos dicen que «el BwO es lo que queda cuando te llevas todo»[53]. Y es esto lo que con mayor exactitud describe su modo de argumentar. Todas las formas normales de pensamiento, toda observación empírica, todo conocimiento pre-existente se disuelve en su prosa delirante, que trata todo y al mismo tiempo nada, para no producir exactamente nada. Al final de párrafo se encuentra ese misterioso “cuerpo sin órganos”, cuya naturaleza no se define nunca.

El lenguaje dictatorial, en el que las frases asertóricas se suceden sin solución de continuidad, y donde no se hace nunca el menor gesto hacia un interlocutor real o imaginario, está repleto de tecnicismos indefinidos, “cuestiones imaginarias” que no se pueden traducir a ningún otro lenguaje y en ocasiones proporcionan atisbos del mundo real, pero tan distorsionados por el lenguaje que son casi totalmente irreconocibles. Asimismo, las numerosísimas notas a pie de páginas, con referencias a obras poco conocidas de teoría política, antropología, biología, musicología, física de partículas, etc., sirven para intimidar al lector, y el estudiante universitario, que tiene que vérselas con esa obra que aparece en primer lugar en su lista de lecturas: no tiene más alternativa que la de repetir como un papagayo sus términos y distinguir, con la cabeza erguida y con tono de voz científico, entre:

«(1) BwO)s, los cuales son diferentes tipos, géneros o atributos sustanciales. Por ejemplo, el frío del drogado BwO, el dolor del masoquista BwO. Cada uno tiene su grado *zero* como su principio de producción (*remissio*). (2) Qué sucede en cada tipo de BwO, es decir, los modos e intensidades que se producen, las ondas que pasan (*latitudo*). (3) La totalidad potencial de todos los BwO, el plano de consistencia (*Omnitudo*, a veces llamado BwO)»[54].

Si eres capaz de reproducir ese lenguaje —algo que, después de todo, no resulta tan difícil porque no existen los límites que marca la lógica, la verdad, la observación o la sinceridad—, ya estás en camino de obtener un sobresaliente, pues tu profesor querrá otorgar esa nota a un ensayo que

respalde sus propias afirmaciones eruditas. La edición en rústica de *Mil mesetas* tiene en su versión inglesa más de setecientas páginas, y cada una de ellas exige numerosas horas de atención por parte del devoto. Que se haya editado 11 veces en los últimos 10 años ilustra lo que es hoy la enseñanza de las humanidades en la universidad.

Dos son los rasgos de la máquina sin sentido que explican su popularidad. En primer lugar, su propósito de derrotar al enemigo. Este enemigo es la burguesía, la clase que (según la indeleble caricatura marxista de la historia) monopolizó las instituciones de la sociedad francesa desde la Revolución de 1789 y cuya “ideología” se ha extendido por todos los canales de comunicación desde entonces. Detrás de la familia patriarcal criticada severamente por Beauvoir, detrás de las instituciones penitenciarias y psiquiátricas desprestigiadas por Foucault, detrás de la edipzada “*máquina deseante*” de Deleuze y Guattari y las normas de respetabilidad heterosexual de las que se burlaba Sartre en *Saint Genet*, se encuentra siempre esa misma fuerza, tanto económica como espiritual, y tan amplia y penetrante como para ser idéntica en todo grupo humano: la fuerza de la burguesía. Incluso cuando el rechazo de la sociedad burguesa está cogido por alfileres, como en las primeras obras de Deleuze, se presenta rotundamente, y es responsable de las partes más lúcidas que se encuentran en esos curiosos textos. Además, es la única parte del texto que se dirige al lector, en lugar de comunicarse consigo mismo con su sintaxis onírica.

En segundo lugar, la máquina sinsentido se ha construido con materiales de segunda mano: ideas que circulaban por ahí tras el final de la guerra, cuando la generación de posguerra intentaba apartar de su memoria la ocupación y la traición. Las distinciones saussurianas entre “significado y significante”, entre lenguaje y habla, entre *fonema* y *morfema*, penetraron en el nuevo lenguaje junto con las teorías de base y superestructura, valor de uso y valor de cambio, producción y explotación, que se heredaron de Marx, y las teorías de la represión de la libido de Freud. Esas distinciones y teorías se amalgamaron en el fuego revolucionario y cosecharon resultados extraordinarios y excitantes, como por ejemplo la prueba de Lacan de que la “esquizofrenia”, y cito de uno de sus seguidores, «designa una forma simplemente metonímica de deseo, no restringida por las asociaciones metafóricas de equivalencia y significado impuestas sobre el deseo por códigos sociales y/o lingüísticos que operan en nombre del padre»[55]. O la prueba de Guattari de que, superando las

semiologías significantes que hasta el momento nos han obligado a transformarnos en “máquinas semióticas a-significantes”, nos «liberaremos la producción del deseo, las singularidades del deseo, de los significantes de valores nacionales, familiares, personales, raciales, humanistas y transcendentales (incluyendo del mito semiótico de una vuelta a la naturaleza) al mundo pre-significante de los codificadores a-semióticos»[56]. Los monstruos de lo sin significado que aparecen en esta prosa atraen nuestra atención porque se construyen con teorías olvidadas y en conjunto forjan formas extrañas y macabras, como gárgolas hechas con los escombros de un campo de batalla. Y esas gárgolas sacan siempre sus lenguas a la burguesía.

Pero la máquina nunca se aleja de la idea más importante, alcanzada en el autoexamen de la preguerra, y que no ha perdido todavía credibilidad; es una idea que sigue estando vigente porque no es una hipótesis científica susceptible de refutación, ni una reflexión filosófica sobre la naturaleza de la conciencia. Es la idea del Otro recuperada por Kojève de “la filosofía alemana clásica”. Hemos visto que esta idea aparece en Sartre y Foucault; pero también en el estilo maternal de Lacan y es una idea que Deleuze y Guattari recogen, adaptando el Otro a su propio *folie à deux* en un estilo que sería difícil de parodiar:

«La otra persona es suficiente para hacer de una longitud una posible profundidad en el espacio, y viceversa; de modo que si este concepto no funcionara en el campo perceptual, las transiciones e inversiones se volverían incomprensibles, y siempre nos encontraríamos con las cosas; lo posible desaparece ... (en) el concepto de la otra persona, el mundo posible no existe fuera de la apariencia que lo expresa, aunque se distingue de ella como expresado y la expresión; y la apariencia, a su vez, es la vecindad de las palabras para las que es ya el megáfono...»[57].

A principios de los setenta, una especie de meta-literatura impenetrable, una literatura sobre literatura de la literatura, se había estado desarrollando y había asumido los rasgos que ya he señalado; de ella solo se sabía claramente una cosa: de qué lado estaba. Si su inclinación política era obvia, la oscuridad del lenguaje no podía considerarse un reparo. Por el contrario, en esas circunstancias, se podía interpretar la oscuridad como una prueba de su profundidad y originalidad, tan grandes que no podían expresarse en palabras comunes. Así pues, la oscuridad servía para validar la política, para

demostrar que lanzar piedras contra la policía era la conclusión de un silogismo práctico “correcto”.

En su ahora famoso libro *Imposturas intelectuales*, Alan Sokal y Jean Bricmont atacan la falsa pericia de Deleuze, Guattari, Baudrillard, Lacan y muchos más[58]. Puede que los argumentos de ese libro no sean convincentes, ni tampoco los del *Mensonge* de Malcom Bradbury, una brillante sátira sobre el estilo literario posmoderno[59]. Lo que yo critico de Sokal y Bricmont no es que sean injustos con sus críticas; a mi juicio, hacen demasiados esfuerzos por encontrar significado en los pasajes que atacan. Ni les culpo tampoco por fracasar a la hora de comprender que resulta aceptable, en la milla cuadrada alrededor de la Rue Mouffetard, tratar la ciencia como un *gozo*. Lo que les critico es que pasan por alto el significado político de la literatura posmoderna. Se identifican como hombres de izquierdas, pues es necesario hacerlo si desean tener la más remota posibilidad de influir en aquellos que sienten la tentación de sumarse al sinsentido posmoderno. Pero fracasan al señalar —e incluso puede ser que no se hayan dado cuenta— que de lo que se trata es de ser izquierdas[60].

Una marea hirviente de disparates sin sentido fluye entre los seguros muros sobre los que se han estampado mensajes imborrables. Nos dicen que el mundo está en manos del Otro capitalista y que estamos a la espera del Gran Evento de su liberación, la revolución que debe convocar esa nueva literatura de hechizos. No importa la fuente de la que se toman estos hechizos: topología, mecánica cuántica, teoría de conjuntos, cualquier cosa vale con tal de intimidar al enemigo. El enemigo es el que duda, el que vacila en el momento, el que no reconoce como debería que la llamada a la acción es ahora.

Esto, para mí, es lo que en realidad quieren decir pasajes como el que sigue:

«[...] La vice-dicción [...] preside la distribución de puntos distintivos dentro de la Idea [y] tiene dos procedimientos que intervienen tanto en la determinación de las condiciones del problema como en la correlativa génesis de los casos de solución: estos son, en el primer caso, *la especificación de campos adjuntos* y, en el segundo, *la condensación de singularidades*. Por un lado, en la determinación progresiva de las condiciones, debemos descubrir, en efecto, las adjunciones que completan el campo inicial del problema como tal, es decir, las variedades de la multiplicidad en todas sus dimensiones, los fragmentos de acontecimientos

ideales futuros o pasados que, por la misma razón, hacen que el problema sea solucionable; y debemos establecer la modalidad en que estas se encierran o están conectadas con el campo inicial. Por otra parte...»[61].

En su papel de filósofo curioso, Adrian Moore pone su oído en el suelo al lado de esta prosa enmarañada y auto-jactanciosa, y oye en su seno otra voz distinta: la voz del metafísico, que se pregunta si el mundo es como parece y si nuestro sentido común no es en realidad una manera de “darle sentido”. Pero su lectura es inusual, por no decir excéntrica. Para la numerosa masa de comentaristas (ya que verdaderamente conforman una masa), se debe recibir a Deleuze como un profeta. Su enclaustrada prosa ofrece, por medio de sus grilletos sintácticos, la llave de la liberación. Gracias a ella se puede pasar del viejo mundo del pensamiento occidental al nuevo mundo del deseo. Te convierte así en el BwO, el gran pseudo-dyonisos, que con la repetición interminable triunfará en el Ahora. Para lectoras no sorprende el siguiente pasaje:

«Es como si cada Idea tuviera dos caras, que son como el amor y la ira: el amor en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y la vinculación de los campos adyacentes ideales; la ira, en la condensación de singularidades que, a fuerza de acontecimientos ideales, define la concentración de una «situación revolucionaria» y hace que la Idea irrumpa en lo actual. Es en este sentido como Lenin tenía Ideas»[62].

Poniendo esto en contacto, por así decirlo, con los verdaderos planes, la prosa se va enredando y pasa del cálculo diferencial a la lingüística, de la afirmación de Saussure de que «en el lenguaje solo existen diferencias», a la fonología y a la obra de Gustave Guillaume, y así sucesivamente sin detenerse a definir ninguna pregunta, y adoptando términos y tecnicismos, sugiriendo solo levemente que su significado es en realidad importante.

En ocasiones se produce un abrupta y sorprendente paradoja. Por ejemplo, se nos dice que «la Idea no sabe nada de la negación»; aprendemos que «mientras sea propio de la naturaleza de la conciencia ser falsa, los problemas escapan por su naturaleza a la conciencia»[63]. Y porque estas indicaciones se dejan (sin explicar) en el curso de la explicación que se hace para defender *Das Kapital*, el lector asume aceptarlas como obvias. Pero si uno se aleja de ellas, las contemplaremos seguramente con perplejidad. Si los problemas, por

su propia naturaleza, escapan a la conciencia, ¿cómo puede Deleuze ser consciente de eso mismo? Da igual, porque «el objeto trascendente de la facultad de sociabilidad es la revolución. En este sentido, la revolución es el poder social de la diferencia»[64]. Es, pues, en estos momentos de repentina lucidez cuando se descubre el programa. Puede ser que el agudo oído de Adrian Moore escuche, con la teoría de la “diferencia”, una respuesta a la metafísica de la identidad que se encuentra tan arraigada en la filosofía analítica. Pero a los seguidores de Deleuze no les importa nada en absoluto. Lo que les estimula es la promesa de que la “diferencia” signifique revolución, y que esos impenetrables tecnicismos sin fin que se aducen en su favor implique la derrota intelectual del enemigo capitalista.

De la máquina sin sentido de Deleuze surge un nuevo estilo académico, con su sintaxis sin semántica. Giros de frase que exigen una profunda concentración y un esfuerzo, hasta los límites de lo abstracto, y un planteamiento matemático que queda en constante evidencia. Cuando aparece el pensamiento auténtico lo hace fuera de contextos, despojado de sus fundamentos y reducido a una serie de tecnicismos desarraigados[65]. Así el estilo hace que tanto el pensamiento como el no pensamiento compitan en pie de igualdad, que en ambos casos se produzcan los mismos giros en la frase y las mismas estructuras argumentativas. Los privilegios de los que antes gozaba la verdad, la validez y el argumento racional se anulan de golpe y se puede construir una brillante carrera académica sobre la base de la nada. Además, con independencia de que construyas tu carrera, una cosa es cierta: estás en la izquierda política, justificado por todas las causas justas (cualesquiera que sean) del presente, y por tanto eres inmune a la crítica. Tu discurso académico será en verdad un juego, auto-expresión, *goce*. Lo que importa es dónde estás, y en esto has sido impecablemente correcto, bien seguro de tu posición académica y digno receptor de los impuestos pagados por la burguesía.

[1] Al menos, uno de los revolucionarios de mayo de 1968, André Gorz, percibió, a su debido tiempo que la clase trabajadora había realmente desaparecido, precisamente en el momento cuando los intelectuales tomaron la esforzada determinación de unirse a ella. Comparemos su obra *Le Socialisme difficile* (Paris, 1967), una alocada interpretación de la versión de *Temps modernes* llevada a cabo por la revolución estudiantil, con su *Adieu au proletariat*, Paris, 1984, una melancólica renuncia al camino revolucionario.

[2] Ya en las revisiones contemporáneas de la gran obra de Marx, los primeros marginalistas señalaban sus defectos. A sus críticas se sumaron las de la escuela austríaca, en especial las de Böhm-Bawerk y von Mises. Parece, por ejemplo, que la teoría es capaz de justificar las rentas escasas, y que depende fundamentalmente de pasar de una reducción de las diferencias cualitativas del trabajo a unas diferencias cuantitativas: una reducción que solo podría llevarse a cabo abandonando los postulados de la teoría. Y durante los últimos setenta años ha sido ampliamente aceptado que es imposible construir una teoría del precio (“valor de cambio”) que, como en la teoría del trabajo, no haga referencia a la demanda como una variable independiente. Ha habido, por supuesto, gente que ha querido defender esta teoría. Economistas como Morishima, siguiendo a Piero Sraffa in *Production of Commodities by Means of Commodities* (1960), han intentado resucitar alguno de los principios centrales de la economía política marxista. De nuevo, sin embargo, se ha argumentado con fuerza (por Ian Steedman, *Marx after Sraffa*, 1977) que los puntos válidos de la economía marxista pueden utilizarse precisamente para descartar la teoría del valor del trabajo.

[3] L. ALTHUSSER, *Reading Capital*, London, 1970, p. 77.

[4] *Ibid.* p. 77.

[5] *Ibid.*, p. 76.

[6] *Ibid.*, p. 75.

[7] Louis ALTHUSSER, *For Marx*, London, 1969.

[8] Cfr. Karl MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858.

[9] *For Marx*, op. cit., pp. 32-3.

[10] *Ibid.*, p. 90.

[11] *Ibid.*, p. 99.

[12] L. ALTHUSSER, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London, 1971, p. 131.

[13] Esto no quiere decir que el materialismo histórico no pueda estar presente como hipótesis científica bien formulada. Pero no es asunto fácil desarrollar los conceptos necesarios, como muestra con sus impresionantes esfuerzos G. A. COHEN en *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton y Oxford, 1978.

[14] *The Adventure of French Philosophy*, London, Verso, 2012, p. 156.

[15] *For Marx*, p. 200.

[16] *Reading Capital*, p. 99.

[17] *For Marx*, p. 166.

[18] *Ibid.*, p. 168.

[19] Para el significado espiritual del slogan de Stalin, vid. Ivan VOLGIN (pseud.), “The Magic World of Homo Sovieticus”, in *The Salisbury Review* 1 (4) (Summer 1983).

[20] *For Marx*, pp. 171-2.

[21] *Reading Capital*, p. 59.

[22] Petr FIDELIUS, ‘Totalitarian Language’, *Salisbury Review* 2 (2) (Winter 1984); Françoise Thom, *La langue de bois*, Paris, 1986. La brillante descripción de Fidelius acerca del lenguaje comunista fue publicada como *Jazyk a Moc* por una imprenta en el exilio, en Alemania, en 1984. Ahora está disponible como libro electrónico: *Řeč komunistické moci*, Prague, Triada, 2010.<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>

[23] *Reading Capital*, p. 35.

- [24] *Ibid.*, p. 184.
- [25] *Lenin and Philosophy*, p. 135.
- [26] *Ibid.*, p. 145.
- [27] Por sus observaciones relevantes, y su respuesta ponderosa a todo el fenómeno, vid. Raymond TALLIS, *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*, London, Macmillan, 2<sup>nd</sup> edn, 1995.
- [28] Para conocer mi crítica, vid. *Modern Culture*, 3.<sup>a</sup> ed., London, 2005, Ch. 12.
- [29] Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- [30] Raymond TALLIS, “The Shrink from Hell”, *THES* (3 de noviembre de 1997).
- [31] Cfr. La devastadora crítica hacia el abuso que hace Lacan de la teoría, la topología, etc., por parte de Jean Bricmont y Alan SOKAL, *Impostures Intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- [32] Friedrich SCHELLING, “Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt”, *Sämmtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61, 1. 1. 43-83.
- [33] El estudio realizado por Elizabeth ROUDINESCO —*Jacques Lacan*, New York, Columbia University Press, 1999- contiene suficiente información para acusar a Lacan de criminal embaucador; pero el juicio es más devastador por parte de Raymond TALLIS, en su revisión a Roudinesco, ya citado, nota 30.
- [34] Ver p. 317 de *Écrits*.
- [35] A. W. MOORE, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge, 2012.
- [36] Cfr. La serie publicada por Bloomsbury, *Deleuze and... (Deleuze and Futurism, Deleuze and Art, Deleuze and the Diagram etc.)*.
- [37] Gilles DELEUZE, *Difference and Repetition*, 1968. Ed. Inglesa en Bloomsbury 2004, pp. 26-7.
- [38] *Ibid.*, p. 61.
- [39] Cfr., por ejemplo, el fecundo argumento en Saul KRIPKE, *Naming and Necessity*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1981.
- [40] *Ibid.*, p. 373.
- [41] En este sentido, ver Helen PALMER, *Deleuze and Futurism: A Manifesto for Nonsense*, London, Bloomsbury, 2014.
- [42] Damian SUTTON and David MARTIN-JONES, *Deleuze: A Guide for the Arts Student*, London, 2008, p. 112.
- [43] Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, Ch. 2.
- [44] Slavoj ŽIŽEK, *In Defense of Lost Causes*, London and New York, 2008, p. 368.
- [45] DELEUZE y GUATTARI, *A Thousand Plateaus*, London, 2004, p. 174.
- [46] *Op. cit.*, p. 211.
- [47] *Ibid.*, p. 213.
- [48] *Ibid.*, p. 588.
- [49] *Ibid.*
- [50] DELEUZE y GUATTARI, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, London, 1996, p. 10.
- [51] Jacques LACAN, *The Seminar of Jacques Lacan*, Norton, 2007, p. 52.
- [52] *What is Philosophy*, Columbia University Press, 1996, p. 130.

[53] *A Thousand Plateaus*, op. cit., p. 176.

[54] *Ibid.* p. 183.

[55] Eugene W. HOLLAND, 'From Schizophrenia to Social Control', in Eleanor KAUFMAN and Kevin Jon HELLER, eds, *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 1998.

[56] *Ibid.*, Gary GENOSKO, 'Guattari's Schizoanalytic Semiotics'.

[57] Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *What is Philosophy?*, op. cit., pp. 18-19.

[58] Alan SOKAL y Jean BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, op. cit.

[59] *Mensonge: My Strange Quest for Henri Mensonge, Structuralism's Hidden Hero*, London, King Penguin, 1985. <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>

[60] Chomsky, un radical izquierdista con mente genuinamente científica, parece que había hecho su propia crítica demoledora a la máquina sinsentido. Vid. la conversación dada a conocer en 1995 en <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/chomsky-on-postmodernism.html>.

[61] *Difference and Repetition*, op. cit., p. 239.

[62] *Ibid.*

[63] Pp. 258, 259.

[64] *Ibid.*

[65] Si hiciera falta un ejemplo, pueden considerarse las curiosas meditaciones del símbolo  $dx$  en p. 217 de *Difference and Repetition*.

## 7.

# GUERRAS CULTURALES POR TODO EL MUNDO. LA NUEVA IZQUIERDA, DE GRAMSCI A SAID

LA MÁQUINA SINSENTIDO PARISINA SE EMPLEÓ para asaltar la cultura burguesa, lanzando con ella densos bloques de impenetrable neolengua sobre las almenas del espacio público de la ciudad sitiada. Como Constitución de ello se destruyó la conversación de la que dependía la sociedad civil. Todas esas frágiles ideas sobre la ley, la constitución y las raíces del orden civil, todos los modos en que los seres humanos discuten sobre sus derechos y deberes, honran a sus oponentes y buscan llegar a acuerdos y compromisos, fueron devastadas por “mathemes”, desterritorializados y finalmente quedaron sepultadas bajo los escombros del Gran Evento. Este fue el punto de inflexión de una batalla que ha estado librándose desde hace un siglo, la batalla por dominar la cultura y por definir la vida intelectual como un reducto que pertenece en exclusiva a la izquierda.

Ya hemos visto cómo esta batalla se libró en el ámbito de lengua alemana con la Primera Guerra Mundial. Se rechazó la concepción burguesa de la realidad como “falsa conciencia”, “fetichismo” y “reificación” y se propuso la revolución como una especie de purificación intelectual gracias a la cual la conciencia proletaria desplazaría a la ideología, y las cosas se verían por vez primera tal y como en realidad son. La batalla se extendió hasta Italia, donde adquirió la forma de confrontación entre el comunismo y el fascismo y donde la principal arma no fue esa impenetrable neolengua que alcanzó su apogeo con Deleuze, sino la sociología del sentido común de Antonio Gramsci. Fue de este enfoque sociológico de donde nacieron en gran parte las ideas culturales de la Nueva Izquierda en el Reino Unido y América, y muy probablemente hoy su influencia es tan importante como lo fue en Italia antes de la guerra.

«Gramsci fue un filósofo extraordinario, quizá un genio, probablemente el pensador comunista más original del siglo XX en Europa occidental» (Eric Hobsbawm). «Si exceptuamos los grandes protagonistas de la revolución soviética, no hay personalidad en la historia del movimiento de los trabajadores cuya persona y trabajo hayan suscitado mayor interés que Gramsci» (Norberto Bobbio). «¿Quién ha intentado continuar las exploraciones de Marx y Engels? Puedo pensar solo en Gramsci» (Louis Althusser). Estos elogios que proceden de eminentes miembros del *establishment* intelectual, no constituyen sino una pequeña muestra del tributo que se ha rendido en tiempos recientes a Gramsci. Hemos asistido a la creación del Instituto Gramsci en Roma, a la publicación virtual de todas sus obras póstumas, y a la inclusión de Gramsci en miles de cursos universitarios, en los que aparece como teórico de la política, revolucionario, crítico cultural y filósofo. Todo esto no es consecuencia de unos cuantos artículos académicos exclusivamente, sino de un extendido movimiento de simpatía, una especie de hambre por encontrar un guía intelectual y moral, que ha tomado a Gramsci como objeto, se ha aferrado a él con ardor en las últimas décadas del siglo XX y solo está ahora empezando a disminuir.

Detenido y hecho prisionero por el gobierno fascista en 1926, Gramsci escribió sus escritos más importantes en la cárcel y murió como prisionero en 1937, en el hospital público al que había sido trasladado. Para la generación de románticos *babyboomers*, fue un símbolo perfecto de la herencia que dejó: crítico con el consumo, víctima del fascismo, con una vida dedicada a organizar la lucha contra él. Fue el arquetipo de héroe revolucionario, silenciado en vida y cuyo espíritu puro surgió de las palabras que dejó escritas.

La idea del héroe revolucionario no es nueva. Inspiró el movimiento del *Risorgimento* italiano y el culto a la figura de Garibaldi; fue también un motivo recurrente de la literatura rusa del siglo XIX y sirvió originalmente de inspiración también para el ciclo de *El Anillo* de Wagner. Pero se trata de una noción que ha sido siempre problemática para los marxistas. En efecto, una de las paradojas más interesantes del marxismo procede de las dificultades de combinar una teoría de la historia que rechaza la eficacia del liderazgo, con una práctica revolucionaria que ha dependido totalmente de él para tener éxito y que solo ha podido consolidar su poder estableciendo actitudes de reverencia hacia héroes revolucionarios. Esta paradoja —el problema del “así

llamado gran hombre” como Engels lo describió— es a la que se enfrentó directamente Gramsci en sus escritos teóricos. Pero este pensador no hubiera podido nunca imaginar que un día una generación de estudiantes aprenderían a contemplarlo bajo la misma luz y con la misma actitud de alabanza acrítica con la que veían a Trotsky, Mao, Castro y el Che Guevara: es decir, como líder, profesor y héroe de un movimiento revolucionario mundial.

Todo desarrollo crítico de la izquierda exige que se dé una atmósfera de “lucha”, como la que existía en 1968, y de la que nace ese sentimiento de solidaridad que necesita. Pero también requiere de un líder, un héroe o un mártir en la causa de la revolución. Para serlo no basta con ser solo un decidido líder. Es necesario ser al mismo tiempo un intelectual: tener importancia teórica y no solo práctica. Los líderes del movimiento de izquierdas moderno se han presentado, así, en coherencia con estos requisitos: el mito elaborado en torno al “cerebro de Lenin” no es sino un ejemplo de ese permanente proceso hagiográfico, que permite que pensadores de segunda categoría (como Lenin) se presenten como dechados de sabiduría y lucidez, que sus palabras se conviertan en oráculos y se crea que sus andanzas han sido inspiradas por el saber.

Las consecuencias de este proceso se producen en dos ámbitos. En el ámbito de la práctica política los movimientos de izquierdas se pueden presentar como la salvación: la manera en que las auténticas ideas y el verdadero conocimiento interviene con el fin de corregir los errores y la corrupción de los mortales que han estado hasta el momento manejando la situación. El líder personifica la verdad en una lucha a vida o muerte contra el error. Pero el proceso también tiene consecuencias en el ámbito de la cultura, y estas son más profundas, ya que la cultura es una esfera que está en gran medida desprotegida frente al entusiasmo, un teatro masivamente subsidiado cuyo escenario se encuentra en juego. Fue a través de la cultura -de las universidades, las escuelas de arte, los teatros y los libros- lo que hizo posible que la izquierda alcanzará más impacto y con más velocidad durante los setenta.

Más ilustrativo, tal vez, que el ejemplo de Lenin, es el de Mao, cuya titánica fuerza y genio militar nunca le habrían servido para convertirse en líder si no hubiera sido posible creer al mismo tiempo en su “corrección teórica” y en la capacidad intelectual que aquella manifestaba. Así pues, se animó a toda una generación de estudiantes a que estudiaran sus obras de filosofía y teoría

política, obras que, juzgadas con un enfoque alejado del celo hagiográfico de sus admiradores, resultan risiblemente ingenuas y llenas de los malentendidos más vulgares. Hay otros ejemplos —Ho Chi Minh, Che Guevara y Stalin— pero ninguno resulta tan gráfico para quienes en los sesenta éramos aún estudiantes que el de Gramsci, que fue para aquel momento lo que Lenin y Stalin para los treinta y cuarenta: ayudó, como en su momento esas figuras, a convencer a sus seguidores de que la práctica revolucionaria y la corrección teórica eran atributos idénticos, que el aprendizaje equivalía a la sabiduría y que la sabiduría era lo mismo que el derecho a gobernar.

Eric Voegelin identificó estos rasgos como la raíz del gnosticismo[1], la principal herejía para una concepción cristiana del mundo, a la que de algún modo todas las demás herejías posteriores vuelven. Y en parte explica el atractivo emocional que ha logrado el pensamiento de izquierdas de Gramsci en países católicos, especialmente en Italia. Porque no exista ya solo una “clerecía” en la cultura nacional italiana: hay una extendida creencia, fomentada por la Iglesia, de que el liderazgo es en todo ámbito el resultado de la educación. Gramsci emplea esta creencia secularmente. Con una franqueza que sorprendería en un marxista más ortodoxo, una parte importante de su trabajo se encuentra dedicada a analizar el papel de los intelectuales, y explícitamente afirma que no solo son los verdaderos agentes de la revolución, sino también que su legitimidad está en relación con la “corrección” de sus ideas[2]. De ahí se sigue que yo, intelectual crítico, tengo derecho a gobernarte a ti, simple persona con prejuicios.

Los revolucionarios de los sesenta conservaron su fe en Mao y, mediante una extraordinaria estrategia, fueron capaces de ver la Revolución Cultural como algo distinto a una guerra contra el intelecto. Pero también se dieron cuenta de que no se debe confiar en el seguimiento intelectual de los líderes. Stalin había sido desenmascarado, y comenzaba a sospecharse también de Lenin. Es cierto, siempre había estado Trotsky, pero frente a él Gramsci tenía una ventaja: no solo estaba muerto, sino que había muerto en la lucha contra el fascismo. Esto muestra el éxito de la propaganda comunista, que ha sido capaz de convencer a muchos de que el fascismo y el comunismo son antitéticos y de que solo existe una escala de ideología política que va desde la “extrema izquierda” a la “extrema derecha”. De ese modo, como el comunismo se ubica en la extrema izquierda, es una etapa más del camino que han de recorrer los

intelectuales para no resultar envenenados por el auténtico mal de nuestro tiempo, el fascismo.

Tal vez sea más fácil para un escritor inglés que para un italiano ver a través de este sinsentido y percatarse de que está diseñado para ocultar algo: la profunda semejanza estructural entre el fascismo y el comunismo, tanto en la teoría como en la práctica, y su común antagonismo a las formas constitucionales y parlamentarias de gobierno. Incluso si aceptamos la —altamente fortuita— identificación del Nacionalsocialismo con el fascismo italiano, hablar de ambos como ideologías opuestas al comunismo es traicionar la comprensión más superficial de la historia moderna. Ciertamente sí que existe algo que se opone a todos estos ismos y es la política negociadora, sin ningún ismo y sin otra pretensión que la coexistencia pacífica entre competidores.

El comunismo, como el fascismo, fue un intento de crear un movimiento de masas popular y un Estado unido bajo el gobierno de un partido único, con una absoluta cohesión en el logro del objetivo común. Implicaba eliminar la oposición, empleando para ello cualquier medio, y cambiar la ordenada disputa entre partidos por la “discusión” clandestina dentro de la única élite gobernante. Exigía también tomar el control —“en nombre del pueblo”— de los medios de comunicación y de la educación, e imponer un principio de mando en toda la economía.

Ambos movimientos consideraban la ley como algo opcional y los límites constitucionales eran para ellos irrelevantes: ambos eran esencialmente revolucionarios y estaban dirigidos desde arriba por una “disciplina de hierro”. Los dos pretendían alcanzar un nuevo orden social, que no estuviera mediado por instituciones y que tuviera una cohesión inmediata y fraterna. Y para realizar esta asociación ideal —llamada *fascio* por los socialistas italianos del siglo XIX—, cada uno de esos movimientos creó una forma de gobierno militar que implicaba la movilización total de toda la población[3], que no podía ya ni hacer las cosas en apariencia más pacíficas salvo que adoptara un espíritu de guerra, y lo hiciera con un oficial a cargo. Esta movilización se llegó a representar cómicamente, como ocurrió en los grandes desfiles y festivales que las dos ideologías organizaban en su propio enaltecimiento.

Pero sí que hay diferencias entre ellas. En ocasiones los gobiernos fascistas han alcanzado el poder con elecciones democráticas, mientras que los

comunistas siempre han recurrido al *coup d'état*. Y la ideología pública del comunismo se basa en la igualdad y la emancipación, mientras que por su parte el fascismo subraya la distinción y el triunfo. Pero en el resto de sus aspectos los dos sistemas se parecen y no solo por su arte público, que muestra el mismo tipo de ampulosidad y tendencia a lo *kitsch*, así como el mismo empeño por transformar la realidad gritando.

Se dirá que tal vez el comunismo sea todo eso en la práctica, pero únicamente porque la práctica ha traicionado lo que era la teoría. Lo mismo podría afirmarse del fascismo, pero una importante estratagema de la izquierda, y también un componente clave de la propaganda soviética de la posguerra, ha sido contrastar un comunismo puramente teórico con el fascismo “realmente existente”; en otras palabras, contrastar el cielo que se había prometido con el infierno real. Esto no solo ha sido de ayuda en el reclutamiento de partidarios; refuerza también el hábito del pensar dicotómico y de hacer toda elección como “o lo uno o lo otro”, y promueve la idea de que la cuestión es simplemente estar a favor o en contra.

Así, cuando Lenin proclamó que «*la única elección es: o ideología burguesa o ideología socialista: no hay término medio*»[4], no solo convirtió en un eslogan la teoría marxista de la lucha de clases. El líder socialista francés Jean Jaurès se hizo eco de la afirmación: «Ninguna fuerza social puede permanecer neutral cuando un gran movimiento se realiza. Si no están con nosotros, estarán contra nosotros»[5]. Jaurès continuaba señalando que los campesinos «deben estar dispuestos a vender sus productos en las tiendas comunes» —es decir, según lo dictado por los socialistas. De cualquier otro modo, se unen al “enemigo”.

Esa misma postura desafiante (“*debes estar dispuesto*”) se encuentra en todas las obras tempranas de Gramsci[6], y se encierra también en el eslogan que primero él utilizó para conducir al Partido Comunista en su batalla contra Mussolini: «Entre el fascismo y el comunismo no hay término medio», un eslogan que Mussolini, que era un intelectual de estilo similar, estaba también dispuesto a admitir.

Pero existe otra razón que explica la canonización de Gramsci. Ofreció la teoría que prometía resolver el problema de los “así llamados grandes hombres” pero al mismo tiempo establecía el derecho del intelectual a gobernar. En *El príncipe moderno* y otros escritos de sus años de prisión[7], dejó de lado la consigna leninista y se dedicó a la tarea de reconciliar la

teoría marxista de la historia y de la sociedad con una filosofía de la acción política.

