



LA POLÍTICA CONTRA LA HISTORIA

Mario Tronti



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO

traficantes de sueños

© IAEN, 2016

© Traficantes de sueños, 2016

Licencia Creative Commons: Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Primera edición: 1000 ejemplares, septiembre de 2016

Título: La política contra la historia

Autor: Mario Tronti

Traducción: Álvaro García-Ormaechea

Maquetación y diseño de cubierta: Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]

Dirección de colección: Carlos Prieto del Campo y David Gámez Hernández

Edición:

IAEN-INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES DEL ECUADOR

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.

Edificio administrativo, 5º piso. Quito - Ecuador

Tel: (593) 2 382 9900, ext. 312

www.iaen.edu.ec

editorial@iaen.edu.ec

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba, 13. 28012, Madrid.

Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

Impresión:

Cofás artes gráficas

ISBN: 978-84-944600-9-8

Depósito legal: M-19722-2016

Procedencia de los textos:

Con le spalle al futuro, Roma, Editore Riuniti, 1992.

La politica al tramonto, Turín, Einaudi, 1998.

Noi, operai, Roma, DeriveApprodi, 2008.

LA POLÍTICA CONTRA
LA HISTORIA
POLÍTICA, LUCHAS, PODER

MARIO TRONTI

TRADUCCIÓN:

ÁLVARO GARCÍA-ORMAECHEA

prácticas cōnstituyentes



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO

traficantes de sueños

ÍNDICE

Prefacio. Pasado y presente después del siglo XX	11
De espaldas al futuro. Por otro diccionario político	19
Sin título	21
<i>De espaldas al futuro</i>	27
Por otro diccionario político	29
Más allá del amigo-enemigo	39
«La utopía urgente»	49
Contra el ser ahí del presente	61
«...libres a pesar del hecho de la sociedad»	71
1989 y alrededores	81
Vencer pareciendo	91
<i>Leviathan in interiore homine</i>	101
«Esperanzas interrumpidas»	115
<i>Über das Geistige in der Politik</i>	131
La sonrisa de Sara	147
«Volver las espaldas al futuro...»	167
Bibliografía	177
La política en el crepúsculo	183
Una breve antífona	185
<i>La política en el crepúsculo</i>	187
<i>Tema con variaciones</i>	189
Política, historia, siglo XX	191
La política contra la historia	191
El gran siglo XX	197
El pequeño siglo XX	203
Nostálgicos habitantes del siglo	210
«Paz imposible, guerra improbable»	217
Fuerza contra violencia	222
Obreros y política	228
Una vez más, y para terminar, sobre la autonomía de lo político	236
<i>Intermezzo</i>	245
El partido y su destino	247

<i>Cinco movimientos</i>	273
<i>Politik als Beruf: The End</i>	275
El Príncipe y la Utopía	285
<i>Karl und Carl</i>	295
La política es profecía	305
<i>Kommunismus oder Europa</i>	315
<i>Un tema final</i>	325
Tesis sobre Benjamin	327
<i>Noi, operaisti</i>	337
<i>Noi, operaisti</i>	343
El «estilo» <i>operaista</i>	343
Una revolución de las formas intelectuales	346
La cultura política como profesión	349
La ruptura epistemológica de 1956	351
Un error táctico	354
La misma pasión, el mismo realismo	356
El PCI entre 1956 y 1968	361
¿Por qué la cultura de la crisis?	366
Novela de formación	368
Crítica del '68	371
La ocasión perdida	374
¿Qué es el <i>operaismo</i> ?	379
<i>The worker</i>	381
<i>Der Arbeiter</i>	384
<i>La condition ouvrière</i>	389
Derrota obrera	392
Los monjes del siglo XX	400
Aristocracia del pueblo	402
<i>Operaismo y política</i>	407
Por qué todavía el <i>operaismo</i>	411
Memoria e historia de los obreros	419

PREFACIO

PASADO Y PRESENTE DESPUÉS DEL SIGLO XX

TRES LIBROS EN UNO. Tres textos breves, como si fueran largos capítulos de un único libro. Las fechas van de 1992 a 1998, y luego a 2008. Hay un hilo que conecta. Y va del presente al pasado, siguiendo la enseñanza de Marx según la cual lo que viene después permite comprender mejor lo que sucedió antes: el hombre explica el mono, el capitalismo moderno –y la lucha de clases que lo ha fundamentado y desarrollado– ilumina aquello que interesa que todo el mundo tenga claro, a saber: la larga historia de las clases subalternas. El pasaje histórico 1989-1991, tras el cual se planteó la totalidad del discurso de los tres textos aquí publicados, arroja nueva luz sobre experiencias precedentes de pensamiento y acción. Es el caso del *operaismo*, del que aquí se ofrece, de hecho, una nueva lectura.

Yo digo siempre 1989-1991, porque decir 1989 a secas, como suele hacerse, deja sin resolver una ambigüedad, tanto para el conocimiento de los hechos como para su interpretación. La caída del Muro de Berlín fue un hecho simbólico de gran impacto emotivo. Y ya sabemos la medida en que lo simbólico ocupa hoy el espacio de lo político. Siendo muy conscientes de ello, es preciso, sin embargo, volver siempre la atención sobre el verdadero contexto, sobre el acontecimiento esencial, aquel que luego cambia de verdad el curso de las cosas. Y este contexto y acontecimiento ha sido, sin sombra de duda, el colapso de la Unión Soviética: el dato de la caída y la forma de la caída de un experimento, a fin de cuentas breve, de apenas setenta años, que había empujado la historia, la vida personal y existencialmente, así como la colectivamente combatida, hacia un curso distinto. A partir del momento en que la bandera roja, con la hoz y el martillo, fue arriada en los mástiles del Kremlin comenzamos a vivir, de hecho, en otro mundo.

Me refería, hace un instante, al hecho y la forma de la caída: porque si el hecho en sí es lo que decide y ha decidido la evolución o, mejor, la involución posterior de los acontecimientos, las modalidades del fin son las que nos dejan más desconcertados. Todas las cosas, también las grandes, tienen un final, pero cuando un acontecimiento de los que hacen época se cierra, lo

cancelan, protagonistas ocasionales; cuando una historia que comienza a la altura de Lenin, prosigue con la más que discutible presencia de Stalin y es finiquitada por decreto por un Gorbachov y por un Yeltsin, llega el momento de pensar, o de repensar, el destino de lo político en su totalidad. ¿Qué es lo que sucedió, en las profundidades del pensar y del actuar político, en ese punto de inflexión, en esa reversión sobre sí mismo, que el siglo XX experimenta durante la década de 1980? El ciclo se cierra anticipadamente. Se desencadena una reacción contra su historia, se impone, se difunde y vence una especie de nueva era de la Restauración. Vence en el sentido común intelectual de masas, se convierte en el buen juicio seguro de sí, al mismo tiempo en los gobernantes y en los gobernados. Como es natural, en estos procesos hay que distinguir siempre, pero sin separarlos, los cambios objetivos y las intervenciones subjetivas. El capitalismo, al menos en su lugar de origen, Occidente, decide superar la época de la centralidad de la industria; vuelve a su antigua vocación liberal, reencuentra, o restaura, precisamente, una centralidad del mercado, que extiende a una dimensión global (salvajemente, como es su costumbre), se financiariza, acelera de forma impresionante la violencia de la revolución tecnológica, se desmaterializa, se virtualiza: pasa, según nuestro lenguaje, de *Das Kapital* a los *Grundrisse*. Transformaciones enormes. ¡Ay del que no las vea! El movimiento obrero, o lo que queda de él, no las ve. O mejor, quizá las vea separadamente, una a una, pero no en su conjunto. Las clases dominantes, con sus élites, económicas, tecnocráticas y, por último, políticas, no se quedan mirando. No sólo cabalgan a lomos del proceso, sino que lo empujan, lo practican, lo teorizan. La Trilateral marca la línea, como se decía antaño, y la marca a escala mundial. La administración, en los distintos países, la ha seguido.

Antes de 1989, más atrás, está todo esto: todo un rebullir de hechos brutos y de voluntades precisas. Y está todo esto tras estos libros. Está la observación y, sobre el dato observado, la reflexión en torno a la deriva del movimiento obrero histórico, que desemboca en un callejón sin salida, de subalternidad. De todos estos procesos de modernización de las estructuras capitalistas dominantes, procesos pensados y practicados contra el mundo del trabajo, las organizaciones oficiales de la izquierda se convierten en realidad en sus intérpretes y gestoras. En la década de 1990 ha habido un momento en el que la gran parte de los países europeos tenía gobiernos de inspiración socialista —en realidad, de orientación socialdemócrata—, que aplicaban políticas de simple puesta al día de los modos de explotación del trabajo humano. Es entonces cuando nace ese aparato ideológico que se pondrá en marcha con el nombre de «lo nuevo que avanza». La palabra innovación sustituye y entierra la palabra transformación. El pasado histórico del movimiento obrero, el cúmulo extraordinario de luchas, de organización, de conquistas, con todas las grandes tentativas de emancipación y liberación, queda archivado como

una antigualla para el olvido, que ya no hay que transmitir a las nuevas generaciones, las cuales de hecho han quedado privadas de él y, precisamente por ello, en tantas experiencias de movimiento, han luchado desarmadas. Así no podían, no ya vencer, sino tampoco resistir.

En realidad, el bienio blanco 1989-1991 ha sido un punto de inflexión trágico para todas las fuerzas alternativas de contestación del sistema capitalista y de contraposición a las modalidades de sus formas de vida. Esta conciencia trágica de la situación de entonces es bien visible, queda directamente explícita, en *De espaldas al futuro*: empezando por el título, de un sabor no arendtiano, sino más bien benjaminiano. Está ya ahí la sugerencia del *angelus novus*, atrapado con sus alas en la tempestad que impide liberar el futuro de las ruinas del pasado. En gran medida se trata de escritos de la década de 1980, que preceden el colapso pero que sustancialmente es como si narraran el presentimiento de lo que estaba a punto de suceder. Las señales, de hecho, estaban ya todas ahí, en aquella década. Entender las señales: he aquí una de las funciones del pensamiento. Y hay que decir que aquel pasaje, por su misma intensidad emotiva, por la convulsión, diría, pasional y existencial que ha provocado, ha cambiado no tanto el modo de pensar como el modo de expresar el pensamiento, introduciendo una tonalidad inédita de sufrimiento interior. Se produce una salida de los senderos más tradicionales, directamente económico-políticos, y se experimentan otros caminos del pensamiento: el teológico-político, por ejemplo, o el geopolítico; emerge aquella temática antropológica, vías que crecerán en los años siguientes. Los textos recogidos en *De espaldas al futuro* aparecieron antes en una revista, *Bailamme*, cuyo subtítulo reza: *Revista de espiritualidad y política*. El ocaso de Occidente, preconizado por los más grandes espíritus del siglo XX, llegaba a su término, arrastrando consigo, en su caída, uno de sus productos mejores, la totalidad de la modernidad, y uno de sus logros más elevados, la historia del movimiento obrero. Se decía entonces, al comienzo de aquel libro: «Un tema que, dadas sus dimensiones, no puede mantenerse en la jaula de las coordenadas exclusivamente económico-sociales de la tradición teórica: pide romper el cascarón, salir, sentirse libre, tomar aliento y conquistar la mirada».