Gramsci se refirió a su teoría como una “filosofía de la praxis” y la desarrolló en oposición al “materialismo vulgar” de Bujarin[8]. Este tipo de materialismo vulgar es el que hizo que surgieran los problemas que explicaban los retorcimientos ofídicos de Althusser que analicé en el capítulo 6. Si la “base” determina la “superestructura”, si las obras del espíritu son subproductos de procesos económicos sobre los que no tienen control, entonces ¿qué lugar queda para la acción política (y para la específicamente acción revolucionaria)? Y si la base se modifica inexorablemente en función del crecimiento de las fuerzas productivas, ¿cómo puede un sistema social sobrevivir en una situación en la que entra en conflicto con el crecimiento económico? ¿Cómo se puede mantener el orden capitalista cuando comienza a “trabar” la economía?

Estas cuestiones son las que suscitaron la Teoría de la hegemonía de Gramsci[9]. Según el pensador italiano, a pesar de las crisis, un orden social puede sobrevivir gracias a la compleja naturaleza de la dominación de clase. En el orden capitalista, la clase burguesa mantiene el poder no solo porque controla los medios de producción, sino también porque mantiene su “hegemonía” en la sociedad civil y el Estado, ya que reserva para sí los puestos del gobierno y las posiciones claves de influencia en todas las instituciones de la sociedad civil. La religión, la educación, la comunicación, además de la sociedad civil al completo, se encuentran sometidas al control de la burguesía.

El resultado de esta hegemonía es doble. Primero, capacita a la clase para ejercer (ya sea consciente o inconscientemente) una voluntad política concertada y así controlar los posibles efectos de una crisis posible, asegurando de ese modo la supervivencia del orden social del que deriva su poder. En segundo término, pone en manos de la clase gobernante los instrumentos de educación y adoctrinamiento, por lo que puede difundir la creencia en su propia legitimidad. Así es como funciona el sacerdocio: interpreta todas las costumbres y las instituciones como si estuviera ordenadas por Dios y como si fueran, por tanto, inalterables. En virtud de esta doble influencia, la clase gobernante puede superar las presiones de la base económica, y la base puede someterse a la influencia recíproca de la superestructura institucional y cultural. Por expresar el asunto de otro modo: la

teoría marxista de la historia, que explica todo desarrollo histórico como producto de los cambios en la infraestructura económica, es falsa. El desarrollo histórico es tanto el resultado de la voluntad política (como han insistido siempre nuestros historiadores “burgueses”) como de procesos “materiales”.

Gramsci no lo dice de este modo: habla de una relación “dialéctica” entre superestructura y base[10], empleando así la jerga marxista para decir lo que sus oponentes creían en verdad, esto es, que la historia no está del lado de nadie. Sin embargo, la refutación que hace Gramsci del determinismo marxista resulta fundamental para su propia “filosofía de la praxis”. Posibilita lo que para el marxismo clásico era imposible: rehabilitar la esfera política. La política se convierte en un activo principal del cambio, un activo que puede luchar contra las presiones económicas, limitarlas o superarlas.

De ese modo la política comunista es posible, no como un momento revolucionario desde abajo, sino como continuo reemplazamiento de la hegemonía dominante, es decir, como una larga marcha por las instituciones, como más tarde se describió. La superestructura será gradualmente transformada hasta el momento en que el nuevo orden social, cuyo surgimiento bloqueó la vieja hegemonía, sea capaz de salir adelante por sus propias fuerzas. Este proceso, llamado “revolución pasiva”, se puede iniciar solo uniendo dos fuerzas: la ejercida desde arriba por los intelectuales comunistas, que constantemente sustituyen a la hegemonía burguesa, y la ejercida desde abajo por parte de las masas, que llevan consigo las semillas de ese nuevo orden social que nace de su propio trabajo.

La transformación revolucionaria ocurre únicamente cuando estas dos fuerzas actúan en sintonía, como un único “bloque histórico”. La función del partido es producir esta sintonía, uniendo al intelectual y a las masas en una única fuerza disciplinada. El partido es el “príncipe moderno”, el único agente del auténtico cambio político, que puede transformar la sociedad únicamente porque asume en su acción colectiva todas las pequeñas acciones de la *intelligentsia* y combina el pensamiento correcto con la fuerza bruta. Así pues, el partido debe gradualmente reemplazar toda organización que mantiene toda posición dentro de la hegemonía de la influencia política.

Gramsci suponía que con esta infiltración sistemática se precipitaría la abolición del Estado. Según creía, los intelectuales comunistas y las masas se encontraban unidos por una simpatía instintiva. Cuando juntaran sus fuerzas, no

habría necesidad de un Estado coercitivo. En su lugar surgiría una nueva forma de gobierno por consenso[11]. Al igual que otros muchos intelectuales de izquierdas, Gramsci no analiza este gobierno ideal (esa “administración de las cosas”, como fue descrita por Engels). Su argumento no tiene por tanto poder para persuadir a su oponente, que se muestra escéptico precisamente en relación con los *resultados* del comunismo y no tiene duda de los medios para lograrlo.

Al realista que pregunta cómo en esa sociedad del futuro se tratarán o resolverán los conflictos, Gramsci no puede contestar. El comunista comparte con el fascista un desprecio primordial por la oposición. El propósito de la política no es vivir con la oposición, sino removerla: llegar a esa situación en la que oposición ya no exista (el “bloque histórico”). La cuestión de la oposición es, sin embargo, la cuestión más importante en política. Los conflictos entre individuos conducen, por el juego de la libre asociación, a conflictos entre grupos, a rivalidades y facciones que inevitablemente se expresarán en la competencia por el poder. ¿Cómo se ha de tratar esta competencia? Más concretamente, ¿cómo ha de responder el partido comunista a la oposición a su gobierno? Según la predicción de Lenin no habrá oposición, y en cierto sentido esta predicción se cumplió cuando la oposición finalmente desapareció. ¿Para qué otra cosa existió la Cheka?

La cuestión es crucial para ese “humanismo marxista” que pretende hallar, como Gramsci, una política en sintonía con la naturaleza humana. Gramsci supuso que las masas se unirían detrás de los intelectuales. Pero al mismo tiempo es consciente de los muchos millones (que, por alguna razón, no están incluidos en la “masa”) que habían proporcionado al fascismo ese apoyo de las masas que el comunismo rara vez ha cosechado, si es que alguna vez lo ha hecho. Es precisamente la propia *realidad* del fascismo lo que socava el sueño comunista, el sueño de una sociedad sin conflicto ni oposición, no porque el conflicto se resuelve o la oposición encuentre su lugar, sino porque “las condiciones” que hacen surgir el conflicto han desaparecido. Para los marxistas, esas condiciones son sociales, cambian y dependen de “relaciones de producción antagónicas”. Pero si las condiciones del conflicto se encuentran, como es obvio que ocurre, en la naturaleza humana, entonces la esperanza de su desaparición es una esperanza inhumana y lleva a una acción inhumana.

La revolución, de acuerdo con Gramsci, es no una fuerza ineluctable que nos

barre, sino una *acción* que llevan a cabo individuos heroicos. Pero se trata de una acción que se puede realizar sin ensuciarte las manos en la fábrica. Puedes seguir trabajando tranquilamente en cualquier oficio confortable que haya sido provisto, y desde esa posición trabajar en el derrocamiento de la hegemonía burguesa, mientras disfrutas de sus beneficios. Una filosofía así es extremadamente útil para el intelectual —cuyas ideas y paciencia se verían severamente cuestionadas fuera de la universidad— y es la filosofía natural de la revolución estudiantil. Añádase a ella la cautivadora dicotomía que existe entre el comunismo y el fascismo —la dicotomía que ilustra la existencia heroica de Gramsci— y el retrato estará completo. Se identifica un enemigo, se define la “lucha” y se ofrece una teoría para demostrar que te puedes sumar a la lucha que emprenden los héroes quedándote simplemente sentado en tu escritorio.

Pero todo esto —por muy agradable que pueda ser para la persona que busca “la praxis indolora”— plantea considerables dudas sobre el marxismo de Gramsci. ¿No está simplemente recomendando una nueva sociedad de clases, con el Partido como un Filósofo rey colectivo y con los intelectuales disfrutando de los privilegios que una vez disfrutaron sus predecesores “burgueses”? En uno y en otro lugar de los *Cuadernos de prisión*, Gramsci se enfrenta a esta pregunta y argumenta en primer lugar que los intelectuales no son una clase y, en segundo término, que los intelectuales, en virtud de su función educadora, serán aceptados por las masas, por lo que no existirá ningún tipo de coerción[12].

No resulta plausible ninguno de estos argumentos, y el tortuoso razonamiento que los sustenta apenas oculta que Gramsci es consciente de esta insuficiencia. Porque la teoría de la hegemonía implica rechazar la definición económica de clase que propuso Marx. Exige reconocer que existen agentes colectivos que disfrutaban del poder que Marx suponía en las clases y que sin embargo tienen una *unidad de propósitos*, tal como podríamos atribuirle a la elite intelectual. Pero la capacidad de la clase gobernante para persuadir a las masas (a través de su brazo sacerdotal) y llevarlas a aceptar su gobierno era justamente una de las características de la vieja “sociedad de clases” que Gramsci deseaba descubrir y socavar.

¿Por qué el nuevo sacerdocio es diferente a este respecto del antiguo? ¿Por qué es mejor que las masas estén dominadas por una élite intelectual que por la hegemonía de honestos burgueses? La teoría del “partido como Príncipe”

aclara completamente que el futuro comunista exigirá asignar un gran poder a quienes sean nombrados para “administrar” las cosas. Afirmar que el poder no se ejerce sobre las masas porque estas lo aceptan y cooperan con él, es caer víctima de una ilusión ideológica comparable a la que mantenía la creencia en el derecho divino de los reyes.

Para ser justos, hay que indicar que estas cuestiones Gramsci no las analiza con la frecuencia que permitiría resolverlas. Lo mejor que cabría decir es que las encierra bajo una oscuridad literaria para que sus fieles puedan ofrecer la respuesta apropiada según el momento. Pero es interesante volver a la teoría original de Gramsci sobre el partido. Sus primeros escritos muestran que había comprendido dos verdades importantes: primera, que hay intelectuales que son activos anti-comunistas; segunda, que hay muchos no intelectuales que se prepararan para ser conducidos por ellos de la manera adecuada para frustrar los objetivos del partido comunista.

Gramsci creó una clase a la que pudieran pertenecer esas personas recalitrantes y, como debían ser rigurosamente excluidos de la irreprochable masa, tenían que ser miembros de la “burguesía”. Es así como nació el mito de la naturaleza “burguesa” del fascismo. Sin embargo, era también evidente que los órdenes sociales más bajos estaban más dispuestos a seguir a Mussolini, el rival intelectual de Gramsci, que a este último. Así pues, la clasificación del fascismo fue completamente revisada: se empezó a describir como movimiento “pequeño burgués”.

«¿Qué es el fascismo italiano? Es la insurrección del estrato más bajo de la burguesía italiana, el estrato de los holgazanes, de los ignorantes, de los aventureros, a quienes la guerra dio la ilusión de ser buenos en algo y de que se contara necesariamente con ellos para algo, quienes han sido llevados adelante por el estado de decadencia política y moral...»[13].

De ese modo, Gramsci comenzó la típica huida comunista: un amplio movimiento popular que es anticomunista no puede ser nunca un movimiento de “masas”; pero cualquier *coup d'état* de comunistas intelectuales es siempre apoyado por las masas, con independencia de la fuerza y la naturaleza de la oposición y por muy débiles que sobre el terreno sean las masas. Movimientos como el fascismo son movimientos “pequeñoburgueses” de clase. Es esa misma teoría la que se repite cuando los historiadores de izquierdas explican

el ascenso de Hitler al poder, porque claramente la clase trabajadora no apoyaría nunca esa situación tan espantosa.

James Joll escribe que Gramsci creía que el régimen fascista no se apoyaba en la clase (y que por tanto no era genuinamente “revolucionario”[14]). Por el contrario, sostenía que debía de tener esa clase si es que había alcanzado el poder. Inventó así un nombre para esa extraña clase que, a pesar de incluir a una gran mayoría de italianos, tenía que ser considerada muy diferente de las masas, una simple “fracción” de oposición que, en el resultado de la “lucha final”, sería debidamente liquidada. Y estudió la organización del partido que, guiado por un intelectual, había llegado al poder.

De esta manera aprendió la lección del fascista, la lección de “corporativismo”, que es el verdadero núcleo de su teoría de la “hegemonía”. La sociedad, decía Gramsci, está compuesta de unas mil pequeñas instituciones, unas mil asociaciones, unos mil patrones de comunicación y respuesta. Llegar a cada uno de ellos e imponerles —salvaguardando el poder hegemónico que contienen— la disciplina de hierro del liderazgo del partido: este es el secreto de la política. Esto es lo que llevó al poder a los fascistas y lo que ha formado, por primera vez desde el nacimiento del Estado italiano moderno, la unidad de propósito común que dio forma y coherencia a las masas de seguidores, pero también poder y principio a la vanguardia del partido que las gobierna.

En resumen, la teoría de los *Cuadernos de prisión* es la auténtica teoría del fascismo: del poder que había anticipado la ambición de Gramsci, y que otras manos realizaron. Cuando en un primer artículo[15], Gramsci señaló que el proletariado forma una unidad ideal, el *fascio*, sus esperanzas anticiparon justamente la forma de orden social que después su rival configuró. La filosofía de la praxis —al igual que el “dynamismo filosófico” de Mussolini y esta filosofía, influida enteramente por la defensa de la violencia que hacía George Sorel— tiene todavía encanto para el intelectual, precisamente tanto por su promesa de poder sobre las masas como por la promesa de una identidad mística con ellas. Pero esta es la promesa del fascismo, y si la izquierda constantemente necesita identificar el fascismo como el único enemigo no necesitamos buscar otra explicación. Porque ¿qué mejor modo de encubrir las intenciones de uno que describiéndola como intenciones del enemigo?

La importancia de Gramsci para nosotros hoy reside en su decidido intento

de sacar la revolución de las calles y de las fábricas y llevarla al ámbito de la alta cultura. Rediseñó el programa de la izquierda como una revolución cultural, como una revolución que podría realizarse sin violencia y cuyo sitio eran las universidades, los teatros, las salas de conferencias y las escuelas donde los intelectuales encuentran su audiencia principal. La obra de la revolución, en adelante, debía implicar un ataque contra el viejo currículum y las obras de arte, la literatura y la crítica propias del mismo. Tenía que ser un trabajo de subversión intelectual, que identificara las redes de poder, las estructuras de dominación, que se esconden en el seno de la alta cultura de nuestra civilización, con el fin de liberar las voces oprimidas. Desde entonces este ha sido el currículum de las humanidades.

Este programa aceleró ciertos cambios que comenzaron a producirse en las instituciones británicas de educación superior. El *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies*, fundado en 1964 por Richard Hoggart, fue morada de un movimiento gramsciano, cuyo objetivo era reescribir el currículum y hacer que en él se escucharan por fin las voces de los oprimidos, los excluidos y los marginados. Pero quizá el pensador más importante de todo este movimiento, que ha tenido una gran influencia en la enseñanza de la literatura en los colegios y universidades de todo el Reino Unido, sea el escritor y crítico galés Raymond Williams (1921-1988). Vale la pena analizar sus escritos porque Williams sintetiza un momento crucial de transición que se produjo entre la Vieja Izquierda de los años de posguerra a la Nueva Izquierda de los sesenta y setenta.

Aunque fue miembro del Partido Comunista mientras estudiaba en Cambridge al comienzo de la Segunda Guerra Mundial, y aunque se describió a sí mismo como “un materialista cultural”, Williams, como Gramsci, estaba demasiado unido a la experiencia nacional y a su cultura como para aceptar el futuro internacionalista del Partido. De hecho, permitió la desaparición del propio partido, participó en los esfuerzos bélicos (que en ese momento el Partido había prohibido por el pacto nazi-soviético) y sirvió como capitán antitanques en la división blindada, antes de regresar a Cambridge en 1945 para terminar sus estudios. Continuó su brillante carrera académica en Cambridge, al tiempo que mantenía contacto vitalicio con la Asociación Educativa de Trabajadores y con las instituciones culturales vinculadas al movimiento laborista. Terminó su vida como nacionalista galés y miembro del Plaid Cymru. En toda su obra se percibe la experiencia histórica de las

comunidades galesas de la clase trabajadora que había conocido cuando era niño, y que le sirvieron de inspiración.

El socialismo británico —y especialmente el socialismo de las comunidades mineras de Gales— está lleno de un sentido del pasado y de la memoria de las dificultades compartidas. En los sentimientos del socialista británico, toda acción política, toda inspiración social, adquieren sentido por sus antecedentes, y cuanto más firmemente enraizados están esos antecedentes en una experiencia histórica de comunidad, más exigen nuestro apoyo. Somos productos de nuestra historia nacional, y en la medida en que encontramos en el pasado los trazos de un espíritu que nos mueve en el presente, estamos en la dirección correcta, y en esa medida estamos alentados por nuestra comunidad con los hombres y mujeres que han vivido antes que nosotros.

Este sentimiento se encuentra en todos los escritos de Raymond Williams, adaptado al programa gramsciano de revolución cultural y relacionado con los estudios sobre el conflicto de clases que encontramos en Hobsbawm, Thompson, Samuel y Hill. El socialismo de Williams quedó hechizado por esas “voces ancestrales”, que hablan desde las páginas de *Piers Plowman* y *Everyman*, por los discursos de los radicales protestantes y teólogos no conformistas y de la gran época del Parlamento, en el que ingleses libres y disidentes supuestamente abolieron las restricciones del poder hereditario.

El último periodo extraordinario de nuestra historia ha sido una preocupación importante para la izquierda inglesa, y aparece constantemente en los historiadores y críticos culturales del movimiento laborista. La nostalgia más sentida de los socialistas británicos, y su sentido de pérdida más romántico, están vinculados con el interregno inglés y los acontecimientos que llevaron a él. Sin la descripción politizada de este periodo, que hicieron historiadores como Tawney y Christopher Hill, el socialismo británico sería una presencia mucho menos confiada y también mucho menos sonriente en nuestra cultura nacional. Se inculcó en las mentes de aquellos que se reunieron en círculos relacionados con la Asociación Educativa de Trabajadores y el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, que el socialismo británico justificaba por su historia y que no era sino la última expresión del derecho del inglés nacido libre a una tierra y cultura propias.

Al discutir sobre Sartre y a Foucault (capítulo 4), intenté mostrar el importante lugar de la iconografía del pensamiento francés de izquierdas, mucho del cual se debe a la detallada delineación del enemigo “burgués”. El

socialismo británico también es iconográfico, pero sus empeños han estado dedicados a retratar al amigo. Su amigo es el idealizado John Hamden de Tawner, el disidente heroico de Christopher Hill y la clase trabajadora industrial perfilada en la obra de Thompson, Hoggart y Williams. Hay naturalmente algo entrañable en esta perspectiva, que busca amigos antes de declarar a sus enemigos, y que ha dotado a nuestros movimientos de izquierdas de su colorido local. El socialismo británico está tan lejos de la actitud “internacionalista” de Marx (él mismo es un producto desarraigado de una Alemania dividida) como lo está el conservadurismo británico. Es un movimiento que los conservadores encuentran en casa, motivado por amor hacia el hogar y el territorio que ellos comparten. Y todo esto está contenido con el término crucial “cultura”.

Por esta razón el marxismo clásico no pudo nunca ser más que una influencia subsidiaria para el pensamiento británico de izquierdas. De influencia mucho mayor ha sido la única tradición de crítica social y literaria que puede con justicia afirmar ser uno de los más importantes logros del espíritu inglés. Sería erróneo pensar que esta tradición posee una tendencia natural hacia el socialismo. Comenzó con el pensamiento conservador de Burke, Coleridge y Wordsworth y tuvo —en los trabajos de Carlyle y Arnold— esa tendencia anti-igualitaria que ha preservado hasta el día de hoy. Su representante más importante en el periodo de posguerra, F. R. Leavis, fue reivindicado igualmente por socialistas y conservadores como uno de ellos. Y entremezclado con las melancólicas reflexiones de esos defensores de la alta cultura, hallamos el pensamiento inclinado a la izquierda de Ruskin y Morris, de la hermandad pre-rafaelitas de Cobbett, Shaw y los fabianos. Constituye un testimonio adicional del arraigo del socialismo inglés que, con el énfasis central y la tendencia espiritual de esta tradición crítica, pensadores socialistas y conservadores se han unido en una mutua influencia.

Las raíces de Raymond Williams estaban firmemente asentadas en el socialismo británico, y sus mejores escritos exhiben el apego al lugar y a las personas que ha sido la inspiración principal de la literatura inglesa moderna. En obras como *Cultura y Sociedad, 1780-1959* (1958), *La larga revolución* (1961) y *El país y la Ciudad* (1973), relacionó la concepción de la clase trabajadora inglesa directamente con una teoría de la democracia social, y ofreció una fresca perspectiva sobre el pasado y el presente del movimiento laborista. Su enfoque halla una expresión más concreta en dos novelas

sumamente románticas, *Border Country* y *Second Generation*. Finalmente, en sus últimos estudios como *Keywords* (1977) y *Marxismo y literatura* (1977), Williams revistió su perspectiva con las abstracciones de moda, tomándolas prestadas en su mayor parte del repertorio de la Nueva Izquierda francesa y alemana. A lo largo de toda su obra, encontramos una preocupación incansable por la clase trabajadora, sus esperanzas, temores y sufrimientos, y por la “larga revolución” que supuestamente conduce de una situación determinada por la clase y el privilegio a otra basada en la igualdad y democracia.

Ruskin, Arnold y Morris contemplaron la revolución industrial con aflicción y consternación. En todas sus aportaciones se puede discernir la misma ansiedad: ¿Qué quedará de la civilización cuando el campo quede abandonado y los ritmos de la vida rural queden aniquilados por la incansable marcha de la producción industrial? Cada escritor buscaba una defensa frente a la decadencia social, y cada uno propuso la religión y la educación como ingredientes vitales del remedio que sugerían. Williams, que compartía esa sensación de tragedia, no se sentía cómodo con las tradiciones religiosas, y de hecho apenas menciona este importantísimo hecho social. En su lugar, pretende trazar de nuevo el territorio explorado por sus predecesores del siglo XIX y describirlo en términos completamente seculares. Al igual que ellos, cree que en la educación, y en uno y otro lado se dispone a esbozar un programa ideal que preparara a los niños para una “democracia participativa”[16]. Pero no puede ni aceptar la reminiscencia religiosa ni la doctrina social antimoderna de Ruskin y Morris.

La “larga revolución” de Williams está, pues, concebida solamente en términos de privilegio y poder, y el resultado de ambos es la democracia. Sería erróneo decir que su fe en la democracia no tiene límites —ya que si algo está claro en sus párrafos llenos de sospecha es que Williams no tiene fe ilimitada en nada—. Es simplemente que “más democracia” es la única respuesta que está preparado para ofrecer. Ocasionalmente la postula con una generalidad ingenua:

«La revolución democrática (...) es insistentemente creativa, en su llamada a todos nosotros para que tengamos el poder de dirigir nuestras propias vidas (...). La revolución industrial y la revolución de las comunicaciones sólo se comprenden plenamente en términos de progreso de la democracia, que no puede limitarse a un simple cambio político, sino que insiste en

concepciones de sociedad abierta e individuos que cooperan libremente, siendo ellos los únicos capaces de liberar la potencialidad creativa de los cambios en habilidades laborales y de comunicación...»[17].

Pero esto es una muestra de su temperamento pesimista, y Williams a la vez abandona esta línea de pensamiento. Se esconde detrás del velo de las calificaciones, insinuando una solución mucho más intrincada y mucho más sutil que cualquiera de las que revela abiertamente.

«La larga revolución, que ahora está en el centro de nuestra historia, no es para la democracia solo como un sistema político, ni sirve solo para la distribución equitativa de los productos básicos, ni para el acceso general a los medios de aprendizaje y comunicación. Tales cambios, ya difíciles en sí mismos, derivan su significado y dirección, en definitiva, de las nuevas concepciones del hombre y de la sociedad que muchos se han afanado en describir e interpretar. Tal vez estas concepciones sólo pueden darse en la experiencia. Las metáforas de la creatividad y el crecimiento buscan representarlas, pero la presión ahora debe dirigirse hacia los particulares, pues aquí o en ninguna parte serán ellos confirmados...»[18].

A su manera muy británica, Williams completa algunos de los detalles morales que están ausentes en la teoría de la hegemonía de Gramsci. El propósito principal de *Cultura y sociedad* es documentar las prácticas que o bien han adelantado o bien han impedido la “verdadera democracia” que promete la emancipación de la clase obrera. Williams pretende eliminar del estudio de la cultura todo matiz elitista, cualquier insinuación en donde la cultura aparezca como un valor accesible solo a unos pocos. En la medida en que la cultura define una élite, a su juicio, en esa misma medida no constituye un valor. Aquí, por supuesto, difiere de Gramsci, que deseaba —bien consciente, bien inconscientemente— reemplazar una élite educada por otra y dejar a cargo de ella a los intelectuales comunistas. Williams no quiere poner a nadie a cargo, sino cambiar toda la cultura para que se convierta en un activo que todos compartamos.

La cuestión principal que surge con el enfoque de Williams es la de la “verdadera democracia”. Para Williams implica una auténtica comunidad entre personas[19], construida sobre la “solidaridad” de la antigua clase trabajadora, un sentido de esperanzas compartidas y sufrimientos y la

exigencia de enfrentarse al abuso y la explotación. Cree que el capitalismo, la clase y el privilegio son enemigos de la comunidad, y no duda en recomendar constantemente la abolición de la «propiedad privada de los medios de producción».

A medida que se desarrolla su argumento, sin embargo, extiende la culpa del capitalismo y la propiedad privada a toda la ética de la civilización cristiana. Se aprovecha de un comentario casual de Rosa de Luxemburgo para sostener que la caridad cristiana es una “caridad de consumo”, mientras que la socialista es una “caridad de producción”, “de relaciones de amor entre hombres en efecto trabajando y produciendo lo que ha de ser, en última instancia y en cualquier proporción, compartido”[20].

Es a esta cuestión a la que Williams vuelve con mayor insistencia: el capitalismo, con su ética de consumo, su explotación, su indiferencia soberana al lugar y al pueblo, es el gran disolvente de la comunidad. La verdadera comunidad requiere una “democracia participativa”. Y esta por su parte es únicamente posible si las personas alcanzan la “igualdad del ser” sin la cual “la lucha por la democracia” no es nada[21]. Y la “igualdad del ser” exige que desmantelamos todo el aparato relacionado con el privilegio y la clase.

Esta combinación de visiones es la raíz del socialismo propiamente británico. Sobrevive en los escritos de Williams por virtud de un esfuerzo de sentimentalización, mediante el cual esconde de sí mismo los hechos básicos de la historia moderna. Porque admitámoslo, el consumismo, lejos de ser el enemigo de la democracia, constituye su expresión económica. Se trata de un fenómeno que surge inevitablemente de la economía de mercado, y es el correlato psicológico del hecho de que los productos no se hacen solamente para su uso, sino también para el intercambio. La producción de bienes para la venta es la auténtica condición de los trabajadores emancipados, que son capaces de convertir su trabajo en dinero, y por tanto en otros bienes. Sin esta capacidad serían o bien dependientes del trabajo de otros, o bien estarían atados a formas de producción que limitarían radicalmente sus poderes. El propio mercado es la expresión de su libre elección, de esa libertad de elección que, en esas circunstancias, ellos mismos pueden adquirir. Es un mecanismo de distribución que opera totalmente mediante transacciones voluntarias de individuos, cada uno de los cuales busca su propia ventaja, solicitando el acuerdo con quienes negocia. La “soberanía del consumidor” es otro nombre para la igualdad del día a día, que permite que la elección de

cada persona influya en el resultado del proceso social. El resultado no es muy edificante, pero los resultados de la democracia rara vez lo son.

He esquematizado un argumento que un marxista rechazaría como “ideología”, ya que, a su juicio, existe una “alternativa” en la que la “verdadera democracia” coexiste con la “propiedad social”, la ausencia de mercado y la producción para el uso y no para el intercambio. Pero ¿cómo se puede hacer? Es decir, ¿cómo se puede hacer, sabiendo que nuestras simpatías son limitadas, nuestras expectativas finitas, los motivos competitivos y los temores mortales? Nunca se nos ha dicho, y el mito del “nuevo hombre socialista” es solamente un modo de esquivar el tema, como Williams lo hace. No solo todos hemos conocido sistemas socialistas y comunistas que han mantenido el trabajo asalariado, el dinero, el intercambio y la compraventa; normalmente estos sistemas también han abolido las formas disponibles de democracia. Además, al interferir en el proceso de mercado, han creado escasez, junto con los acuerdos y privilegios asociados al mercado negro, que actúan precisamente contra la “igualdad en el ser” que Williams defiende.

Por supuesto, las cuestiones teóricas aquí implicadas son amplias y no pueden resolverse en un párrafo. Pero a tenor de los hechos de la historia y de la naturaleza humana, se debe concluir que la obligación de explicar las condiciones de la “verdadera democracia” recae en el lado de los socialistas. ¿Quién, en esa democracia, controla el qué y cómo? El mercado es la única institución económica en la que todo participante influye en el resultado total. ¿Cómo conciliar su eliminación con el gobierno participativo? Y si mantenemos el mercado, ¿cómo evitar la propiedad privada de los medios de producción, que es el resultado natural del libre intercambio, cuando a las personas se les permite usar y vender su trabajo como quieran? Soslayar este tipo de preguntas no es solo poco respetable desde un punto de vista intelectual. Teniendo en cuenta la intransigencia con la que Williams pretende avanzar en su propósito, es algo también pernicioso. Porque permite defender fácilmente acciones que tienen consecuencias que de ningún modo se entienden.

El atractivo de Williams es de hecho más sentimental que intelectual. Se percibe en su referencia a las «relaciones de amor entre hombres que en realidad trabajan y producen los que es en última instancia... compartido». Aquí se encuentran también los trabajadores amables y muy sufridos de E. P. Thompson, que necesitan solo la abolición del capitalismo para vivir juntos en

fraternidad espontánea, compartiendo los frutos de su trabajo. Pero si bien es verdad que hay una camaradería y solidaridad entre los oprimidos, es producto de su opresión. Liberados de sus cadenas/vínculos, las personas contemplarán a los demás como competidores, y solo cuando se unan mediante acuerdos, contratos y convenciones —solo cuando estén en un sentido amplio sometidos a la economía de mercado— podrán de nuevo entrar en una asociación pacífica. Esto es el verdadero sentido de la democracia, que es un principio de unión no sentimental entre competidores y extraños, que acuerdan ser gobernados por personas cuyos oponentes tiene un papel igual en su elección. La democracia surge cuando las personas están preparadas para renunciar a sus deseos políticos en aras de un acuerdo con aquellos que no los comparten.

La “larga revolución” que Williams elogia fue descrita de un modo más cauto por un pensador a quien él se refiere solo una vez: Alexis de Tocqueville. Para Tocqueville la auto-obsesión, el individualismo y la fragmentación social eran aspectos separados del inevitable avance de la democracia. En *La Democracia en América* (1835), argumentó que el “principio de igualdad”, lejos de constituir una invención del movimiento de los trabajadores (que difícilmente existía cuando Tocqueville escribió, y ciertamente no en América) ha sido el principio dominante de la evolución europea desde la Edad Media.

El análisis profético de Tocqueville de la “igualdad del ser” tal vez tendría que haber dado que pensar. Porque sostiene que la condición de no permanencia y mediocridad cultural, que para Williams es la consecuencia del privilegio y el poder, es de hecho el resultado del proceso democrático. Es la erosión del privilegio, la pérdida de las diversas clases y estados, la destrucción de los títulos hereditario, lo que para Tocqueville causa que las personas se liberen de la comunidad. Estos cambios dejan la piedad y la alianza redundante y le despiertan el deseo de fundar una sociedad sobre el contrato, el auto-interés y el consentimiento. Podemos no estar de acuerdo con esta conclusión. Pero debemos reconocer que el argumento descarga de una responsabilidad que Williams es demasiado timorato intelectualmente, o demasiado comprometido emocionalmente, para asumir.

Esta renuncia a mirar más allá de conclusiones preconcebidas es el defecto principal de las últimas obras de Williams. Como muchos otros que han dedicado demasiado amor a un amigo imaginado, recarga su emoción mediante

el odio hacia un enemigo también imaginario. La clase inferior se disipa de su visión, y la superior centra sus atenciones. En *El país y la ciudad*, es un resentimiento hirviente la premisa y la conclusión del argumento y lo que conduce al lector a través de las fuentes más unidimensionales de la literatura inglesa, que siempre han sido consideradas respetables desde un punto de vista académico. Es tal vez la sensación de desesperanza de su propia nostalgia lo que hace que Williams se vuelva con tanta ansia de venganza hacia la nostalgia de los demás, y en concreto a la quintaesencia de la nostalgia inglesa —fundamental para nuestra tradición socialista— que encuentra en su pasado rural el ideal de la armonía social.

Williams está en su derecho por supuesto de ver un arcadianismo simplificador en esta actitud. Pero está igualmente equivocado al no ver nada más que esto. Tan encendida es su antipatía por el privilegio, el patrocinio y el ocio que ningún escritor que reconozca que en las clases altas existen también miembros de la especie humana, puede escapar a su condena. Crabbe, cuyo principal crimen es haber sido capellán privado de un duque, debe por tanto ser fustigado por su visión social “estática”, que condena al rico, pero se detiene ahí. Se castiga a Jane Austen por su concepción “monetaria” y por tener una moralidad que la confina al interior de una mansión, sin ver ni sentir la miseria que hay a su puerta. Así continúa el libro, aludiendo a escritores que han intentado pintar la sociedad humana tal cual es, al mismo tiempo que reconocían que el ser humano vive en diferentes niveles sociales y estilos y que es imperfecto en todos ellos.

Williams representa su odio hacia la clase superior como si fuera una versión de su disgusto por el capitalismo. Pero incluso si puede esconderse de sí mismo, no puede ocultar a su lector el hecho de que el capitalismo no mantiene su atención lo suficiente ni siquiera para inspirar los comienzos de su análisis, y que su hostilidad se dirige indiscriminadamente contra los “ricos” en nombre de los que “no tienen”, sea cual sea el orden social prevalente y la fuente de la queja. Al final del libro la intención iconográfica se dirige no contra el amigo sino contra el enemigo; o, mejor dicho, contra su amigo sentimentalizado, que tiene atractivo gracias solo a la flagrante maldad del enemigo:

«Los hombres y las mujeres que llegaban del campo a las ciudades no necesitaban que les dijeran lo que habían perdido, como tampoco

necesitaban que les dijeran lo que había que luchar para salir adelante en su nuevo mundo... Pero entonces importa mucho si una experiencia del campo (...) estaba a favor o en contra de ellos, mientras luchaban por reajustarse. Una selección de la experiencia —la visión del terrateniente o del residente, las descripciones «pastorales» o «tradicionales»— se llevó a cabo y se usó, como una idea abstracta, contra sus hijos y los hijos de sus hijos: contra la democracia, contra la educación, contra el movimiento obrero».

Descarta así la tradición de la literatura pastoral inglesa, y añade:

«La he observado [la compleja actitud duramente denigrada] instalarse en lo que ahora es una convención —en especial en la educación literaria— [y] la he sentido como un ultraje, en una crisis continua y en un límite persistente. El canto de la tierra, el canto del trabajo rural, el canto del deleite en las muchas formas de vida con las que compartimos nuestro mundo físico, es demasiado importante y demasiado emocionante para ser dócilmente abandonado, en una amarga traición, en manos de los seguros enemigos de toda independencia y renovación real y significativa»[22].