Tentativas, todas ellas, de liberarse de viejas clausuras, de ganar aliento y conquistar la mirada, que han ido avanzando desde entonces, desde aquellos primeros años de la década de 1990, hasta hoy. Junto a los grandes procesos internacionales, que fueron erróneamente catalogados como un final general de la historia —cuando se trataba, si acaso, del final de *una* historia—, se coloca y se considera también una contingencia italiana. Lo que aparece en estos textos es un pensamiento en el que la política afronta cotidianamente, se mide, establece un cuerpo a cuerpo continuo con la historia en acción. La política es gestión estratégica de la contingencia.

Desde la autonomía de lo político, es decir, desde los primeros años de la década de 1970, este pensamiento se ha inscrito conscientemente dentro del gran filón del realismo, que desde Maquiavelo y Hobbes llega a Weber y Schmitt. Parte de la marxiana crítica de la ideología y no desdeña una filosofía hegeliana de la historia, pero sin ir a parar a un absoluto cualquiera, sino asumiendo, en su lugar, la transvaloración nietzscheana de todos los valores, corrientes, dominantes y, por lo tanto, burgueses, e introduciendo un específico rasgo de desencanto antiutópico, antihistoricista, antiprogresista, dentro de una antropología conscientemente pesimista. Una *complexio oppositorum* ardua de cultivar, difícil de hacer entender, casi imposible de practicar, pero extraordinariamente eficaz a la hora de producir conocimiento de la realidad efectiva. Porque este es el punto que hay que tener siempre en mente, mientras se lee: aquí hay un punto de vista, parcial, unilateral, de clase, en una contingencia, precisamente, en la que sin existir ya prácticamente lucha de clases, las clases siguen existiendo y expresando sus respectivos puntos de vista, ocultos, enmascarados, ideologizados como nunca lo estuvieron antes. Y entonces el pensamiento antagonista debe hacer, cueste lo que cueste, serenamente implacable, el trabajo de desenmascarar, dar la vuelta a la mesa del discurso, volver a asumir para sí el decir la verdad como acto revolucionario y, sobre esta base, sólo sobre esta base realista, materialista, reconstruir una perspectiva de subversión en tanto que proceso de sustitución/transformación civil, civilizada, del estado presente de las cosas.

La contingencia italiana ha contado con estas premisas de método, con esta estructura teórica. Repentina e inmediatamente, el contexto se ha hecho cada vez más italiano-europeo y europeo-occidental. Pero el punto de partida, para este tipo de pensamiento, se inscribe en las entrañas de la condición del comunismo italiano y de sus contornos de lucha y de movimiento. En 1984 desaparece el último dirigente comunista del PCI. Sólo muchos años después se entenderá cuánto y con qué intensidad este acontecimiento ha condicionado el futuro de la izquierda italiana. La clase política berlingueriana comienza casi inmediatamente la larga marcha hacia la extinción del partido. Emerge y dirige la generación de los liquidadores. 1989 será sólo el pretexto para llevarla finalmente a cabo. Fue un trauma de pueblo y un colapso de cultura: pueblo político y cultura política. El pueblo comunista ha sido el último pueblo político. La cultura comunista, la última cultura política. La pequeña, mediocre historia que siguió, en los nombres, en los símbolos, en las formas de organización, en los hábitos de la dirigencia y, sólo como consecuencia, en el comportamiento de la militancia, ha sido una larga deriva hacia un otro diferente, cada vez más similar a todo lo anterior. Por lo tanto, en las reflexiones de estas páginas, que atraviesan los años noventa del último siglo, el lector debe prestar

atención para rastrear el trasfondo histórico-cronológico que las ha provocado. Un trasfondo de hechos y de actos que presencia un lento, cotidiano, insistente y permanente derrumbe del frente. Se clausuran, se deploran y demonizan los «treinta años gloriosos» en los que, desde 1945 a 1975, en un milagroso equilibrio en la relación de fuerzas entre trabajo y capital, y en una situación internacional de confrontación política entre socialismo y capitalismo, se habían realizado las más grandes conquistas de los trabajadores, arrancadas con las luchas y con la organización a los intereses de los patrones. Todo parte del ayer y llega al hoy. La transformación es radical. Es una inversión de las jerarquías. Ya no el primado del Estado, sino el primado de la sociedad civil; ya no la centralidad del partido político, sino la centralidad del ciudadano soberano; ya no la acción racional de lo público, sino la acción salvaje de lo privado; ya no la soberanía nacional, sino el mercado global; ni tampoco ya la economía política, sino en su lugar la especulación financiera. ¡Maldita será la antigua proclama «¡la política al mando!»». A partir de ahora la divisa será: «¡La antipolítica al mando!».

La política en el crepúsculo registraba esta condición humana de la historia presente. A su manera: llevando a la síntesis las reflexiones maduradas de la década de 1990. Quería comunicar, como se decía, un estado de desesperación teórica. Con el cambio de siglo, se hacía el balance del siglo XX en su conjunto, revolución y restauración. Nos hacíamos cargo del peso intelectual de la crisis de la política, en sus fundamentos modernos. El motivo dominante, el tema con variaciones, era ese: la weberiana profesión de la política, en la era final. Que la clase obrera, más o menos desde siempre, pero a un nivel máximo de intensidad en su aventura del siglo XX, estuviera ligada, de la cabeza a los pies, al destino de la política moderna era una tesis nueva y fuerte, que había que introducir en el discurso público como reacción y en contraposición al pensamiento débil, que había acabado hegemonizando la práctica de las mayorías reformistas en Italia y en Europa. La prueba era que el declive de la centralidad política de los obreros iba de la mano con la crisis de la centralidad que la política en general había tenido hasta aquel momento en la sociedad. Política y destino pasaban a ser un tema dominante de investigación, de descubrimiento y de fundamentación para un pensamiento dotado de vocación conflictual respecto a lo que una vez se llamó, con razón, el orden constituido. La política revolucionaria de las clases subalternas, que la clase obrera había elevado a clases dirigentes, ya no tenía de su lado el curso progresivo de la historia: porque éste había sido del todo capturado, y plegado a los propios intereses, por parte de las clases actualmente dominantes. La política *contra* tenía enfrente, como enemigo, a la historia en acción. Esta dialéctica de choque frontal, sin posibilidad de síntesis, entre política e historia es la contranarración, no ideológica sino teórica, que hay que oponer a la toma del poder totalitaria hoy llevada a cabo por el sentido común intelectual de masas.

Invito a pensar, y a discutir, aquel disparo de fusil que es la primera de las «Tesis sobre Benjamin», que cierra *La política en el crepúsculo*: «El movimiento obrero no fue derrotado por el capitalismo. El movimiento obrero fue derrotado por la democracia». El pensamiento fuerte está hecho así: dispara metafóricamente una idea para que golpee el objetivo. El *zur Kritik*, aplicado hoy a la democracia política con el método que Marx aplicaba a la economía política; rechazo de la ideología instrumental, adquisición del núcleo de verdad, por medio de una inversión del punto de vista, que ahora se aplica al funcionamiento concreto y práctico de las democracias contemporáneas. Es un problema estratégico. Cuando el *homo oeconomicus* de los economistas clásicos se ha identificado con el *homo democraticus* de los políticos modernos podemos decir que se ha verificado una estabilización de un nivel de intensidad nunca visto. El totalitarismo ya no ha necesitado leyes de policía, porque le han bastado los derechos de los individuos. Es una paradoja que funciona mejor que cualquier lógica. Con la igualdad de las libertades para todos se ha ocultado y, por lo tanto, suprimido, la desigualdad de los intereses de cada uno.

Se vuelve a pensar el periodo entero de la modernidad: estando muy atentos para no caer en posiciones antimodernas, que siempre han tenido un signo reaccionario. La modernidad es nuestra larga contingencia histórica: es preciso seguir dentro de ella, pero liberados de ella. Más bien, la crítica de la modernidad, desde el punto de vista de las clases oprimidas, es una actividad cotidiana de pensamiento. Y las clases oprimidas cambian de composición, de calidad, de consistencia, de fuerza. El punto de vista debe superarse y conservarse. Es importante que mantenga su carácter de parte. El peligro es siempre el universalismo burgués, es decir, la cancelación ideológica de las diferencias, que es la forma de dominio más sutil, más penetrante, más totalizante. La forma-trabajo ha cambiado radicalmente, al menos aquí en Occidente, en el tránsito de la sociedad centrada en la producción a la sociedad cuya centralidad la ocupa la circulación, por utilizar de manera aproximada la distinción marxiana entre el Primer y el Segundo libro de *El capital*. Y en este punto, recuperar un *Gesamtprozess*, el proceso de conjunto, es una tarea ardua, pero no imposible. El punto de vista obrero ha perdido en potencia, pero no en conocimiento. La fuerza-trabajo obrera ya no es la máxima contradicción interna a la relación de capital. No porque ya no exista materialmente como tal, aunque sea en menor proporción que en el pasado, sino porque ha perdido aquella subjetividad política que, entre luchas y organización, había conquistado y expresado entre los siglos XIX y XX. La historia del movimiento obrero —compuesta de clase, partido y teoría— al menos aquí en Occidente, repito, ha terminado. Lo que queda es una herencia que invertir en nuevas luchas, en nuevas formas de organización, en nuevas experiencias de movimiento,

dentro de las grandes contradicciones del capitalismo contemporáneo: trabajo y dominación, economía y finanzas, política y economía, historia y naturaleza, vida y técnica, pueblo y élites, libertad y democracia, orden y desorden mundial. La herencia del movimiento obrero nos enseña a mirar estas contradicciones desde un punto de vista antagonista, de forma elevada, madura, en formas nunca sectarias, nunca minoritarias, con el mayor consenso posible desde abajo, con la más hábil capacidad de iniciativa. La clase obrera, en el sentido de Marx, está muerta, pero el punto de vista obrero, en el sentido de Lenin, vive.

Este año, 2016, *Operai e capitale* cumple medio siglo. La edad hace que uno lo vuelva a mirar con distancia e implicación. En 2008, a través de un volumen de novecientas páginas (*L'operaismo degli anni Sessanta. Da Quaderni rossi a classe operaia*, audazmente publicado por DeriveApprodi), se volvió a recorrer, entre escritos, documentos y testimonios, la breve e intensa historia de aquella experiencia. Al año siguiente se publicó la «Introducción», en la misma editorial, pero en un pequeño volumen aparte. Se trata del texto *Noi operaiisti*, que forma parte de este libro. No es el balance final. Éste, constato que lo están haciendo las diversas nuevas generaciones de intelectuales militantes que, cada uno por su cuenta, en formas diversas y siempre creativas, redescubren aquel pasaje, ya histórico. Está bien que así sea. Hoy ya se alude a ello internacionalmente como *Italian theory*, como diferencia italiana. Esta última lectura mía ha querido ser una lectura personal, cuidadosamente ponderada, totalmente política, fuertemente comprometida, del problema *operaismo*. Ha habido y hay otras, todas legítimas. Repensar la década de 1960, el propio '68, después del siglo XX, en el contexto del nuevo capitalismo, dando por cierta la salida de escena del socialismo, sin que haya ya política moderna, es decir, sin clase ni partido, puede resultar útil. Dónde estuvieron las limitaciones, dónde los errores, dónde los fallos y, por lo tanto, dónde, cuándo y cómo las culpas subjetivas, que hay que situar junto al análisis de las gigantescas transformaciones objetivas: he aquí la tarea que tiene hoy el pensamiento antagonista. Esto es lo que quiere decir este libro triple. La «memoria y la historia de los obreros», con las que no por casualidad se concluye el discurso, siguen siendo, y lo seguirán siendo siempre, el arma intelectual, la más afilada y la más eficaz, que hay que poner en manos de cualquier práctica colectiva, no de resistencia, sino de lucha contra la actual concepción del mundo y de la vida: para desmontarla, para sustituirla. He aquí el terreno ideal de la confrontación: aquí, las fuerzas materiales para afrontarla.

Roma, mayo de 2016.

DE ESPALDAS AL FUTURO
POR OTRO DICCIONARIO POLÍTICO

SIN TÍTULO

HUBIERA QUERIDO QUE FUERA ESTE EL TÍTULO DEL LIBRO. Como esas acuarelas de Kandinsky, que dejan a quien las contempla la tarea de definir, descubrir, el tema. Improvisaciones y estudios para la década de 1990: de eso se trata. Discursos ciertamente no neutrales, y extemporáneos en tanto que parciales, historia en movimiento vista por una de las partes, en un periodo dominado por un universalismo tan inútil para la comprensión como dañino para la acción. «Sin título», porque no es momento para grandes afirmaciones ni para palabras cargadas de significado futuro. Estamos encerrados en el presente, y no solo somos incapaces de salir de él, sino que a duras penas nos desplazamos en su seno con la determinación de las ideas, es decir, con las armas de la crítica. Y sin embargo, hay necesidad y urgencia no solo de repensar —como todo el mundo está dispuesto a admitir—, sino de pensar a secas, «pensar en contra»: contra el mundo y contra el hombre de hoy.

La de 1980 fue una década decisiva en la conformación del pensamiento alternativo. Todavía en 1981, en la experiencia del *Laboratorio político*, se podía invocar un saber articulado conforme a contribuciones específicas, a competencias disciplinarias: especialidades concretas frente a síntesis abstractas. Ahora sucede todo lo contrario. Los años comprendidos entre 1989 y 1991, los años de la gran destrucción en lo que respecta a la perspectiva antagonista, exigen hacer un esfuerzo teórico de reconstrucción. El trabajo de análisis lo ha hecho ya el acontecer histórico. Ante todo es preciso comprender qué es lo que sucedió y por qué lo hizo de esa forma: comprender también el *cómo* de las experiencias, tanto de las prácticas como de las teóricas. Pero comprender no será posible si antes no recuperamos una perspectiva global e integral del siglo y —hay quien dice, quizá con razón— hasta del milenio. De ahí ese rasgo del discurso que consiste en una abstracción deliberada, ese saltar por encima de los datos que una vez se decían estructurales, ese recurso a los grandes problemas: el hombre en el mundo, la herejía en la historia, la escatología en la política o la irrupción del pesimismo en el seno del principio-esperanza. Hay que tener muy presente que, más que de un puerto al que se arriba, aquí estamos hablando de

una travesía. Una travesía por una tierra que, en este tipo de cultura, es casi una tierra de nadie. Un recorrido y un viaje intelectuales que se complican, retroceden, se desvían, tratan de romper el cerco sin perder el rumbo, en la idea siempre de conocer para cambiar, de comprender para transformar. Teóricamente no podemos retroceder más allá de la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach: ni siquiera después de constatar el balance negativo de las tentativas prácticas. Es esencial no perder el hilo de la investigación, superando los obstáculos y superándonos a nosotros mismos, aunque no sepamos dónde nos habrá de llevar. *Libertas philosophandi* [libertad de filosofar] es una exigencia que nos hacemos a nosotros mismos con respecto a una tradición, a sus fundamentos, a sus personajes y a sus componentes, que son, básicamente, marxismo más movimiento obrero. Mantenernos en este surco excavado, pero libres de los lazos de lealtad, incluso con respecto al método de análisis. Se reafirma una herencia histórica, se libera una pertenencia de cultura.

El dato de época, el núcleo de la necesidad de una nueva síntesis, el elemento que une los acontecimientos y explica los resultados, es en «última instancia» solo uno, y consiste en el declive de la clase obrera. He aquí el episodio que culmina la decadencia de Occidente, que ha atravesado el siglo y lo concluye ahora en picado, no con la escalada de acciones queridas, sino con la decadencia propia de los hechos ineluctables. Un tema que, dadas sus dimensiones, no puede mantenerse en la jaula de las coordenadas exclusivamente económico-sociales de la tradición teórica: pide romper el cascarón, salir, sentirse libre, tomar aliento y conquistar la mirada. En estas páginas hay un intento de moverse en esta dirección. Puede haber otros. Y cabe esperar una confrontación de los méritos de cada recorrido. En este caso, la búsqueda del denominador común es una elección de fondo. Si no logramos sentar las bases para la reconstrucción de un horizonte de pensamiento alternativo, el riesgo de disolución sin dejar siquiera un patrimonio ideal como legado se convierte en perspectiva real. Tomar nota de lo ocurrido, saltar por encima, mantener despejado el camino: todo, a decir verdad, un poco «bajo el signo de Saturno». *Linke Melancholie* [melancolía de la izquierda], que diría críticamente Benjamin. Lo importante es que no desemboque en ese tipo particular de desesperación, muy en boga hoy en día, que él llamó «estupidez atormentada». El denominador común, o punto de unión, es también punto de equilibrio. Una vez más, imágenes que no esconden conceptos sino que los expresan, y que por lo tanto indican posiciones, muestran ubicaciones. Bien. Enfatizamos un poco y digamos de la clase obrera aquello que dijo Joseph Roth ante la tumba de Francisco José: el frío sol de los Habsburgo se apagaba, pero había sido un sol.

Paráfrasis de las famosas palabras de Newton a Richard Hooke, el 5 de febrero de 1674: si somos capaces de ver más lejos es porque vamos «a hombres de gigantes». Aquí tenemos el justo y al mismo tiempo crítico orgullo de una determinada posición: no de capitulación, sino de conciencia de las potencialidades pasadas y de las limitaciones actuales que afectan a la propia parte. La propia parte, sí: que sobrevive a la crisis del sujeto histórico, cambia su posición ante ella, reformula las preguntas, aguarda expectante en otro terreno, va al descubrimiento de nuevas formas. En este sentido, a medida que se oscurece la vía de la práctica transformadora los caminos de la investigación brillan con una luz extraña, que ahora hay que descifrar a partir del paisaje que ilumina, como en un lienzo de Friedrich, atravesado por una delgada franja de alma, para los que la poseen, y puesto de nuevo en juego por una recurrente pasión del pensamiento, para los que creen. Hegel maduro, cuando entrelaza en sus lecciones los hilos de filosofía e historia: «Durante los periodos en que la corteza, edificio podrido y sin alma, se viene abajo, el espíritu adopta la apariencia de una nueva juventud y se calza las botas de siete leguas». A Marx le gustaba esta alusión a las botas de siete leguas, que expresaba, en un momento en que se necesitaba, el salto del tigre de la teoría sobre aquella presa que es para el pensamiento la realidad enemiga. Aquella época requería un plus de actividad práctica, un superávit de praxis humana. Esta condición del espíritu revolucionario ha llegado hasta ayer mismo. Y ahora se siente, en el interior del hoy, la garra y las uñas del cambio de largo alcance. Las páginas que siguen reflejan, tal vez un poco de forma pasiva, este cambio de condición espiritual y se ven afectadas por él. Algunas de ellas, como las cinco primeras del capítulo «*Leviathan in interiore homine*», fueron escritas entre 1987 y 1991 con y por amigos de *Bailamme*, revista de espiritualidad y de política, y terminaron por marcar también las otras páginas que, a golpe de acontecimiento, se fueron añadiendo. La idea que antecede a todo lo demás, en este punto, es este dejarse atravesar por el flujo, o dejarse embestir de lleno por la ola de la historia presente, que golpea con furia destructiva la parte a la que se pertenece. Y el trabajo subjetivo, creativo a su manera, es mantener el filtro limpio, conscientes de que en estos últimos años, de historia con minúscula y de decadencia de la política, muchos residuos se han acumulado en la herramienta-pensamiento, poniendo en apuros y en cuestión la capacidad de transparencia, de interpretación, de juicio. Se trata también, por lo tanto, de llevar a cabo una operación de limpieza intelectual. De nuevo un sendero. Con una dimensión interior más pronunciada, en comparación con los anteriores. Y esta es la novedad-escándalo de la época actual. Nuestro tiempo pide un cultivo de uno mismo, un cuidado del yo interior, fundamental a la hora de tomar partido en el terreno del conflicto público, de la guerra de todos, del no orden de las sociedades humanas. Hundir en la propia complejidad la unilateralidad de un interés de parte: sobre esta

longitud de onda quiere disponerse una cierta sofisticación medida en la música de las palabras.

A veces, cuando su voz es auténtica, las palabras del poeta que habla de sí mismo dicen mucho más del mundo que tantos discursos que pretenden un análisis científico y objetivo. Leamos dentro de un alma y descifremos enigmas de la realidad. Hay un hilo que une la medida de una experiencia, cuando esta es profunda, a la escritura secreta que solo la superficie de las cosas puede dar. La lectura política del pensamiento poético, cuando este asume acentos alternativos, no es un detalle añadido, sino una manera de ser en el interior del *theoreîn*, un paso, un signo de su capacidad de ver aquello que los informes esconden. «Ilegibilidad de este mundo», canta quedamente Paul Celan mientras se dirige voluntariamente a la muerte. «*Alles doppelt*» [todo es doble]. Y «[...] bebo vino de dos copas [...]», como «aquel otro», Hölderlin tal vez, el de *Brot und Wein* [*Pan y vino*]: «... y nadie soportaba la vida a solas». «Dos mundos –y yo vengo del otro–»: es el *Diario bizantino* de Cristina Campo. *Salz und Brot* [*Sal y pan*], de Ingeborg Bachmann: «Ahora se adelanta el viento por los raíles, detrás iremos nosotros en trenes lentos [...]».