Las citas ilustran el estilo posterior de Williams: lleno de clichés, vago y tendente al eslogan. Con la pérdida de confianza en el socialismo romántico de *La Larga Revolución* y de *Border Country*, los eslóganes adquieren una creciente importancia en los escritos de Williams. Incapaz o sin ganas de analizar sus amores y odios, hace descansar su compromiso en determinadas “palabras clave”, a las que se aferra la magia de socialismo, y que se pueden usar para crear la ilusión de una teoría cuando no se dispone de ella.

Una de esas palabras es “revolución”, que era tan querida tanto para Williams como para Althusser, aunque aplicada mucho más ampliamente, y ciertamente a toda transformación que aprobaba. *Tragedia moderna* exalta la “alternativa viva” de nuestro tiempo, que consiste en el «reconocimiento de la revolución como toda acción de hombres vivos»[23] y el lenguaje es significativo. Williams no *defiende* la revolución ni la describe; por el contrario, toma la *palabra* “revolución” y la debilita con atractivas abstracciones: «Es toda una acción completa» de «hombres vivos». (Difícilmente podía ser una acción parcial de fantasmas). He ahí, «más urgentemente en nuestro propio tiempo, en su ordinaria sensación de crisis de

una sociedad, en su necesario contexto como parte de una acción completa, dentro de la que solo puede ser comprendida»[24].

Una prosa sin aliento como esta, debe entenderse de nuevo como iconográfica. La revolución se hace atractiva mediante las ideas con las que se asocia: la pretensión es desalentar el pensamiento y suscitar las fantasías. La revolución se convierte así en una idea esencialmente seductora, más que crítica. «Desde 1917», escribe, eligiendo la fecha crucial, «hemos estado viviendo en un mundo de éxito de las revoluciones sociales»[25]. Y más significativamente:

«Los amigos de la Unión Soviética me dicen que la batalla decisiva de la revolución se ha ganado en casi la mitad del mundo y que el futuro comunista es evidente. Escucho esto con respeto, pero creo que todavía tienen que hacer al menos tanto como nosotros, y que el sentimiento de que la revolución ha terminado puede ser tan paralizante como el sentimiento de que en todo caso es inútil...»[26].

Como sus amigos en la Unión Soviética, Williams había cultivado el arte del doble pensamiento. Fue capaz de hacer del afecto a los iconos más que a las ideas algo simultáneamente respetable e ideológicamente correcto.

*Las palabras claves* —«el registro de una investigación en un vocabulario»— ofrece la pista para el último pensamiento de Williams. El volumen, que no es ni un diccionario ni un glosario sino una obra de auto-exposición ideológica, es un ataque contra otro de los bastiones de la clase gobernante, el *Diccionario Oxford de inglés* (DOI), cuya pretendida “neutralidad” es solamente la expresión de un “humanismo burgués”, de los valores de clase que no requieren justificar su dominio. Oculto aquí y allá en sus tendenciosas entradas, se halla la contribución final de Williams a la guerra de la cultura: un ataque sobre su propia disciplina de crítica literaria como “ideológica”,

«no sólo en el sentido de que asume la posición del *consumidor*, sino también en el sentido de que enmascara esta posición por una sucesión de abstracciones de sus términos reales de respuesta (como *juicio, gusto, refinamiento, discriminación, sensibilidad; desinteresado, cualificado, riguroso*, y así sucesivamente). Esto entonces impide activamente esa

comprensión de la respuesta, que no asume el hábito (o derecho o deber) de juzgar»[27].

La consecuencia es que el Dr. Johnson, F. R. Leavis, T. S. Eliot y todos los otros grandes “consumidores” de la literatura fundamentan su autoridad en el cuestionable postulado de que la respuesta literaria y el juicio literario son una y la misma cosa. La palabra “consumidor” aquí funciona como un reclamo mágico, atrayéndonos por asociación al campo socialista. Nosotros, al haber rechazado el consumismo, supuestamente reconocemos sin necesidad de argumentos que existe otro modo de comprender la literatura, al nivel de “especificidad” que caracteriza a la “práctica”.

Williams, pues, se refiere a la idea de Gramsci de que la praxis revolucionaria implica adueñarse de la cultura. E imagina que se puede apropiarse de ella definiendo las palabras de otro modo, disponiendo así en unas pocas líneas no solo de toda la tradición de crítica literaria inglesa sino también de la filosofía estética que tiene sus raíces en Kant, y que sostiene que la experiencia estética y el juicio estético resultan indisociables. Williams señala que no tiene sentido que nadie pudiera *argumentar* a favor de una visión que a su juicio es rechazable. Por el contrario, presenta esto como si fuera una suposición inconsciente del lenguaje de la crítica, que se adopta como parte de la conciencia de clase del enemigo burgués.

La palabra mágica de las últimas obras de Williams nace, a mi juicio, de su deseo de mantener a toda costa su grado de compromiso emocional, y para distraer la atención de cualquier argumento o percepción que pudiera demostrar ser un autoengaño. Esta postura, que le lleva a la instancia “etimológica” de su obra *Keywords*, está también detrás de su empeño en proteger su lámpara cobijándola bajo las abstracciones de la Nueva Izquierda. Quemar en secreto, sin embargo, no es quemar, y las vehementes pasiones de *The Country and The City* continúan brillando en la oscuridad.

«El «arte» como una dimensión categóricamente separada, o como un cuerpo de objetos; “La estética” como un aislable fenómeno extra-social: cada uno ha sido dividido por un retorno a la variabilidad, la relatividad y la multiplicidad de la actual práctica social. Podemos entonces ver más claramente la función ideológica de las abstracciones especializadas del “arte” y de la “estética”».

La jerga empleada en este caso es la de un escritor cuyo pensamiento ha quedado apresado en un lenguaje sobre el que no tiene control intelectual. Si bien es cierto que podemos adivinar las consecuencias de todo ello -a saber, que las categorías de “arte” y “lo estético” pertenecen íntegramente a los modos de producción capitalistas y que adquieren protagonismo con la producción de bienes para el intercambio-, estas se deducen mediante la lógica del rito y no con la de la argumentación. Únicamente es la tensión emocional lo que nos recuerda al escritor, que agita el puño ante un horizonte cada vez más débil, mientras el barco de la historia navega hacia el mar.

De hecho, existe un argumento que muestra que la categoría de la estética pertenece a la ideología burguesa y que ha cesado de ser funcional en el mundo en que vivimos. Pero fue el más distinguido discípulo de Williams, Terry Eagleton, el que unió el argumento. En *La estética como ideología*, Eagleton pasa todo el arte y la literatura por el exprimidor de la queja, con el fin de exprimir el zumo de la dominación[28]. Por la misma época que escribió Eagleton —a quien he intentado responder en otro sitio[29]— los intelectuales de izquierdas se habían trasladado de la Asociación Educativa de Trabajadores a la *New Left Review* y ha sido en las páginas de esta publicación donde se ha llevado a cabo la guerra de la cultura con mayor seriedad.

La revista se fundó en 1960, cuando el *New Reasoner* y *Universities and Left Review* se fusionaron y terminaron reuniendo a las figuras más importantes de la vieja izquierda intelectual. Su primer editor jefe fue Stuart Hall, que había sucedido a Richard Hoggart como Director del Centro Birmingham para los Estudios Culturales Modernos. De hecho, Hall pertenecía más a la Vieja Izquierda que a la Nueva, y en su primer editorial a cargo de la *Revista* expresó, con un lenguaje que recordaba al de Raymond Williams, cuál era su objetivo:

«La tarea del socialismo es encontrarse con la gente donde está, donde se sienten tocados o mordidos, conmovidos o frustrados, o con náuseas, para desarrollar el descontento y al mismo tiempo darle al movimiento socialista un sentido *directo* de los tiempos y modos en que vivimos».

Hall, nacido en Jamaica, escribía como Williams, mirando por encima de su hombro a la clase trabajadora que había ya desaparecido. Fue ese mismo tono de voz el que yo mismo conocí en la casa socialista donde me crie. Y si

hubiera mantenido este tono, La *New Left Review* habría terminado diluyéndose en el horizonte, de la misma manera que Williams.

Sin embargo, en 1962 Hall fue sustituido por un editor más radical, Perry Anderson, que se encargó de la revista hasta 1983, y que ha continuado hasta el día de hoy en su consejo editorial. Por aquella época, Anderson era un convencido seguidor de Gramsci y tenía una actitud despectiva y en cierto sentido aristocrática hacia la cultura establecida en Inglaterra, incluyendo la tradición de crítica literaria y social. Educado en Eton y Oxford, erudito, enérgico y comprometido, con talento para encajar la historia dentro del esquema marxista, Anderson podría haber tenido una carrera exitosa como historiador académico. Sin embargo, terminó identificándose completamente con la mentalidad de oposición característica de *New Left Review* y empleó esta misma actitud como trampolín de su propia revolución cultural. La revista iba a ser cosmopolita, sofisticada y desdeñosa con todos los *establishment*, incluyendo el de izquierdas.

En los últimos años Anderson ha aparecido como un soberbio crítico, melancólico y agudo de la época en que vivimos. En la *London Review of Books* y otras publicaciones ha escrito análisis circunspectos y de gran envergadura sobre el mundo, en el que el “neoliberalismo” ha reemplazado al “capitalismo” como la corrupción que envenena todo.

Pero en los sesenta Anderson estuvo motivado por una pasión iconoclasta que dejaba las dudas de lado y tenía la determinación de convertir *New Left Review* en el equivalente inglés de los *Temps modernes* de Sartre. Dio a conocer al lector socialista a Althusser, Mandel, Adorno, Debray, Lacan y otros tantos, publicando sus escritos bien en las propias páginas de la revista o bajo el sello de *New Left Books*, que hoy, con su nuevo nombre, *Verso*, sigue siendo el primer punto de venta para el auténtico pensamiento de izquierdas. Fue, así, un elemento clave del “programa de estudios alternativo” en humanidades y ciencias sociales. Marxizando la historia de la humanidad, y provocando mordaces polémicas sobre las principales figuras intelectuales, pretendía desestabilizar la cultura de la vieja Inglaterra y sustituirla con la que procedía de su propia élite cultural.

Anderson reconoció que la izquierda solo estaba preparada para discutir seriamente con aquellos que se calificaran a sí mismos como parte de ella. La charlatanería y la irracionalidad son solo pequeños defectos de la izquierda: lo importante es la lealtad preponderante con el bloque “histórico” de

Gramsci, que une al intelectual y al proletariado en su lucha contra las “cosas establecidas por ley”. No es muy importante que se eviten las preguntas, se distorsionen los argumentos o se abuse del lenguaje: todo esto es de ínfima importancia para el escritor que tiene un sincero espíritu de oposición. En efecto, así justamente fue llenando las páginas de *New Left Review* con obras de charlatanes a los que Anderson aseguró popularidad, entre aquellos que se mostraban hostiles frente a las estructuras oficiales de educación, para quienes el acento, que tradicionalmente se había puesto en la competencia intelectual, era, en resumidas cuentas, un instrumento de dominación burguesa.

Así pues, *New Left Review* ofreció la base ideal de poder para la mentalidad radical de los sesenta: antiacadémica, aunque con enormes pretensiones intelectuales; erudita, pero preocupada por la cultura dominante; dogmática y, sin embargo, imaginativa y audaz al elegir a sus enemigos. Entre los escritores que se incluían en ella se encontraban los que pertenecían a la vieja guardia revolucionaria —Hill, Williams, Hobsbawm y Deutscher— junto con las estrellas en ascenso de la nueva hegemonía cultural —Tom Nairn, Alexander Cockburn, Juliet Mitchell, Terry Eagleton y el propio Anderson—. Las entrevistas y artículos sobre Castro y Mao aparecían junto a las frágiles efusiones escritas por Michael Foot y Eric Heffer, mientras —tal era el extraordinario talante de los sesenta— figuras respetables como Conor Cruise O’Brien y Richard Hoggart se daban codazos con disidentes como Werner Fassbinder y Régis Debray.

La revista alcanzó su momento de máximo esplendor en 1968, cuando Perry Anderson publicó su asalto sobre la vieja cultura británica que le dio nombre. En un extenso artículo titulado “Componentes de la Cultura Nacional”<sup>[30]</sup>, analizó toda la cultura británica “oficial” de pos-guerra y la condenó por ser una cultura de reacción, dedicada a apuntalar las ruinas de un orden social ya destruido e implacablemente hostil frente a la cultura emergente de la élite revolucionaria.

El diagnóstico de Anderson sobre el declive de la cultura británica es sencillo:

«La cultura de la sociedad burguesa británica se organiza sobre un centro ausente, una teoría total acerca de sí misma, que debería haber sido una sociología clásica o un marxismo nacional. La trayectoria de la estructura social inglesa —sobre todo la no-emergencia de un poderoso movimiento

revolucionario de la clase obrera— es la explicación de este desarrollo detenido».

Estas tesis las tomaron después otros, entre ellos, Terry Eagleton. Pero no hay que perder de vista la consecuencia: solo se puede garantizar una cultura próspera si existe una “teoría total de sí misma”. Cómo se aplica esto a las culturas que prosperaron en épocas pasadas resulta incierto. Pero que se aplica a nuestra propia cultura es sin duda evidente. Nuestra cultura ha sido *reprimida* por las teorías que se han dado sobre ella. Nunca antes habían existido tantas teorías, ni habían sido con tanta frecuencia aplicadas por aquellos que no pueden hacer verdaderas contribuciones a la cultura que estudian. Pero ¿por qué debería ser el marxismo nuestra “teoría totalizadora”? ¿Sirvió para salvar la cultura de Rusia, Polonia, China o Vietnam?

En su artículo Anderson se muestra menos preocupado, sin embargo, con esa sugerencia positiva que se atisba en su diagnóstico, que con los enigmáticos síntomas que muestran su declive. Pero justamente porque no se contaba con una teoría marxista, «una emigración blanca se extendió a través del amplio campo de la literatura inglesa, capturando sector tras sector, hasta que esta cultura tradicionalmente insular quedó dominada por expatriados de calibre heterogéneo». Los émigrés rojos (Brecht, Lukács, Horkheimer, Marcuse) se trasladaron a lugares menos fríos (por ejemplo, Rusia): lo que llegó a nuestras fronteras fueron los peores lacayos de la burguesía que, desplazados primeros a causa del nazismo, y después por la “victoria del comunismo en la Europa del Este”, emigraron a Gran Bretaña en búsqueda de esa orden reaccionaria que anhelaban. Ellos fueron quienes colonizaron nuestra ya debilitada cultura: en filosofía, apareció Wittgenstein; en antropología, Malinowski; en historia, Namier; en la “teoría social”, Popper; en teoría política, Berlin; en estética, Gombrich; en psicología, Eysenck y el psicoanálisis de Melanie Klein.

Esta tesis se sustenta en razonamientos muy débiles. La filosofía británica debe tanto a Russell y Austin como a Wittgenstein; la historiografía tanto a Toynbee, Tawney y Trevor Topper como a Namier; el psicoanálisis tanto a Bowlby y Winnicott como a Klein, y así sucesivamente. Pero el compromiso de Anderson con su preconcebida conclusión es de tal calibre que cuando identifica a su enemigo y rechaza la árida cultura que este enemigo ha tratado de imponernos, elimina todas las objeciones. Solo se para a considerar el complicado caso de la crítica literaria —la defensa de la cultura misma— en

la persona de Leavis. Anderson parece admitir que Leavis no fue un “*émigré* blanco” (¿aunque no es cierto que el nombre es un poco sospechoso cuando se piensa en él?). Sin embargo, «carente de toda formación sociológica, registrando un declive, pero incapaz de ofrecer una teoría sobre el mismo, Leavis al final se vio atrapado en el nexo cultural que odiaba».

Este rechazo es significativo. Porque una de las fortalezas de la cultura británica ha sido producir no teorías sociológicas sobre ella misma, sino *crítica* social y cultural. Rechazar a Leavis es rechazar también a Burke, Coleridge, Arnold, Hazlitt, Ruskin y Eliot, todos los cuales fueron presencias críticas iluminadoras de nuestra cultura nacional. Pero darse cuenta de esto no es útil para los fines que tiene Anderson. Estos hechos contienen la semilla de una duda poderosa, y demasiados escrúpulos intelectuales, y por tanto no sirven para lograr su polémico propósito.

Existe otro modo de ver la facciosa lista de “blancos *émigrés*” de Anderson. Namier, Wittgenstein, Gombrich, Popper, Klein, etc., fueron total o parcialmente judíos. Esto podría haber sido también una razón para rechazarlos como “no británicos”, y la cultura que promovieron podía haberse visto como una contaminación de lo que sin ellos hubiera sido nuestro socialismo nacional. Haber descubierto una conspiración cultural, dirigida por *émigrés* blancos judíos plutócratas, que envenenaban nuestra cultura nacional con su herencia cultural espuria, es haber recorrido ya un largo trecho de un camino que nos resulta familiar y que tiene mala fama. No es una crítica justa, tal vez, pero el desprecio que muestra Anderson por las evidencias y su despreocupada necesidad de lucha le conducen claramente hacia aguas peligrosas. La analogía está corroborada por su propio y venenoso estilo:

«El efecto clorofórmico de semejante configuración cultural, su sustento silencioso y constante del *statu quo* social, es mortal. La cultura británica, tal como está ahora constituida, es una fuerza profundamente dañina y severa, que actúa contra el crecimiento de cualquier Izquierda revolucionaria».

En obras posteriores, el veneno y el deseo de caricaturizar su objetivo se hace menos evidente, y también la lucha revolucionaria se aplaza con gusto para que los que vienen después de nosotros la lleven a cabo. Porque Anderson tiene la historia de su lado y el tiempo en sus manos. Así pues, en los sesenta se propuso socavar la cultura dominante mediante la expropiación de sus

recursos con el fin de construir una versión marxista de la historia universal. En dos influyentes e impresionantes libros —*Lineages of the Absolutist State* (1974) y *Passages from Antiquity to Feudalism* (1974), ofrece a la Nueva Izquierda la guía del pasado de la que estaba tan necesitada.

La amplitud del conocimiento histórico de Anderson en estos dos libros es extraordinaria: ninguna sociedad terrena y ningún periodo parecen escapar de su atención, y aunque las fuentes que utiliza son en gran parte secundarias, uno no puede dejar de impresionarse por su inclusión de autoridades francesas, italianas, alemanas y rusas, muchas de las cuales están sin traducir. En efecto, hay mucho que aprender de estas obras, tanto sobre la historia mundial como sobre la aplicación de la teoría marxista para explicarla. Anderson tiene la intención de hacer lo que Splenger y Toynbee hicieron para su enemigo burgués: ofrecer una sencilla morfología en la que se puede integrar el desarrollo histórico.

Que haya tenido éxito o no en su tarea depende de lo que creamos que debe ser la explicación marxista de la historia. Hasta la fecha, la historiografía marxista se ha dedicado casi en exclusiva al trabajo de identificar y describir los “periodos revolucionarios” en los que el poder pasa violentamente de una facción social a otra. Pero no todas las formas de identificar estos periodos son propiamente marxistas, es decir, están auténticamente comprometidas con la teoría marxista de la revolución, y es significativo que los historiadores de la revolución que se consideran marxistas raramente se muestren realmente inclinados a aceptar esta teoría.

Veamos por ejemplo el caso de Christopher Hill, cuyos análisis de la revolución inglesa del siglo XVII inglesa está dedicado casi totalmente a la *ideología* de sus protagonistas y solo tangencialmente trata sobre el conflicto material que subyace a estos hechos históricos[31]. Ciertamente las revueltas del siglo XVII no se pueden explicar mediante el choque entre fuerzas y relaciones de producción. Los conflictos eran lo que parecían ser: ideológicos, políticos y personales, además de económicos. Incluso la misma idea de “antagonismo de clases” es, en este caso, extremadamente artificial, ya que los grupos en oposición eran, desde cualquier punto de vista marxista que se adopte, facciones dentro de una *sola* clase.

Anderson pretende corregir la debilidad de la historiografía marxista —su casi “burguesa” preocupación por la ideología, las instituciones y la ley—. Así pues, adopta una concreta terminología marxista con la interpretación

necesaria. Las clases bajas son los “productores”, las clases altas los “explotadores”: el orden económico es un “modo de producción”; la religión, la ley y la política son “superestructuras”; la actividad económica es la “extracción del excedente de valor”, etcétera. Esto implica un enorme compromiso con la teoría de la historia marxista, un compromiso que incluye también todo lo que en ella resulta discutible, como la teoría de la explotación, la teoría del excedente de valor y la distinción entre base y superestructura. Así pues, ¿cómo se lee la historia resultante?

En las páginas finales de *Lineages of the Absolutist State* leemos lo siguiente;

«El capitalismo es el primer modo de producción de la historia en el que los medios por los cuales el excedente es extraído del productor directo son en forma “puramente” económica: el contrato salarial: el intercambio igual entre agentes libres que reproduce, cada hora y cada día, desigualdad y opresión. Todos los demás modos de explotación precedentes operan a través de sanciones *extra-económicas*: de parentesco, de costumbre, religiosas, legales o políticas (...). Las “superestructuras” del parentesco, de la religión, del derecho o del Estado, que necesariamente entran en la estructura constitutiva del modo de producción en los modos de producción precapitalistas, no puede ser definidas *excepto* por sus superestructuras políticas, legales e ideológicas».

Por decirlo con otras palabras, únicamente es el capitalismo susceptible de ser descrito y explicado en términos marxistas. En los sistemas precapitalistas la superestructura pertenece a la base o, por aclarar la cuestión de una manera más honesta, la distinción entre base y superestructura no funciona, y tampoco la teoría marxista de la historia. La historiografía “burguesa”, como ilustra la poderosa *Historia constitucional de Inglaterra* de Maitlan[32], no es diferente cuando se aplica a la sociedad pre-capitalista de la historiografía marxista.

Si esto es así, sin embargo, se destruye el gran diseño de la historiografía marxista. No resulta ya posible interpretar el capitalismo como el *resultado* de formaciones pre-capitalistas porque las leyes del movimiento que explican una cosa no pueden explicar otra. Es de la misma manera imposible predecir que el capitalismo se terminará transformando en una determinada formación “post-capitalista” o augurar cuál será esa formación porque las leyes del

movimiento de la sociedad comunista siguen siendo propias de ella y resultan aplicables solo al reducido ámbito del “contrato salarial”.

Ningún miembro de la Nueva Izquierda mostraría preocupación por estas críticas. La autoridad del párrafo citado de Anderson descansa completamente en el vocabulario marxista que emplea y su tono de voz oposicional. Esos dos rasgos están relacionados. La referencia a las “sociedades de clase”, a los “productores inmediatos”, a la extracción del “excedente de valor”, a la “explotación”, y demás se unen por un *sentimiento* convincente, el sentimiento que se descubre en la afirmación de que el capitalismo «reproduce en cada hora y cada día la desigualdad y la opresión». El anticlímax que se logra con cada hora y cada día recuerda a Thompson y Williams. Sirve para desviar nuestra atención del hecho de que la conclusión no está demostrada por el argumento, sino sencillamente provocada por el estilo empleado. La causalidad a la que parece hacer referencia el uso del término “reproduce” no podía posiblemente establecerse con los escasos fragmentos de teoría que Anderson ofrece. Pero basta el vocabulario marxista, porque con él se reviste la premisa del argumento de Anderson con el sentimiento de su conclusión. Como he señalado en el capítulo 1, la preocupación principal de los movimientos de izquierdas ha sido adueñarse del lenguaje, transformar la realidad transformando la manera que tenemos de describirla y por tanto el modo en que la percibimos. La revolución comienza con un *acto de falsificación* que se pone de manifiesto tanto en la revolución francesa y rusa, como en las revoluciones culturales acaecidas en los campus universitarios contemporáneos.

La tesis general de *Lineages of the Absolutist State* —que el Estado “absolutista” es el producto del capitalismo y que constituye también la superestructura política que el propio capitalismo necesita— es tan plausible como la explicación que ofrece Wittfogel del despotismo oriental como una política de irrigación[33]. Sin embargo, a pesar de concluir que extrañamente a lo que parece la América moderna es más absolutista y opresiva que la Francia de Luis XIV, los escritores de la Nueva Izquierda se vieron instintivamente atraídos por la interpretación de Anderson. Y quedaron convencidos de su interpretación porque describe el capitalismo como una forma de opresión *política* y, por tanto, ofrece un catalizador para la acción. Como ocurre con la teoría de la hegemonía de Gramsci, al suponer que el

capitalismo es algo que se ha creado, admite la posibilidad de destruirlo deshaciendo la propia cultura capitalista.

En *Passages from Antiquity to Feudalism*, Anderson aborda una de los temas que ha provocado los más duraderos problemas en la historiografía marxista, a saber, la transición del sistema económico antiguo al medieval. El libro es un *tour de force* de erudición condensada y detalles. Cuando resulta posible, Anderson repite las explicaciones dadas ya por otros marxistas. Pero debido a la escasez de esas fuentes de información pura, ha de recurrir también a fuentes “burguesas”. El resultado es historia burguesa. Se describe el desarrollo del mundo antiguo a partir de sus leyes e instituciones, y lo que debería haber sido la revolucionaria transición de la esclavitud clásica a la servidumbre medieval se representa realmente como lo que fue: un proceso constante de emancipación, interrumpido solo por las facciones en guerra y el choque de civilizaciones.

Anderson reconoce que el Derecho Romano sobrevivió a aquella transición, como muchas otras instituciones políticas, religiosas y sociales: hechos que son estrictamente incompatibles con la teoría marxista. Reconoce también que la Iglesia cristiana influyó y transformó la cultura del Imperio sin modificar al mismo tiempo su “base material”, un hecho que de nuevo resulta incompatible con la teoría de Marx. Reconoce también los logros civilizatorios de la sociedad carolingia y la “nueva síntesis” que ayudó a preservar la realidad legal y política de Europa. Y en todas estas ocasiones repite la concepción “burguesa” de la historia europea, que subraya el paulatino y constante desarrollo de instituciones, interrumpido, como el resto de las cosas, por la codicia, la violencia y el celo religioso de instigadores, y por los ciclos de descontento popular. Anderson incluso reconoce que el feudalismo era más un sistema *judicial* que económico, y que su esencia estribaba en la jerarquía de instituciones que permitían que la soberanía fuera “mediada” para el sujeto. Nada podía estar más alejado de Marx que esta suposición, excepto tal vez la concesión final que hace a la verdad, cuando indica que muchas relaciones feudales en esencia eran auténticamente “capitalistas”[34].

Pero Anderson realiza algunos esfuerzos por mantener la teoría marxista, mediante el acostumbrado uso de los epiciclos ptolemaicos. Admite así que

«contrariamente a las creencias ampliamente recibidas entre los marxistas, la característica “cifra” de una crisis en un modo de producción no es

aquella en que las vigorosas (económicas) fuerzas de producción estallan triunfalmente a través de relaciones de producción retrógradas (sociales), estableciendo rápidamente una mayor productividad y una sociedad sobre sus propias ruinas»[35].

Sin embargo, lejos de reconocer en esta observación la muerte de la teoría marxista de la historia, le sirve para restablecerla en su *statu quo*. Las relaciones de producción «deben primero ser en sí mismas radicalmente cambiadas y reordenadas *antes* de que las nuevas fuerzas de producción puedan ser creadas y combinadas por un modo de producción globalmente nuevo»[36]. Pero esta enmienda a la teoría marxista revierte la causalidad postulada por el propio Marx. No es posible sumarse a los historiadores burgueses y afirmar con ellos que «las relaciones de producción» podrían en sí mismas ser «determinados desde arriba» por las leyes e instituciones que las guían y encumbran. A partir de los hechos que Anderson aduce, esta sería la conclusión más razonable. Pero en ese caso ya no sería posible distinguir entre base y superestructura, como exige la teoría marxista. Es justamente la transición de la antigüedad al feudalismo lo que sirve para probar la invalidez de esta distinción. También hace del lenguaje marxista —“relaciones de producción”, “fuerzas productivas”, “productores”, etc.— algo ocioso, pero también peligroso, debido a las implicaciones que tendría salvar esta desacreditada interpretación (por medio de algún tipo de retorcimiento ptolemaico).

Como he señalado, las revoluciones comienzan aprisionando la realidad con la neolengua, y por tanto están obsesionadas por el temor de que la realidad se libere de esa prisión y se revela tal y como es. Rescribir la historia burguesa con el lenguaje marxista, como hace Anderson, es como reescribir un movimiento de una sonata de Haydn con un continuo tambor sobre el dominante, de modo que todo se infecta por una premonición de catástrofe y no se resuelve nada. La misión intelectual de la Nueva Izquierda no ha sido demostrar la teoría marxista sino describir el mundo pensado *como si* fuera cierto, de modo que todo hecho existente parece resonar con la distante voz de los oprimidos. Esto es tal vez lo que Anderson tiene en la cabeza al escribir que «el lenguaje, lejos de seguir siempre a los cambios materiales, puede a veces anticiparlos»[37]. Porque el lenguaje forma nuestros pensamientos,

nuestros pensamientos informan nuestras acciones y nuestras acciones transforman el mundo. Si esto es “idealismo”, tanto mejor para el idealismo.

Pero en este punto, sin embargo, Anderson parece abrigar dudas. Porque nos debemos enfrentar con el problema de la agencia. El lenguaje que emplea la Nueva Izquierda es un lenguaje de acusación y desafío. Pero estas posturas tienen sentido solo si sus objetivos son concebidos como agentes, responsables de los cambios que causan. Hay que decir, para prestigio de E. P. Thompson, que aceptó con satisfacción esta implicación y sostuvo que si hubo algo parecido a la lucha de clases es porque las clases son las *protagonistas* de la historia y unidas por la conciencia de una identidad compartida, por la responsabilidad y la vida colectiva. Según la concepción de Thompson, la clase trabajadora inglesa se convirtió en clase por su propia conciencia de sí, cuando la clase en sí y para sí se convirtió en una y la misma cosa. Como antes he señalado, las consecuencias que tiene esto son radicalmente anti-marxistas, tanto teórica como, por decirlo así, sentimentalmente. No sorprende, pues, que la actitud de Thompson provocara el ataque de Anderson.

En una de esas polémicas notables, en las que la gente de izquierda muestra su convicción de que las disputas serias son todas internas a su ámbito, Anderson trata el problema de la agencia y ataca a Thompson. Expresa la línea del partido en el estilo del *Pravda*:

«El problema del *orden social* es irresoluble siempre que la respuesta a él se busque en el plano de la intención (o valoración), por compleja o enredada que sea la madeja de la voluntad, sea como sea la clase de lucha de voluntades, sea como sea de alienado el resultado final de todos los actores en juego. Es, y debe ser, el *modo de producción* dominante que confiere unidad fundamental a una formación social, asignando sus posiciones objetivas a las clases dentro de él, y distribuyendo los agentes dentro de cada clase. El resultado es, por lo general, un proceso objetivo de lucha de clases»[38].

Y sin embargo es evidente que no le satisface esta interpretación que, al negar la agencia, convierte a las clases y a sus triunfadores en “objetos”, y hace de la “lucha de clases” algo simplemente “objetivo”.

Atrapado en este dilema, Anderson incurre en muchos de los errores de la verdad burguesa, confesando por ejemplo que «la revolución rusa es [...] la encarnación inaugural de un nuevo tipo de historia, fundada en una forma sin

precedentes de agencia», en otras palabras, que la revolución fue algo que no se sufrió, sino que se realizó activamente. (Los libros actuales de historia que se utilizan en los colegios rusos, por tanto, lo describen no como una revolución, sino como un *coup d'état*, distanciando a su benigno líder Putin del asesino de masas Lenin). Y sin embargo Anderson no puede aceptar la consecuencia general que de todo ello se deriva, que es que la historia moderna depende más de un patrón de elecciones colectivas que de la transformación de las condiciones materiales.

Anderson salva este dilema con la ayuda de la opacidad althusseriana. El “error conceptual” de Thompson, afirma,

«es fusionar aquellas acciones que son, en realidad, voluntades conscientes a nivel personal o local, pero cuya incidencia social es profundamente involuntaria (relaciones de la edad matrimonial, por ejemplo, con el crecimiento de la población), con *aquellas acciones que son voluntad consciente a nivel de su propia incidencia social*, bajo la única categoría de voluntad»[39].

Es evidente desde esa frase cuán útil ha sido para la Nueva Izquierda el dispositivo de Althusser de la falta de sentido empática —o más bien *la falta de sentido empática*—. Se castiga a Thompson sobre todo por haber descubierto que Althusser era un fraude.

Es inútil cuestionar a Anderson. La misma calidad de su prosa en esta confrontación ideológica demuestra en qué medida la neolengua marxista se ha convertido para él no en un instrumento de pensamiento sino en un modo de defensa contra él. El delito que cometió Thompson fue justamente el de no hundirse hasta ese nivel de deshonestidad intelectual en el que la diferencia entre ciencia y alquimia es superflua. Thompson estuvo incluso dispuesto a insistir en que «en el punto obvio, que los marxistas modernos han pasado por alto, hay una diferencia entre poder arbitrario y Estado de Derecho»[40]. Esta observación desencadena una tormenta de protestas por parte de Thompson, que ataca con los sofismas que encuentra a su alcance y señala al final que «una tiranía puede ser perfectamente un Estado de Derecho: de su propio derecho»[41].

Pero las tiranías comunistas no podían ser Estados de Derecho, ni tampoco de su propio *derecho*, del cual la policía secreta y el partido se encontraban exentos. Si Thompson fue ocasionalmente tan perturbador para la Nueva

Izquierda es en parte debido a su habilidad para eliminar la basura ideológica que se había apilado contra las puertas, para evitar que entraran esos hechos. A la polémica de Anderson le subyace un desesperado intento por salvar la “verdad socialista” de las maliciosas usurpaciones de la realidad.

Al final, sin embargo, el fortalecido lenguaje de la Nueva Izquierda no garantiza su supervivencia emocional. Durante el reinado de Anderson en la *New Left Review* resultó necesario mantener los desacreditados mitos de la historia marxista como, por ejemplo, el mito de que la clase trabajadora inglesa fue *traicionada* por su autoconciencia, lo que la llevó a elegir la senda parlamentaria, y no revolucionaria, al “marxismo”[42]. Fue también necesario aceptar la teoría falaz de Trotsky de la “revolución traicionada” porque «como todo estudio serio marxista de la revolución ha demostrado, fue el cruel ambiente interno de escasez omnipresente, aliada con la emergencia externa del cerco militar imperialista, lo que produjo la burocratización y Estado en la URSS»[43]. El lenguaje elegido es revelador: si no se llega a la conclusión correcta es simplemente porque después de todo no se es un riguroso marxista. Además, las revoluciones posteriores se han beneficiado del cambio de equilibrio de fuerzas producido mediante la estalinización, por lo que podemos estar seguros de que todo el proceso fue, a la larga, para bien. Y en relación con esos historiadores burgueses que han recopilado lo que entienden que son evidencias concluyentes de que la “escasez” a la que se refiere Anderson fue deliberadamente provocada por Lenin y los bolcheviques, sus argumentos no se pueden siquiera mencionar. Si, de tiempo en tiempo, un desertor de Nueva Izquierda dice algo incómodo, se puede invocar todo el aparato de la neolengua con el fin de enterrarlo:

«(...) el leninismo que Althusser trataba de evocar fue pisoteado por la manipulación burocrática de las masas y por la conspiración diplomática con el imperialismo del Partido Chino sobre el que lo había ingenuamente proyectado. En Occidente, la cosecha del maoísmo produjo a su vez una abundante cosecha de tráfugas a la derecha. Glucksmann y Foucault, anteriormente aclamados por Althusser, compiten hoy en el cielo de la guerra fría con Kołakowski, homenajeado en una ocasión por Thompson. Es difícil pensar en algún partidario del humanismo socialista que se haya hundido a tanta profundidad en su papel de literato como Sollers, reciente campeón del anti-humanismo materialista (...)»[44].