Este doble del sujeto es el remanente ricamente ambiguo de la tormenta de la gran destrucción. Entre líneas del texto se hallará, como forma de pensamiento profético, el pensamiento femenino de nuestro tiempo, simbólicamente expresivo de toda una condición de una parte del ser humano en el mundo. La idea de abordar el tema en un discurso directo fue pronto abandonada, a partir de la consideración fuerte –una «decisión» en toda regla– de que en cuestiones de género cualquier parte habla por sí misma, de sí misma. El mismo sentir/pensar está escindido, no está recompuesto ni debe recomponerse, sino que tiende a separarse y de hecho se escinde en la tensión hacia los extremos. Esta tensión es todo menos autodestructiva, como sucede en toda buena guerra, que en esto está muy cerca de la «buena vida»-. Todavía, y por mucho tiempo, el pensamiento masculino habrá de ser un pensamiento autocrítico, mientras que el femenino será un pensamiento crítico. El regreso al terreno de la teoría política y de la acción humana en sociedad será, entonces sí, *epochemachend* [de los que hacen época]. El proyecto de reconstrucción de una práctica revolucionaria deberá pasar forzosamente por ahí, para terminar de una vez por todas con cualquier tipo de pensamiento general y universal: entonces será el momento del redescubrimiento de los verdaderos fines últimos, imposibles en la medida en que son inasimilables en el mundo tal como es. Si el proyecto consiste, más precisamente, en hacer la *crítica de la democracia política*, es ahí donde hemos de medir la célebre afirmación de Luce Irigaray: la diferencia es «el problema que nuestra época tiene que pensar». El binomio igualdad/diferencia pasa a convertirse, para una filosofía

política de la transformación, en la imagen simbólica del «todo doble». Una frontera se mueve, y manda al éxodo a un pensamiento que huye de la tierra de los padres.

La necesidad de afrontar este viaje no se discute. Si acaso, la cuestión es qué dirección tomar y con qué intenciones. Hacia dónde. Y para qué. Las libertades, en plural, para cada singularidad humana, son todavía un mundo por descubrir. La mera ilusión de ser libres nos pone en manos de un poder omnímodo. Y, sin embargo, esta ilusión política es la condición civil normal, natural. Al final de la edad moderna, estamos llamados a salir de un nuevo estado de naturaleza: esta es la base de otro pensamiento político clásico para el tiempo que viene. Revisitar la política, después de haber adquirido juntos y sucesivamente la propia autonomía y la propia crisis. No salir de la esfera pública; no estar en ella como está el interés privado del individuo social medio, sino volver a entrar en ella para revolucionarla, después de la lección política del siglo XX. Asumir entonces uno mismo la carga de la prueba de que solo al final de la historia del movimiento obrero y desde su interior es posible ir más allá de los límites de la modernidad, de los límites de clase, de la des-igualdad/in-diferencia modernas, y del límite político «señorío de derecho/servidumbre de hecho». He aquí la apuesta teórica y el desafío práctico. El pensamiento dominante, que sigue siendo el pensamiento de las clases dominantes, está tan convencido de haberse hecho con la victoria sirviéndose de las viejas ideas que ya no intenta dar con ninguna idea nueva. Los vencidos, en cambio, se ven obligados a abrirse al descubrimiento. El «seguid buscando» solo se aplica a ellos. Por lo demás, habían trascendido desde hacía tiempo el estado del mundo, cuando tuvo lugar la derrota sobre el terreno.

Oímos que el grito de Zaratustra clama hoy: ¡el pueblo ha muerto! ¿Cómo es posible que vosotros, viejos caminantes, no lo hayáis notado? Pero el mensaje colectivo que proviene de dos siglos de luchas de los trabajadores, a su vez herederos de una historia milenaria de revueltas de las clases subalternas, aquel modo profundo de estar convencidos de que «nosotros es más que yo», ese mensaje reúne aún las condiciones para vivir, aunque no exprese actualmente la voluntad de vivir, en otra idea de solidaridad humana de parte. Lo que esta sea, en qué sujetos se encarne, con qué fuerza se impondrá, cómo y en qué tiempos se alzarán, todo esto no lo sabemos. He aquí el camino de la búsqueda, de la investigación. «Profeta –dice el padre Turolde– no es aquel que anuncia el futuro, / sino aquel que trabajosamente denuncia / el presente [...]». La disponibilidad para llegar a acuerdos, la gran tentación de la reconciliación con la realidad, puede concederse con una sola condición: que seamos libres, por dentro, con el pensamiento, de su espíritu, que estemos ya fuera, y más allá, de la misma. Un movimiento colectivo, de mujeres y hombres, puede serlo.

El comunismo moderno, en sus inicios, entre 1848 y 1917, quiso serlo. Contra lo que piensa la mayoría, la culpa del comunismo es, de acuerdo con Nietzsche y Hölderlin, la misma que la de la modernidad: consiste en no haber sabido generar nuevos dioses. Pero esta reflexión no introduce este libro sino que, como todas las introducciones, lo sigue. Y hay esperanza de que abra un horizonte que no estaremos obligados a seguir. Esto es, en cualquier caso, una escaramuza. Seguirá, si hay suerte, la estocada.

Roma, 17 de enero de 1992

DE ESPALDAS AL FUTURO

POR OTRO DICCIONARIO POLÍTICO

HOY EN DÍA SE LLAMAN PALABRAS CLAVE. Y es una manera alusiva y elocuente de decir que las palabras no sirven para expresar un pensamiento sino para buscarlo, no para hablar sino para comprender. Esto se aplica en primer lugar a la política actual. Abrir la puerta del conocimiento se convierte en una operación que utiliza cálculos sofisticados en busca de soluciones simples. Y aquí está el paradigma de una condición en la que se ubica hoy la acción de pensar. Desde el momento en que las máquinas que imitan el pensamiento despliegan a gran velocidad y sin errores los pasos lógicos infinitos, lo que queda es el pensamiento del hombre, modelo y constructor de la máquina, al cuidado del lugar finito de los inicios. Liberado de la fatiga en absoluto inútil de una lógica cuantitativa, el pensar humano vuelve a saborear la alegría de la experiencia del descubrimiento. Y, sin embargo, al parecer no hay ya espacio para nuevas ideas. Solo circulan las viejas, de la mano de equipos de comunicación ultramodernos. Estamos dentro de esta paradoja: se está gestando una filosofía política del futuro bajo las condiciones de una era de la restauración.

Hoy la tarea de un diccionario político no puede ser la de iluminar las mentes. No hay nada que iluminar, porque no son estos tiempos de oscurantismo. La restauración es restauración, pero ilustrada. La potencia de la razón se ha puesto de parte del statu quo ante. El intelecto científico justifica el presente. Y se entiende por qué: este presente es también un producto suyo. Se dice que la ciencia, abandonada a sí misma, lleva al mundo al borde de la catástrofe. Esto no es culpa suya. En realidad, el equilibrio de los desastres del sistema es científico y, por lo tanto, medible, y, por lo tanto, tranquilizador. Este equilibrio es político, razonablemente moderado, satisfecho con su banal presente, es incapaz de futuro. Es increíble cómo han levantado la cabeza de nuevo los biempensantes, los primeros de la clase, los triunfadores, los afortunados, los sabios, los ricos, los poderosos, los pocos. Es fuerte la tentación de salirse de la fila, denunciar unilateralmente los tratados, deslegitimar teóricamente las reglas del juego, renunciando a las pocas utilidades residuales que quedan del contrato social y, por tanto, a la comodidad de la vieja y querida razón. Una

forma de hacerlo podría ser la siguiente: desafiar de raíz todas las formas de pensamiento cuantitativo y, de esta manera, radicalizar la oposición entre el pensamiento económico y el pensamiento político. Surge la duda de si se puede hablar de una historia del pensamiento económico o si, por el contrario, no habría que limitarse a una historia de las doctrinas económicas. Schumpeter decía *history of economic analysis*. Y antes había dicho *Epochen der Dogmen und Methodengeschichte* [épocas de los dogmas y de la historia de la metodología]. En ambos casos, «historia de los aspectos analíticos o científicos del pensamiento económico». La ciencia es siempre análisis, descomposición en la cantidad y recomposición en el signo de una lógica cuantitativa. Surgen teorías y métodos, definiciones de la naturaleza humana y recetas para la cocina del presente: todo ello en la estela de un descubrimiento fulminante que sienta las bases de los tiempos modernos, a saber: que «las cuentas tienen que cuadrar». La política, tal vez debido a su dimensión de largo plazo, renace en la edad moderna como una alternativa a su tiempo. Lo específico de la política es que dos más dos son cinco, hacen tres... o incluso cuatro, pero entonces estamos en un estado de excepción, que no por casualidad debe ser decidido con la espada del poder soberano. En esto consiste el pensamiento: en carecer de fundamentos. Y nos asalta una duda mayor: que podamos pensar los datos; o si no debemos considerar el pensamiento político como un riesgo, una apuesta y un intento de caminar sin red por una cuerda floja sobre el propio tiempo. Pero tal vez esto sea cierto solo cuando se trata de pensar políticamente la posibilidad de superar la época. Aquí la forma de la política revolucionaria puede adoptar el ritmo de la teología política. Aplicar a la idea de futuro la paradoja de Pascal: «*on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est*» [podemos saber que hay un Dios sin saber lo que es].

Esta hermosa tentación debe ser rechazada. Uno podía –tal vez debía– adherirse a ella hace veinte años (y además, al menos una vez en la vida teórica hay que entregarse a la pasión de un pensamiento político negativo en sentido fuerte). Pero una vez que cruzamos la experiencia, y en presencia de un cambio de fase, es conveniente descartar esta sobredimensión del problema político y ubicarnos en un perfil de nivel medio. La irrupción de la ética en la política describe hoy esta condición, hasta orientar de esta manera un comportamiento teórico. Es sobre la ética, sin embargo, sobre lo que tenemos que reflexionar, pero no en el sentido en que la entiende Paul Ricoeur, para quien «la ética de lo político no consiste en otra cosa que en la creación de espacios de libertad», y para quien «el Estado de derecho es, en este sentido, la realización de la intención ética en la esfera de lo político». Esta es la misma historia de siempre, teorizada muchas veces y muchas veces demolida; una hermosa pieza de anticuario hoy repulida para captar compradores *parvenus*: era necesaria la época de Reagan para

ver reaparecer, como las últimas palabras de la filosofía política, el neoliberalismo, el neoutilitarismo y el neocontractualismo, cosas diferentes y contradictorias entre sí, pero unidas por un enemigo común: la cruda descripción/evaluación de la relación de fuerzas entre las clases y la consiguiente toma de partido ética, cuando, o especialmente cuando, está en su apogeo, sin ser reconocida, una nueva paz de los cien años.

No se puede –nos dice Eric Weil– actuar al margen de moral y no se puede pensar contra la política. O mejor, se puede, pero entonces hay que aprender a pagar el precio. «No por el hecho de sentirnos atraídos por la política vamos a poner en tela de juicio la moral [...]; porque somos moralistas intentamos pensar la política y lo político en nosotros mismos». En ese «somos moralistas» está lo inaceptable del discurso de Weil sobre la «tercera posibilidad», la de establecer una relación positiva entre moral y política. Una vez –dice– hemos tomado la decisión, libre y última, de actuar en el mundo y sobre el mundo, «solo podemos preguntarnos acerca de la diferencia entre la buena y la mala política». Para el santo la política es siempre mala, mientras que para el hombre de acción la política es siempre buena. Esa tercera posibilidad nos dice que es buena «una política capaz de aumentar la influencia de la moral», para que todo hombre «pueda llevar una existencia dotada de sentido siempre que se permita a los demás realizar su propia vida en las mismas condiciones». Y estamos de nuevo en lo ya visto y oído. ¿Cuál es la vida política «sensata»? ¿La que acepta el mundo o la que lo rechaza? Actuar sobre el mundo, ¿para preservarlo o para cambiarlo? Esta es hoy, de nuevo, la cuestión ética en la política, la elección libre y última. No se trata de garantizársela a todos, pues este objetivo queda a nuestras espaldas. De lo que se trata es de materializarla en los hechos: he aquí la tarea para el futuro inmediato. Por lo tanto, mientras no se repita en la práctica un acto revolucionario victorioso habrá crisis de la política y desmotivación ética desde abajo, a partir del ser social, o lo que es lo mismo: a partir del hombre, del actuar en el mundo sobre el mundo.