Más tarde, en *In the Tracks of Historical Materialism* (1984), Anderson se enfrentó a esas modas continentales que una vez le sirvieron para llenar las páginas de *New Left Review*. Rechazó tanto el “estructuralismo” como el “pos-estructuralismo” por su hostilidad a la permanente búsqueda de una filosofía marxista viable. Denunció a París como “capital de la reacción”, para él toda la alternativa trotskista estaba contaminada por la “exorbitancia del lenguaje” francesa y además por los mitos y las ilusiones que surgían de su unilateralidad. Incluso Habermas —respetado por su terca reiteración de los compromisos de izquierdas— no consigue en última instancia proporcionar el puente al verdadero agente de la emancipación: la clase obrera revolucionaria. Y etcétera. Lo que es notable en todo esto no es el cambio de foco o de enemigo, sino la que era en verdad la mayor ilusión de todas: el mito de la clase obrera revolucionaria, que no solo desea la “emancipación”, sino que la desea mediante la alianza con personas como Anderson.

Así pues, al basarse en la teoría del “bloque histórico” de Gramsci, la “revolución cultural” finalmente expiró en el Reino Unido. La parte crucial de este bloque, la clase obrera revolucionaria, desertó a algún lugar en torno a los 70. Es en ese momento cuando las guerras culturales se trasladaron a América, un país que nunca había tenido un proletariado revolucionario y donde sólo existía una cultura de la que adueñarse. La cultura continuó siendo el principal campo de batalla entre la izquierda y el orden “capitalista”, pero la batalla la libraron personas que la interpretaban solo culturalmente y sin referencia al proletariado. Las guerras culturales americanas no rechazaron, como Thompson y Anderson, las alternativas estructuralistas y post-estructuralistas nacidas en París, sino que las asumieron como claves en su reforma de todo el currículum. Concretamente, en este proceso fueron dos las figuras más influyentes: Richard Rorty y Edward Said. Del mismo modo que renunciaron a toda unión con la clase trabajadora, se centraron en la tarea de privar a la herencia cultural americana de la creencia en su propia legitimidad.

Richard Rorty (1931-2007) se definió a sí mismo como “pragmatista” y reconoció que había renunciado a la distinción entre la verdad y lo útil. En palabras del propio Rorty:

«Los pragmatistas ven la verdad como (...) lo que es bueno creer *para nosotros* (...). Ellos consideran que la brecha entre verdad y justificación no

es algo que se pueda superar aislando un tipo de racionalidad natural y transcultural que pueda ser utilizada para criticar ciertas culturas y alabar a otras, sino simplemente como la brecha entre el bien actual y el bien posible y mejor (...). Para los pragmatistas, el deseo de objetividad no es el deseo de escapar de las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de alcanzar el mayor acuerdo intersubjetivo posible, el deseo de extender la referencia de “nosotros” tan lejos como podamos»[45].

El pragmatismo hace posible que rechacemos la idea de una “racionalidad transcultural”. Las antiguas nociones de objetividad y verdad universal no tienen, desde este enfoque, ningún sentido: todo lo que importa es, de hecho, en lo que estamos de acuerdo.

Pero ¿quiénes somos nosotros? ¿Y sobre qué estamos de acuerdo? Si lees los ensayos de Rorty, de inmediato lo sabrás. “Nosotros” somos todos feministas, liberales, abogados de las causas radicales de hoy y del currículum abierto; “nosotros” no creemos en Dios, ni en ninguna religión heredada; ni tampoco en que las viejas ideas de autoridad, orden y auto-disciplina sean importantes para nosotros. “Nosotros” inventamos nuestras mentes para dar sentido a los textos, creando a través de nuestras palabras el consenso que nos incluye. No hay límites para nosotros, más allá de la comunidad a la que hemos elegido pertenecer. Y debido a que no hay una verdad objetiva sino nuestro propio consenso auto-generado, nuestra posición es inatacable desde cualquier enfoque fuera de ella misma. Los pragmatistas no solo deciden lo que piensan; se protegen de quien no piense lo mismo que ellos.

El argumento de Rorty nos recuerda que la alta cultura tradicional de América no fue una “creación burguesa”, sino expresión de los ideales de la Ilustración, un depósito que se logró gracias al extraordinario empeño por transcribir la soberanía popular en un Estado de Derecho duradero. A su juicio, la Ilustración implicaba celebrar unos valores universales y el reconocimiento de una naturaleza humana común. El arte de la Ilustración se extendió a otros lugares, a otros tiempos y culturas, en un intento heroico por defender y promover una visión del hombre como ser libre y auto-creado. Esta visión inspiró el viejo currículum, y ha sido uno de los primeros puntos que la universidad posmoderna en América ha cuestionado.

Esto explica la popularidad del otro gurú del relativismo a quien me he referido: Edward Said (1935-2003). Hace treinta años Said publicó su

influyente libro, *Orientalismo*, en el que castigaba a los académicos occidentales que habían estudiado y reflexionado sobre la sociedad, el arte y la literatura oriental. Acusó a los orientalistas de denigrar y ser condescendientes hacia las civilizaciones orientales. A ojos occidentales, según Said, Oriente aparecía como un mundo de pálida indolencia e intoxicación vaporosa, sin ese vigor y diligencia que consagraban los valores occidentales y por tanto inmune a las causas del éxito material e intelectual. Se había retratado Oriente como el “otro”, ese cristal opaco revelador en el que el colonialista intruso occidental no puede descubrir nada más que su propio rostro brillante.

Said quiso probar su tesis ofreciendo citas muy seleccionadas y que tenían solo relación con un campo restringido de encuentros entre Oriente-Occidente. Al mismo tiempo expresó todo el desprecio y el veneno del que era capaz sobre las imágenes que Occidente creó sobre Oriente, sin tomarse la molestia de examinar ninguna de las imágenes orientales sobre Occidente ni hacer ningún tipo de juicio comparativo cuando de lo que se trataba era de valorar quién había sido injusto con quién.

El objetivo de Said no fueron solo académicos vivos como Bernard Lewis, que conocía el mundo musulmán y su cultura tan bien como él mismo. Atacaba al mismo tiempo una larga tradición académica que puede ser justamente considerada como uno de los auténticos logros de la civilización occidental. Los académicos orientales de la época ilustrada crearon o inspiraron obras que conforman el patrimonio de Occidente, desde la importante traducción que hizo Gallad de *Las Mil y una noches* en 1717, pasando por *El Diván* de Goethe y llegando hasta el *Rubaiyat de Omar Khayyamn* de FitzGerald. Es evidente que esta tradición fue al mismo tiempo una apropiación, y que implicó reconfigurar el material islámico con un enfoque occidental. Pero ¿por qué no interpretar esto como un tributo, más que como un desaire? No es posible apropiarte de la obra de otros si los consideras solamente como el “Otro”.

De hecho, puede decirse que las culturas orientales tienen una deuda con esos estudiosos occidentales. Fue en el siglo XVII cuando Abd Al-Wahhab fundó su detestable corriente islámica en la península arábiga y cuando quemó libros y cortó las cabezas de quienes no estaban de acuerdo con él. Sir Williams Jones estuvo reuniendo y traduciendo todo lo que pudo encontrar de poesía persa y arábiga y viajó a Calcuta, donde fue juez y se convirtió en un

pionero en el estudio de la lengua y cultura india. El wabhamiso llegó a la India en el mismo momento que Williams, e inmediatamente comenzó a difundir su radicalismo entre los musulmanes, provocando con ello un suicidio cultural que el bondadoso juez intentaba con sus mejores empeños prevenir.

Si los orientalistas fracasaron no fue por sus actitudes colonialistas o paternalistas sino, por el contrario, por su lamentable tendencia a “hacerse nativos”, como muestran los ejemplos de Sir Richard Burton y T. E. Lawrence, cuyo amor por la cultura islámica desplazó a la percepción de este pueblo hasta el punto de que no lograron, como ocurrió con Lawrence, darse cuenta de que el pueblo y la cultura ya no tenían mucho en común. Sin embargo, pese a todo ello, sus obras continúan siendo un impresionante tributo al universalismo de la civilización occidental, y en la actualidad han sido reivindicadas por Robert Irwin en un libro que prueba que *Orientalismo* de Said fue un escándalo de pseudo-erudición similar a las obras de Aleister Crowley o Madame Blavatsky[46]. Irwin muestra los errores, las omisiones y las auténticas mentiras del libro de Said y por si no estaba claro antes, demuestra hoy como algo evidente que el principal motivo de la popularidad que alcanzó Said en nuestras universidades fue que ofreció munición contra Occidente.

Esta es, sin embargo, una conclusión deprimente. Porque quiere decir que las guerras culturales han concluido en América con la victoria casi universal de la izquierda. Muchos de los que han sido designados como defensores de la cultura oriental harán uso de cualquier argumento, aunque tenga puntos débiles, y de cualquier muestra de erudición, aunque sea falsa, con tal de que les sirva para denigrar su propia herencia cultural. Hemos entrado en un periodo de suicidio cultural comparable al que experimentó el islam después del estancamiento del Imperio Otomano. Motivados por la lectura de Said, los estudiantes aprenden primero a despreciar, y finalmente a olvidar, la perspectiva que condujo a esos nobles orientalistas a comprometerse con una tarea que solo un hombre impregnado por la cultura occidental soñaría emprender, la tarea de salvar una cultura distinta a la suya.

Por supuesto que Said es vehemente cuando rechaza estos intentos y la cultura que los inspiró. Al tiempo que nos conmina a juzgar a otras culturas en sus propios términos, exige que juzguemos la cultura occidental con un punto de vista ajeno a ella: contemplarla frente a sus alternativas y juzgarla negativamente, como etnocéntrica e incluso racista. Sin embargo, las críticas

que vierte sobre la vieja cultura americana son, en realidad, formas de respaldarla. Es gracias a la Ilustración y a su concepción universal de los valores humanos, por lo que la igualdad racial y sexual tiene el atractivo de sentido común que posee para los americanos. Es la visión universalista del hombre lo que exige mucho de su arte y literatura. Es el propio empeño por encontrarse con otras culturas lo que convierte el arte occidental en blanco de las censuras con peros de Said, un empeño que no tiene paralelos en las tradiciones artísticas de Arabia, India o África. Y solo si se tiene una muy estrecha concepción de nuestra tradición artística puede no descubrirse en ella ese acercamiento multicultural que resulta mucho más imaginativo que todo lo que hasta el momento se ha enseñado bajo este nombre. Nuestra cultura invoca una comunidad histórica de sentimiento, pero al mismo tiempo celebra valores humanos universales. Está enraizada en la experiencia cristiana, pero extrae de esta fuente una riqueza de sensaciones humanas que se extiende imparcialmente sobre mundos imaginados. Desde *Orlando Furioso* al *Don Juan* de Byron, desde *Poppeia* de Monterverdi a *Hiawatha* de Longfellow, de *Los Cuentos de Invierno* a *Madame Butterfly* y *Das Lied von der Erde*, nuestra cultura se ha aventurado continuamente por territorios espirituales que no tienen lugar en el mapa cristiano.

La Ilustración, que nos propuso un ideal de verdad objetiva, sirvió también para disipar la neblina de la doctrina religiosa. La conciencia moral, alejada de la observancia religiosa, comenzó a independizarse de ella. Al mismo tiempo, la creencia en una naturaleza humana universal, que fue con tanta fuerza defendida por Shaftesbury, Hutcheson y Hume, mantuvo el escepticismo a raya. La suposición de que, al delinear la simpatía humana, Shaftesbury y Hume estaban describiendo solamente un rasgo de la cultura “occidental”, habría sido para sus contemporáneos un disparate. Las ciencias morales, entre las que se incluía el arte y la literatura, eran concebidas, en palabras de T. S. Eliot, como una «búsqueda colectiva del juicio verdadero». Y a esta búsqueda colectiva es a la que se dedicaron los grandes personajes de la época victoriana que, incluso al hacer las primeras incursiones en el ámbito de la sociología y la antropología, creyeron en la validez objetiva de sus resultados y que la naturaleza humana universal se revelaría en los mismos.

Pero como consecuencia de las guerras culturales ha cambiado completamente todo. En lugar de la objetividad, solo tenemos “intersubjetividad”, en otras palabras, consenso. Verdades, significados,

hechos y valores son ahora cosas negociables. Lo curioso, sin embargo, es que este confuso subjetivismo conlleva al mismo tiempo una férrea censura. Quienes hablan de consenso en lugar de verdad, casi al momento discriminan entre consenso verdadero y consenso falso. E, inexorablemente, el consenso siempre está al lado de la izquierda. Por qué esto es así es precisamente la pregunta que intento responder en estas páginas.

De ese modo, el “nosotros” de Rorty excluye tajantemente a todos los conservadores, tradicionalistas y reaccionarios. Solo los liberales pertenecen a él; de la misma manera que solo los feministas, radicales, activistas gays y anti-autoritarios pueden aprovecharse de la deconstrucción; de igual modo que únicamente los enemigos del “poder” pueden emplear las técnicas de sabotaje moral de Foucault, y de igual forma que exclusivamente los “multiculturalistas” se pueden valer de la crítica que hace Said a los valores ilustrados. La conclusión inevitable de todo ello es que la subjetividad, la relatividad y el irracionalismo se defienden no con el fin de permitir todas las opiniones, sino justamente para excluir las de quienes crean en las viejas autoridades y en la existencia de verdades objetivas. Esto es el atajo a la nueva hegemonía cultural de Gramsci: no defender la nueva cultura frente a la vieja, sino mostrar que no hay fundamentos para ninguna, por lo que nada se encuentra a salvo del compromiso político.

Así, casi todos los que adoptan estos métodos “relativistas” introducidos en las humanidades por Foucault, Derrida y Rorty, se adhieren expresamente al código de corrección política que condena la desviación en términos intransigentes y absolutos. La teoría relativista existe para defender una doctrina absolutista. No debemos sorprendernos del gran alboroto que sacudió al campo de la deconstrucción cuando se descubrió que uno de sus principales eclesiásticos, Paul de Man, tuvo simpatías nazis. Es manifiestamente absurdo pensar que algo parecido se hubiera producido si se hubiera descubierto que fue en algún momento comunista, pero tampoco si hubiera participado en algunos de los grandes crímenes cometidos en nombre del comunismo. En ese caso habría disfrutado de esa misma aprobación compasiva de la que disfrutaron Lukács, Merleau-Ponty y Sartre. El ataque al significado emprendido por los deconstruccionistas no es un asalto contra “nuestros sentidos”, que continúan siendo exactamente lo que siempre fueron: radicales, igualitarios y transgresores. Es un asalto contra “los sentidos” de ellos: los

sentidos secuestrados en una tradición de pensamiento artístico, y que se han transmitido de generación en generación en las viejas formas de erudición.

Todo esto vale la pena tenerlo en la cabeza al considerar el estado actual de las guerras culturales en el Reino Unido y en América. Aunque hay áreas como la filosofía que se han mostrado durante mucho tiempo inmunes a ese subjetivismo dominante, están empezando también a sucumbir a él. Los profesores fieles a lo que Rorty denomina “un tipo de racionalidad natural y transcultural”, en otras palabras, que creen que es posible transmitir verdades permanentes y universales sobre la condición humana, encuentran cada vez más difícil atraer a los estudiantes, convencidos de que la negociación ha sustituido al argumento racional. Enseñar la ética de Aristóteles y afirmar que las virtudes cardinales forman parte también de la felicidad para el hombre moderno, como en su momento lo fue para los antiguos, es una invitación a la incompreensión. Lo que mejor maneja el estudiante moderno es la curiosidad: eso es —afirmará— lo que *ellos* dijeron. Pero en relación a cómo veo *yo* la cuestión, ¿quién sabe?

Pero de ese estado de perplejo escepticismo el estudiante puede dar un salto de fe. Ahora bien, ese santo no le devuelve al viejo currículum, al viejo canon, a la vieja creencia de que hay criterios objetivos y modos de vida establecidos. Es siempre un salto hacia adelante, al mundo de la libre elección y libre opinión, al mundo en el que no existe la autoridad y nada es objetivamente correcto o incorrecto. En ese mundo posmoderno no hay espacio para juicios negativos, salvo que sea un juicio negativo sobre el que juzga negativamente. Es un mundo de juego, en el que todos tienen el mismo derecho a su cultura, su estilo de vida y sus opiniones.

Y este es el motivo por el que, paradójicamente, el currículum posmoderno resulta tan proclive a la censura, de la misma manera que el liberalismo también se muestra inclinado a ella. Donde todo está permitido, es vital que se prohíba al que prohíbe. Toda cultura seria se basa en la distinción entre lo correcto o lo incorrecto, lo verdadero y lo falso, el buen y el mal gusto, el conocimiento y la ignorancia. Era a mantener estas distinciones a lo que contribuían las humanidades del pasado. Así pues, el ataque al currículum, el empeño por imponer un determinado criterio de “corrección política”, que implica, en efecto, un criterio de “no exclusión” y de “no juicio”, está diseñado también para hacer posible un tipo de juicio tajante, el que se dirige contra todas aquellas voces que cuestionan la ortodoxia de izquierdas.

La conciencia subliminal de esta paradoja explica la popularidad de los gurús a los que me he referido. Las creencias relativistas existen porque sostienen una comunidad —la nueva *umma* de los que no tienen raíces—. Por tanto, en Rorty y Said encontramos una común duplicidad de propósito: de un lado, socavar toda reivindicación de verdad absoluta, y de otro defender la ortodoxia de las que depende su congregación. El mismo razonamiento que pretende destruir las nociones de verdad objetiva y valor absoluto exige la corrección política como absolutamente obligatoria, y establece el propio relativismo cultural como verdad objetiva. La revolución cultural de Gramsci, transferida a los campus americanos y a la *New York Review of Books*, se convirtió en el gusano corrosivo de nuestra cultura, en un instinto de repudiación, pero nada logró poner en el lugar de las cosas que había destruido, salvo un relativismo sombrío. La conclusión final de las guerras culturales fue que la vieja cultura no significa nada, pero solo porque no hay nada que significar.

[1] Eric VOEGELIN, *Ciencia, Política y gnosticismo*, Rialp, 1963.

[2] *Selections from the Prison Notebooks*, London, 1971, pp. 425.

[3] Sobre la importancia del elemento de movilización, ver Leonardo Schapiro, *Totalitarianism*, London, 1972, pp. 38-9.

[4] V. I. LENIN, *What is to Be Done?* (1902) in *Selected Works* (Moscow, 1977), vol. 1, pp. 121—2.

[5] Jean JAURÈS, *Studies in Socialism*, London, 1908, p. 124.<sup>[SEP]</sup>

[6] Ver especialmente los discursos al Congreso de Lyons, *Selections from the Political Writings, 1921—26*, London, 1978, pp. 313—78.

[7] *Ibid.* Y también *The Modern Prince and Other Writings*, The Gramsci Institute in Rome, New York, 1957.

[8] N. I. BUKHARIN, *Historical Materialism: A System of Sociology*, Moscow, 1921.

[9] Esta teoría proviene de los escritos de prisión, y se formula en *Modern Prince*, y en otros lugares. Es bastante claro en el lenguaje de Gramsci que tuvo siempre en cuenta el célebre prefacio a la obra *A Critique of Political Economy*, donde Marx muestra de modo aforístico el perfil completo de su teoría de la historia.

- [10] Cfr. Joseph V. FAMILIA, *Gramsci's Political Thought*, Oxford, 1981, Ch. 3.
- [11] Ver, por ejemplo, la carta a Tania (2 de mayo de 1932) in *Letters from Prison*, pp. 234—5.
- [12] Ver, por ejemplo, el pasaje crucial ‘The Formation of Intellectuals’, en *The Modern Prince and Other Writings*, pp. 118—25.
- [13] *L'Ordine Nuovo*, 11 de marzo de 1921.<sup>[1]</sup>
- [14] James JOLL, *Gramsci*, London, 1977, p. 58.
- [15] Vid. Joll, op. cit., p. 33.
- [16] *The Long Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1961, pp. 174—5.
- [17] *Ibid.*, pp. 140-1.
- [18] *Ibid.*, p. 141.
- [19] *The Long Revolution*, p. 363.<sup>[1]</sup>
- [20] *The Country and the City*, London, 1973, pp. 43—4.<sup>[1]</sup>
- [21] *Culture and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1958, p. 322.
- [22] *The Country and the City*, p. 325.
- [23] *Modern Tragedy*, London, 1958, p. 65.
- [24] *Ibid.*, p. 66.
- [25] *Ibid.*, p. 73.
- [26] *The Long Revolution*, p. 376.
- [27] *Keywords*, London, 1976, p. 76.
- [28] Terry EAGLETON, *La estética como ideología*, Trotta, Madrid 2006.
- [29] Vid. Roger SCRUTON, *Beauty: A Short Introduction*, Oxford, OUP, 2009.
- [30] Components of the National Culture’, *New Le Review* 50 (1968).
- [31] Ver, sobre todo, *The Century of Revolution, 1603—1714*, London, 1961.
- [32] F. W. MAITLAND, *The Constitutional History of England*, Cambridge, CUP, 1909.
- [33] Karl A. WITTFOGEL, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, 1957.
- [34] Ver la argumentación de Alan MACFARLANE en *The Origins of English Individualism: Family, Property and Transition*, London, 1978, y la discusión sobre la ley medieval de propiedad y el efecto de los remedios equitativos en Arthur R. HOGUE, *Origins of the Common Law*, Bloomington Indiana, University of Indiana Press, 1966.
- [35] *Passages from Antiquity to Feudalism*, pp. 152—3.
- [36] *Ibid.*, p. 204.
- [37] *Ibid.*, p. 127.
- [38] *Arguments Within English Marxism*, London, 1980, p. 55.
- [39] *Ibid.*, p. 21.
- [40] E. P. THOMPSON, *Whigs and Hunters: The Origins of the Black Act*, London, 1975, p. 266.
- [41] *Arguments within English Marxism*, p. 198.<sup>[1]</sup>
- [42] *Ibid.*, p. 46.
- [43] *Ibid.*, p. 121. Para refutar de manera demoledora esta declaración, ver Mikhail HELLER y Aleksander NEHRICH, *Utopia in Power*, New York, Simon & Schuster, 1986.<sup>[1]</sup>
- [44] *Ibid.*, p. 110.
- [45] *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, CUP, 1991, pp. 22—3.

[46] Robert IRWIN, *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*, London, Allen Lane, 2005.

## 8.

# EL MONSTRUO DESPIERTA. BADIOU Y ŽIŽEK

LA REVOLUCIÓN CULTURAL INICIADA POR GRAMSCI se fue apagando poco a poco en ese relativismo vacío que he descrito. El objetivo de Gramsci era reemplazar la cultura burguesa por una nueva y objetiva hegemonía cultural. Pero su pretensión se vio truncada cuando el profesorado acomodado de América comenzó a rechazar hasta la misma idea de objetividad, y se dedicó a realizar una labor meramente negativa. Fue por un momento como si el programa revolucionario hubiera llegado a su fin. En Francia, los maoístas del 68 se disiparon o se unieron a la causa anti-comunista, como hizo Stéphane Courtois; Perry Anderson dejó de dirigir *New Left Review* y se dedicó al análisis político en la prensa burguesa; Deleuze, Rorty y Said murieron, y Habermas continuó empeñado en enterrar el mensaje de izquierdas bajo páginas y más páginas de vacilación burocrática. En esa época también se desmoronó el régimen soviético comunista y China empezó a transformarse en la nueva sede del capitalismo trans-nacional, combinando en una especie de disparatada orgía consumista los peores rasgos de cada uno de los sistemas de gobierno que se recuerdan.

Pero también por aquellas fechas, cuando se estaba produciendo la transición al siglo XXI, el monstruo comenzó de nuevo a agitarse en las profundidades. Cuando salió a la superficie de nuestra complacencia, lo hizo para emplear una vez más, como Sartre y Marx, el lenguaje de la metafísica. Renegó de los oropeles de la cultura de consumo y apareció en su forma original, penetrando en el mundo de los fenómenos como Erda en *Das Rheingold*, como la voz del mismo Ser. Algo de esta magnitud y naturaleza solo podía suceder en Francia, pero logró concitar la admiración de otros muchos miembros de la clase intelectual.

*Las Fundaciones de la Aritmética* de Frege y la teoría de las descripciones de Russell sacaron las nociones de existencia y multiplicidad de la metafísica y las analizaron a la luz de los principios de la lógica formal. De ellos, la filosofía analítica heredó su intensa animadversión por la cuestión del ser “ser *qua* ser”. Lo que Parménides trató en su famoso poema y Platón en uno de sus diálogos más complicados, el Uno y lo Múltiple, no ha despertado interés en la filosofía anglo-americana[1]. Los misterios que tienen que ver con la realidad última, que nos llegaron gracias a la Filosofía islámica y que fueron centrales en la época de Spinoza, se han evitado como ejemplos «del embrujo de la inteligencia por medio del lenguaje», como Wittgenstein señaló. No es legítimo pensar sobre el ser simplemente por escribir *be-ing* o *being-ness*, ni porque llevemos a cabo una clasificación de su manifestación, como propone Heidegger (ser-a-la-mano, ser para-la-muerte, en-avance-de-sí-mismo, etc.). Lo que la tradición de la filosofía analítica nos enseña es que comprendemos el ser pensando sobre la lógica de la referencia y a través de la relación que existe entre referencia e identidad. Esta es la tesis de fondo de una importante corriente de pensamiento en la que podemos incluir obras como *Individuos* de Strawson, *Identidad y Sustancia* de Wiggins, *Mundo y Objeto* de Quine, *Cuestiones lógicas* de Geach, *Nombre y Necesidad* de Kripke, y otras muchas igualmente destacables.

Las cosas en Francia han sido distintas. La reflexión de Bergson sobre la conciencia y el tiempo, y el redescubrimiento de Hegel por Kojève hicieron que se planteara de nuevo la cuestión del ser, del siendo y del ente. Para Sartre la publicación de *Ser y Tiempo* fue todo un acontecimiento, y quedó completamente deslumbrado por el lenguaje extraño y la fuerza de convicción de esta obra, que relataba por primera vez un encuentro cercano con el ser y que cambió el rumbo de la filosofía francesa. Desde entonces, fue como si los filósofos franceses sintieran una especie de envidia sobre “el ser”, es decir, como si se hubieran dado cuenta de que habían perdido capacidad filosófica y hubieran decidido captar de nuevo el ser y, en concreto, ponerlo al servicio de la revolución. Es en ese contexto en el que nace *El ser y la nada*, de Sartre. Y también *Diferencia y repetición*, de Deleuze, que, como he señalado en el capítulo 6, pretende cambiar el ser por la diferencia y el tiempo por la repetición, para subvertir los fundamentos metafísicos (según los concebía Deleuze) del pensamiento occidental. Es ese marco el que explica el título de lo que, según afirma Badiou (en el prefacio a su edición inglesa), es una

“gran” obra filosófica: *Ser y evento*. Pero hay también otras influencias que explican esa ingente y misteriosa producción. Entre ellas, hay que destacar el peso de dos creencias importantes en 1968 y a las que Badiou, a pesar de toda su sofisticación, sigue aferrado. La primera es que Lacan no fue un loco charlatán, como vimos en el capítulo 6, sino un pensador trascendental para la autocomprensión de nuestra época. La fe que me queda en la naturaleza humana me lleva a abrigar la esperanza de que esta creencia irá perdiendo fuerza con el tiempo. Por el momento, sin embargo, tenemos que reconocer que han estado de acuerdo con ella los pensadores más influyentes de la cultura francesa, por no mencionar a los profesores de literatura de Estados Unidos.

Y es una creencia que, en concreto, comparten aquellos que, como Badiou, asistieron a los seminarios de Lacan y quedaron hechizados por su habilidad para eclipsar ámbitos enteros de realidad con su magia. “No hay sujeto”, “no hay gran Otro”, “no hay relación sexual”; “tú no ex —sistes”, “La búsqueda de la verdad oculta castración”. A pesar de los años transcurridos, estos mantras siguen resonando aún desde aquellos nefastos seminarios, cuya perversa influencia nunca se podrá borrar del todo. A Badiou especialmente le fascina uno de ellos, porque está relacionado con la cuestión del ser y el clásico enigma del Uno: “ ‘*il y a de l’Un*’, o a veces, aunque menos correcto desde un punto de vista gramatical, ‘*il y a d’Un*’, que podríamos traducir como “hay algo de Uno”, o “Hay un montón de Uno” o incluso “hay uno hasta cierto un punto”.

La otra creencia importante para la filosofía de Badiou ha sido la que afirma que existen acontecimientos decisivos que irrumpen en el tiempo histórico e inauguran el futuro. El intelectual se ha de comprometer y ser “fiel” a ellos, a pesar de las decepciones. Badiou estudió con Althusser y se comprometió en la gran revolución proletaria, que tenía como objetivo liberar al hombre de sus cadenas. Sigue siendo un maoísta de los que fracasaron en el 68 y desde entonces ha pretendido compensar la derrota de su credo político dirigiendo pequeñas células de activistas para derrocar al sistema[2]. En un ensayo publicado en 1977, escribió que «hay un gran filósofo solo en nuestra época: Mao Zedong»[3]. Y sigue aún hoy convencido de que la Revolución Cultural de Mao es el modelo que los intelectuales contemporáneos deben seguir. Con los años ha reconocido que la situación se le fue de las manos, pero ha seguido siendo fiel a su significado interno. Es justamente esa fidelidad al acontecimiento lo que pretende justificar, pero no como resultado de una

decisión ética, sino como si fuera una necesidad metafísica, la verdad que anida en el mismo seno del ser.

Pero ¿cómo puede ser? ¿Cómo poner al ser mismo al servicio de la revolución? La respuesta la ofrece otro dispositivo lacaniano, el *matema*, que, según Lacan, es “el índice de una significación absoluta”[4]. Al referirse a las grandes cuestiones de la metafísica con lenguaje matemático, Badiou espera eliminar todo lo contingente e ilusorio de su programa revolucionario y fundamentarlo en la ontología, convertirlo en la ciencia pura del ser. Pero como Badiou, a diferencia de Lacan, sabe suficientes matemáticas como para usar los símbolos matemáticos sin errores absurdos, lo que escribe tiene para el público fascinado una nueva autoridad. Así pues, su obra parece al final cumplir el sueño de Marx: presentar la política revolucionaria como una ciencia exacta. Y es también la demostración de esa creencia tan importante para el marxismo leninista, y constantemente reiterada por Mao y Althusser: que la historia se mueve mediante contradicciones, y que las contradicciones son intrínsecas a la realidad, o deberían serlo, si no fuera porque, como afirmó Lacan, la realidad no es nunca lo auténticamente Real.

Badiou expone sus ideas en *L'être et l'événement* y en su continuación, *Logiques des mondes*. Estas dos obras parten de la teoría de conjuntos y no deben causar extrañeza: también la filosofía analítica empezó así. Las paradojas que interesan a Badiou -a saber, las de la teoría de los cardinales transfinitos de Cantor y del teorema de la incompletitud de Gödel- ya han sido discutidos en el seno de la filosofía analítica. Lo novedoso en el caso de Badiou es que interpreta la teoría de conjuntos como una ontología, como la ciencia pura del ser, e intenta exponer su filosofía mediante matemas, fragmentos sueltos e inconexos de matemáticas que dotan a su perturbada especulación del mágico aura de una demostración. El resultado es un extraordinario batiburrillo de sentido y sinsentido, de jerga confusa y de analogías inspiradas.

Una de esas analogías está relacionada con la prueba de Paul sobre la independencia de la hipótesis del continuo, que ha ejercido una extraña, casi diríamos alucinatoria, influencia en el pensamiento de Badiou. La hipótesis del continuo fue propuesta a partir de la prueba de Cantor sobre la existencia de números cardinales mayores que Alef 1, que es el cardinal menor mayor que el cardinal del conjunto infinito de los números naturales. Según Cantor, Alef 1 sería el cardinal del conjunto Alef 0 en potencia; es decir, Alef 0, el

cardinal del conjunto de números naturales, elevado al cuadrado[5]. Y a su juicio existían series ordenadas de números cardenales transfinitos, igual que series ordenadas de números naturales. Según Cantor, cualquier axioma del que se pudieran deducir las leyes básicas de la aritmética demostraría también que la hipótesis del continuo era verdadera. Pero no la demostró ni él ni quienes intentaron hacerlo después de él. Fue en 1963 cuando Paul Cohen demostró que la hipótesis del continuo es independiente de los axiomas de la teoría de conjuntos Zermelo-Frankel. Y como los axiomas ZF pueden construir la aritmética, la hipótesis del continuo no puede ser considerada un teorema matemático. Según Cohen, la hipótesis era falsa[6].

Sin embargo, para Cantor parecía verdadera, porque los matemáticos usan conjuntos constructivos: por ejemplo, el conjunto  $F$ 's para elementos de los que se puede predicar  $F$  según el lenguaje de referencia. Pero de acuerdo el axioma de extensionalidad, que es la piedra angular de la Teoría de Conjuntos Zermelo-Fraenkel, los conjuntos están determinados por sus elementos y no por las propiedades que comparten, por lo que, si el conjunto  $A$  tiene los mismos elementos que el conjunto  $B$ ,  $A$  es igual a  $B$ , compartan o no las mismas propiedades sus elementos. Pueden existir, por tanto, conjuntos no definidos por el modelo porque incluyen elementos que se definen de otro modo: en función de propiedades definidas en el amplio universo de la teoría de conjuntos. Este tipo de conjuntos “genéricos” se puede utilizar para llevar a cabo demostraciones matemáticas, a pesar de que en el lenguaje del conjunto modelo no contengan ninguna propiedad que permita su clasificación.

Si se quiere probar la independencia de la hipótesis del continuo, se debe encontrar un modelo —un conjunto de conjuntos— que satisfaga los axiomas de la teoría de conjuntos ZF (es decir, que sean verdad en el modelo), pero que no cumpla las de la hipótesis del continuo (y que, por tanto, sean falsas para el modelo). Sin embargo, esta demostración no se puede realizar con conjuntos constructivos. Si se fuerza la situación y se incluyen conjuntos genéricos, se puede elaborar un modelo que satisfaga los axiomas de la teoría de conjuntos, a pesar de que en ese modelo la hipótesis sea falsa.