Hay una objeción fuerte, que circula hace ya más de tres décadas y que ha alcanzado en este tiempo la consistencia y la seguridad del sentido común dogmático. De ella ha hablado, y habla, la teoría y la práctica de la política. Utilicemos la lengua culta del practicante de las ciencias del hombre. Bertrand Russell la expuso así: si en una época preatómica son éticamente legítimas, y tal vez, políticamente deseables, los «deseos en conflicto», en la era posatómica solo son admisibles los «deseos compositibles». Se vuelve así finalmente viable la objetivación política de una instancia ética subjetiva. En la historia humana –escribe Russell– «hemos llegado a un punto en el que, por primera vez, la mera supervivencia de la raza humana depende de la medida en la que los hombres aprendan a inspirarse en una perspectiva moral. Si continuamos dando libertad de

acción a las pasiones destructivas nuestros crecientes poderes nos llevarán a todos a la catástrofe». Esperemos que «la humanidad, aunque sea al borde del abismo, se pare a reflexionar [...]». De aquí a la filosofía moral de un Menenio Agrippa solo hay un paso. Su famoso apólogo reaccionario —en forma de doctrina social de la armonía de los intereses— se mundializa, se universaliza, se hace deber ser, imperativo categórico: aquello que en otra época —nos dice el filósofo de la libertad— habría sido una forma de sentir «admirable», por primera vez en la historia humana aparece como una opción «necesaria».

Renace aquí el antiguo peligro político de una posición puramente ética. Vuelve a aparecer bajo nuevas formas. Y, sin embargo, no radica aquí el problema ni la dificultad. La doctrina de la armonía de los intereses es fácil de combatir incluso cuando parece cerca de la victoria. Lo peligroso es la nueva forma que adopta, con un discurso de radical y trascendental innovación política. La era atómica sería, en este sentido, una era pospolítica. Las categorías de la política clásica, que en definitiva son las de la política moderna de Aristóteles a Weber y de Tucídides a Schmitt, se declaran a partir de hoy inutilizables: es necesario que dejen de ser válidas. En la definición de la fase no se oculta la paradoja de que el discurso sobre la innovación esté inscrito en un horizonte neoconservador. En algunos terrenos esto es más evidente: basta pensar en el sector productivo de la tecnología, en el dato macroscópico de que la supresión del trabajo no libera al trabajador, sino que lo encierra en una posición de defensa y derrota. En otras áreas la cosa es más ambigua: entre ellas está la política y la batalla ideológica que se ha reavivado sobre el campo de la política. La modernización no puede ser tomada como algo bueno en sí mismo, ya que no tiene un sello naturalmente progresista y ni siquiera es en sí misma neutra, sino que es manipulada, utilizada y organizada por las fuerzas del *establishment*. Y de nuevo se proponen maneras y formas, caminos y respuestas de una crítica de la modernidad en una época más o menos contemporánea. Ha caído en los últimos años un supuesto teórico de fondo, aquella apología marxiana del desarrollo, nódulo central de todo un horizonte de pensamiento revolucionario. La centralidad obrera era solo una lectura de Marx, con violencia sugerida por las necesidades políticas de una fase particular. Pero la centralidad del desarrollo capitalista estaba en la obra de Marx. Mientras que la socialdemocracia alemana había recogido de una manera ortodoxa este legado teórico, el comunismo de Lenin lo había históricamente «revisado». El desarrollo capitalista y la revolución burguesa tenían un sentido político solo bajo el liderazgo del partido obrero, que los llevaría hasta las últimas consecuencias, con las que se haría posible el proceso de transición al socialismo. Esa suposición teórica cayó cuando el desarrollo comenzó de nuevo a avanzar, después del reequilibrio de la Gran Depresión y de las

grandes guerras, sobre la base de la derrota obrera en Occidente. A partir de ese momento, a partir de esa transición, se podía decir, parafraseando al viejo Engels y a su enemigo Odilon Barrot: *la modernité nous tue* [la modernidad nos mata].

Es una escarpada senda discursiva muy complicada de transitar. Puede uno deslizarse fácilmente y desear una u otra vertiente, cayendo en soluciones antiguas. La crítica de la razón no puede significar un retorno a filosofías irracionistas. La crítica del desarrollo no puede significar una recuperación del romanticismo, económico y político, o acaso sociológico. La crítica de una categoría, a su manera teóricamente elaborada, como aquella del *homo economicus* no puede llevarnos a una banal conclusión práctica de decisionismo político. Cruzar estos territorios clásicos alternativos ha sido una operación cultural importante que ha marcado una época de descubrimientos incómodos y lúcidos. No eran puntos de llegada, eran escalas. Servían para tomar distancia de la época, en su dimensión de presente con un pasado grande y un futuro débil, y cultivaban diversidad, la extrañidad, el ser diferente respecto a la nueva manera de organizar las ideas dominantes en una fase de innovación restauradora. La crítica de la modernidad es construcción de una alternativa al sentido común de la propia época. Construcción, por lo tanto, de cualquier cosa que se desarrolle contra el mundo tal y como es, en contra de la realidad de las cosas pero con realismo político, porque tiene la obligación ética de no dejarse aislar en la práctica, ni marginar ni batir. A continuación se deben trazar caminos viables de búsqueda, tratando no obstante de crear el ambiente cultural más adecuado para recorrerlos. De hecho, un pensamiento político que quiera definirse en oposición al mundo debe encontrar afinidades, correspondencias y alianzas con otros pensamientos, para adquirir la fuerza intelectual necesaria a la hora de elaborar y llevar a cabo un plan de batalla cultural. Fue un error del pasado inmediato el no haber tenido en cuenta la necesidad de hablar, por así decirlo, en el Areópago, para que el anuncio teórico fuera escuchado, al menos en parte, al menos por una parte. Cuando Pablo habló de la resurrección de los muertos a los atenienses, algunos se burlaban. Así que él «salió de en medio de ellos, pero algunos se unieron a él y creyeron [...]».

Se han abierto, y se van profundizando, fracturas visibles en el cuerpo de un posible discurso alternativo. La división del pensamiento político y del pensamiento estratégico adquiere cada vez más la profundidad de un abismo infranqueable. También esto es un reflejo pasivo y una consecuencia no controlada de la fase. En el periodo transcurrido desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el presente, y en particular entre las décadas de 1950 y 1980, en el nuevo equilibrio de poder que se ha ido asentando mediante ensayo y error en el ámbito internacional, el

pensamiento político ha fluctuado temerosamente entre su reducción a sistema táctico y su reducción a dimensión utópica. Pues de reducciones se trata, precisamente: empobrecimiento de los contenidos, pérdida del don del descubrimiento, caída técnica del lenguaje, acentuación de la miseria de la política. También el pensamiento político ha sido víctima y expresión de ese destino trágico de nuestra época que es el síndrome tecnológico, se ha formalizado como máquina inteligente de una lógica de intercambio entre grupos propietarios de poder, se ha fragmentado en tantos campos de estudio como disciplinas académicas hay y se ha convertido en la pragmática de la conducta cotidiana; o bien, en sentido contrario, se ha disuelto, frustrado por la práctica, en el sueño de una cosa, en la esperanza de la venida, en la enseña del enemigo de la «paz perpetua». El resultado es que hay ciencia política, sociología política y filosofía política, pero lo que ya no hay es *teoría* política, es decir, pensamiento de la acción colectiva conforme a las razones y los fines de una lucha.

Pero la política y la estrategia –más allá de la diferencia entre *Ziel* y *Zweck*, entre fin político y objetivo militar– tienen en común, de Clausewitz en adelante, la misma lógica no científica, no reductible a reglas y principios, no formalizable cuantitativamente, precisamente porque implica niveles de acción donde lo que cuenta es la pura cualidad específica. Una concepción estratégica de la política, en este sentido, no podía sino tener un gramática militar. Hay intolerancia hacia esto hoy en día en sectores del movimiento en los que, por el contrario, se cultiva una cultura de la paz. Aquí también, el impulso hacia la innovación política no se despliega como una ayuda a las fuerzas que combaten por el cambio. La política estratégica con lenguaje militar surge cuando explota de manera abierta la lucha de clases, y constituye una elaboración creativa del movimiento obrero organizado. Nace del principio general de que el uso de la fuerza es un acto de debilidad, se desarrolla a partir de la conciencia y de la experiencia de que al uso de la fuerza recurre quien se defiende. Clausewitz dijo que la guerra es el arma del defensor. Un conquistador siempre proclamará su voluntad de paz. Implícita está la distinción de Luttwak entre fuerza y poder: la fuerza que se consume y el poder que se reproduce mediante su ejercicio y su empleo, la fuerza como recurso de las clases subalternas frente al poder como recurso de las clases dominantes. Lo característico de hoy es que la condición débil de la defensa, no pertenece siempre solo a una parte, sino que es una frontera móvil que todas las partes experimentan alternativamente, tanto en el terreno social como en el geopolítico.

Entonces el lenguaje militar expresa, hoy más que ayer, el principio de la realidad de la política, y no se puede prescindir del primero sin renunciar al segundo. El pensamiento político estratégico, más que estar superado, es replanteado a un nivel cualitativamente más alto y al mismo tiempo como

una necesidad absoluta en la era post-atómica. *L'âge nucléaire* de la que habló Aron es solo una fase diferente de la historia moderna de la guerra y la paz entre las naciones. Se ha argumentado que, si bien es cierto que coexisten dos fórmulas opuestas de organización de la convivencia internacional, la «utópica» de la ONU y la «realista» de la división en esferas de influencia, no es a la primera sino a la segunda a la que le debemos que no haya estallado una tercera guerra mundial. En las constelaciones hegemónicas o imperiales los Estados menores han funcionado como simples componentes o como verdaderas y propias herramientas del sistema bipolar de equilibrio. Miglio escribe: «En Yalta (cuando la polaridad aún no había surgido) parece haber sido Stalin quien se dio cuenta de que las grandes potencias tendrían que asumir la responsabilidad, cada uno en una parte respectiva del mundo, del orden internacional. Si se piensa en los riesgos que —en la era de las armas nucleares— hacen correr a la humanidad, con sus querellas, la plétora pendenciera de pequeñas potencias diseminada por el planeta, no se puede dejar de reconocer la visión del estadista soviético». Se ha pasado en pocos años a través de varias etapas: de la crisis del colonialismo al retorno de las grandes potencias, y de este al imperialismo hegemónico. En un momento dado, ya repartido completamente el botín, pareció caer la regla en vigor en el concierto europeo desde Westfalia hasta Viena, de «dividir para equilibrar». El sistema de relaciones internacionales aparecía como «una partida de caza suspendida por falta de piezas que cazar». Paradójicamente la situación, que es la misma de hoy, fue restablecida por obra del internacionalismo utópico: entregando o devolviendo la «soberanía» nominal a los dominios y a las colonias y desmembrando los «imperios» más viejos o más débiles se logró superar el punto muerto, «la selva quedó repoblada y la caza pudo comenzar de nuevo».