Se trata de una demostración técnica y sumamente especializada, de naturaleza meta-matemática, como la que exige la demostración del teorema de incompletitud de Gödel. No se pretende con ella probar ni refutar la hipótesis del continuo, sino mostrar que no puede ser considerada una hipótesis matemática con esos axiomas. Esto es de enorme importancia para Badiou,

pues a su juicio la filosofía es una especie de meta-matemática o meta-ontología, como la denomina, que tiene por finalidad mostrar cómo sería el mundo si las matemáticas lo describieran.

Más importancia tiene para él, si cabe, la demostración de Cohen, porque justifica el paso de las matemáticas abstractas a la historia concreta. Los términos “genérico”, “forzar”, se instalan en la mente de Badiou y se convierten en claves para explicar la condición humana. Según Badiou son cuatro las formas en que proponemos, creamos y permanecemos fieles a los Acontecimientos decisivos (es decir, revolucionarios): el amor, el arte, la ciencia y la política. Badiou combina esos cuatro *procédures génériques*, sin aclarar qué quiere decir *genérico* en ese contexto, pero siempre atento a los matemas que pueden entorpecer su auténtico objetivo: dotar de autoridad matemática a su personal propuesta de Utopía[7].

Él nos dice que una multitud genérica es innombrable, y que esta producción del grupo innombrable, de la multitud liberada que no puede ser confinada en ninguna categoría, es el objetivo último de toda actividad dirigida a la verdad[8].

Así explica que, para que suceda el Acontecimiento revolucionario, se debe “forzar” la situación, porque solo es revolucionaria una situación cuando “se fuerza” la irrupción de lo novedoso, es decir, lo que no se puede nombrar según el lenguaje de la situación en que se produce[9]. Badiou se refiere en varias ocasiones a la propia demostración de Cohen como un Acontecimiento, comparable a la Revolución Francesa, a la destrucción de la tonalidad de Schönberg, a la Revolución Cultural de Mao, a la revolución del 68 de París, etc. Acontecimientos de este tipo producen ‘*vérités soustraites au savoir*’ — verdades sustraídas del conocimiento existente—.

Para el público al que va dirigido todo esto resulta imaginativo y apasionante. Pero ¿qué quiere decir? Badiou pasa indiscriminadamente de las matemáticas al mundo empírico para regresar de nuevo a las matemáticas; no aclara lo que significan los términos más importantes y estos aparecen desvinculados de su marco técnico, al que solo hay referencias parciales o metafóricas... Todo esto termina produciendo en el lector la inevitable sensación de que Badiou no está tanto utilizando las matemáticas como escondiéndose tras ellas. Y esa sensación queda confirmada por sus continuas referencias a los misterios ctónicos de los presocráticos, que nos advirtieron de que el Uno es, o no, y que todo está en movimiento, o tal vez no. No aporta

demostraciones ni se analizan pruebas; todo está como esbozado de un modo preliminar y se emplea la terminología de la teoría de conjuntos como una varita mágica para dar autoridad a irrupciones metafísicas ininteligibles. Ofrezco a continuación un ejemplo en el que se mezclan las ideas de Cantor sobre lo infinito con reminiscencias al *Parménides* de Platón:

«Que sea en el lugar de este no-ser donde Cantor señale el absoluto, o Dios, nos permite aislar la decisión en que se fundamentan las «ontologías» de la Presencia, las «ontologías» no-matemáticas: la decisión de declarar que más allá de lo múltiple, incluso en la metáfora de su grandeza inconsistente, el uno es.

Lo que la teoría de conjuntos representa, por el contrario, bajo el efecto de las paradojas, en la que se registra su particular no-ser como obstáculo (que, por esa razón, es *el no-ser*) es que el uno no es»[10].

Con esta estrategia, Badiou se puede referir al mismo tiempo no solo a las últimas causas políticas sino a las cuestiones metafísicas más profundas, que resuenan en su prosa como la corriente sagrada del Alfeo, fluyendo siempre hacia el mismo mar sin sol. Descubrimos, por ejemplo, que la teoría de conjuntos no es solo la clave de la política revolucionaria; también es la respuesta a Parménides, la prueba definitiva que revela que el Uno *no es*. Es cierto que *il y a de l'Un (hay Uno)*; porque podemos elaborar conjuntos en los que lo múltiple sea uno. De ahí que podamos afirmar que Lacan se equivocó. El Uno no es, pero hay un Uno, y gracias a ello podemos en cierto sentido contar-cosas-como-uno. Contar-como-uno es la intervención humana primaria en la gran multiplicidad que nos rodea. Pero, como demostró Cantor, esta multiplicidad es como un todo incontable e inconsistente o, mejor dicho, “inconsistente”.

¿Por qué Badiou utiliza la teoría de conjuntos como argumento de autoridad en afirmaciones tan diversas? La respuesta es que, a su juicio, la teoría de conjuntos es ontología, es decir, la ciencia que revela lo que en última instancia existe. Pero hay que indicar, y esto es lo que más sorprende, que en puridad la teoría de conjuntos no presupone la existencia de nada. Se refiere solo a conjuntos, y todos los conjuntos —todos los números— que necesita la aritmética se pueden derivar de  $\varnothing$ , el conjunto vacío, el conjunto de todas las cosas que no son idénticas consigo mismas.

(Así, para 0 el conjunto  $\emptyset$ , para 1 el conjunto cuyo único elemento es  $\emptyset$ , para 2 el conjunto cuyos elementos son  $\emptyset$  y el conjunto cuyo único elemento es  $\emptyset$ , etcétera). Badiou emplea este conocido método en sentido opuesto, es decir, para demostrar que la realidad última es  $\emptyset$  —*le vide*, el vacío, como se traduce. Pero si tenemos en cuenta que las matemáticas no implican presupuestos ontológicos, sería más correcto concluir que no es la matemática, sino, por ejemplo, la física lo que nos descubre lo que existe. Badiou no llega, a pesar de ello, a esta conclusión. Porque como a su juicio las matemáticas son ontología, se puede concluir que el mundo es multiplicidad y vacío. Ahora bien, como ha demostrado Cantor, la multiplicidad es en esencia inconsistente.

Si se logra mantener el interés por estas cuestiones el tiempo suficiente, se acaba descubriendo en las páginas de Badiou llamativos lacanianismos. Podemos leer, por ejemplo, que la ontología es una “presentación de una presentación”; y «si lo múltiple es presentado, el uno no»[11].  $\emptyset$  es “lo múltiple de nada” y el axioma de un conjunto nulo nombra el vacío como múltiple. «Lo múltiple es inconsistente, en otras palabras, “in-consistente”». «Es verdad que la inconsistencia no es nada; falso que la inconsistencia no es»[12]. Por tanto,

«Le vide est le nom de l'être — l'inconsistance — selon une situation, en tant que la présentation nous y donne un accès imprésentable, donc l'inaccès à cet accès, dans le mode de ce qui n'est pas-un, ni composable d'uns, et donc n'est qualifiable dans la situation que comme l'errance de rien»[13].

Este “vagabundeo por la nada”, como puede describirse con acierto el estilo literario de Badiou, nos recuerda la devastadora afirmación del Lacan: «Nada existe excepto en la medida en que no existe»[14].

Es difícil leer *L'être et l'événement* y *Logiques des mondes*, su continuación, porque en ellos los matemas aparecen entremezclados en discusiones que no tienen que ver nada, o muy poco, con ellos. Para los lingüistas, los fonemas y morfemas se refieren a algo muy concreto: a los elementos más pequeños que son, desde un punto de vista funcional, independientes de la palabra escrita o hablada. Pero no es nada parecido lo que expresa los matemas de Lacan o Badiou, aunque tampoco indican qué quieren decir con el término. En francés el problema se agrava por su ortografía: *mathème* evoca *poème*, como si se tratara de dos formas diferentes de afrontar un mismo misterio. Y es esto, en resumidas cuentas, lo que parece

sugerir Badiou al afirmar que Platón se decidió a estudiar el ser para reemplazar precisamente el poema (como el de Parménides) por los matemas, ofreciendo así un ejemplo para los siguientes filósofos, entre los que se halla el propio Badiou[15].

Este truco no parece molestar a los seguidores de Badiou, tal vez porque se basa en la estrategia de la imaginación asociativa en lugar de emplear la razón, y puede así llegar hasta donde quiere llegar. Los matemas funcionan también como una especie de neolengua. Extraen el ser de aquello a lo que se refieren, dejando tras su paso fragmentos ajados de la realidad destruida, antes de alzar de nuevo sus alas de buitre y dirigirse a su próxima víctima. En un momento dado, Badiou, después de tratar de la música de Dutilleux y dejarla por el suelo, se refiere al “terror de los matemas”[16]. Quizá sea esto lo que tiene en su cabeza.

Por otro lado, el proyecto de Badiou se enfrenta a una dificultad cuya solución exige cierta ingenuidad. Me refiero al descubrimiento de que la teoría de conjuntos no es el único modo de derivar las matemáticas a partir de un conjunto de axiomas. También se puede hacer con la teoría de categorías, propuesta por Eilenberg y Mac Lane en 1945, que considera las operaciones matemáticas sintácticamente, es decir, como transformaciones que “conservan la estructura”. En la teoría de categorías solo hay signos y sus transformaciones, y tampoco hacen referencia a tipo alguno de entidad[17].

La teoría de categoría está especialmente asociada al nombre de Alexander Grothendieck, un solitario franco-ruso, que también estuvo implicado en la lucha revolucionaria de 1968, antes de desaparecer en el Vacío. Por estas y otras razones, Grothendieck es un personaje también importante en el panteón de Badiou. Pero lo que se puede concluir de la teoría de categorías no es que las matemáticas se basen en el vacío o en el contar-como-uno (es decir, en formar conjuntos), sino que *no* tienen fundamentos ontológicos —que se pueden construir como se quiera, siempre que se sigan ciertas transformaciones sintácticas básicas—. El empeño de Badiou de pensar que las matemáticas son simple y llanamente ontología exige no tener en cuenta ni su naturaleza ni su sistemática. En un artículo, titulado “Lo que los números no pueden ser” y publicado en 1965, Paul Benacerraf demostró con serias razones filosóficas que, en realidad, las matemáticas no tratan de conjuntos y que, en concreto, tampoco de ninguna otra cosa. Se puede elegir cualquier

elemento, siempre y cuando se puedan elaborar demostraciones numéricas[18].

Badiou se enfrenta a esa objeción con su peculiar estilo. En *Matemáticas de lo transcendental*, explica los primeros pasos de la teoría de categorías igual que lo haría un manual introductorio. Pero en lugar de demostrar sus tesis, transforma las matemáticas en matemas y los inserta entre fragmentos sin sentido, en *nosemas*, como podríamos también llamarlos. El lector está en disposición de creer que ha resuelto los complejos problemas de la teoría de categorías, y que esta ha sido finalmente integrada en el propio arsenal filosófico de Badiou. Véase el siguiente ejemplo:

«¿Pero son ellos [lo verdadero y lo falso] realmente dos? Debemos ser cautelosos: en el universo categorial, la diferencia es engañosa y la identidad, evasiva. Lo verdadero y lo falso son, después de todo, dos flechas, dos monomorfismos. Además, estos elementales monomorfismos tienen la misma fuente (I) y el mismo objetivo (C). ¿Pueden ellos, “estas” flechas, no ser dos nombres para el mismo acto? Debemos tener entonces una especie de escepticismo racional, donde los valores-verdad superpongan (como en el pensamiento de Nietzsche) su dualidad nominal a un principio idéntico de poder»[19].

Se puede estar dando vueltas y vueltas e intentar desentrañar pasajes como este, pero estoy seguro de que no se podrían traducir a ningún otro lenguaje diferente al suyo. Se yuxtaponen ideas que no guardan relación entre sí y que se ofrecen descontextualizadas y sin sentido. Pero es que ese es precisamente su sentido: como las matemas de Lacan y los rizomas de Deleuze, nos enseñan que hay un nuevo modo de pensar que garantiza que todo sujeto se dirija donde se tiene que dirigir, sin necesidad de arrojar luz sobre el lugar al que se encamina.

Es posible que no haya comprendido lo que Badiou quiere decir en sus ensayos cripto-matemáticos. Pero algo que me sugiere que en ellos hay menos de lo que aparentan. Los matemas no se emplean para otorgar a sus tesis la irrefutabilidad propia de las matemáticas, sino para simular rigurosidad cuando se carece de ella. Aparecen en frases como las que siguen para conferir autoridad: «Si el pensamiento del ser no se abre a ninguna verdad — porque una verdad no es, sino que surge de la posición de un complemento indecidible—, todavía hay un *ser de la verdad*, que *no* es la verdad;

Precisamente, es el ser del último»[20]. Los nosemas y los matemas se entremezclan en revoltijos deslavazados e irrelevantes. Les falta la valencia clave que permite enlazar las frases en las discusiones que buscan la verdad o las fórmulas de una verdadera demostración, y se acumulan eternamente sin aclarar ni descubrir su sentido. Son, además, las conclusiones a las que llega Badiou, y es como si al final fueran la carta que arroja al lector, acompañadas siempre de expresiones como “precisamente” o “exactamente” que confirman a quien lo duda que el juego ha terminado.

El estilo de Badiou no es del todo original. Desde los orígenes de la filosofía, en los presocráticos, la cuestión del ser ha provocado una cantidad interminable de obras indescifrables, que causan fascinación sin tener al mismo un sentido determinado. El Uno de Parménides, el ser en cuanto ser de Aristóteles y Santo Tomás, la *haecceitas* de Duns Scotto, la *Istigkeit* de Jacob Böhme, el Ser y el llegar a ser de Hegel... son nociones vinculadas con el misterio, así como es misteriosa también la idea de Dios. Nunca estaremos seguros de si Kant nos ha liberado para siempre de esos embrujos metafísicos al demostrar que la existencia no es predicado, y tampoco de si Frege completó su trabajo con su idea del cuantificador existencial. Porque esas nubes vuelven a empañar siempre los ojos de quienes se deslumbran con sus brillos, y solo gozamos de claridad durante breves intervalos de tiempo. No debemos culpar a Badiou por oscurecer de nuevo nuestro horizonte con sus matemas y nosemas, cuando en realidad siempre ha estado repleto de memes y ensoñaciones. Pero su propósito es diferente, porque no habla del ser, sino del Acontecimiento, el segundo término que aparece en el título de su libro. Y en efecto, para él la verdad filosófica no guarda relación con el ser, sino que está relacionada con el Acontecimiento. Y es en su teoría del Acontecimiento donde recupera la conciencia revolucionaria que le llevó a pensar por primera vez, uno de esos sucesos que para Badiou constituye un acontecimiento. El Acontecimiento es una interrupción en el fluir de las cosas, una singularidad que supera las concepciones precedentes de lo posible pues es algo literalmente imposible según el lenguaje de la situación existente.

El paradigma para Badiou es la revolución y, más concretamente, la Revolución Francesa de 1789. Según Badiou, las revoluciones originan su propia verdad, de la que son parte. Solo existen si se conocen como revoluciones. Utilizando un matema o dos, afirma que una revolución es un conjunto al que pertenece la propia revolución[21]. Pero, como ya sabemos,

esto es imposible si se tiene en cuenta el axioma establecido en la teoría de conjuntos Zermelo-Frankel para evitar la paradoja de la autopertenencia de Russell. En otras palabras, el lenguaje de la “situación”, es decir, las formas dominantes de conocimiento (*savoirs*), rechazan las revoluciones[22]. Pero a través de la irrupción del Acontecimiento, a juicio de Badiou la situación “confiesa su vacío”[23]. El “proceso de verdad” crea una nueva situación, que es “innombrable” al superar todo el conocimiento existente. Es un “proceso genérico”, un intento de reunir singularidades que no pueden ser reducidas a una única clasificación. La revolución contempla una multitud sin clases. De este proceso genérico nace “el múltiple ser de la verdad”.

Gracias a esa exuberante combinación de ilusiones, fervor político y ejemplos pseudo-matemáticos, Badiou cuenta con los materiales necesarios para elaborar una Teoría General del Acontecimiento. Ya nos ha informado de que un acontecimiento es imposible hasta que surge, pero en ese momento exige una fidelidad absoluta hacia el “proceso de verdad” que inaugura, un proceso que conduce al futuro. Badiou emplea la palabra “verdad” de la misma forma que Cristo cuando se refirió a sí mismo como «el camino, la verdad (*aletheia*) y la vida» (Juan 14, 6). No se refiere a la noción tradicional de verdad, que significa correspondencia con los hechos, sino a la fe exaltada en, o a la verdad de, una causa, o a un modo de ser: a la autenticidad de Heidegger o a la “*bonne foi*” de Sartre. Y en cierto modo el “proceso de verdad” redime a quien se compromete con él, además de abrir una senda por la que el futuro pueda encaminarse al mundo.

Y es en este punto en el que aparece un nuevo lacanianismo. Lacan no tuvo más remedio que destruir al sujeto como sustantivo. Pero ofreció un verbo para reemplazarlo. Según Lacan, a través del proceso de “sujetivación” se comienza a *ex —sistir*; es decir, a existir objetivamente, como persona autoconsciente. Esta peculiar manera de interpretar el clásico concepto hegeliano de *Entäusserung* ha sido determinante para Badiou. Tal y como él lo interpreta, la sujetivación es la “intervención” que posibilita la irrupción del Acontecimiento. Badiou introduce el término valiéndose de una pseudo-definición: «Llamo “sujetivación” a la aparición de un operador consecuente de una intervención que otorga un nombre (*une nomination intervenante*)»[24]. Por decirlo de otro modo, la sujetivación implica intervenir en los Acontecimientos y *nombrarlos* por lo que son, del mismo modo que St Just y Roberpierre *nombraron* la Revolución Francesa y la

hicieron suya. La subjetivación siempre adquiere la forma de un Dos, es decir, es la unión de un sujeto autorrealizado y un mundo más extenso (según los ejemplos que ofrece Badiou, Lenin y el partido, Cantor y la “ontología”, san Pablo y la Iglesia, amante y amado...). La subjetivación es lo que hace que la “verdad sea posible”. «Dirige el evento hacia la situación para la cual es Evento»[25]. Es también el proceso por el cual un sujeto llega a ser, implicando al “irreemplazable llegar a ser” del individuo[26].

Paulatinamente, descubrimos leyendo las obras de Badiou que, aunque en una maraña de matemas y nosemas, está reescribiendo —o mejor, dicho, sobrescribiendo— la filosofía sartreana del compromiso. Desde su punto de vista, nos convertimos en sujetos libres al intervenir en el libre curso de las cosas y comprometiéndonos con el Gran Acontecimiento. Pero ¿cuál es, en realidad, el mensaje de Badiou quiere transmitir? Podemos, por emplear la metáfora de Wittgenstein, “dividir” los matemas para descubrir lo que subyace por debajo, y hallamos lo mismo que en la *Ética* de Badiou, en *La hipótesis comunista* y en *san Pablo*. Y eso no es más que apartarse completamente de la lógica, dejar de hablar de “verdad” en su sentido semántico, olvidarse de la ontología y hablar con términos como “forzar”, “construir”, “conjunto genérico” en sentido metafórico. El objetivo es promover el salto de fe religiosa, el salto a lo desconocido, a lo innombrable. Y la meta, el viejo sueño comunista, es decir, la igualdad absoluta y no medida (lo que quiere decir, “genérica”).

Badiou diferencia la esfera “cotidiana” de intereses establecido y el saber que surge de ese ámbito “excepcional” de innovaciones singulares o *verdades*[27]. Lo cotidiano, como descubrió Althusser, está “estructurado en dominios”. Es, pues, el conocido sistema de desigualdades, conformado en interés del capitalismo y la burguesía. Solo una ruptura radical nos puede salvar de esas estructuras de dominio. Pero la ruptura es “innombrable” en el seno del sistema existente. Es por esta razón por la que es imposible *demostrar* la ruptura (el Acontecimiento): solo podemos afirmarlo a través de nuestra “fidelidad resistente” y aceptar todas las consecuencias que conlleve. Badiou añade que, cuando los sujetos al afirmar una verdad, “se convierten en inmortales” como los jacobinos y los bolcheviques, como Eloísa y Abelardo y san Pablo, del que hablaremos más adelante. Es obvio que eso no significa que vivan para siempre: significa que actúan *como si* lo fueran a hacer, y es su *importancia* la que permanecerá. Es solo gracias a este proceso, es decir,

mediante su compromiso con un “proceso de verdad”, cuando el sujeto surge y se convierte en un individuo irremplazable[28]. La fidelidad al proceso de la verdad es, pues, según Badiou, la forma primaria de “subjetivación”.

Convertir la revolución en equivalente de la redención personal es exactamente lo que parece: un viaje hacia el ego, que solo tiene beneficios para la persona que se embarca en él. Por eso, cuando se refiere a la revolución francesa, rusa y maoísta, Badiou no habla de los grandes sufrimientos que causaron, sino que afirma que fidelidad al Acontecimiento es justificación suficiente para seguir adelante. La fidelidad se justifica a sí misma, y es que además no puede justificarse de otro modo, puesto que el Acontecimiento deroga el lenguaje que posibilitaba la crítica. No es necesario que el intelectual triunfante e inmerso en su “proceso de la verdad” repare en los cadáveres que se agolpan a su alrededor, porque estos son restos que pertenecen aún al ámbito cotidiano de intereses y saberes establecidos. La consigna sería: arrójalos y sigue tu camino. La auténtica redención exige aceptar «la posibilidad de lo imposible, que es expuesta por... toda secuencia de política emancipatoria»[29].

Han sido muchos los pensadores que han advertido de las consecuencias de este tipo de pensamiento utópico: en concreto, podemos destacar a André Glucksmann y otros *nouveaux philosophes*, quienes criticando este punto de vista muestran lo poco que merecen ese título. Su sofisma es el más devastador[30]. Rechazar por su utopismo el llamamiento revolucionario es como resistirse a aceptar un nuevo paradigma en el ámbito científico[31], o negarse a reconocer, como Stravinsky, que el neoclasicismo no es “genérico”, a diferencia del sistema dodecafónico de Schoenberg[32]. Se ha de responder a la llamada del futuro en todos los campos en los que se encuentran disponibles “procedimientos genéricos”. La concepción de Badiou de la Revolución está completamente estetizada. Eres tú, tu pureza, y la autenticidad lo que está en juego, como también en el error de Stravinsky, y basta con que permanezcas fiel al “procedimiento de verdad”: solo es posible recontar las víctimas en un lenguaje que es extraño al Acontecimiento[33]. Para Badiou es un escándalo que quien se califica a sí mismo de filósofo no se dé cuenta de todo esto.

Pero es la continuación de su razonamiento lo más revelador. En sus obras, Badiou identifica solo cuatro áreas en las que son posibles “procedimientos genéricos” y, por tanto, descubrir el reclamo de fidelidad: ciencia

(matemáticas incluidas), amor (lo que para él quiere decir amor erótico), arte y política. Es solo nuestra fidelidad a esos “procedimientos genéricos” lo que nos permite alcanzar el bien. De ahí que solo quienes se dedican a cultivar la ciencia, el amor, el arte o la política pueden ser auténticamente buenos. Desde un prisma moral, el resto conforma claramente una segunda categoría. Si te dedicas al derecho, a los negocios, al campo, a la sastrería, a la construcción o a la enfermería, te apartas del camino de la redención. Badiou define con engreimiento su propio camino por la vida, como muestra en el prefacio a su, a mi parecer, incomprensible libro sobre Wittgenstein:

«(...) Un filósofo es un militante político, generalmente odiado por los poderes constituidos y por sus lacayos; un esteta, introduciendo las creaciones más improbables; un amante, cuya vida puede dar un completo giro por un hombre o una mujer; un científico, que hace uso frecuente de las aplicaciones más violentamente paradójicas de las ciencias. Y es en esta efervescencia, en esta in-disposición, en esta rebelión, donde produce su catedral de ideas»[34].

Al arrogarse este heroico cometido, no puede extrañar que Badiou rechace la ética del mundo en el que vive, el del capitalismo parlamentario[35], y que la interprete como una expresión de “nihilismo”. A su juicio esa ética es una negativa a reconocer el bien, porque sitúa en el centro de la moral la protección frente al mal. Este es el auténtico sentido de la filosofía de “los derechos humanos”. Encarnada en el imperativo categórico de Kant, esta filosofía afirma la existencia de sujetos sin actos heroicos de subjetivización que son los que a los elegidos como Badiou les permiten arrojar al flujo de las cosas para redimirlas, si no a ellas, al menos a sí mismos. Además, la base de los derechos humanos es una universalidad espuria y no la individualidad creativa. Pero lo más importante es que esta concepción sitúa al mal por encima del bien en la jerarquía de valores y se ha prestado a amparar las ortodoxias que perpetúan las estructuras de la desigualdad: economía de mercado, derechos de propiedad, libertad de contrato y comercio, la defensa de privilegios burgueses frente a los *sin papeles*, que son una amenaza para ellos. En resumen, es un «movimiento violentamente reaccionario contra todo lo que fue pensado y propuesto en los sesenta»[36].

No contento con atacar la ética de los derechos humanos, Badiou critica lo que llama la Filosofía Moral del Otro, que es la principal fuente de resistencia

a su filosofía revolucionaria, y de la que Lévinas es su ejemplo paradigmático. De acuerdo con esta filosofía, la vida moral nace de mi reconocimiento del otro, que se sitúa frente a mí con una exigencia absoluta de respeto y protección, y cuyo reconocimiento busco también yo a través de la mutualidad de nuestras relaciones. Esta concepción (en la interpretación que hace de ella Kojève, a cuyas lecciones asistió también Lévinas) está enraizada en la Torah judía y en la parábola del buen samaritano y penetró en la filosofía gracias al imperativo categórico kantiano y la dialéctica de Hegel. Pero para Badiou es anatema, porque a su juicio existe una forma alternativa de fundamentar los derechos humanos diferente a la ética negativa, que sólo exige que respetemos la mortalidad de los demás y nos obliga a abstenernos de acciones que pudieran dañarlos. A ojos de Badiou, el Otro de Lévinas es “categoría propia del discurso piadoso”, un tipo de religión desintegrada[37]. Acepta solo al otro en tanto que “buen otro”, pero el verdadero significado de esa otredad afirma: «Conviértete en lo que soy yo y así respetaré tu diferencia». Gracias a ello, el “buen hombre”, “el hombre blanco” mantiene sus privilegios en el ser, frente a las amenazas radicales que plantean quienes son excluidos[38]. (¿Quién dijo que los de izquierdas son inmunes a los estereotipos raciales?).

¿Quiere decir esto que Badiou, como Sartre, enfrenta al yo y al otro en su concepción de la salvación? La respuesta es sí y otra vez sí. La única moralidad auténtica que existe, según Badiou, es la que acompaña al “proceso de verdad” y limitada a esas cuatro prácticas que son la ciencia, el amor (erótico), la política y el arte: prácticas que, por cierto, definen el estilo de vida de gente como Badiou. Participando en ese proceso, se dejan atrás las preocupaciones sobre la mortalidad y uno se hace fiel al Acontecimiento[39]. La ética, tal y como es presentada por el sistema dominante, se basa en la «convicción subyacente de que la única cosa que puede pasarle realmente a alguien es la muerte»[40]. A diferencia de ella, la propuesta de Badiou se orienta a lo “innombrable”, a lo que todavía ha de ser, a través de un acto de subjetivización cuya meta última es uno mismo. Gracias a ello, nos transformamos en verdaderos sujetos, en el artístico-científico-amante-revolucionario que se ha logrado finalmente desembarazar de las reivindicaciones pequeño-burguesas para convertirse en el “inmortal del Acontecimiento”[41]. Por tanto,

«La posibilidad de lo imposible, que está expuesta en cada encuentro amoroso, en cada re-fundación científica, en cada invención artística y en cada secuencia de políticas emancipatorias, es el único principio —en contra de la ética del vivir-bien, cuyo contenido real es la decisión de morir — de una ética de las verdades»[42].

Así, al comprometerme con la “posibilidad de lo imposible”, soy plenamente yo mismo y también un “exceso de mí mismo”, puesto que el incierto curso de la fidelidad al Acontecimiento “depende de mí”[43]. Este es el sentido del llamamiento de Lacan: *ne pas céder sur son désir*, no renuncies a tu deseo. De algún modo me encuentro totalmente *solo* en mi compromiso con el Acontecimiento. La sociabilidad comunicativa no fomenta que me convierta en el inmortal que estoy llamado a ser; he de estar *completamente* cautivado y centrado en mi fidelidad[44]. El Acontecimiento *sucede* en mí y soy elegido y llamado por él.

Para ilustrar su nueva ética existencialista, Badiou recurre a un ejemplo sorprendente: san Pablo. Camino a Damasco, Saulo sintió una experiencia parecida a la de Badiou en 1968: una repentina llamada a abrazar lo imposible y permanecer fiel a ello. Lo imposible era el Acontecimiento, y, en el caso de san Pablo, el Acontecimiento era la resurrección de Cristo. Tras ese acontecimiento, como si una muchedumbre empujara desde el futuro, estaba la promesa de la emancipación. Pablo convocó mediante la fe a la multitud “genérica”, a masas “innombrables” a las que no podían ya aplicarse las antiguas distinciones. Judío y gentil, libre o esclavo: a todos se les ofreció la revelación, y todos como Pablo podían desprenderse de su cuerpo de muerte y convertirse en miembros del cuerpo de Cristo, el “conjunto genérico” de Dios. Para Pablo, este cuerpo era la Iglesia.

Badiou dedica un libro a reflexionar sobre el ejemplo de Pablo, pero también en otros muchos lugares se refiere a él. Es evidente, sin embargo, que no puede estar de acuerdo con toda la filosofía de Pablo. Pablo, por ejemplo, no pertenecía a ninguno de los cuatro “procedimientos genéricos” que, según la izquierda intelectual, son válidos. No era ni poeta, ni científico, ni amante, ni un político revolucionario. Fue autor de libros de la Biblia, ciudadano romano y quien buscó reconciliar la nueva religión con el orden legal al que pertenecía. Sin embargo, el Acontecimiento que anunció, la creencia en que había que transformar el mundo, no fue un Acontecimiento que, desde el punto

de vista de Badiou, *hubiera sucedido*. Porque Badiou es ateo y para él es imposible que los muertos resuciten; no hay, además, nada en la obra de Badiou que sugiera que cree lo contrario. Pero entonces, ¿no podríamos decir lo mismo sobre el “procedimiento de verdad” de Badiou? ¿No es posible que el acontecimiento revolucionario, cuyo resultado es la igualdad absoluta, sea imposible, como se puede concluir a partir de las evidencias históricas? ¿No podría ser que lo imposible fuera posible por mi fidelidad, pero que continuara siendo imposible? Y si esto es así ¿por qué es tan desdeñable la opinión de Andre Gluksmann y Alain Finkielkraut, que solo intentan mostrar esto?

Desde mi punto de vista, estas dudas no son nada en comparación con la verdadera objeción que se puede plantear a la filosofía de Badiou: que es una concepción que se encuentra completamente protegida frente a lo real y, por tanto, es inmune a la realidad. Rechaza la filosofía de los derechos humanos con unos cuantos comentarios superficiales sobre Kant. Pero los orígenes de los derechos, que se hallan en la teoría del derecho natural y el principio de derecho romano de *alterum non laedere*, o el modo en que se ha articulado esta concepción gracias a la labor jurisprudencial de los tribunales de la Common Law y las obras de Locke, todos estos logros no aparecen en ninguna parte mencionados en sus obras. Las ideas de derecho y de jurisprudencia, con las que nuestros tribunales han tratado de definir y defender la soberanía del individuo frente al poder del Estado, no merecen ni por un momento su atención. Es verdad que también se ha utilizado el derecho de un modo apresurado y superficialmente, como hemos visto en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Pero tampoco esto tienen importancia para Badiou, que con su peculiar insolencia rechaza tanto el concepto como las vidas cotidianas cuyo desarrollo han hecho posible esas ideas. Nada de esto cuenta para el intelectual exaltado.

De igual manera, la interpretación de Badiou acerca de la Revolución Francesa, desde su punto de vista un proceso de verdad justificado por la fidelidad de St. Just y Robespierre a la soberanía popular, ignora los hechos que podrían refutarla y rechaza las concluyentes evidencias históricas en su contra con unas cuantas críticas a François Furet[45]. Su explicación del maoísmo y sus consecuencias es de una ingenuidad desconcertante, y revela un altivo desprecio hacia el elevado número de chinos que tuvieron el coraje de amar su cultura nacional en un momento en que los intelectuales franceses

pretendían en su ignorancia liquidarla. Badiou continúa hoy encerrado en su torre de marfil, lanzando sus matemas y nosemas al enemigo, sin dar cuartel a aquellos que solo cuentan como arma con lo real.

Podemos afirmar, en resumidas cuentas, que Badiou se mantiene en la senda abierta por el último Sartre. El mal es el territorio del falso intelectual, de quien no es fiel al proceso de verdad, bien porque lo ha traicionado o porque se ha dejado engañar por sus simulacros o, finalmente, porque pretende imponerlo sin acatar sus exigencias. Al pensar abstractamente, Badiou puede dejar en el pedestal a sus héroes —St. Just, Lenin, Mao— pero también rechazar a otros que, como Hitler, aunque en gran parte semejantes a ellos, no se sitúan, o no lo hacen de la forma acostumbrada, a la izquierda. La teoría del “Acontecimiento” y la fidelidad del intelectual que le permiten justificar las hazañas de Lenin o Mao, también servirían para justificar a Hitler. Pero Badiou afronta esta contingencia en largos y tortuosos pasajes para, al final, afirmar que la revolución nazi no fue un Acontecimiento real, sino un simulacro. Para convencerse a sí mismo dispone toda una hábil secuencia de nosemas:

«La fidelidad a un simulacro, a diferencia de la fidelidad a un acontecimiento, regula su ruptura con la situación no por la universalidad del vacío, sino por la particularidad cerrada de un conjunto abstracto (los “alemanes” o los “arios”) (...). El vacío, «evitado» (*chassé*) por la promoción de simulacros de una «sustancia-acontecimiento», vuelve aquí, con su universalidad, como lo que debe hacerse para que esta sustancia pueda ser. Es decir, que lo que se dirige a “todo el mundo” (y “todo el mundo”, aquí, es necesariamente lo que no pertenece a la sustancia comunitaria alemana, porque esta sustancia no es un “todo el mundo”, sino más bien, unos “pocos” que dominan a “todo el mundo”) es la muerte (...).»[46].

Así, para Badiou «la fidelidad al simulacro... tiene su contenido de guerra y masacre. Esos no son aquí medios para un fin: constituyen lo verdaderamente real de esa fidelidad».

Gracias a los nosemas, distrae la atención del verdadero problema. Es cierto que la revolución de Hitler favoreció solo a una determinada parte de la población y condenó a otra. Pero cabría decir lo mismo de la revolución china y soviética: ¿qué otra consecuencia podía tener la retórica sobre la burguesía y

el proletariado? Reformular el asunto y referirse a “la particularidad cerrada de un conjunto abstracto”, no consigue hacer desaparecer el problema, tampoco para quienes aceptan la mención a Cohen. Ni mitigan su importancia las diferencias entre la guerra y la masacre nazi (descrita como un fin en sí mismo) y la guerra y masacres comunistas (descritas como medio para un fin). No es aceptable esa distinción en ese contexto. Para afirmar lo que afirma Badiou es necesario haber perdido claramente todo sentido del crimen. Como para Hobsbawm, Sartre, Lukács y Adorno, el crimen para Badiou no es un crimen si conduce a la utopía.