Yo diría que esta es la grandeza —algunos dirán que la belleza— de la política, esta mezcla y alternancia entre regularidad e imprevisibilidad, la permanencia y el cambio, esta no ciencia de lo que se repite, este eterno retorno siempre diferente. Sin ánimo de hacer *historia de la eternidad*, el fin de la política es realmente inconcebible. Y no por la inmutabilidad de la naturaleza humana, traducida en la capacidad de repetición en el comportamiento por parte de esos hombres artificiales que son los Estados. Sino porque es la sociedad dividida y la división del mundo, y en último término el conflicto y la guerra, los que producen la necesidad de la política. Sin la política de los hombres —ciudadanos u hombres de Estado— no habría historia humana. La supervivencia de la historia está garantizada por la política. No es el caso de desarrollar aquí una filosofía política de la historia. Basta reflexionar sobre los últimos acontecimientos de larga duración. Una sociedad violentamente estructurada en clases, como ha sido el caso del capitalismo desde sus comienzos, ni siquiera habría podido plantearse, como revolucionaria novedad histórica, sin el ejercicio de la

política, en su doble vertiente de lucha frontal y de relación compleja entre las clases y entre los Estados. El elemento material constitutivo de la transición al capitalismo no ha sido solo el Estado moderno, sino la política moderna en su totalidad. Y en consecuencia esta forma de sociedad basada, por primera vez en la historia, en el desarrollo y la transformación, en una continuidad de conservación revolucionaria, este tipo histórico de dominación social ha sido asegurado por el ejercicio de la política. Esto ha marcado la naturaleza de la política moderna, y las fuerzas alternativas, el cúmulo de rebeliones, contestaciones, luchas, organizaciones y protestas no encontraron la fuerza necesaria para revertir este signo. Así que, de hecho, nunca ha habido conflicto entre dos políticas, sino siempre entre una política real y una política posible. De un lado, el poder del Estado, y enfrente la idea de otra cosa nunca determinada del todo. De una parte, la voluntad política de potencia; de la otra, el destino trágico de la derrota. Y para llegar al fondo de una representación de la relación moderna entre lo político y lo ético no se puede dejar de aludir a las formas de la relación crítica entre lo político y lo trágico. Este es, por otra parte, el *humus* cultural en que se mueve desde hace años, no la cultura política más sofisticada pero sí la más realista, que se siente concernida por el legado histórico del movimiento obrero y lo asume como propio. Hay que añadir que esta es la historia de Occidente. De hecho, la política moderna y la historia de Occidente son una y la misma cosa. Es notorio el hecho de que todas las transgresiones del curso natural que han tenido lugar en el transcurso de la política han procedido, al menos las victoriosas, del exterior: la crítica de la modernidad y la crítica de Occidente son también una sola cosa. Tal vez convendría abandonar esa posición avanzada de defensa que consistía en interpretar la misma revolución bolchevique como un momento, un paso, una experiencia del movimiento obrero occidental. Ahí estaba la reacción contra una determinada lectura que devaluaba la revolución por ser «asiática» (un hecho –escándalo– que habría, por lo tanto, que borrar del acontecer del llamado mundo desarrollado), o el rechazo de una interpretación místico-religiosa, en clave de la eterna alma rusa traicionada por la *Realpolitik* soviética, que es luego la lectura que harán los disidentes intelectuales y las minorías expropiadas. Posición de defensa, decíamos, que hay que redefinir. Pues alguna conclusión habrá que extraer del hecho de que aquella experiencia revolucionaria se haya convertido en modelo prácticamente solo en países no europeos, no occidentales; y que sobre esta base no elaborara otra idea de sociedad, sino que ha construido una nueva forma social. Y así nació un mundo de sociedades y de estados que no era el mismo, ni similar, ni comparable a este mundo nuestro. Aquí podemos medir la pobreza del vocabulario político de la cultura occidental contemporánea: aquí un diccionario político tendrá que pararse a recargar las armas del análisis. Aquella parte del mundo sin duda

no ha resuelto de forma positiva la crisis que atraviesa actualmente la forma de la política. De hecho, su realidad presente es expresión, manifestación espectacular y explosiva de no haberla resuelto

Allí donde la transmisión del poder se verificó de la única manera en que podía verificarse, es decir, de manera revolucionaria, la relación política se convertiría posteriormente en un sensibilísimo campo de ensayos, en forma de pasos sucesivos que podían toparse con obstáculos, bloqueos y reflujos, pero que en todo caso avanzaban en el sentido de la revisión, de la transformación y a veces de la destrucción. Precisamente el que las sociedades socialistas tuvieran que recuperar en poco tiempo su naturaleza de complejos institucionales políticamente dinámicos explica que la mayor carga de innovación en este terreno precipitara en el Este y no en el Oeste.

Trastrocando el discurso corriente, se puede decir que las tan dinámicas sociedades occidentales son sociedades políticamente inmóviles. Cualquier proceso de autorreforma adopta características técnicas, no políticas. Los sistemas sociales regidos y garantizados por la política moderna solo pueden cultivar y refinar esta separación y autonomía de lo político, que hoy se traduce, en esta larga fase de poscrisis, dinámica socioeconómica y bloqueo del desarrollo político, en las dos caras de un rostro burgués bifronte. Las sociedades posrevolucionarias son lo contrario de las sociedades políticas: el bloqueo del desarrollo socioeconómico no puede ser eliminado y superado más que mediante un proceso de innovación política e institucional. A partir de ahí la reforma de la política debe tomar la forma de un programa práctico de cambio, mientras que aquí no puede ser más que una idea fuerza, una utopía concreta enarbolada en la batalla de las ideas. Así que de nuevo nos encontramos ante una especie de división del trabajo que, por otra parte, también tiene una buena tradición histórica: el Oeste y el Norte del mundo son los lugares en los que es posible el desarrollo del pensamiento político, y donde transcurre el tiempo teórico de la política; el Este y el Sur del mundo, por su parte, los lugares de la experimentación de las formas políticas, el tiempo práctico de la política.

Así, pues, debemos estar atentos simultáneamente a los contenidos, las ideas, los conceptos y las palabras, a las nuevas finalidades y a los nuevos actores políticos. Y creo que estamos de nuevo en un punto de inflexión con respecto a la década inmediatamente precedente. El proceso de tecnificación y neutralización, que se expresaba a través de la perspectiva deliberadamente débil de la laicidad de la política, está desembocando no solo en un bloqueo, sino en una verdadera regresión hacia una despolitización de la sociedad que refuerza el poder de las fuerzas dominantes. Frente a esto, es necesario relanzar el discurso político de largo alcance, más allá de los límites de la modernidad. Puede ser que se haya consumado en estos años la muerte del gran sujeto, pero el legado de este tiempo no está en

un reequilibrio del sistema ni en el final de la historia. Está, si acaso, en la conclusión de una época del hombre en sociedad, que ha visto al ser social aplastado bajo el talón de hierro de la relación entre la economía y la política. Aquí hay que volver a evaluar la *diferencia humana* con respecto a su reducción y homologación a las categorías del universo burgués moderno, *bourgeois* y *citoyen*, *homo economicus* y súbdito del poder, animal el primero y máquina el segundo, naturaleza e historia, libertad y ley. Todo lo que es *humanum* debe ser *alienum*: la complejidad contemporánea ha vuelto a poner en el centro de la escena esta simplísima consigna del capitalismo moderno. Ha habido una gran transformación en las formas: ya no es el viejo proceso de alienación como objetivación, con la figura central del obrero industrial que perdía aquello que producía; el camino de la alienación se ha invertido, y ahora marcha del mundo inhumano al interior del ser humano, como interiorización de un sistema de valores materiales que en conjunto cumplen una única función de dominio; ya no hay figuras centrales y frente a este nuevo orden simplemente estructurado de la complejidad la respuesta de la liberación es débil, mientras que la demanda de homologación, que siempre lo unifica todo desde arriba hacia abajo, es fuerte. La reivindicación de la diferencia en este punto se convierte en la nueva frontera de la revuelta del sujeto. La política como organización de las diferencias es la única que conserva hoy en día un signo éticamente subversivo. El pensamiento femenino ha sido profético en este sentido. Anunció la llegada de un mundo humano dual, en conflicto, en contra de la opresión secular del hombre, neutro e indistinto. De esta forma, la diferencia humana vuelve a lidiar de nuevo con el modelo histórico alternativo de la diferencia cristiana. Se impone una nueva idea del hombre, una antropología revolucionaria que vaya a medirse con el estado del mundo, aquí y ahora. Todo lo demás, el modelo mismo de otra sociedad como objetivo que debe invocarse para la lucha, tendrá que pasar por esta estrecha puerta. Lo que quiero decir es que, en términos de pensamiento político, nos encontramos frente a una emergencia teórica. No valen las medias tintas: hace falta un salto. El largo recorrido de lo político en la historia ha de utilizarse ahora desde la perspectiva de una ruptura con el presente. La idea del futuro está en crisis, y sin embargo tenemos que pensar en una filosofía del porvenir. La innovación ha sido capturada por la restauración, y sin embargo tenemos que cambiar el mundo. La realidad se justifica por sí misma, con la permanencia de su existencia. Y sin embargo, tenemos que hacer la crítica de todo lo que es. Necesitamos un nuevo diccionario político que haga de espejo de esta contradicción entre el poder de las cosas y las decisiones del pensamiento.

MÁS ALLÁ DEL AMIGO-ENEMIGO

«*DONC, PAS DE POLITIQUE SANS ENEMI*» [Por lo tanto, no hay política sin enemigo]: así define Julien Freund uno de los presupuestos de lo político, el amigo-enemigo. ¿Qué es el enemigo político? Es el otro al que se combate, no en cuanto que individuo o persona particular, sino en cuanto que perteneciente a otra unidad política. Se trata de la lucha entre el conjunto de los miembros de una colectividad y el conjunto de los miembros de otra colectividad. El amigo-enemigo –nos dice Freund– «no es una relación entre hombre y hombre ni entre un ser singular y la colectividad, sino únicamente entre colectividad y colectividad» (*L'essence du politique*, p. 491).

La referencia es, naturalmente, a Schmitt: «Enemigo es solo un conjunto de hombres que combate [...] y que se contrapone a otro reagrupamiento humano del mismo género. Enemigo es solo el enemigo *público*». La alemana, al igual que otras lenguas, no distingue entre enemigo privado y enemigo público: la palabra *Feind* contiene las dos nociones diferentes de *hostis* y *inimicus*, Πολέμιος y ἐχθρός.

Sostiene Schmitt: «El citadísimo pasaje que dice “amad a vuestros enemigos” (Mateo, 5, 44; Lucas, 6, 27) se lee “diligite *inimicos vestros*”, ἀγαπήτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, y no “diligite *hostes vestros*”: no se habla aquí del enemigo político» (*Le categorie del político*, pp. 111-112). El *Lexicon totius latinitatis* de Forcellini es el más claro al respecto: «*hostis* es aquel con el que combatimos públicamente una guerra [...], *inimicus* es aquel con quien mantenemos odios privados». Por lo tanto: *inimicus* es a quien se odia; *hostis*, a quien se combate. Para Schmitt: «No es necesario odiar personalmente al enemigo en sentido político, y solo en la esfera privada tiene sentido amar al propio enemigo, es decir, al propio adversario».

Se trata de un problema eterno, quiero decir, de largo recorrido, que no concierne a la estructura del mundo ético, sino precisamente a la esencia de lo político. Un problema complicado también desde el mero punto de vista filológico. Benveniste nos explica que el latino *hostis* corresponde al *gasts* del gótico y al *gostí* del antiguo eslavo, aunque el sentido de estas dos palabras es «huésped», mientras que el de *hostis* es enemigo. Lo que tienen

en común es el sentido de extranjero: el extranjero favorable es el huésped, el extranjero hostil es el enemigo. *Hostis*, en todo caso, no es el *peregrinus*, que vive fuera del territorio. Según la definición de Festo: «*Hostes appellabantur quod erant pari iure cum populo Romano*» [se llamaban *hostes* aquellos que gozaban del mismo derecho que el pueblo romano]. Escribe Benveniste: «Cuando la antigua ciudad se convierte en nación, las relaciones entre hombre y hombre, entre clan y clan, se abolen: subsiste solo la distinción entre aquello que es interno y aquello que es externo a la *civitas*. Debido a una mutación de la cual no conocemos las condiciones precisas, la palabra *hostis* ha asumido una acepción “hostil”, de forma que ya no se aplica más que al “enemigo”» (*Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, pp. 68-71). La manera en que la noción de hostilidad se introduce en la figura del extranjero en la patria está toda ella descrita en la historia de las instituciones romanas, y quizá en la historia de Roma *tout court*.

Sartori precisa —y luego critica— la oposición schmittiana de amigo-enemigo. En primer lugar, esta oposición no es equiparable a las otras (véase bien-mal, bello-feo, útil-dañino), sino que las superará a todas. La categoría de lo político es para Schmitt de carácter primario y absorbente, transforma lo exterior a ella (lo religioso, lo moral, etcétera) en ella misma, y no indica un «sector particular» sino una «intensidad». «No existe, para él, una esfera de la política *quae per se est et per se concipitur* [que es de por sí y se concibe por sí misma], sino que la política es la intensidad que nos agrega-opone en amigos contra enemigos». En segundo lugar, el elemento determinante de la dicotomía es el enemigo, el *Feind*, el *hostis*, no el amigo. «Aunque Schmitt no lo admita, su dicotomía es asimétrica: la amistad es un mero reflejo de la hostilidad [...]. Si el enemigo es un “conjunto de hombres” el conjunto contrario que resiste ante él debe estar unido [...]. Schmitt explica siempre lo que es el *Feind*; pero no nos dice nada, o casi nada, sobre la amistad». Esta, como la de Hobbes y la de Marx, es la típica concepción conflictual de la política. Es un modo de interpretar la política, pero no define la *esencia* de la política. «Incluye solamente la política caliente, esto es, intensa, combativa, apasionada, ideológica, excluyendo así la política tranquila, la política que apacigua los conflictos y somete la fuerza» (*Elementi di teoria politica*, pp. 260-297).

El nexo lógico-histórico entre guerra civil y guerra externa contra el enemigo político parte de aquí. Y de aquí parte también la idea de *hostis* como enemigo público colectivo. Cuando Freund define la *inimicitie* como «relación de colectividad a colectividad», añade que esta definición no pretende ser original, y cita a Rousseau. Efectivamente, en el *Contratto sociale*, libro I, capítulo V, leemos: «La guerra no es, por lo tanto, una relación entre hombre y hombre, sino una relación entre Estado y Estado en la cual los individuos son enemigos solo accidentalmente», es decir, no como hombres

ni como ciudadanos, sino como soldados. «[...] Un Estado no puede tener por enemigos más que a otros Estados, y no ya a hombres [...]». Y en los *Scritti sull'abate di Saint-Pierre*: «Si no ha habido nunca, y esperemos que no pueda haberla nunca, una verdadera guerra entre particulares, ¿quiénes son aquellos entre los que la guerra tiene lugar y que pueden realmente llamarse enemigos? Respondo que son las personas públicas». ¿Y qué es una persona pública? «Es aquel ser moral al que se llama soberano, al cual ha dado vida el pacto social y cuya voluntad recibe el nombre de ley». Hacer la guerra a un cuerpo soberano quiere decir atacar la convención pública, con todo lo que eso conlleva. Pero, precisamente, «si la guerra tiene lugar solo entre seres morales, no hay odio entre los hombres». Y se puede hacer —añade Rousseau— sin segar la vida a nadie. «Si el pacto social pudiera ser truncado con un solo golpe, inmediatamente no habría más guerras; y con este único golpe se daría muerte al Estado sin hacer morir a un solo hombre. Aristóteles nos cuenta que para autorizar el cruel trato al que eran sometidos los ilotas en Esparta, los éforos, cuando asumían el cargo, les declaraban solemnemente la guerra [...]». Si confrontamos por un momento estas ideas con «el horrible sistema de Hobbes», encontramos que «contrariamente a su absurda doctrina, el estado de guerra, lejos de ser el estado de naturaleza del hombre, nace de la paz, o al menos de las precauciones que los hombres toman para asegurarse la paz duradera» (*Scritti politici*, pp. 481-483).

Había dicho Hobbes: «La soberanía es absoluta sobre todos en el mismo modo; de otra forma no es en absoluto soberanía». A falta, no de soberanía, sino de esta característica suya, «cada hombre puede legalmente defenderse, si puede, con la propia espada: y esto es el estado de guerra» (*Leviatán*, cap. XX). Y Spinoza: «Cualquiera que sea de hecho el que ejercite el poder supremo, ya sea uno, o pocos, o todos, es cierto que a él compete el supremo derecho de ordenar lo que quiera». A partir de este *fundamentum et jus* [fundamento de derecho] del Estado se puede determinar qué es el *jus civile privatum* [derecho civil privado]: «esa libertad de cada uno de conservarse en su propio estado, que viene determinada por los edictos de la suma potestad» y en base a la cual, después de que cada uno haya diferido a otro la libertad y la capacidad de defenderse, «puede después atenerse a su propia razón y defenderse por sí mismo». Spinoza, en esto, está exactamente entre Hobbes y Rousseau. Esta *ratio* no es totalmente del otro, porque este otro es, puede ser, el *civis*, la *persona civitatis*, en la cual se ha convertido, después del contrato social, el individuo natural. Por eso la *suma potestas* constituye, sí, el fundamento de la traslación del derecho que tuvo lugar, pero que solamente pudieron recibir, según las teorías de las formas de gobierno, el rey, o los nobles, o el pueblo.

Spinoza se preocupa entonces de distinguir entre injuria e injusticia. «La autoridad suprema no puede sancionar a los súbditos por injuriarla,

pues estos están en su derecho: por lo tanto, la injuria solo puede tener lugar entre particulares, los cuales están por ley obligados a no ofenderse recíprocamente». La injusticia, sin embargo, «es el impedir a alguien, con el pretexto del derecho, hacer aquello que le compete según la verdadera interpretación de las leyes». Grozio dice: *ex iniuria oritur ius* [la ley proviene de la injusticia]. Para Spinoza, el *iniustum*, o mejor, la *iniquitas*, se localizan, como la condición de guerra para Rousseau, en el Estado y para el Estado. «*In statu naturale nihil fit, quod justum, aut injustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid huius, quidve illius sit*» [En el estado natural no se hace nada que pueda decirse justo o injusto; pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es de este y qué de aquel] (*Ethica*, pars IV, scolium II, propositio XXXVII). Por otra parte: «si consideramos el asunto desde el punto de vista de la religión y de la piedad, encontramos que ninguno que tenga el gobierno puede, sin contravenir el propio deber, guardar los pactos si de ello se deriva un daño para el propio Estado». Volvemos al punto del que partimos: «Enemigo (*hostis*) es cualquiera que vive fuera del Estado, en el sentido de que no le reconoce la soberanía [...]. De manera que no es el odio, sino el derecho del Estado, el que crea el enemigo» (*Trattato teologico-politico*, cap. XVI).

Veamos el sentido de este discurso, construido no por casualidad por doctrinas entrecruzadas. No por casualidad, porque la actual fase de investigación abierta y de confusa perspectiva pide un anclaje sólido en la historia del pensamiento, y del pensamiento político en sentido estricto. Un pensamiento político, por otra parte, particular: el que inaugura la política moderna, que tiene un ámbito, por lo tanto, teológico-político, que hace, ejercita, construye acción política sobre la secularización de conceptos teológicos. El amigo-enemigo, *das Kriterium des Politischen* [el criterio de lo político] de Schmitt, deviene un *présupposé du politique* [presuposición de lo político] en Freund. No es este el tema. El recorrido largo de lo político en la edad moderna ve la idea de soberanía nacer de las guerras de religión, ve el *jus publicum europaeum* [derecho público europeo] encontrarse con la *Weltbürgerkriegspolitik* [política de la guerra civil mundial]. Pero este no es todavía el meollo del asunto. Lo que quiero decir es que todos estos son pasajes ya asumidos. Ahora de lo que se trata es de proceder de otra manera, reutilizando textos viejos y nuevos, para reabrir senderos interrumpidos. Hemos señalado aquí que, con aquel criterio, o a partir de aquel presupuesto, se debe amar al enemigo privado y se puede no odiar al enemigo público. Y, por lo tanto, que no solo no hay política sin enemigo, sino que no hay enemigo sin Estado, y sin el derecho que es hijo del Estado, o de la soberanía, o del poder (aquella *puissance absolue* [potencia absoluta] que la edad moderna inventa y garantiza y que puede

corregir y limitar y dividir, para luego legitimarse así ante el pueblo de los ciudadanos-súbditos). Se necesita tener claro el recorrido que llevó a este resultado moderno, para entender, prever y transitar un camino que, sin arrepentimiento, podrá luego dejarse atrás. Se podría sustituir la palabra *moderno* por la palabra *hombre* en este pensamiento de Nietzsche: «Los más solícitos preguntan hoy: ¿cómo se conserva al hombre? Zaratustra, primero y único, pregunta: ¿cómo se *supera* al hombre?» (*Cosí parlò Zarathustra*, p. 318).