La defensa de Badiou es más amplia que el fragmento citado. Pero este resulta suficiente para mostrar el peculiar estado de ánimo del que surgen los nosemas. Badiou está totalmente entregado al compromiso con lo irreal, que se oculta con el empleo de expresiones y términos como “procedimiento de verdad”, “acontecimiento”, una “multitud genérica”, “lo innombrable”: palabras que no consiguen encubrir la nada que esconden y el decidido compromiso de eliminar cualquier realidad en conflicto con ella. Como ejercicio intelectual, como divertimento matemático, no sería preocupante. Pero, igual que Sartre, Badiou defiende con firmeza las revoluciones dondequiera que ocurran, y rechaza el proceso político de su país como un ejemplo de “capitalo-parlamentarismo”, que siempre beneficia a la burguesía (*les salauds*, como Sartre los llamaba). Su propósito es inducir desconfianza hacia la democracia parlamentaria y el Estado de Derecho —dos importantes conquistas que, entre otras cosas, le han permitido gozar de su jubilación, tras trabajar como profesor en la *École Normale Supérieure*—. Y en una extraordinaria intervención en la política de su país, atacó la *barbarie sarkoziana*, comparando despectivamente el gobierno de Sarkozy con el de Stalin[47].

Las evidencias que muestran que las revoluciones violentas llevadas a cabo por élites fervorosas conducen al genocidio, al empobrecimiento y a la pérdida de la libertad no son relevantes para Badiou, porque son evidencias empíricas. El auténtico Acontecimiento —el Acontecimiento al que uno debe permanecer fiel en medio de los fracasos meramente empíricos— tiene lugar en otro sitio, en el ámbito transcendental del “llegar a ser”. Es un Acontecimiento Verdad, lo que no significa que vaya a ocurrir realmente; de hecho, la verdad se define precisamente *en contraposición a* la realidad. Los matemas rodean esta verdad como unos guardas de honor que protegieran el

trono, jurando defenderlo de las amenazas que procedan del “saber” de quienes fundan su concepción reaccionaria en meras observaciones.

También el discípulo más influyente de Badiou, Slavoj Žižek, educado en el relativamente cómodo régimen de la Yugoslavia comunista, siente, como su maestro, la misma necesidad de rechazar lo que proviene de sus sentidos y fundamentar su impertérrita confianza en la revolución sobre principios tan abstractos y arcanos que sea imposible refutarlos empíricamente. Ha acomodado para uso propio la filosofía del Acontecimiento de Badiou[48] y se ha unido a él al comprometerse públicamente con la “la hipótesis comunista”. No ve nada malo en esos matemas y nosemas y ha añadido, por su parte, nosemas de cosecha propia ante las nuevas amenazas. Pero recurre a autoridades anteriores para demostrar que la revolución, aunque sea empíricamente imposible, es necesaria desde un punto de vista trascendental. El resultado es un interminable flujo de términos, imágenes, razonamientos y referencias, que van de un tema a otro y de especulación a especulación, soslayando con maestría las objeciones que la razón pudiera interponer en su camino.

Para ser justos, Žižek, que durante los últimos años del comunismo fue considerado un “disidente” en su Eslovenia natal, demuestra una ventaja que el sistema comunista tenía frente a su rival occidental: está seriamente formado. Escribe ingeniosamente sobre arte, literatura, cine y música, y cuando analiza los sucesos del presente —se trate de las elecciones presidenciales de Estados Unidos o del extremismo islamista en Oriente Medio— siempre dice cosas interesantes y sugerentes. Aprendió el marxismo no como lo hizo esa clase ociosa emancipada, es decir, no como un pasatiempo, sino como un camino que revelaba la verdad de nuestro mundo. Ha estudiado en profundidad a Hegel, y en lo que son seguramente sus dos obras más logradas —*El sublime objeto de la ideología* (1989) y la Parte I de *The Ticklish Subject* (1999)— aplica todo lo que ha aprendido a los confusos tiempos que vivimos. Ha dado respuesta tanto a la poesía de Hegel como a su metafísica, y conserva ese anhelo hegeliano por lo absoluto, donde ser y nada, negación y afirmación se reconcilian.

Si se hubiera quedado en Eslovenia, y si Eslovenia hubiera seguido siendo comunista, Žižek no se habría convertido seguramente en ese personaje polémico que ha llegado a ser. De hecho, si no existiera otra razón para lamentar el colapso del comunismo en Europa del Este, tal vez habría sido

suficiente la aparición de Žižek en el mundo académico occidental. Con el psicoanálisis lacaniano como fundamento trascendental de su nueva filosofía socialista, Žižek ha generado más entusiasmo que sus predecesores. En su estilo, en el que se incluye de todo, se hallan constantes promesas de razonamientos persuasivos. Y a diferencia de Badiou, a Žižek se le puede leer con facilidad durante páginas y páginas, e incluso con la sensación de que se comparten con él ciertos planteamientos que podrían servir para conformar una concepción común entre él y sus lectores. De vez en cuando, sin embargo, deja caer declaraciones escandalosas que en un primer momento parecen ser patinazos de su pluma, pero que después se acaba descubriendo que son el verdadero contenido de su mensaje.

Para que sirva de ejemplo, ofrezco a continuación una lista de los temas tratados sucesivamente en tres páginas, más o menos elegidas al azar, de su ensayo *En defensa de las causas libres*: la sábana santa de Turín, el Corán y la concepción científica del mundo, el tao de la física, el humanismo secular, la teoría de la paternidad de Lacan, la verdad en política, el capitalismo y la ciencia, las opiniones de Hegel sobre arte y religión, la posmodernidad y el fin de las grandes narrativas, el concepto de lo Real de Lacan, el psicoanálisis y la modernidad, modernización y cultura, el superego y su relación con el fundamentalismo, solipsismo y ciberespacio, masturbación, Hegel y el espíritu objetivo, el pragmatismo de Richard Rorty, y si hay o no hay un Gran otro.

Ese agitado torbellino de temas y conceptos le hace posible deslizarse pequeñas dosis de veneno que el lector se traga sin darse cuenta mientras asiente al ritmo de su prosa. Por ejemplo, explica por qué no «debemos rechazar el terror *en su totalidad*, sino reinventarlo»[49]; hemos de confesar que el problema con Hitler, y también con Stalin, es que «ellos no fueron suficientemente violentos»[50]; debemos aceptar la “perspectiva cósmica” de Mao y leer la Revolución Cultural como un Acontecimiento positivo[51]. Y sugiere que más que criticar al estalinismo por su inmoralidad, tendríamos que encomiarlo por su humanidad, ya que salvó al experimento soviético de la biopolítica. Además, se nos dice, el estalinismo no fue inmoral, sino excesivamente *moral*, porque se basaba en el Gran Otro que, como todos los lacanianos saben, es el pecado más grave en el que incurre todo moralista[52]. Y hemos de admitir que la «dictadura del proletariado» es la «única verdadera elección hoy»[53].

La defensa que hace Žižek del terror y la violencia, su invitación a formar un

nuevo partido sobre los principios del leninismo[54], su celebración de la Revolución Cultural de Mao, a pesar de sus millares de muertos que, por otra parte, son enaltecidos como parte de la política de la acción, todo esto habría servido para desacreditar a Žižek entre los lectores de izquierdas más moderados, si no fuera porque es imposible saber si habla en serio. Quizá se esté riendo, no sólo de sí mismo y de sus lectores, sino también de todo el *establishment* académico que ha incluido a Žižek junto con Kant y Hegel en el plan de estudios, y que publica desde hace cuatro años el *Journal of Žižek Studies*. Tal vez no esté invitando a todos a su extraña fiesta del pensamiento, burlándose de estos idiotas que creen que no se puede hacer otra cosa con el pensamiento que escapar de él.

«Pero en este punto debemos evitar la trampa fatal de concebir al sujeto como el acto, el gesto, que interviene después para llenar la brecha ontológica; debemos insistir en el círculo vicioso e irreductible de la subjetividad: ‘lo único que cura la herida es la espada que aflige’, es decir, que el sujeto *es* esa brecha que se llena con el gesto de la subjetivización (la cual, en Laclau, establece una nueva hegemonía, en Rancière, da voz a la ‘parte de ninguna parte’, y en Badiou asume la fidelidad al acontecimiento-verdad, etcétera). En síntesis, la respuesta lacaniana al interrogante planteado (y respondido de modo negativo) por filósofos tan diferentes como Althusser, Derrida y Badiou (¿se puede llamar ‘sujeto’ a la brecha, la abertura, el vacío que precede al gesto de la subjetivización?) es enfáticamente afirmativa: el sujeto es al mismo tiempo la brecha ontológica (la ‘noche del mundo’, la locura del autorrepliegue radical) y también el gesto de subjetivización que, por medio de un cortocircuito entre lo universal y lo particular, cura la herida de esa brecha (en términos lacanianos, el gesto que establece una ‘nueva armonía’). *La ‘subjetividad es un nombre de esa circularidad irreductible, de un poder que no lucha contra una fuerza que resiste desde afuera (digamos, la inercia del orden sustancial dado), sino contra un obstáculo absolutamente intrínseco, que en última instancia es el propio sujeto.* En otras palabras, el esfuerzo mismo del sujeto por llenar la brecha la sostiene y la genera retroactivamente»[55].

Obsérvese cómo introduce repentinamente en medio de su logorrea esa larga frase en cursiva, que no se entiende mejor que el resto y que parecer ser la

conclusión que Žižek ha sacado antes de pasar con el mismo entusiasmo a medio articular su siguiente ocurrencia.

Este pasaje forma parte de su contribución a la teoría lacaniana (si es que puede considerarse una teoría) de la subjetivización, a la que nos hemos referido antes. Pero lo importante es que hace creer al lector que, sea lo que sea lo que hayan dicho los otros proveedores de moda del sinsentido, Žižek también lo ha dicho, y que toda verdad, toda comprensión y todo no-*sema* válido son simples afluentes de su imparable corriente de negatividad omnicomprendensiva. Su prosa es una invitación y nos exhorta: lector, tú también debes zambullirte en ella, purificarte de la mácula que ha dejado en ti la discusión racional y disfrutar de las aguas refrescantes de la mente, que fluyen de tema en tema y de lugar en lugar sin que la realidad lo impida, y siempre en dirección a la izquierda.

Žižek publica de media dos o tres libros al año. Escribe sus ensayos con distancia irónica, consciente de que no puede lograr aceptación de otro modo. Pero con ellos pretende sobre todo socavar las frívolas certidumbres del consumismo que ha reemplazado al régimen comunista en Yugoslavia, y descubrir las causas *espirituales* de su aislamiento. Cuando no incluye incontables referencias, salta como un saltamontes de un tema a otro y desvela lo que para él son las autodecepciones del orden capitalista global. Pero, como Badiou, no propone una alternativa clara. A falta de ella, se decide por lo imaginario, sin tener en cuenta las consecuencias. Así señala, con el lenguaje de Badiou: «Mejor un desastre de fidelidad al Acontecimiento que un no ser de indiferencia al Acontecimiento»[56].

Para fundamentar esta tesis recurre a dos fuentes intelectuales, la filosofía de Hegel, y las ideas de Lacan tal y como fueron expuestas por Jacques-Alain Miller, yerno de Lacan, a cuyo seminario Žižek asistió durante el tiempo de su estancia en París en 1981, y que fue también su analista. No es fácil resumir en unas pocas líneas la filosofía de Žižek: fluctúa siempre entre la filosofía y el psicoanálisis, y está hechizado por el estilo gnómico de Lacan. Es un amante de la paradoja, y cree firmemente en lo que Hegel denominó “el trabajo de lo negativo”, aunque, como siempre, va más allá de él hacia lo paradójico.

Para Hegel, los conceptos se determinan a través de las negaciones, que marcan los límites, más allá de los cuales *no* resultan aplicables[57]. Según Žižek, también llegamos al autoconocimiento mediante negaciones. Aprendemos a diferenciar nuestra voluntad del mundo al confrontarnos con un

límite o una barrera, que es la frontera que nos impone la voluntad que se nos resiste: la del otro. Para Hegel, la negación de nuestra voluntad nos hace conscientes de esa voluntad como *nuestra*.

Žižek interpreta las cosas de una manera mucho más drástica, porque sigue la concepción de Lacan sobre la negación, no solo como una forma de limitar el concepto, sino también de *excluirlo*. Alcanzamos nuestra autoconciencia a través de una negación absoluta: al tomar conciencia de que no hay sujeto. Lo que hay es un acto de *subjetivización*, que es precisamente una defensa contra el sujeto, es decir, la forma por la que evito convertirme en su sustancia, en identidad, en centro del ser[58]. El sujeto no existe previamente a la “subjetivización”. Pero a través de ella, puedo descubrirme también en la condición precedente a mi propia conciencia. Soy lo que he llegado a ser, y he llegado a ser llenando el vacío de mi pasado.

Como en Hegel, este “llegar a ser” en el que estriba el yo se hace posible en la relación con el otro. Hegel explicó este proceso bella y convincentemente, y en ocasiones parece que Žižek acepta la interpretación hegeliana, pero también la versión que hizo Marx de ella en sus primeras obras. Sin embargo, le atrae más la interpretación mutilada de Lacan en la que, como sabemos, el otro adquiere una nueva y misteriosa condición. También para Žižek existe un “pequeño otro”, el objeto de nuestra fantasía y deseo, y el Gran Otro, la *imago* de la madre que domina durante el desarrollo del niño, la autoridad que ordena, la “totalidad consistente, cerrada” a la que aspiramos, pero que siempre nos elude, pues en realidad “no hay ningún Gran Otro”[59]. Como con el sujeto, así sucede también con el objeto: no existe, y su no existencia es su modo de existir. Esta es la aportación de Lacan que más interesa a Žižek: la varita mágica que le ayuda a conjurar toda visión y a desvanecerla rápidamente en la nada.

La visión mística del Otro domina en el pensamiento de Žižek, y le permiten tomar atajos para sacar sus chocantes conclusiones. El estalinismo es extremadamente moral, precisamente porque se fundamenta en el Gran Otro: una buena justificación que nadie puede refutar, porque no hay ningún procedimiento, ni en Lacan ni en Žižek, que permita determinar la existencia o inexistencia de esa no-identidad mal descrita. La democracia no es la solución porque implica un “Gran otro Bloqueado”, como se supone que Jacques-Alain Miller demostró, otro Gran Otro, “el gran otro procedimental” de las reglas electorales, que se deben obedecer sea cual sea el resultado que alcancen[60].

Pero quizá el verdadero peligro sea el populismo, es decir, el Gran Otro que adviene con la apariencia del Pueblo. ¿O es correcto invocar al pueblo cuando se hace con el espíritu de Robespierre, cuya invocación de la virtud «redime el contenido virtual del terror de su actualización»?[61]. No se sabe, pero ¿a quién le importa? No, ciertamente, a Žižek, que se refugia tras las faldas del Gran Otro siempre que los pequeños otros se precipitan sobre él con sus incómodas preguntas. Se defiende de ese modo de los antitotalitarios, cuyas aportaciones considera «un ejercicio sofista sin pseudoteorización de los más bajos miedos e instintos de supervivencia y oportunismo, un modo de pensar que no solo es reaccionario...»[62], lenguaje que tiene los mismos rasgos de autenticidad que las denuncias en neolengua que aparecían en los editoriales de *Pravda*, *Rudé Pravo* y del esloveno *Delo* cuando Žižek era joven.

También de Lacan recibe la idea según la cual los procesos mentales se clasifican en tres categorías diferentes: fantasía, símbolo y alcance de lo real. El deseo llega a través de la fantasía, que propone tanto el objeto=a (el *objeto pequeña a*) y la primera subjetivización: es la época del espejo en la que el deseo (y su ausencia) penetran en la psique infantil. Estoy intentando aquí dar sentido a algo a lo que sin cesar se *alude*, pero que nunca queda completamente explicado. Aquí lo que vale (o sea, nada) es la explicación dada por uno de los discípulos de Žižek:

«Hay un vacío ontológico en el centro de nuestra subjetividad y es esta incompletitud la que el *objet petit* enmascara y compensa, pero solo lo hace aparentemente. La sensación de completitud que el *objet petit* ofrece es ilusoria. Es un objeto de fantasía que cubre la brecha de nuestro sentido de ser y que surge de la manera en que nuestra inversión libidinal le otorga una subliminalidad que no posee y no puede poseer»[63].

No hay que confundir de ninguna manera estas afirmaciones con la idea hegeliana sobre la interdependencia del yo y el otro en el desarrollo de la comunidad humana. Hegel procede a través de pasos *a priori*, cuya validez no es empírica, sino que deriva de la lógica del concepto. Y además de explicar lo que *es* ser una persona entre otras, admite la diferencia entre ellas. No es así ni en Lacan ni en Žižek: sus afirmaciones no son válidas *a priori*, pero tampoco aducen pruebas empíricas que las demuestren. Se nos explica que llenamos nuestro mundo con pequeños otros a través del ejercicio de nuestra

fantasía. Pero no hay en su libro evidencias ni aclaraciones sobre lo que realmente quieren decir.

Y ¿qué ocurre con la fantasía? La fantasía en el pensamiento de Lacan se encuentra relacionada con uno de sus conceptos centrales, que entró por casualidad en la teoría literaria francesa y acabó dominándola gracias a la influencia de Roland Barthes: *jouissance*, la noción con la que Lacan sustituye el “principio de placer” freudiano. La fantasía penetra en nuestras existencias porque causa goce y se revela mediante *síntomas*, es decir, en esas formas de comportamiento aparentemente irracionales de las que se sirve la psique para proteger su goce frente a las realidades del mundo de más allá, el invisible mundo de lo Real, que la amenaza. Esta idea comporta una importante modificación del superego freudiano, y se expresa en unos términos que emparentan a Kant con el Marqués de Sade:

«Es un lugar común de la teoría lacaniana destacar que este imperativo moral kantiano encubre un obscuro mandato superyoico: ‘¡Goza!’ - La voz del Otro que nos incita a cumplir nuestro deber es una irrupción traumática de una llamada a la *jouissance* imposible, que altera la homeostasis del principio de placer y su prolongación, el principio de realidad. Por eso Lacan concibe a Sade como la verdad de Kant»[64].

Tras haber llevado la máquina del sinsentido hasta ahí, es decir, hasta el punto de identificar a Kant con el Marqués de Sade y, por tanto, de rechazar por obscena la moralidad ilustrada, sobre la que se ha sustentado la sociedad occidental desde hace dos siglos, Žižek propone una nueva teoría de la ideología para renovar la crítica marxista al capitalismo.

El marxismo clásico comprende la ideología desde un prisma funcional. Es, pues, el conjunto de ilusiones que legitiman el poder. El marxismo ofrece una diagnosis científica de la ideología, ya que, al interpretarla como un síntoma, descubre cómo es la realidad que ocultan los fetiches. Gracias a ello “abre nuestros ojos” a la verdad y donde antes veíamos contratos y libre intercambio, descubrimos explotación e injusticia. El ilusorio velo de las mercancías, que permite contemplar las relaciones entre seres humanos como si estuvieran sometidas a la ley del movimiento de las cosas, se desprende ante nosotros y nos revela la realidad humana, sin adornos, en toda su crudeza y cambiante. En resumen, al arrancar el velo de la ideología, preparamos el camino de la revolución.

Pero si esto es así, se pregunta con razón Žižek, ¿por qué todavía no se ha producido la revolución? ¿Por qué el capitalismo, a pesar de haber desarrollado conciencia de sí, sigue dominando la vida humana y deglutiéndola en su torbellino de consumo? Según Žižek, es la fantasía lo que renueva la ideología. Nos aferramos a las mercancías como si en ellas se encontrara nuestra más profunda *jouissance* y de esa forma rehuimos enfrentarnos a lo real, que rechaza ser conocido. La ideología, en definitiva, no se encuentra al servicio de la economía capitalista, sino a su propio servicio: en sí misma es agradable, como la música o el arte. Llegamos así a esa situación que Gilles Lipovetsky y Jean Serry han descrito como “la estetización del mundo”[65].

La ideología se transforma en un juguete en nuestras manos: la aceptamos y nos reímos de ello, sabiendo que todo en nuestro mundo de ilusiones tiene precio, y que sin embargo no encontraremos nada de auténtico valor en él. Esta es la manera en que entiendo pasajes como el que siguen, que es la forma más clara en la que Žižek ha hablado de la cuestión:

«¿Por qué esta inversión de la relación entre fin y medios ha de permanecer oculta, por qué es contraproducente revelarla? Porque pondría de manifiesto el goce que actúa en la ideología, en la renuncia ideológica. Es decir, revelaría que la ideología sirve únicamente a sus propios objetivos, que no sirve para nada — que es precisamente la definición lacaniana de *jouissance*»[66].

Pero es en este momento justamente cuando más necesaria es la claridad. ¿Nos está queriendo decir Žižek que el mundo de las mercancías y los mercados ha venido para quedarse, y que la solución es arreglárnosla lo mejor que podamos? ¿Qué significa que ha llegado a esa conclusión desarrollando esas extrañas categorías lacanianas a las que alude *in lieu* de los fundamentos, pero que carecen de ellos? ¿Está razonando de verdad, es decir, está ofreciendo razones para convencer a alguien a quien Jacques-Alain Miller no le ha lavado el cerebro? En las coyunturas críticas, es decir, cuando lo que se necesitan son razones luminosas, Žižek casi siempre se refugia planteando una pregunta retórica repleta de los misteriosos mantras propios de la liturgia lacaniana:

«¿No es la topología paradójica del movimiento del capital, el bloqueo fundamental, el que se resuelve y reproduce a través de la actividad

frenética, el poder *excesivo* como la forma de apariencia de una *impotencia* fundamental —este pasaje inmediato, esta coincidencia de límite y exceso, de falta y de plus— precisamente la del *objet petit a* lacaniano, del resto que encarna a la falta fundamental, constitutiva?»[67].

Žižek construye sintácticamente estas preguntas para que solo se pueda responder: claro, debería haberlo sabido. Su objetivo es *evitar la verdadera cuestión*, la pregunta por el significado y fundamento de los términos. Ofrezco otro ejemplo llamativo de esta estrategia, relacionado directamente con el tema que nos ocupa:

«¿No es el dominio último del psicoanálisis la conexión entre la ley simbólica y el deseo? ¿No es la multitud de satisfacciones perversas la forma en que se realiza la conexión entre Ley y deseo? ¿No es la división lacaniana del sujeto la división que se refiere precisamente a la relación del sujeto con la Ley simbólica? Por otra parte, ¿no es la confirmación final de este “Kant con Sade” de Lacan lo que postula directamente al universo sadeiano de la perversión mórbida como la “verdad” de la afirmación más radical del peso moral de la ley simbólica en la historia humana (ética kantiana)?»[68].

Si la respuesta a estas preguntas fuera “no”, objetaría: “¿No? ¿Qué diablos quieres decir con no?”. Porque la *verdadera* pregunta es: “¿Qué diablos quieres *tú* decir?”.

Pero esto me lleva al componente que, a mi juicio, es esencial en la concepción de izquierdas de Žižek. Lo real acaba desvaneciéndose, tocado por la varita mágica. Esta es la ausencia primaria, la “verdad” que es castración. La varita consigue alejar la realidad y da nueva vida al ensueño. Es, pues, en el mundo de los sueños donde se debe situar la moralidad y la política. Lo decisivo no es el mundo desprestigiado de los acontecimientos meramente empíricos (que, como ha demostrado Badiou, no son acontecimientos *auténticos*), sino los que pertenecen al mundo de los sueños, al mundo de los fanáticos intelectuales para quienes las ideas y el fervor cancelan la realidad.

En un especialmente repulsivo ensayo sobre el “Terror revolucionario”, Žižek defiende el “terror humanista” de Robespierre y St. Just (frente al “antihumanista o mejor inhumano” terror de los nazis), no por ser benévolo

con sus víctimas, sino por ser capaz de expresar el fervor, “las explosiones utópicas de la imaginación política”, de sus perpetradores[69]. No importa que el terror condenara a prisión a medio millón de personas inocentes, y la muerte a otras muchas. Las estadísticas en este caso son irrelevantes y la varita mágica de Lacan las destruye, o bien las reduce a la raíz cuadrada de menos uno —un número puramente imaginario—. Lo importante es la forma en que, mediante alegatos que el propio Žižek reconocería como jactanciosas grandilocuencias, sus facultades críticas no le abandonan ante su héroe revolucionario, Robespierre, quien “redimió el contenido del terror de sus actualizaciones”[70].

De este modo, para Žižek, el pensamiento cancela la realidad, siempre y cuando el pensamiento sea de “izquierdas”. Es menos significativo lo que se hace que lo que se piensa estar haciendo, siempre, eso sí, que lo que se piense tenga como fin la emancipación, o la *égaliberté*, como Étienne Balibar, discípulo de Althusser, la ha llamado[71]. El fin no es la libertad ni la igualdad según se entienden comúnmente estos términos. Es la igualdad absoluta, con un poco de libertad, una igualdad que por naturaleza solo puede alcanzarse con un acto de destrucción absoluta. Tal vez ese fin exija reconocer su imposibilidad; ¿no es esto lo que todos los proyectos “absolutos”, a fin de cuentas, significan? Pero es lo de menos. Porque es la imposibilidad de la utopía lo que nos compromete con ella: nada puede corromper la pureza absoluta de lo que nunca puede ser comprobado.

No debería sorprendernos, en estas circunstancias, que Žižek escriba frases como que «la fina diferencia entre el Gulag y el campo de concentración nazi fue también, en ese momento, la diferencia entre civilización y barbarie»[72]. Para él lo decisivo es la conciencia de sus perpetradores: ¿se hallaban movidos, aunque lejanamente, por el fervor utópico o, por el contrario, tenían motivos ilegítimos? Si alguien relee las palabras de Žižek y se pregunta dónde se situaba la línea que separaba la civilización de la barbarie cuando las huestes enemigas competían para ver quién lograba más víctimas, con toda seguridad pondría en un lado a Rusia y a la Alemania nazi, y en el otro a unos pocos, como Reino Unido y América. Según Žižek, esto sería un agravio, una traición, la expresión de la lamentable negativa a ver lo que se encuentra en juego. Porque lo importante es lo que se *dice*, no lo que se hace, y lo que se dice está redimido por teorías, por muy estúpidas o irresponsables que sean e independientemente del desprecio que comporten hacia las personas de carne

y hueso. Salvamos lo virtual de lo real con nuestras palabras y los hechos no cuentan.

Al leer a Žižek me viene a la memoria la visita que hice al cementerio Devichye Pole de Moscú, durante la época de Gorbachov. Mi guía, un disidente intelectual cuya apariencia y estilo no eran muy distintos a los de Žižek, me llevó a la tumba de Kruchev, sobre la que se levanta un monumento realizado por Ernst Neizvestny. Neizvestny, un escultor, fue denunciado por el propio Kruchev cuando, tras visitar una exposición de arte modernista, decidió perseguir a los artistas. Para mi guía, el malestar de Kruchev fue mucho más importante que las 25 000 iglesias que destruyó bajo su mandato, y no veía nada malo en que le hubieran enterrado en ese lugar, que había sido antes tierra consagrada.

El monumento representa la cabeza de Kruchev sobre dos piedras cruzadas, una blanca y otra negra, y simboliza la contradictoria personalidad del líder soviético. Al fin y al cabo, me explicó mi guía, fue él quien denunció a Stalin, acercándose así a los intelectuales, pero también quien, al mismo tiempo, denunció el modernismo, enfrentándose así a ellos. Con dolor me di cuenta entonces que el pueblo no ha contado absolutamente nada en la historia intelectual del comunismo ruso, ni para sus líderes ni para sus críticos, porque toda la época moderna ha sido una suerte de diálogo —a voz en grito y con todas las armas disponibles— entre el partido y la *intelligentsia*. Se han enterrado silenciosamente a millones de siervos solo para ilustrar alguna conclusión intelectual o para dar a quien detentaba el poder la prueba decisiva del impotente sufrimiento del pueblo.

Este empeño por dejar de lado lo real nos recuerda un hecho crucial: el objetivo de la emancipación suprema, la llegada del reino de la igualdad absoluta, es una cuestión de fe, no de predicción. Es la manifestación de una necesidad religiosa de la que no podemos deshacernos, y que resistirá todas las evidencias que se aduzcan para refutarla. Tras los acontecimientos de 1989, parecía que la causa comunista había sido derrotada y que los hechos ayudarían a rechazar definitivamente las ideas que habían esclavizado a los pueblos de Europa del Este desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Pero entonces la máquina del sinsentido comenzó a anular todo atisbo de discusión racional, a empañar el horizonte de incertidumbre y a recuperar la idea -ya presente y venosa en Lukács- de que la auténtica revolución estaba todavía por llegar y que sería, ante todo, una revolución del pensamiento, una liberación

interior, frente a la cual ningún argumento racional (que es solo “ideología burguesa”) tendría defensa. Así es como el reino del sinsentido enterró la cuestión de la revolución tan profundamente que hizo imposible incluso plantear directamente una investigación racional.

Pero los alquimistas no dejaron de proponer la revolución como el objetivo, la finalidad que conjuraría la oscuridad creada por sus propios hechizos. ¿Qué es lo que pretendían? Si recurrimos a la razón, podemos darnos cuenta de que existen como mínimo dos clases de revolución, y de que es necesario que aclaremos por cuál apostamos cuando idolatramos algo de nuestro mundo. Hay un tipo de revolución que encarnan la Revolución Gloriosa inglesa de 1688 y la Revolución Americana de 1783, en la que gente respetuosa con la ley reclama y protege sus derechos frente a quienes tratan de usurparlos. Y existe otra clase, la representada por la Revolución Francesa de 1789 y la Rusa de 1917, en la que una élite se adueña del poder que otra detentaba y domina mediante el terror.

Hay una enorme diferencia entre estas dos clases de revolución y, a tenor del curso que ha tomado la historia moderna, es importante recordarlo. De Althusser a Žižek, todos los alquimistas rechazan despectivamente esa distinción. Para Badiou, la revolución inglesa y americana no son verdaderos Acontecimientos, sino a lo sumo meros “simulacros”. No lograron hechizar la imaginación de intelectuales fervorosos, sino que se basaron en las necesidades de las personas de carne y hueso. En lugar de reflexionar sobre sus logros, en lugar de preguntarse si fueron suficientes o si lograron lo que cabía esperar, los intelectuales como Althusser, Badiou y Žižek prefieren enredarse en disputas escolásticas con sus correligionarios de izquierdas y mover enormes bloques de neolengua alrededor del santuario donde se oculta su ídolo, llenándolo todo con sus nosemas.

Quienes tras 1989 pensaron que nunca más volverían a surgir intelectuales que defendieran el leninismo o los métodos estalinistas, no tuvieron en cuenta el escalofriante poder del sinsentido. Ante la imperiosa necesidad de creer, ante la urgencia que siente el hombre de hallar el misterio que desvele el auténtico significado de las cosas y que puede llevarle toda la vida, el sinsentido es más atractivo que el sentido. Hace posible un modo de vivir que *no puede ser cuestionado*. No se puede atacar con la razón a quien niega la posibilidad de todo ataque razonado. Es así como regresó el sueño irrefutable de la utopía para ocupar el lugar que había dejado vacante la teología, y erigió

su propio *mysterium tremendum et fascinans* en el mismo centro de la vida intelectual. Fue entonces cuando una nueva generación descubrió de nuevo la voz del proletariado, que habla con el lenguaje de la máquina sinsentido. Y a pesar de todas las decepciones, a esa generación se le ha asegurado que la “dictadura del proletariado” sigue siendo una opción, la única opción. La prueba se encuentra en la prosa de Žižek: él es quien te da su palabra.

Tanto en Badiou como en Žižek encontramos la asombrosa certeza de que “la hipótesis comunista”, como Badiou la llama, nunca desaparecerá. A pesar del empeño de Marx de presentarla como una conclusión científica, es una “hipótesis” que no se puede contrastar ni refutar. No es una predicción y, en realidad, tampoco una verdadera hipótesis. Es una declaración de fe en lo incognoscible, en lo innombrable, en la “errancia de la nada”. Badiou y Žižek se implican con todas sus fuerzas y sin ningún tipo de duda en toda causa que, de una forma u otra, cuestione y se enfrente al orden de las democracias occidentales. Se oponen a la democracia parlamentaria y no tienen ningún reparo en defender el terror (debidamente estetizado) como forma de expresar su glamurosa indiferencia. Pero no aceptan la obligación de analizar las posibles alternativas ni de proponer una.

Sus invocaciones vacías en defensa de la igualdad no son diferentes a las consignas de la Revolución Francesa, y la expresan con matemas para salvarlas de la discusión. Pero cuando se refieren a la política real, escriben como si la negación bastara. Ya sea la Intifada palestina, el IRA, la Venezuela chavista, los *sin papeles*, el movimiento *Occupy* o cualquier otra causa radical, lo que les estimula es atacar al “Sistema”. La alternativa es “innombrable en el lenguaje del sistema”. ¿No fue esto, a fin de cuentas, lo que demostró Paul Cohen?

Como en 1789, y en 1917, como en la Larga Marcha de Mao, el Gran Salto Adelante y la Revolución Cultural, la destrucción se autoalimenta. El Acontecimiento es “el vacío en el corazón de lo actual”. En este sentido, la fidelidad al Acontecimiento es un compromiso con la nada. El discurso vacío de Žižek y los nosemas de Badiou tienen un propósito: esquivar la atención del mundo real, del mundo de las personas de carne y hueso, de la moral cotidiana y el razonamiento político. Dedicán su existencia a promover una única causa absoluta, una causa que no admite ni críticas ni faltas de compromiso, y que supuestamente redime a quien se implica en su lucha. Pero ¿de qué causa se

trata? La respuesta la podemos hallar en todas y cada una de las páginas de sus presuntuosas obras: nada.

[1] Aunque RUSSELL, en su *Historia de la Filosofía Occidental*, acredita a Parménides como iniciador de las afirmaciones existenciales negativas.

[2] Un relato entretenido, aunque impactante, del activismo revolucionario de Badiou ha sido elaborado por Eric Conan: “*Badiou, la star de la philo, est-il un salaud?*” *Marianne* 671 (27 de febrero de 2010), p. 18. Conan responde a su pregunta retórica con una respuesta afirmativa, y es muy difícil estar en desacuerdo.

[3] Alain BADIOU, *The Adventure of French Philosophy*, London, Verso, 2012, Ch. 2.

[4] *Écrits*, op. cit., p. 816, English edn, p. 314.

[5] La cardinalidad de los números reales es Aleph-0 al cuadrado está claramente expuesta para el lector profano en Lillian R. LIEBER, *Infinity: Beyond the Beyond the Beyond*, Philadelphia, Paul Dry Books, 2007, Ch. 9.

[6] Afortunadamente, las bellamente breves lecciones de Cohen sobre la pregunta existen en texto escrito, y han sido publicadas como *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, New York, Dover Books, 2008.

[7] *L'être et l'événement*, p. 23.<sup>[SEP]</sup>

[8] La elección de la palabra “innombrable” está fuertemente influenciada por la novela tardía de Beckett, *L'innommable*, que es una de las pocas obras de Beckett que es mejor en francés que en inglés.

[9] *L'être et l'événement*, p. 373.

[10] *Being and Event*, p. 42.

[11] *L'être et l'événement*, p. 36.<sup>[SEP]</sup>

[12] *Ibid.*, p. 67.

[13] *Ibid.*, p. 69. Difícil de traducir, pero aproximadamente: «El vacío es el nombre de ser -inconsistencia - de acuerdo a una situación, en la medida en que las presentaciones nos dan acceso a lo no representable y, por lo tanto, el acceso a este acceso, a la manera de lo que no es uno, ni se puede componer de unos, y que por lo tanto solo es apto en la situación de un vagabundeo por la nada».

[14] *Écrits*, p. 392.

[15] *L'être et l'événement*, p. 144.<sup>[SEP]</sup>

[16] *Logiques des Mondes*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 98.<sup>[SEP]</sup>

[17] Vid. Jean-Pierre MARQUIS, *From a Geometrical Point of View: A Study of the History and Philosophy of Category Theory*, Springer Science & Business Media, 2008.

- [18] Paul BENACERRAF, 'What Numbers Could Not Be,' *Philosophical Review* (1965).
- [19] Alain BADIOU, *Mathematics of the Transcendental*, London, 2014, p. 79.
- [20] *Ibid.*, p. 355.
- [21] Vid. *L'être et l'événement*, pp. 208, 212.
- [22] Como se señaló en mi análisis de Foucault, en el capítulo 4, el "savoir" admite un plural, el "conocimiento" no. El uso de "conocimientos" por los traductores de Badiou es una señal de que no están realmente preocupados por la verdad de lo que dice, sino solo por el efecto estimulante de sus palabras.
- [23] *Ibid.*, p. 212.
- [24] *L'être et l'événement*, p. 430.
- [25] *Ibid.*, p. 435.
- [26] *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, London, VERSO, 2001, p. 43.
- [27] Aquí y en lo que sigue resumiré la argumentación de *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*.
- [28] *Ethics*, p. 43.
- [29] *Ibid.*, p. 39.
- [30] *Ibid.*, p. 13.
- [31] *L'Être et l'événement*, pp. 436—7.
- [32] *Ibid.*, pp. 443-4.
- [33] Así es, creo yo, como debemos leer la extraordinaria disculpa de la Revolución Cultural de Mao en *L'hypothèse communiste*, pp. 90-3.
- [34] Alain BADIOU, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2009, p. 7.
- [35] *L'hypothèse communiste*, p. 32.
- [36] *Ethics*, p. 5.
- [37] *Ibid.*, p. 22.
- [38] *Ibid.*, p. 13.
- [39] *Ibid.*, p. 15.
- [40] *Ibid.*, p. 35.
- [41] *Ibid.*, p. 15.
- [42] *Ibid.*, p. 39.
- [43] *Ibid.*, p. 45.
- [44] *Ibid.*, p. 51.
- [45] Naturalmente, en *Le coût de la Révolution Française*, Paris, 1987, René Sedillot no hace mención alguna. Y en cuanto a la maldita beca angloamericana de Richard Cobb, Simon Schama y otros, podría también no existir, en lo que a Badiou respecta. Vid. mi ensayo "Man's Second Disobedience", en *The Philosopher on Dover Beach*, Manchester, 1989, para un sondeo en parte de la literatura.
- [46] *Ethics*, p. 74.
- [47] *De quoi Sarkozy est-il le nom?* Paris, Lignes, 2007.
- [48] Ver, por ejemplo, Slavoj Žižek, *Event: Philosophy in Transit*, New York, Penguin, 2014.
- [49] P. 7.
- [50] Pp. 151, 152.
- [51] P. 175.

[52] P. 224.

[53] Robespierre, o, la “Divine Violence” of Terror’, en Maximilien de Robespierre, *Virtue and Terror*, London and New York, Verso, 2007, p. xxvii.

[54] *Revolution at the Gates*, London and New York, Verso, 2004, p. 297.

[55] S. Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (Barcelona, Paidós, 2001), p. 171-172.

[56] S. Žižek, *En defensa de las causas perdidas* (Madrid, Akal, 2011), p. 14.

[57] Vid. *Tarrying with the Negative*, Durham, NC, Duke University Press, 1993.

[58] S. Žižek, *En defensa de las causas perdidas* (Madrid, Akal, 2011), p. 352.

[59] Ver “Del síntoma al sinthome”, S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (Madrid, Siglo XXI, 2001), p. 87.

[60] S. Žižek, *En defensa de las causas perdidas* (Madrid, Akal, 2011), p. 274.

[61] *Ibid.*, p. 171.

[62] *Ibid.*, p. 10.

[63] Sheehan, Seán, *Žižek: A Guide for the Perplexed* (London, Continuum, 2012), p. 21.

[64] S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (Madrid, Siglo XXI, 2001), p. 118.

[65] Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *L'esthétisation du monde: vivre à l'âge du capitalisme artiste* Paris, 2013. Este libro, escrito después de la obra más conocida de Žižek, contiene una riqueza de material fascinante sobre el mundo de las cosas codiciadas, un mundo que es al mismo tiempo encantado y desencantado, ya que todas las ilusiones brillantes son conocidas como ilusiones, y sin embargo ninguna realidad puede intervenir para desacreditarlas.

[66] S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, o. c., p. 122.

[67] S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, o. c., p. 85.

[68] S. Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (Barcelona, Paidós, 2001).

[69] S. Žižek, *En defensa de las causas perdidas*. Ver también la introducción a *Virtue and Terror*, op. Cit.

[70] *Ibid.* Hay, en esta frase, una referencia oblicua a Deleuze, cuya “redención de lo virtual” se elige a veces como alabanza, sobre la base de que lo virtual es otro tipo de realidad. ¿Debemos entrar en esta niebla?

[71] Étienne BALIBAR, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

[72] *En defensa de las causas perdidas*.

## 9. ¿QUÉ ES LA DERECHA?

ES FUNDAMENTAL PARA EL PENSAMIENTO DE IZQUIERDAS el orden liberal que justifica su nombre. La gente que se califica de izquierdas cree que se pueden dividir las doctrinas y los movimientos políticos en derecha e izquierda y que cuando una persona no se declara de izquierdas, automáticamente se sitúa en la derecha. A la vez, a través de una implacable campaña de intimidación, los pensadores de izquierdas han intentado hacer inaceptable ser de derechas. Como norma general, no definen lo que significa “derecha” ni explican el motivo por el que nacionalsocialistas, fascistas y liberales económicos se agrupan indiscriminadamente bajo esa misma categoría. Pero sí tienen clara una cosa. Una vez que consideran a alguien de derechas, se sitúa más allá de todo razonamiento: sus concepciones son irrelevantes, su reputación desacreditada y su presencia en el mundo, un error. No es un contendiente con el que se puede discutir, sino una enfermedad que hay que erradicar. Esta ha sido mi propia experiencia, pero también la de todos los disidentes con los que he tenido contacto. Si los libros escritos por autores de derechas los reseñan los pensadores de izquierdas (y en el ámbito académico lo normal es que los reseñadores sean de izquierdas) es solo para destruirlos.

Se podría suponer que esto conllevaría una enorme carga para los pensadores de izquierdas, que se verían obligados a definir su alternativa. Pero si recorro de nuevo el sombrío paisaje que se perfila a lo largo de todas estas páginas, solo hallo negativas. De vez en cuando se encuentra un hipócrita atisbo de ese futuro estado de “emancipación”, “igualdad” o “justicia social”. Pero rara vez se supera el razonamiento abstracto y se analizan rigurosamente lo que significan esos términos. Por regla general, no se emplean para definir el soñado orden social que sus defensores defienden. Se aplica únicamente de

forma negativa y se usan para condenar toda institución mediadora, toda forma imperfecta de asociación, así como todos los intentos fallidos que los seres humanos han podido hacer para vivir juntos sin recurrir a la violencia y respetando la ley. Es como si se hubieran decidido precisamente por ese ideal abstracto para que nada real pudiera encarnarlo.

He buscado en vano en las obras de Hobsbawm, Thompson, Badiou, Lukács y Adorno cómo alcanzar “la igualdad de ser” que reivindican en sus impacientes proclamas. ¿Quién controla y cómo el mundo de la igualdad pura y cómo evitar en esa situación que el ambicioso, el que destaca, el fuerte y el inteligente no alteren el patrón impuesto por sus sabios amos? Todo es como en el mundo de la caza, la pesca y la crítica literaria prometido en *La ideología alemana*. Y cuando, como en las páginas de Adorno, descubro que la auténtica alternativa al sistema capitalista es la utopía, me felicito por su honestidad porque es una forma de reconocer que no hay alternativa. Es cierto que podemos referirnos a la utopía con la “situación ideal de habla”, *groupe en fusion, procédure générique*, o incluso un *fascio*, pero nada de eso es una descripción. Proponen, en definitiva, una sociedad en la que falta todo lo que hace posible la vida social: ley, propiedad, costumbre, jerarquía, familia, negociación, gobierno, instituciones.

En un momento de duda sobre los logros del socialismo, Eric Hobsbawm escribió una vez: «Si la izquierda ha de pensar más seriamente sobre la nueva sociedad, eso no hace que sea menos deseable o necesario la lucha contra el presente menos convincente»[1]. Es así como se resume la suma de los compromisos de la Nueva Izquierda. No sabemos nada del futuro socialista, salvo que es tan necesario como deseable. Lo que debe causar preocupación es ese “convincente caso” contra el presente, que lleva a destruir lo que todavía no sabemos cómo reemplazar.

Los radicales de izquierdas están poseídos por una fe ciega que los arrastra de “lucha en lucha”, que les asegura que cualquier cosa que se haga en nombre de la igualdad es correcta y que la destrucción completa de todo poder existente los acercará a su objetivo. Anhelan transformar el mundo corrompido que los rodea en el ámbito puro, pero incognoscible, de la emancipación total. Sin embargo, el Reino de los Fines solo sucede en el pensamiento y no puede nunca reflejarse en la realidad. De ese modo, la “praxis revolucionaria” se convierte en una obra de destrucción, que no tiene el poder ni el deseo de imaginar el fin concreto al que conduce. Por eso no debemos sorprendernos si

la búsqueda de una igualdad no mediada ha dado lugar en tiempos recientes a un mundo de esclavitud real, cuyas condiciones se describieron paradójicamente con el lenguaje de la emancipación: “liberación”, “democracia”, “igualdad”, “progreso” y “paz”, palabras que, tal y como yo recuerdo, nunca pronunció ningún ciudadano de un Estado socialista sin esbozar una sonrisa irónica y afligida.

El mismo resultado han deparado las guerras culturales que, nacidas por influencia de Gramsci, ofrecían una lucha revolucionaria de salón. En ese caso también la labor de lo negativo consiguió borrar el rostro de la cultura que heredamos, derribó monumentos y anuló los posibles consuelos. Pero no puso nada en el lugar que dejó vacío esa destrucción cultural, salvo el relativismo blando de Rorty o el revanchismo mendaz de Said. El resultado final de las guerras culturales ha sido la imposición de la corrección política, encargada de vigilar y controlar los vestigios que el pensar racista, sexista, imperialista o colonialista ha dejado en el condenado panorama del arte, la historia o la literatura.

Pero he de tener en cuenta también los reparos que podría plantearse un lector inteligente, que se habrá dado cuenta de que mi crítica al negativismo del intelectual de izquierdas ha sido igualmente negativa. Puede que sea justo criticar a la izquierda porque solo propone irrealidades, pero ¿cuál es la alternativa *real*? En este capítulo bosquejaré una posible respuesta, no completa, ciertamente, pero que puede servir como introducción a ideas que he desarrollado por extenso en otras obras[2].

Con frecuencia los pensadores de izquierda comienzan su crítica a nuestros sistemas políticos y sociales atacando el lenguaje; esto es parte de una estrategia de mayor envergadura que tiene como finalidad hacer del poder y la dominación los temas prioritarios de la discusión política y desacreditar las relaciones humanas mediadas por la búsqueda del acuerdo. La neolengua de izquierdas es un arma poderosa, no solo porque sirve para limpiar nuestro mundo social, sino porque describe la supuesta realidad que subyace bajo su atractiva y engañosa apariencia. Las “fuerzas materiales” de Marx, “las relaciones de producción antagonistas” y la “superestructura ideológica”; la “episteme” dominante de Foucault y las “estructuras de dominación”; los “forzados”, los “conjuntos genéricos” de Badiou, el Gran Otro de Lacan y Žižek, la “reificación” y el “fetichismo de la mercancía” de Lukács, son tecnicismos desconcertantes que permiten adueñarse de la realidad de nuestra

comprensión humana cotidiana. Alejan así al mundo social del posible alcance de la política. Se nos invita a creer que nuestros conflictos no se pueden solventar si no es mediante una completa transformación, una revolución absoluta o, como el personaje del profesor explica en *El Agente secreto* de Conrad, con “la destrucción de todo lo que es”.

Es urgente, pues, que la derecha, en primer lugar, recupere el lenguaje de la política y que ponga de nuevo a nuestro alcance lo que la terminología de izquierdas ha alejado de nosotros. Únicamente cuando dispongamos nuevamente de nuestro lenguaje natural podremos dar respuesta a las grandes acusaciones que la izquierda constantemente lanza contra nuestro mundo. Y solo recuperando ese lenguaje estaremos en condiciones de superar la unidimensionalidad que comporta el esquema “derecha/izquierda”, el esquema con nosotros o contra nosotros, regresivo y reaccionario y el resto de dicotomías que dificultan o imposibilitan la discusión.

Han sido dos las acusaciones vertidas contra nuestra herencia política y las dos han sido centrales en los pensadores que hemos tratado en este libro: la primera es que la sociedad capitalista se basa en el poder y la dominación; la segunda, que el capitalismo implica “mercantilización”, es decir, tratar a las personas como cosas y fetichizar a las cosas como personas. Esos pensadores han expresado su protesta de diversos modos, pero es necesario responder a esos dos postulados, importante para el pensamiento de izquierdas, antes de definir cuál es la alternativa.

El capitalismo, en la mayoría de los sentidos en que se utiliza, es un término propio de la neolengua. Sugiere que hay una teoría global que explica nuestra sociedad, pero también una estrategia para transformarla. Pero esta teoría no existe, como tampoco la estrategia. Podemos darnos cuenta de ello mediante una sencilla constatación, es decir, dándonos cuenta de que, a pesar de todos los cambios sociales, algunos muy importantes, y de las adaptaciones realizadas, con esfuerzo y con independencia de las consecuencias, se utiliza ese mismo término, capitalismo, para hacer referencia también a sus resultados. Es más, también se aplica al Estado que tomó el poder tras la revolución comunista en Rusia, llamado por los pensadores de la Escuela de Frankfurt “capitalismo de Estado”. El desarrollo del Estado del Bienestar, la expansión de la propiedad inmobiliaria, el aumento de la movilidad social, la puesta en marcha de cooperativas y de iniciativas como el autoempleo o la participación en el capital, ninguno de estos hechos históricos, que han

transformado la sociedad desde la época de Marx, y han permitido que se adaptara a las sucesivas necesidades de sus miembros, han conseguido rebajar la potencia de este término que, al aplicarse a tantas situaciones y tan diversas, en puridad no significa nada.

Pero dejemos de lado el término y hagamos una auténtica descripción de nuestra situación presente. En nuestras sociedades la gente es propietaria de bienes, entre los que se incluye su trabajo, y puede intercambiarlos libremente por otros. Pueden comprar, vender, acumular, ahorrar y darlos en donación. También tienen la posibilidad de disfrutar de todo lo que el ejercicio libre de su trabajo les depara e incluso, si así lo deciden, dedicarse a no hacer nada y sin embargo sobrevivir. Pero también podríamos prohibir la libertad de compraventa; obligar a las personas a hacer cosas que no harían libremente; confiscar sus propiedades o prohibir determinadas formas de disfrutar y disponer de ellas. Si esta es la alternativa al capitalismo, debemos reconocer que, por el momento, no hay otra que la esclavitud. La vieja denuncia socialista clama tras la neolengua: donde hay propiedad privada, hay también poder, el poder de quien tiene frente al que no tiene, de una clase frente a otra. Siempre en la estela de ese ataque contra el “capitalismo”, nace el anhelo de un mundo sin poder. Pero este anhelo, que encuentra su más elocuente expresión en las obras de Foucault, resulta incoherente. La condición social implica en esencia dominación, ya que en sociedad la gente se encuentra vinculada recíprocamente por sus apegos y diferenciada por sus rivalidades y competencias. No hay sociedad que trascienda esta realidad humana, ni deberíamos desear una que lo hiciera, porque también de esa situación dependen nuestras satisfacciones mundanas. Donde hay apego, hay poder y donde hay competencia, es necesario gobierno. Como Kenneth Minogue explicó: «El gusano de la dominación está en el corazón de lo que es el ser humano, y la conclusión nos enfrenta a que el intento de derrocar la dominación, como metafísicamente se entiende en la ideología, es el intento de destruir la humanidad»[3]. Nuestra preocupación como seres políticos no debería ser la abolición de los poderes que hacen posible la vida social, sino paliar las consecuencias de su ejercicio. No hemos de aspirar a un mundo sin poder, sino a un mundo en el que el poder es libremente consentido y los conflictos se pueden resolver de acuerdo a unos criterios compartidos de justicia.

Los pensadores de izquierdas se inquietan por la “justicia social” de

nuestras relaciones sociales y cuyo funcionamiento he descrito en el capítulo tercero. Pero o bien la rechazan, como hacen los marxistas, como “ideología burguesa”, o bien la desvían de su curso natural, sustituyéndola por una concepción de “justicia social” que ignora los derechos históricos, las obligaciones y los méritos, con el fin de tratar a “todos como iguales”, suponiendo que esa sea la forma de respetar sus derechos y no vulnerarlos. Esta última comprensión, que es la que Dworkin defiende, es anti-revolucionaria en sus métodos, pero revolucionaria en su objetivo. Para los liberales americanos, el dominio es igual de malo que para los *gauchistes* parisinos, pero se diferencian de estos últimos porque reconocen que las instituciones, al fin y al cabo, son necesarias para sus propósitos y que la ideología no puede sustituir la paciente labor que realiza el derecho.

Pero por norma general la Nueva Izquierda no ha compartido este admirable respeto por las instituciones. Siempre ha acompañado su ataque al poder de una descripción de las instituciones del futuro. Su objetivo ha sido crear una sociedad *sin* instituciones: una sociedad en la que espontáneamente las personas se juntan en núcleos que afirman la vida y de la que ha desaparecido la letra muerta de la ley y la costumbre. En busca de ese mundo sin poder, los escritores de izquierdas tienen que bregar con una realidad plagada de verdaderas instituciones y sus demonios ocultos. El poder está por todas partes: sobre y dentro de ellos, implantado por las ideas alienadas que suscita el poder dominante. Foucault escribe:

«Un estúpido déspota puede sujetar a sus esclavos con cadenas de hierro; Pero un verdadero político los une aún más fuertemente mediante las cadenas de sus propias ideas ... el vínculo es tanto más fuerte cuanto que no sabemos de qué está hecho»[4].

Pero su empeño por alcanzar un orden social donde no exista ni poder ni dominación conduce inexorablemente a la imposición de una nueva clase de dominio, mucho más siniestra que la depuesta. El germen de la nueva estructura de poder anida ya en la organización que es necesaria para derrocar, mediante la violencia, lo viejo, y que, como Andrew Marvell dijo de Cromwell:

«(...) aquellas artes que ganaron un poder, deben conservarlo».

La lógica de la “*praxis* revolucionaria” confirma la famosa advertencia de Roberto Michels sobre la “ley de hierro de la oligarquía” que rige en todos los partidos revolucionarios y les lleva en dirección opuesta a sus reivindicaciones emancipatorias[5]. Hace un siglo desde que Michels, que era también un socialista radical, la dio a conocer y todavía ningún socialista se ha tomado la molestia de refutarle; por su parte, la historia ha confirmado siempre su tesis.

Pero ¿qué podemos decir de su otra queja, la que se refiere a la “mercantilización”, “reificación”, el “consumismo”, la “instrumentalización” o el “fetichismo”? Los términos cambian, pero la crítica es siempre idéntica. La neolengua encubre lo real e impide que lo percibamos. En este caso hemos de recuperar también primero el lenguaje, para detectar correctamente el mal; gracias a ello, podremos no solo identificar el fondo del problema, sino también darnos cuenta de que el problema es *nuestro* y que su solución no es política: esto nos exige enfrentarnos a él con un *cambio de vida*.

Las protestas legítimas contra la cultura de “consumo” nos obligan a distinguir dos modos diferentes de vida. Kant nos enseñó que somos personas y que como tal, hemos de ser tratados como fines y no como medios. Hegel profundizó sobre nuestra “realización” como sujetos libres en un mundo de objetos. Aristóteles nos aconsejó moderar nuestros apetitos de forma que la virtud triunfara sobre el vicio. Por su parte, Oscar Wilde distinguió las cosas con valor de las cosas con precio: Fines/Medios; Sujeto/objeto; Virtud/vicio; valor/precio: todo esto son diferentes formas de referirse a una misma distinción: la distinción que existe entre los seres humanos libres y las tentaciones que amenazan su existencia. Respetar la humanidad exige colocar al ser humano por encima de los objetos, en una esfera de elección responsable. Y, como nos enseña el principal mito de nuestra cultura, sabemos que podemos “caer” de esa esfera superior al mundo de los objetos, convirtiéndonos en uno de ellos también nosotros mismos.

Cuando los apetitos definen nuestras metas, cualquier bien que persigamos será efímero y sustituible. Es por esta razón por la que existe el mercado, porque los apetitos son intercambiables. Podemos comerciar con ellos y ponerles precio. Pero los bienes que son para nosotros en verdad importantes, no son objetos de mercado. El sexo, por ejemplo, y el amor que deriva de él, no son bienes sobre los que podamos negociar. Ponerlos en venta es vaciarlos de su esencia humana y esto es algo que sabemos desde el principio de los

tiempos. ¿Por qué si no hablamos de la “profesión más vieja del mundo”? Y es evidente que cuanto hay más abundancia de bienes destinados a satisfacer nuestros apetitos, más captan nuestra atención, más fácil es obtenerlos y con mayor fuerza se superponen y empañan nuestros valores intrínsecos.

En todo horizonte humano aparece esa distinción entre bienes con valor y objetos con precio. Los bienes valiosos recompensan nuestra búsqueda de modos que no podemos predecir, ya que satisfacen lo que somos y no solo lo que deseamos. Somos seres sometidos a muchas tentaciones y nos negamos a realizarnos creyendo que en nuestra desilusión podemos reemplazar aquellos bienes con esta u otra baratija. Pero ya el Antiguo Testamento nos advierte en contra de la idolatría, que es la tendencia a dotar de alma a lo que son meros objetos; también la psicología moderna nos alecciona contra la adicción y nos enseña cómo un “subidón de dopamina” desplaza de nuestros corazones los proyectos a largo plazo; los aristotélicos nos descubren que la felicidad reside en la virtud y en una razón que vence a los imperativos inmediatos del deseo; Adorno, finalmente, nos revela que el arte auténtico versa sobre lo que en verdad somos y que los fetiches del arte popular solo sirven para envolvernos en la cálida nada del cliché y los estereotipos. Debemos tener en cuenta todas estas advertencias desde el punto de vista de nuestro propio autoconocimiento y admitir que nuestra felicidad depende de que queramos lo adecuado, no lo que reclama nuestra atención o despierta nuestra lujuria. Superar la tentación es un cometido espiritual. Ningún sistema político, ningún orden económico, ninguna dictadura podrá nunca reemplazar la disciplina moral en la que debemos ejercitarnos si deseamos vivir en un mundo de abundancia sin el riesgo de poner en venta lo que nos es máspreciado: el amor, la moralidad, la belleza o Dios.

Pero esto no significa que la situación haya empeorado. Si el problema es la abundancia, entonces ¿debemos renunciar a ella y volver a un mundo en el que estemos de nuevo necesitados? Si el obstáculo es la volubilidad de nuestros apetitos, ¿cómo manejarla y mediante qué decretos? Conocemos la solución y sabemos que no es de naturaleza política. Hemos de *cambiar de vida*. Y para hacerlo necesitamos autoridad espiritual, capacidad de sacrificio y la firme voluntad para negarnos a ser degradados a la condición de *máquinas deseantes* de la que hablaban Deleuze y Guattari. Esta otra forma de vida no tiene origen político. Su origen se halla en la religión y en la cultura y, más

concretamente, en esa cultura imbuida por Dios que los pensadores analizados en el capítulo 7 pretendían reemplazar políticamente.

Está claro que este es solo un primer paso para responder a todos esos pensadores que han señalado que la idolatría, la sensualidad y el materialismo son los males propios de nuestro tiempo, pero sin emplear estos términos, que son los propios de la cultura existente. No negaré que la gente está hoy perdida, más que nunca, por los placeres adictivos, que las empresas pretenden producir apetitos destructivos y que lo *kitsch* y estereotipado ha ensuciado los canales de comunicación como nunca antes lo habían hecho. Pero los pensadores de izquierdas que han analizado estos fenómenos, como Adorno, no nos dan ninguna solución, salvo la utopía, y no nos la dan porque la solución, si existe, no posee naturaleza política. Ciertamente podemos censurar la publicidad y los medios de comunicación, regular la distribución de bienes; tenemos la posibilidad, hasta cierto punto, de financiar con dinero público el arte y la música contrarias a lo *kitsch*. Pero con ello no destruiríamos el sistema “capitalista”; tampoco sería una medida mientras la gente no disponga de recursos espirituales para afrontar su naturaleza caída. Sin ellos, todas las lamentaciones de la izquierda son quejas fútiles y exhortaciones que reclaman una revolución contra el pecado original.

Esto nos lleva de nuevo a la verdadera cuestión. ¿Cuál es la alternativa y cómo conformarla políticamente? A mi juicio, para articular una respuesta seria a todas las cuestiones que se han planteado se deben tener en cuenta tres cosas fundamentalmente: sociedad civil, instituciones y personalidad. Reflexionaré sobre ellas por separado.

Aunque a su manera, tanto Burke como Hegel contribuyeron a distinguir entre sociedad civil y Estado. Ambos trataban así de responder a la Revolución Francesa y enfrentarse a la confiscación que había hecho de la herencia social francesa. Gracias a la experiencia del siglo XX, podemos afirmar que el Estado socialista absorbe y liquida las asociaciones libres y finalmente las reemplaza por estructuras burocráticas verticales. Según la izquierda radical, todos los poderes de la sociedad civil se pueden adscribir, explícita o implícitamente, al Estado, o a la “clase” que lo controla. Pertenecen a la “hegemonía” dominante (Gramsci) o al “aparato ideológico del Estado” (Althusser). Así pues, para la izquierda cualquier asociación, institución o “pequeño pelotón” es “ya siempre” político. De ahí que cuando el Estado interviene para prohibir los colegios privados, nacionalizar la

industria, confiscar las propiedades eclesiásticas, transformar el grupo de protección civil local o criminalizar alguna actividad “incorrecta”, como la caza del zorro o fumar en los bares, en modo alguno abusa de su poder. El Estado tiene competencia para intervenir en la vida social y en esos casos solo está tratando de cambiar formas sociales por otras mejores.

Me di cuenta de que en los aburridos informes de Habermas no hay referencia alguna a lo que el arte, la literatura y la música alemana habían dicho sobre la belleza de las asociaciones, como si los alemanes nunca se hubieran asociado salvo cuando lo hubieran indicado sus burócratas. El *groupe en fusión* de Sartre es “una voluntad general” desarraigada, un cuadro de activistas sin mediación alguna, ni pacífico ni espontáneo, pero siempre preparado para la siguiente batalla[6]. Badiou alaba la fidelidad de san Pablo a la Iglesia, pero la iglesia misma, como lugar de culto, comunión y oración, no tiene espacio en su filosofía. Williams y Thompson, por su parte, se ponen líricos al hablar de la solidaridad de la clase obrera urbana, pero ¿dónde se mencionan, en sus escritos, las capillas, las bandas de música, los coros y asociaciones de estudio, los grupos corales, las ferias y los clubs de cricket, las escuelas locales y los institutos de formación profesional, los bailes, los teatros y los vacaciones colectivas, y esa rica vida social que mi padre conoció en los barrios más humildes de Ancoats y yo en mi casa de Marlow, junto al Támesis, y que, en cualquier caso, a todos nos resulta tan familiar gracias a las obras de Arnold Bennett y Thomas Hardy? La concepción “totalizadora” de la izquierda le impide distinguir la sociedad civil del Estado y comprender que los fines de la vida surgen gracias a las asociaciones libres y no a través de la disciplina coercitiva que impone una élite igualitaria, esté o no inspirada por Althusser y Gramsci.

Gracias a la ley de *trust*, en los territorios de influencia anglosajona es posible constituir entidades y agrupaciones sin permiso ni autorización del Estado. En otros lugares, es preciso contar con la aprobación estatal y, sin la preceptiva firma del burócrata, los ciudadanos no pueden erigir una iglesia, ni crear un colegio, ni entrometerse de otro modo en la sagrada esfera que el Estado desea controlar. Pero también en el Reino Unido y América se controla esta esfera celosamente. Solo tras una larga batalla legal de los *amish*, el Tribunal Supremo de Estados Unidos reconoció el derecho de sus ciudadanos a educar a sus hijos en casa. Hoy en el Reino Unido todos los encuentros o reuniones han de atenerse a unos determinados criterios de salud y seguridad,

y cumplir con las leyes de protección contra la discriminación, medidas estas últimas que ponen en peligro la existencia de Scouts, los grupos de exploradores y las asociaciones juveniles de inspiración cristiana. Pero aun así las instituciones sobreviven y se desarrollan, y es su función mediadora lo que sirve para mitigar la política y para proteger a las personas frente a las peores clases de dictadura.

Pensemos, por ejemplo, en las instituciones jurídicas. En el Reino Unido no dependen, y nunca han dependido, del gobierno. El sistema legal responde ante el gobierno, pero no es controlado por él, y las sentencias judiciales no pueden ser anuladas ni dictadas por instancias políticas. Los jueces y abogados son miembros de los “*inns of court*”, entidades privadas con sede cercana a la vieja Iglesia de los Caballeros templarios de Londres. Pertenecer a un *Inn* otorga prestigio profesional y ofrece cobijo social. El Inner Temple, el *Inn* al que pertenezco, cuenta con un hermoso coro y su iglesia se distingue por los dignos servicios que se ofician. Y gracias a esta entidad colegiada, la ley adquiere un rostro humano y asegura la lealtad a sus valores.

Algo parecido se puede decir también de las universidades, los colegios, los clubs, regimientos, orquestas, coros y ligas deportivas: además de la pertenencia, ofrecen un *ethos* distintivo. El individuo que se une a ellas, no sólo consiente a someterse a las convenciones, tradiciones y obligaciones del grupo; adquiere conciencia de su propia identidad como miembro y logra un vínculo asociativo que da sentido a sus acciones. Esta clase de instituciones surgen entre el individuo y el Estado y sirven para implantar disciplina y orden sin necesidad de estar respaldadas por las sanciones mediante las cuales ejerce su soberanía. En eso consiste la civilización; se entiende, así, además por qué este tipo de instituciones desaparecen en los estados socialistas: la libre asociación hace imposible lograr esa “igualdad de ser” a la que el socialismo aspira. Por decirlo de una forma más sencilla: la asociación implica discriminación, y esta, jerarquía.

La filosofía política que propongo defiende no solo la distinción entre sociedad civil y Estado, sino también las tradiciones de las instituciones independientes del poder estatal. La vida social debería estar basada en la libre asociación y protegida por cuerpos autónomos, bajo cuyo amparo las personas pudieran desarrollarse de acuerdo con su naturaleza social, y desarrollar actitudes y tener aspiraciones que dotaran a su vida de sentido. Esta concepción política de “derechas” no se centra exclusivamente en el

análisis de las estructuras de gobierno, de las estratificaciones sociales y las divisiones de clase a las que con tanta tenacidad se refiere la izquierda. En gran parte se dedica a construir y gobernar instituciones, y a las incontables maneras con que la gente enriquece su vida a través de las corporaciones, tradiciones y ámbitos de responsabilidad. Pero también habla de política: de la estructura de las instituciones representativas, de la división de poderes, y de la delegación de la autoridad en entidades civiles y locales, es decir, de todo aquello que no despierte el interés de los pensadores que hemos analizado. Pero reconoce que la creación de instituciones es tanto la precondition de la política como resultado de la misma y tiene en cuenta, finalmente, la larga tradición de las asociaciones profesionales, religiosas y recreativas que han configurado las formas europeas de orden pacífico.

Esto me obliga a referirme, finalmente, a la cuestión de la personalidad. Incluyo en este término todo lo que está relacionado con la acción y la responsabilidad de los seres humanos individuales, pero también de las instituciones a las que pertenecen. A lo largo de este libro me he enfrentado con la teoría de clases y el conflicto marxistas, según el cual no se puede considerar a las clases agentes, sino simplemente subproductos del orden económico. A pesar de las advertencias de Marx, los pensadores de izquierda han tenido siempre la tentación de concebir a las clases como seres que actúan y que pueden ser culpados o ensalzados por sus acciones. Si así es, con razón podemos afirmar que la burguesía como clase oprime al proletariado, y que la redistribución de bienes que propone este último no solo están justificada sino que también es susceptible de reproche o alabanza. La acción colectiva de la clase gobernante constituiría así también un ámbito de responsabilidad colectiva, de modo que, si se despoja a este o aquel burgués de sus derechos por el bien de la nueva sociedad, no se trata más que del justo castigo que merece por los sufrimientos infligidos por la clase a la que pertenece.

Esta dinámica conduce lógicamente al Gulag, de la misma manera que la doctrina nazi de la raza llevó a Auschwitz. Y también, como la ideología nazi, está llena de confusión intelectual y desmesura moral. La Nueva Izquierda, al imputar acciones a lo que no tiene capacidad de actuar, conspiró para eximir de responsabilidad a quien tenía la culpa: el Estado y el partido. El comunismo fue un mundo de dominio impersonal, en el que todo el poder se concentraba en el partido, pero este no respondía por sus acciones ni podía jamás ser acusado por ellas. Y esta situación no era accidental para esa

filosofía dominante que promovía la ficción de la acción de clase, y para la que toda institución limitadora, incluida la ley, era una confabulación contra la clase trabajadora.

Fue precisamente al imputar la acción a entidades que no podían ser responsables por lo que el comunismo creó esa clase de acción y la colocó en la cumbre del poder. Al identificarse a sí mismo con una “clase”, el partido comunista pudo apropiarse de la capacidad de acción que su teoría atribuía erróneamente al proletariado, pero también disfrutar de la irresponsabilidad que, de hecho, compartía con el resto de clases sociales. Desde mi punto de vista, esta fue la causa de su impulso criminal. El partido era un agente cuyas decisiones colectivas no estaban sometidas al imperio de la ley y no era responsable más que ante sí mismo.

La alternativa es un gobierno verdaderamente personal, en el que los agentes colectivos poseen también personalidad y, por tanto, capacidad para responder de sus acciones, que se hallan sometidas a la ley. El Derecho Romano, la *Genossenschaftsrecht* de la Alemania medieval, la ley inglesa sobre *trusts* y corporaciones: en esos órdenes legales se predicaban los rasgos que permiten que alabemos o culpemos a los seres humanos, y que les atribuyamos derechos y obligaciones, enfrentarnos o unirnos a ellos, también de las entidades colectivas. Estos sistemas reconocen que la acción colectiva puede ser peligrosa si no se somete a la ley, del mismo modo que los individuos a quienes, si fuera de otro modo, podría oprimir.

Gracias al reconocimiento de la personalidad colectiva, el capitalismo asegura que donde hay acción, también hay responsabilidad. No existía una máxima parecida en el comunismo, donde el partido, agente supremo del Estado, estaba fuera de la ley y no podía ser procesado por sus delitos, ni demandado civilmente. Esta diferencia ha sido ignorada o subestimada por la izquierda, concretamente por Galbraith, Thomsson, Hobsbawm, Foucault y Habermas. Pero, ciertamente, es mucho más importante que cualquiera de las semejanzas que pudieran haber existido entre los dos sistemas.

Para el comunismo, la eliminación de la responsabilidad colectiva suponía de facto la abolición de la ley. En cualquier caso, se trataba de una consecuencia directa del modo de pensar propio de la izquierda. Convencidos de que el mal absoluto era la dominación, los pensadores de izquierdas tenían como objetivo deponer el poder. Por eso han mostrado inquietud frente a instituciones que tienen como cometido no tanto la abolición del poder como

su limitación. Es esto lo que hallamos en los primeros escritos de Foucault. Pero como derrocar al viejo orden requiere más poder que el que existe, las revoluciones de izquierdas siempre decretan la destrucción de las instituciones moderadoras, entre ellas la propia ley.

Como decimos, Foucault ilustra este caso a la perfección. Althusser, por su parte, considera al poder judicial un simple componente del “aparato ideológico del Estado”. También el lenguaje de Althusser y Gramsci devaluaba la ley, pues rechazaba juzgar a la ley por sus propios criterios internos, y hacía una espuria invocación de la “lucha de clases” como hecho fundamental de cualquier conflicto. La independencia judicial dejaba entonces de ser lo que es, un medio que permite tomar distancia de las disputas humanas para resolverlas, y se concebía como instrumento de dominio, como un dispositivo funcional, que permitía a la vieja clase dominante preservar su poder gracias a la ficción ideológica de la justicia.

De ese modo, durante su periodo de influencia, los pensadores de la Nueva Izquierda excusaron resueltamente a los regímenes comunistas y no se dieron cuenta de la diferencia que existe entre el Estado de Derecho y el Estado de partido. Los sistemas jurídicos europeos, que se han conformado sosegadamente sobre la base del derecho romano, el derecho canónico, y la Common Law, encarnan siglos de escrupulosa reflexión sobre el conflicto y la rivalidad entre los hombres y sobre la mejor forma de paliarlos. Estos sistemas legales han intentado definir y limitar la acción de todo poder social y establecer como fundamento del orden social el principio de responsabilidad, un principio del que no está exento ningún agente.

El Estado de Derecho no es solo un logro importante que deba compararse con los beneficios que nos depararía otro proyecto político alternativo. Constituye el *sine qua non* de la libertad política porque la libertad solo es posible cuando la ley es independiente del poder ejecutivo y puede supervisar sus decisiones. Sin Estado de Derecho, no hay garantías para el ejercicio de la oposición y cuando la oposición no está protegida, desaparece. Un gobierno sin oposición no cuenta con el recurso que le permite corregir sus errores e incluso darse cuenta de los mismos. Y este es, en concreto, el tipo de gobierno que los regímenes de izquierda han impuesto allí donde han llegado al poder, con un *coup d'état* o una revolución.

Casi todos los pensadores con los que he discutido en este libro han adoptado la misma actitud aniquiladora frente a sus adversarios que los

partidos de izquierdas en el poder. Porque el adversario es el enemigo de clase. No hay que discutir si arriesgar su cuello en las guerras culturales: es incapaz de decir la verdad; es el falso intelectual de Sartre, el partidario del simulacro de Badiou, aquel cuya forma de pensar es, en palabras de Žižek, «un ejercicio sofista sin pseudoteorización de los más bajos miedos e instintos de supervivencia». Con un enemigo de esta calaña no se puede negociar ni ceder. Solo después de su eliminación completa del orden social se descubrirá la verdad.

Para liquidar cualquier pequeño atisbo de desacuerdo, los partidos comunistas han recurrido a la ideología, es decir, a un conjunto de doctrinas, en su mayor parte asombrosamente estúpidas, diseñadas para la investigación racional. La finalidad de la ideología no era animar a que la gente creyera, sino, por el contrario, convertir a la ciencia en un saber irrelevante, eliminar la discusión racional en aquellos ámbitos en los que el partido reclamaba autoridad. Se suponía que la “dictadura del proletariado” no se refería a nada real, sino que llevaba a término la investigación, para que lo real ya no pudiera avistarse.

Este es un rasgo de la ideología que siempre ha sido evidente[7]. Y la misma pretensión de ocultar lo real bajo una retahíla infranqueable de palabras tienen los matemas de Lacan y Badiou, las letanías de Deleuze y Guattari y las preguntas retóricas que lanza Žižek cuando patrulla por el mundo en busca de aquellos que todavía se engañan con la ridícula creencia en el Gran Otro y no se han dado cuenta de que no ex—sisten.

A diferencia de la izquierda, para la derecha son fundamentales las nociones de representación y de derecho. Protege las instituciones autónomas que median entre el ciudadano y el Estado, así como a la sociedad civil, que nace sin pedir permiso a los que detentan el poder. Considera al gobierno responsable y para ella no solo es una cosa, sino una persona. Un gobierno así concebido es responsable ante lo demás: ante el ciudadano individual, ante las entidades colectivas y ante el resto de gobiernos. Y es también responsable ante la ley. Tiene derechos frente a los ciudadanos individuales y también obligaciones: es el tutor y compañero de la sociedad civil, la diana de todas nuestras bromas y el ocasional destinatario de nuestra indignación. Mantiene con nosotros una relación humana y la ley fundamenta y protege esa relación; ante la ley, además, el gobierno es una persona más, y está en condiciones de igualdad con respecto a aquellos que viven bajo su poder soberano.

El Estado, entendido de esta forma, puede alcanzar compromisos y posee capacidad para negociar. Reconoce que debe respetar a las personas no solo como un medio, sino como un fin en sí mismo. No erradica a la oposición, sino que trata de acomodarse a ella. También los socialistas pueden participar en este juego político, siempre y cuando admitan que ningún cambio, ni siquiera el que desean, es o debería ser irreversible. Los radicales de izquierdas no respetan ni admiran el extraordinario éxito que supone esta concepción del Estado y tienden a rechazarla como una forma de “capitalo-parlamentarismo”, por usar la neolengua de Badiou. Al rebajar el derecho y la política y convertirlos en simples epifenómenos, y al comprender al Estado como un sistema basado en estructuras de poder económico, la izquierda obvia la auténtica diferencia que separa a un gobierno representativo de una dictadura totalitaria. Compara las formas políticas como un anatomista los cuerpos: detecta en ellos la similitud de funciones y estructuras, pero no alcanza a descubrir a la persona, cuyos derechos, deberes, razones y motivos son los verdaderos temas de preocupación.

Lograr, caiga quien caiga, la libertad y la emancipación puramente nouménica son esperanzas vanas e incluso contradictorias. Pero, a pesar de las devastadoras pruebas de que la igualdad solo puede alcanzarse a costa de la libertad, y la libertad no mediada a costa del consenso político, la izquierda siempre consigue restablecerse. La caja de las sorpresas de Žižek y Badiou el mago actúan en los escenarios de hoy y Deleuze esboza una amplia sonrisa desde su ataúd.

La pregunta es ¿por qué? ¿Por qué tras un siglo de desastres socialistas y un legado que ha sido una y otra vez explotado, la izquierda, por así decir, sigue siendo la opción predeterminada de pensamiento, la opción a la que la gente automáticamente recurre cuando se pregunta por su filosofía global? ¿Por qué se margina en el sistema educativo a quienes se declaran de derechas, se les denuncia en los medios y la clase política les considera “intocables”, capacitados solo para limpiar los restos que dejaron las lujosas orgías de las que disfrutó la clase moral superior? ¿Es porque, como sostienen los psicólogos evolutivos, la actitud igualitaria resulta de una adaptación y es un rasgo que hemos heredado de las hordas de recolectores-cazadores, cuyo principal vínculo social era compartir los yacimientos? ¿O es, como los kantianos afirman, porque alcanzamos el fundamento de la razón práctica solo cuando pensamos sin tener en cuenta las condiciones empíricas, y nos hemos

transformado ya en yoes nounénicos para quienes la igualdad es la única situación concebible, ya que los noúmenos no perciben diferencias? ¿O será porque, como supuso Nietzsche, el resentimiento es nuestro verdadero atributo moral en cuanto seres sociales y que lo único que sabemos es que el otro tiene el objeto que deseamos, y eso nos hace sufrir?

Sea cual fuere la explicación, hemos visto que todos los escritores que aparecen en este libro la aceptan *a priori*. No importa que la igualdad no se pueda definir ni concretar. Es evidente que es la respuesta, *tan evidente* que no es necesario ni que explicitemos la pregunta. Pero al mismo tiempo en la izquierda existe también el temor de incurrir en herejía, en el afán por salvaguardar la ortodoxia, y por eso persigue al disidente, como ilustra la respuesta de Althusser al humanismo marxista, las críticas de Anderson a E. P. Thomson, la acusación que Badiou dirige contra quienes andan a la zaga del simulacro en lugar del Acontecimiento, la loca búsqueda que emprende Lukács para encontrar los perversos “ismos” del momento y la sospecha de Sartre frente a los falsos intelectuales.

Claramente, nos vemos ante una necesidad religiosa, una necesidad que se encuentra arraigada en los más profundo de nuestra especie. Hay en el fondo un anhelo de pertenencia que ningún cúmulo de pensamiento racional, ninguna prueba sobre la soledad absoluta de la humanidad ni sobre la naturaleza no redimida de nuestros sufrimientos podrá nunca erradicar. Y la igualdad abstracta satisface más fácilmente ese anhelo que cualquier otra forma concreta de compromiso social. Defender lo real es imposible cuando aparece en nuestro horizonte la fe con su deslumbrante promesa de absolutos. Entonces ha de desvanecerse lo real, se ha de reducir a componente de la vieja “hegemonía”, ser condenado como fetiche o *simulacrum*, estrangulado por los rizomas, arrancado de sus fundamentos por la raíz cuadrada de menos uno. Como Žižek nos recuerda, lo Real es una ilusión y tú, que te empeñas en defenderlo, no ex—sistes.

Nadie ha percibido con mayor claridad que ese reformista totalitario que fue Platón que cuando se transfiere la carga de la prueba de quien reivindica un nuevo orden a quien defiende el existente, se transforma la naturaleza del razonamiento: «¿Cómo argumentar en nombre de la existencia de los dioses sin pasión? Pues debemos sentirnos enojados e indignados con los hombres que han sido responsables, y lo siguen siendo, de imponer sobre nosotros semejante carga de discusión»[8]. Siguiendo el ejemplo de Platón, he querido

con este ensayo devolver la carga de la prueba a quién la creó. Aunque como Platón, sé también que nunca será asumida.

- [1] E. J. HOBSBAWM, 'Should Poor People Organise?' in *Worlds of Labour*, London, 1984.
- [2] Vid. *A Political Philosophy: The Case for Conservatism*, London, Continuum, 2008; *Culture Counts*, New York, Encounter Books, 2009; and *How to be a Conservative*, London, Bloomsbury, 2014.
- [3] Kenneth MINOGUE, *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*, London, 1985, p. 226.
- [4] *Surveiller et punir*, Paris, 1975.
- [5] Roberto MICHELS, *Political Parties*, London, 1915.
- [6] Ver las críticas del último trabajo de Sartre en Raymond ARON, *D'une Sainte Famille a une autre*, Paris, 1975.
- [7] Ver Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism* Oxford, 1978; Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, 1955; Alain Besançon, *e Intellectual Origins of Leninism* Oxford, 1981.
- [8] Leyes, X.

# ÍNDICE DE NOMBRES

Adorno, Theodor W.  
Agustín, san  
Al-Wahhab ‘Abd  
Althusser, Louis  
Anderson, Benedict  
Anderson, Perry  
Anselmo, san  
Aquino, santo Tomás  
Aristóteles  
Arnold, Matthew  
Aron, Raymond  
Artaud, Antonin  
Austen, Jane  
Austin, J. L., filósofo  
Austin, John, jurista  
Aymé, Marcel

Bach, J. S.  
Badiou, Alain  
Bahro, Rudolf  
Balibar, Étienne  
Balzac, Honoré de  
Baran, Paul A.  
Barthes, Roland  
Bataille, Georges  
Baudelaire, Charles  
Bauer, P. T., lord  
Benacerraf, Paul  
Benda, Julien  
Bennett, Arnold  
Bentham, Jeremy  
Berg, Alban  
Berger, Peter  
Bergson, Henri

Berlin, Sir Isaiah  
Besançon, Alain  
Binswanger, Ludwig  
Bion, Wilfred  
Bismarck, Otto, Prinz von  
Blanchot, Maurice  
Blavatsky, Helena Petrovna  
Blunt, Anthony  
Bobbio, Norberto  
Böhm-Bawerk, Eugen von  
Boïto, Arrigo  
Bowlby, John  
Bradbury, Malcolm  
Brasillach, Robert  
Brecht, Bertolt  
Breton, André  
Brewster, Ben  
Bricmont, Jean  
Brunner, Elizabeth  
Bukharin, N. I.  
Burgess, Guy  
Burke, Edmund  
Burnier, Marc-Antoine  
Burton, Sir Richard  
Byron, George Gordon, Lord

Camus, Albert  
Cantor, Georg  
Carlyle, Thomas  
Castro, Fidel  
Céline, Louis-Ferdinand  
Chesterton, G. K.  
Chomsky, Noam  
Claudel, Paul  
Cobb, Richard  
Cobbett, William  
Cockburn, Alexander  
Cocteau, Jean  
Cohen, G.A.  
Cohen, Paul  
Coke, Sir Edward  
Coleridge, Samuel Taylor  
Collier, Peter  
Comte, Auguste  
Conan, Eric

Conrad, Joseph  
Courtois, Stéphane  
Crabbe, George  
Cromwell, Oliver  
Crowley, Aleister

Deleuze, Gilles  
Dicey, A. V.  
Devlin, Patrick, Lord  
Dreyfus, Alfred  
Du Bos, Charles  
De Gaulle, Charles  
Drieu la Rochelle, Pierre  
De Quincey, Thomas  
Duras, Marguerite  
Duhem, Pierre  
Dilthey, Wilhelm  
Della Volpe, Galvano  
Descartes, René  
Derrida, Jacques  
Debray, Régis  
Deutscher, Isaac  
De Man, Paul  
Dutilleul, Henri  
De Beauvoir, Simone  
Dworkin, Ronald

Eagleton, Terry  
Eilenberg, Samuel  
Eisenhower, Dwight D.  
Eliot, T. S.  
Engels, Friedrich  
Eribon, Didier  
Esopo  
Eysenck, Hans

Famia, Joseph V.  
Fassbinder, Werner  
Féher, Ferenc  
Feuerbach, Ludwig  
Fichte, Johann Gottlieb  
Fidélius, Petr  
Finkielkraut, Alain  
Fitzgerald, Scott  
Flaubert, Gustave  
Foot, Michael

Foucault, Michel  
France, Anatole  
Frege, Gottlob  
Freud, Sigmund  
Frisch, Max  
Fromm, Erich

Gadamer, Hans-Georg  
Galbraith, J. K.  
Galland, Antoine  
Garibaldi, Giuseppe  
Geach, Peter  
Gehlen, Arnold  
Gellner, Ernest  
Genet, Jean  
Gentile, Giovanni  
Gierke, Otto von  
Glucksmann, André  
Gödel, Kurt  
Goethe, Johann Wolfgang von  
Gombrich, Sir Ernest  
Gorbachov, Mikhail  
Gorz, André  
Gosse, Sir Edmund  
Goya, Francisco  
Gramsci, Antonio  
Grothendieck, Alex  
Guattari, Félix  
Guevara, Che  
Guillaume, Gustave

Habermas, Jürgen  
Hall, Stuart  
Hamvas, Béla  
Hardy, Thomas  
Hart, H. L. A.  
Hayek, F. A.  
Hazlitt, William  
Heffer, Eric  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
Heidegger, Martin  
Heine, Heinrich  
Heller, Agnes  
Hill, Christopher  
Hitler, Adolf  
Ho Chi Minh

Hobbes, Thomas  
Hobsbawm, Eric  
Hofmannsthal, Hugo von  
Hoggart, Richard  
Hogue, Arthur R.  
Hölderlin, Friedrich  
Hollander, Anne  
Horkheimer, Max  
Horowitz, David  
Hume, David  
Husserl, Edmund  
Hutcheson, Francis

Il'enkov, Evald  
Irving, David  
Irwin, Robert

Jacob, Max  
Jammes, Francis  
Jaurès, Jean  
Jay, Martin  
Johnson, Samuel  
Joll, James  
Jones, Sir William  
Juana de Arco  
Jung, Carl Gustav  
Junger, Ernst

Kádár, János  
Kant, Immanuel  
Kedourie, Elie  
Kelsen, Hans  
Kennedy, J. F.  
Kis, János  
Klein, Melanie  
Klein, Naomi  
Klimt, Gustav  
Kojève, Alexandre  
Kołakowski, Leszek  
Kraus, Karl  
Kripke, Saul  
Kristeva, Julia  
Krushchev, Nikita

La Fontaine, Jean de  
Lacan, Jacques

Laing, R. D.  
Laplace, Pierre-Simon, marqués de  
Lawrence, D. H.  
Lawrence, T. E.  
Leavis, F. R.  
Leiris, Michel  
Lenin, V. I.  
Lévi-Strauss, Claude  
Levinas, Emmanuel  
Lewis, Bernard  
Lieber, Lillian R.  
Lindert, Peter H.  
Lipovetsky, Gilles  
Locke, John  
Longfellow, Henry Wadsworth  
Luis XIV, rey de Francia  
Lukács, György

Mac Lane, Saunders  
MacFarlane, Alan  
Maclean, Donald  
Maistre, Joseph, Comte de  
Maitland, Frederick  
Malinowski, Bronisław

Mallock, W. H.  
Malthus, Thomas Robert  
Mandel, Ernest  
Mandeville, Bernard  
Mann, Thomas  
Mao Zedong  
Marcel, Gabriel  
Marcuse, Herbert  
Maritain, Jacques y Raïssa  
Marshall, Alfred  
Martin-Jones, David  
Marvell, Andrew  
Marx, Karl *passim*  
Maupassant, Guy de  
Maurras, Charles  
Merleau-Ponty, Maurice  
Michels, Roberto  
Miliband, Ralph  
Mill, John Stuart  
Miller, Jacques-Alain  
Miłosz, Czesław

Milton, John  
Minogue, Kenneth  
Mises, Ludwig von  
Mitchell, Juliette  
Mitterand, François  
Molière (Jean-Baptiste Poquelin)  
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de  
Monteverdi, Claudio  
Moore, Adrian  
Morishima, Michio  
Morris, William  
Moyo, Dambisa  
Murdoch, Dame Iris  
Musil, Robert  
Mussolini, Benito

Nagy, Imre  
Nairn, Tom  
Namier, Sir Lewis  
Napoleón Bonaparte, emperador  
Nehlich, Alexander  
Neizvestny, Ernst  
Nelson, R.  
Nerval, Gérard de  
Newton, Sir Isaac  
Nietzsche, Friedrich Wilhelm

O'Brian, Conor Cruise  
Oakeshott, Michael  
Orbán, Viktor  
Orwell, George

Packard, Vance  
Parménides  
Pascal, Blaise  
Peel, Sir Robert  
Péguy, Charles  
Peirce, Charles Sanders  
Philby, Kim  
Piketty, Thomas  
Platón  
Plessner, Helmut  
Pliny the Elder  
Plutarch  
Pol Pot  
Popper, Sir Karl

Poulenc, Francis  
Proust, Marcel  
Pullberg, Stanley  
Putin, Vladimir

Queneau, Raymond  
Quine, W.V.

Racine, Jean  
Ranger, Terence  
Rawls, John  
Reich, Wilhelm  
Revel, Jean-François  
Ricardo, David  
Robbe-Grillet, Alain  
Robespierre, Maximilien de  
Rolland, Romain  
Rorty, Richard  
Roscoe, Philip  
Roth, Josef  
Rouault, Georges  
Roudinesco, Elizabeth  
Rousseau, Jean-Jacques  
Ruskin, John  
Russell, Bertrand

Sade, Donatien, marqués de  
Said, Edward  
Samuel, Raphael  
Samuelson, Paul  
Sandel, Michael  
Sarkozy, Nicolas  
Sartre, Jean-Paul  
Saussure, Ferdinand de  
Schama, Simon  
Schapiro, Leonard  
Scheler, Max  
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von  
Schiele, Egon  
Schiller, Friedrich von  
Schoenberg, Arnold  
Scott, Sir Walter  
Scoto, Duns  
Sedillot, René  
Serge, Viktor  
Serroy, Jean

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, tercer conde de  
Shakespeare

Shaw, George Bernard

Sheean, Seán

Simmel, Georg

Simple, Peter (Michael Wharton)

Smith, Adam

Sokal, Alan

Sollers, Philippe

Sombart, Werner

Sorel, Georges

Spinoza, Benedict de

Sraffa, Piero

St Just, Louis Antoine de

Stalin, Josef

Stifter, Adalbert

Stiglitz, Joseph

Strauss, Richard

Stravinsky, Igor

Strawson, Sir Peter

Sutton, Damian

Sweezy, Paul

Tallis, Raymond

Tawney, R. H.

Thatcher, Margaret

Thom, Françoise

Thompson, E. P.

Tito, Josip Broz, Marshal

Tocqueville, Alexis, Comte de

Tournemire, Charles

Toynbee, Arnold

Trevor-Roper, Hugh, Lord Dacre

Trotsky, Leon

Valéry, Paul

Van Gogh, Vincent

Veblen, Thorstein

Verdi, Giuseppe

Voegelin, Eric

Volgin, Ivan

Wagner, Richard

Weber, Max

Wells, H.G.

Wiggins, David

Wilde, Oscar  
Williams, Raymond  
Williamson, G.  
Winnicott, Donald  
Winter, S.  
Wittfogel, Karl A.  
Wittgenstein, Ludwig  
Wordsworth, William

Zinn, Howard  
Zinoviev, Alexander  
Zola, Émile  
Žižek, Slavoj

# ÍNDICE DE VOCES

Acción Francesa  
Acta de Fábricas  
Alemania  
Alienación  
Alquimia  
Amo y esclavo (dialéctica)  
Angustia  
Antisemitismo  
Arte  
Autenticidad  
Ayuda al Desarrollo

Biblia  
*Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies*  
Bloque Histórico  
Bolcheviques  
Building Societies

Camboya  
Capitalismo  
Casos difíciles  
Castigo  
Catolicismo  
Checoslovaquia  
Cheka  
China  
Clase en sí y para sí  
Código de Napoleón  
Colonialismo  
Comunismo  
Conjuntos (teoría de)  
Conservadurismo  
Constitución Americana  
Consumismo

Corporaciones  
Crimen (cometido por la izquierda)  
Cuba  
Cultura  
Cultura de masas  
Deconstrucción  
Derecho Canónico  
Derecho Internacional  
Derecho Islámico  
Derecho Natural  
Derecho Romano  
Derechos Humanos  
Deseo Sexual  
Desobediencia Civil  
Differánce  
Discriminación  
Discriminación positiva  
Dominación  
Dreyfus (caso)

Economía  
Episteme  
Escuela de Frankfurt  
Espías de Cambridge  
Estado del Bienestar  
Estados Unidos  
Ética  
Existencialismo

Fabianos  
Fantasía  
Fascismo  
Fetichismo de la mercancía  
Fetichismo del capital  
Fidesz (Partido Político Húngaro)  
Filosofía Analítica  
Francia  
*Friendly Societies*

Gnosticismo  
Gran Hombre  
Grupo de Historiadores del partido Comunista  
Guerra Mundial  
Gulag

Hegemonía (Teoría)

Historia  
Humanismo Marxista  
Hungria

Identidad  
Ideología  
Idolatría  
Igualdad  
Ilustración  
India 73, 84, 85, 352, 353  
Italia

Jacobinos  
Japón  
Jouissance  
Jóvenes Hegelianos  
Juicio Estético  
Justicia Social

Kitsch

Legislación  
Lenguaje *passim*  
Ley de Pobres  
Liberación  
Libertad de Expresión  
Lingüística  
*London Review of Books*

Mala Fe  
Mano Invisible  
Matema  
Materialismo  
Mechanics Institute  
Mencheviques  
Mercado  
Multiculturalismo

Nazismo  
Neolengua  
Neoliberalismo  
Neomarxismo  
*New Left Review*  
*New Reasoner*  
Nosema  
“Nueva Derecha”  
Nueva Izquierda

Objetividad  
Orgullo/Soberbia  
Orientalismo

Paranoia  
Parlamento  
Partido Laborista  
*Past and Present*  
“Pequeños Pelotones”  
Personalidad  
Plaid Cymru (Partido Galés)  
Poder Judicial  
Polonia  
Positivismo legal  
Primera Enmienda  
Primera Guerra Mundial  
Propiedad  
Protestantismo

Razón Instrumental  
Reforma  
Régimen de Vichy  
Reificación  
Reino de Fines  
Reino Unido  
Religión  
Renacimiento  
*Renouveau catholique*  
Resentimiento  
Revolución *passim*  
Revolución Americana  
Revolución Cultural  
Revolución Francesa  
Revolución Gloriosa  
Revolución Industrial  
Revolución Rusa  
*Risorgimento*  
*Roe vs. Wade*  
Rusia  
*Rylands vs. Fletcher*

*Salisbury Review*  
Semiología  
Sindicatos  
Situación Ideal de Habla  
Socialismo Internacional

Sociedad planificada

Sociología

Solidaridad

Subjetivización

*Temps Moderns, Les*

Teoría Crítica

Teoría de Categorías

Teoría del valor trabajo

Terrorismo

Totalitarismo

Totalización

Tradicción

Traición de los Intelectuales, La

Unión Europea

Unión Soviética

Utilidad Marginal

Utopía

Vietnam

Viscoso (Lo)

Workers Education Association (WEA)

Yugoslavia

ROGER SCRUTON es doctor en Filosofía por la Universidad de Cambridge, y especialista en Estética. Ha sido profesor en Birkbeck College (Londres) y en las universidades de Boston y St. Andrews. Es fundador y editor del periódico *The Salisbury Review*, y fundador también del *Claridge Press*. Miembro del consejo editorial del *British Journal of Aesthetics* e investigador del *Ethics and Public Policy Center*, es autor de más de cuarenta libros, entre ellos, *El alma del mundo*, publicado también en Rialp.

ROGER  
SCRUTON  
BEBO,  
LUEGO EXISTO.



RIALP

# Bebo, luego existo

Scruton, Roger

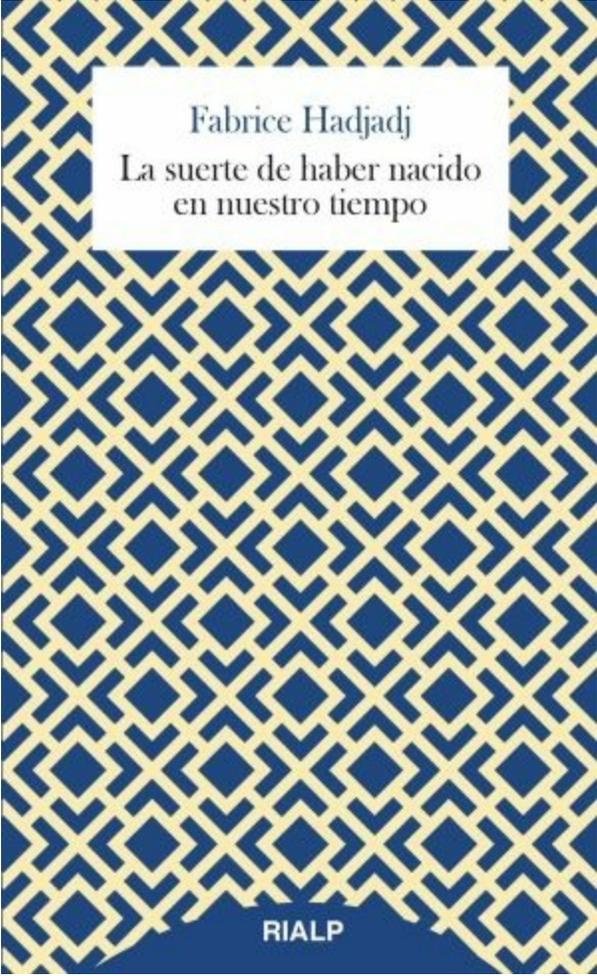
9788432148606

304 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Una copa de vino al día, según muchos médicos, es bueno para la salud. Más de una, puede llevarnos a la ruina. Sea dudoso o no el consejo para la salud del cuerpo, defiende Scruton, es indudablemente bueno para la salud del alma. Y no hay mejor acompañamiento que el vino cuando se trata de filosofar. La filosofía, con una copa en la mano, no solo enseña a beber pensando, sino a pensar bebiendo. Con sentido del humor, el autor ofrece un antídoto ante tantos disparates que hoy se escriben sobre el vino, y defiende con contundencia una bebida que está en el fundamento mismo de nuestra civilización. In vino veritas.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Fabrice Hadjadj  
La suerte de haber nacido  
en nuestro tiempo

RIALP

# La suerte de haber nacido en nuestro tiempo

Hadjadj, Fabrice

9788432146732

62 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Quien se adhiere a un partido político, primero se adhiere a su doctrina, y luego hace propaganda y procura incorporar a muchos para transformar el mundo según esos valores. ¿Es así como actúa la Iglesia Católica? El autor analiza las diferencias entre militancia y conversión misionera, antes de llevar a cabo un agudo y optimista balance de los tiempos que nos toca vivir: la esperanza del que cree está por encima de toda nostalgia y de toda utopía, en una época que se caracteriza por la muerte de las utopías.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER  
OBRAS COMPLETAS

— \* —

# EN DIÁLOGO CON EL SEÑOR

TEXTOS DE LA PREDICACIÓN ORAL

Edición crítico-histórica  
preparada por  
LUIS CANO y FRANCESC CASTELLS

INSTITUTO HISTÓRICO  
SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER

---

**RIALP**

# En diálogo con el Señor

Escrivá de Balaguer, Josemaría

9788432148620

512 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Este volumen de las obras completas, primero de la serie Textos de la predicación oral, recoge el texto de veinticinco predicaciones de san Josemaría entre 1954 y 1975. Dirigidas en su momento a miembros del Opus Dei, sus palabras son ahora publicadas por primera vez para un público general, en el contexto de sus obras completas, para que "muchas otras personas —además de los fieles del Opus Dei— descubran una ayuda para tratar a Dios con confianza y afecto filial". Su título "manifiesta bien el contenido y finalidad de esta catequesis: ayudar a hacer oración personal", en palabras de Javier Echevarría. El estudio crítico-histórico ha sido llevado a cabo por Luis Cano, secretario del Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer y profesor de Historia de la Iglesia en el Istituto di Science Religiose all'Apollinare (Roma) y Francesc Castells i Puig, licenciado en Historia y doctor en Filosofía, y miembro del mismo Instituto.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ GULLÓN

# ESCONDIDOS

El Opus Dei en la zona republicana  
durante la Guerra Civil española (1936-1939)



# Escondidos

González Gullón, José Luis

9788432149344

482 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

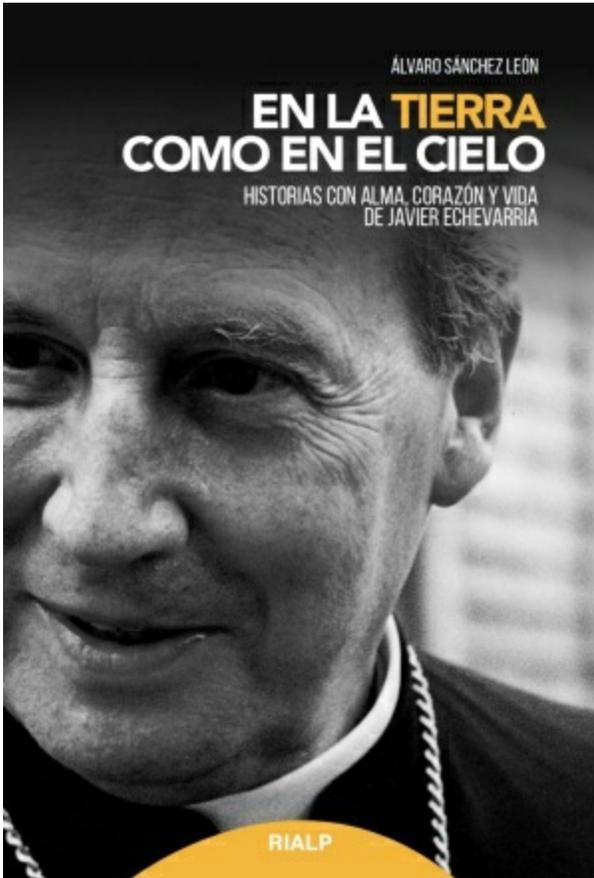
El inicio de la Guerra Civil española, en 1936, sorprendió al fundador del Opus Dei y a la mayoría de sus miembros en la zona republicana. Todos se escondieron para evitar la dura represión revolucionaria. Con el paso de los meses, los refugios y asilos dieron paso a las escapadas y expediciones. Gracias al desvelo de José María Escrivá, el Opus Dei sobrevivió en medio de la tragedia desencadenada por el conflicto armado.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

ÁLVARO SÁNCHEZ LEÓN

# EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO

HISTORIAS CON ALMA, CORAZÓN Y VIDA  
DE JAVIER ECHEVARRIA



RIALP

# En la tierra como en el cielo

Sánchez León, Álvaro

9788432149511

392 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El 12 de diciembre de 2016 murió en Roma Javier Echevarría. Esa noche fue trending topic. Era el tercer hombre al frente del Opus Dei. A los 84 años, el obispo español dejaba la tierra después de sembrar a su alrededor una sensación como de cosas de cielo. Menos de 365 días después de su fallecimiento, 45 de las personas que más convivieron con él, hablan en directo de su alma, su corazón y su vida. Sin trampa ni cartón. Este libro no es una biografía, ni una semblanza, ni un perfil, ni un estudio histórico. No es, sobre todo, una hagiografía... Es un collage periodístico que ilustra, en visión panorámica, las claves de una buena persona, que se implicó en mejorar nuestro mundo contemporáneo.

[Cómpralo y empieza a leer](#)