En aquel monumento de reflexión histórico-política clásica que es *Terra e potere* [*Land und Herrschaft*, 1939], de Otto Brunner, encontramos, combatido y derrotado, el error de «ver en el Estado medieval un ordenamiento jurídico en el sentido moderno, “civil” y de paz por principio» (p. 16). En realidad, en el medioevo «se ven soberanos y súbditos declararse la guerra el uno al otro y concluir después la paz entre ellos “como si” fuesen sujetos de derecho internacional». La naturaleza de la faida, en donde fuerza y derecho se conjugan, se circunscribe, precisamente por esto, dentro de una historia del poder, y no necesariamente dentro de una historia del derecho. Hay que distinguir la venganza de la faida, la venganza de sangre como ofensa mortal de la faida como duelo caballeresco. Sin embargo, entre las dos queda la «enemistad», la negación de la paz y de su opuesto, la amistad: queda la *Unfreundschaft*, la no-amistad. Es interesante, por otra parte, la asonancia entre paz (*Friede*) y faida (*Fehde*), así como es clara la raíz indogermánica común de *Friede*, *Freund* (amigo) y *frei* (libre), términos todos que evocan el «amor, cuidar de». «La paz es el estado de cosas que existe entre amigos». Desde la primera era germánica hasta las fuentes tardo-medievales, se acerca cada vez más la identidad de significados en términos como *Freundschaft* (amistad), *Minne* (amor cortés) y *Liebe* (amor). Y esto en aquella remota era germánica y luego, de manera distinta, en todo el medioevo, «donde la ley de la venganza de sangre imperaba como un deber» (pp. 32 y 34).

En realidad –como dice Brunner–, «los conceptos de enemistad (faida) y venganza plantean a la historia del derecho una dificultad particular. Cada historia del derecho es a fin de cuentas historia del ordenamiento jurídico contemporáneo; el cual, sin embargo, no conoce la enemistad». Entonces, para resolver la contradicción entre el moderno concepto del derecho y un mundo en el cual existen venganza y faida, se opta por cortar corto y se presentan estos últimos como «fenómenos presociales y prejurídicos», cuyo fundamento sería «un natural y primitivo impulso de odio y de guerra». Y, entendámonos, este modo de ver es perfectamente consecuente para quien acepta el Estado moderno como el Leviatán de Hobbes, basado en el principio *auctoritas non veritas facit legem* [la autoridad y no la verdad hace la ley], ordenamiento coactivo de la paz, *status civilis*, en el

cual no hay sitio para la enemistad. Pero no conviene olvidar que el instinto de venganza pasa a ser impulso natural, fenómeno presocial, solo en los tiempos modernos. «Hay que recordar que tanto el concepto antiguo de “naturaleza” como el medieval, pero, sobre todo, el cristiano, comprende en sí mismo el ordenamiento social y el derecho, y no conoce la contraposición moderna entre ser y deber» (pp. 39-41). Precisamente, al señalar de nuevo la imposibilidad para el término alemán *Feind* de sostener la distinción schmittiana entre *hostis e inimicus*, Brunner puede afirmar: «La distinción entre enemigo público y enemigo privado no puede, por lo tanto, pertenecer en ningún modo al mundo posantiguo». Si se pregunta, entonces, si hay ahí una diferencia jurídica entre guerra y faida, «la respuesta solo puede ser negativa en lo que respecta a la cristiandad, la *respublica christiana*» (p. 55). Hasta fines de la Edad Media, el término guerra no tiene ningún significado preciso, significa lucha, conflicto, diferencia de opiniones, contrastes: todas las cosas que se pueden decidir con las armas o ante el tribunal. «La faida forma parte intrínseca de la vida del Estado medieval y de la política medieval, así como la guerra forma parte del Estado soberano y del derecho internacional de los tiempos modernos». «La enemistad, el uso de la fuerza, forma parte de los tratados típicos del Estado medieval, mientras que el Estado moderno reivindica para sí el monopolio del uso legítimo de la fuerza, y no conoce ni faida ni derecho de resistencia». En la sociedad inmediatamente premoderna no hay distinción entre derecho y justicia, derecho y ley, derecho positivo y derecho ideal, derecho individual y derecho del pueblo. La medieval es todavía una sociedad, la última pero también la decisiva, en la que rige el concepto de «justa violencia». No solo la colectividad de los súbditos, sino también el individuo en cuanto que tal, puede oponerse con las armas al soberano con la plena convicción de mantenerse, al hacerlo, completamente en el terreno del “derecho” y de la justicia». Concluye Brunner: «Así como de la violación de la paz y del derecho surge la faida, la enemistad, así de las pretensiones injustas de la autoridad surge la resistencia contra ella cuando actúa en modo no conforme a derecho». Sobre estas premisas del actuar político se configura en el Medioevo —esto se ha dicho, y no es una paradoja— una sociedad con características revolucionarias permanentes.

Para completar el cuadro, hay que hacer una última referencia a un contexto relacionado con esta cuestión: en el texto bien conocido de Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, encontramos una sugerencia valiosa en este sentido, que deja entrever la apertura de la búsqueda de un después posible, en forma de una era de reconstrucción para el pensamiento fuerte. En la polémica de Celso contra los cristianos, el rechazo del politeísmo se indica como la voz de la revuelta y la rebelión (introducir el término griego) de hecho, además de como cumplimiento del destino hebreo de

una *guetización* con respecto al resto de la humanidad. Los cristianos se ven a sí mismos como un partido, «un partido del único Dios», razón por la cual su monoteísmo «es revolución en el mundo metafísico pero, en cuanto tal, conlleva al mismo tiempo revuelta en el orden político». Eusebio, en *Di Origine*, defiende el cristianismo —sostiene Peterson— con un razonamiento opuesto. El problema es la *polis*, que es politeísta; las guerras civiles y las otras guerras están ligadas a la existencia del Estado nacional. La venida del Señor y Salvador es contemporánea al ascenso de Augusto a soberano sobre las naciones: entonces «se disolvió la poliarquía pluralista y la paz se extendió por toda la tierra». A la imagen teológica de la historia, según Eusebio, pertenece la idea de que «el monoteísmo comenzó alineado en el tiempo con la monarquía de Augusto», y que «al imperio romano que pone fin a las nacionalidades pertenece metafísicamente el monoteísmo». Aquello que comenzó en la época de Augusto se convierte en realidad en la era de Constantino. Es entonces cuando la restauración de la monarquía política se presenta como doctrina de la monarquía divina. «Al único rey sobre la tierra le corresponde el único rey en el cielo, y el *único nomos* y logos soberano»: así esta concepción global, que aúna en sí misma imperio, paz, monoteísmo y monarquía, viene a representar una unidad creada por los cristianos (pp. 52-53; 59-60).

Aquí es donde Peterson introduce el cambio de perspectiva. Celso, más que Eusebio, se acerca a la verdad, tal y como se desprende claramente de los contenidos en torno a la gran disputa sobre el arrianismo. Los primeros emperadores romanos fueron favorables a los arrianos, que se convertirían luego en teólogos de la corte bizantina. «La doctrina ortodoxa de la Trinidad amenazaba seriamente la teología política del imperio romano». Gregorio Nazianzeno hablaba todavía de la monarquía de Dios, pero no como monarquía de una única persona en la divinidad, sino de «una monarquía del Dios trino». Esta unidad no se corresponde con la criatura humana. En este punto, «el monoteísmo como problema político es teológicamente finito», porque «se había roto *teológicamente* el ligamen entre anuncio cristiano e imperio romano». Son los Padres de la Iglesia los que toman conciencia de la proveniencia judía del monoteísmo. «El monoteísmo como problema político había surgido de la transformación helenista de la fe judía en Dios». El dios de los judíos se fusiona con el principio monárquico de la filosofía griega, mientras que el concepto de monarquía divina es adoptado como concepto político teológico por la Iglesia, a efectos propagandísticos, durante su expansión en el Imperio romano. En realidad, desde el punto de vista del destino del cristianismo, la doctrina imperial de la monarquía divina debía sucumbir ante el alcance revolucionario del dogma trinitario, así como la interpretación de la *pax augusta* debía ceder ante la escatología cristiana. Lo que los Padres griegos

lograron respecto del concepto de Dios, Agustín lo hizo en Occidente con respecto al concepto de paz: algunos combaten por la verdad, otros por el error, pero lo cierto es que no se ha realizado el verso del Salmo, la profecía del Antiguo Testamento, «hará cesar la guerra hasta los confines de la tierra [...]». En lugar de acercarse, la *civitas Dei* se aleja de la ciudad diabólica de los hombres. «De tal modo que no solo se ha terminado teológicamente el monoteísmo como problema político y la fe cristiana ha sido liberada de su ligamen con el Imperio romano, sino que también se ha realizado la ruptura con cualquier teología política que abusa del anuncio cristiano para justificar una cierta situación política. Únicamente en el terreno del judaísmo y del paganismo puede existir algo así como una “teología política”» (pp. 70-72). Y Peterson advierte en una nota que está hablando de aquel concepto que ha sido introducido en la literatura por *Politische Theologie* (la primera, la de 1922) de Carl Schmitt.

Desde el punto de vista de las categorías de lo político, estamos entrando en una fase post-schmittiana. Parece haber concluido una operación de lectura de la modernidad como desarrollo de un nuevo pensamiento político clásico, y como historia de las grandes soluciones institucionales. Lo cual no ha dado lugar a una «teoría» ni ha producido un sistema de referencias doctrinales, sino acaso ha ejercido una crítica de los anteriores y, por esta vía, ha establecido un canon de reglas procedimentales y un discurso sobre los límites de la razón política. Schmitt no es nuestro Hegel, sino nuestro Kant. Y ahora tenemos necesidad de un Hegel político, pero sin idealismo ni romanticismo alemán: es decir, de una era de reconstrucción de los conceptos políticos, después del tránsito del pensamiento negativo y de la cultura de la crisis. Ahora podemos ver lo moderno —en cuanto Estado moderno— como un bloque de historia cerrado entre una época preestatal y otra posestatal. Las categorías de lo político que hemos utilizado hasta aquí son las categorías de lo político moderno. El presupuesto, o el criterio, *des Politischen* [de lo político] —el concepto amigo-enemigo— es dudoso que haya sido válido en el pasado, y desde luego no será válido en el futuro: porque de ahí en adelante interviene la imposibilidad política de la guerra, o al menos de la guerra internacional entre soberanías enemigas, y además porque el Estado ha asumido hasta el fondo su misión histórica de Leviatán de la paz social. Puede ser que el criterio de lo político moderno se remita y se vincule a los presupuestos de lo político antiguo, es cierto que Hobbes redescubre a Tucídides y que Maquiavelo discurre sobre Livio, pero ya el mundo posantiguo y premoderno echa por tierra esta historia, la cuestiona y la contradice. De ahí la siguiente paradoja: que algunos aspectos de lo político medieval vayan no solamente más allá de lo antiguo, sino más allá de lo moderno. Se puede hacer este discurso —y lo haremos—, por ejemplo, en el campo de una historia política de la democracia.

Desde esta perspectiva de investigación, ¿se puede hablar del final de la «teología política»? Esta ha sido la clave de lectura –en sentido fuerte– del proceso de formación histórica del Estado y del proceso de construcción teórica de los conceptos políticos modernos. También ella, como hemos visto, hacía una referencia a lo antiguo. Entre la monarquía divina y el *Deus mortalis* hay un encuentro. Pero precisamente, «la imposibilidad teológica de una teología política» se vuelve a plantear en su totalidad después del proceso de la secularización. Y ello, en primer lugar, por esta razón objetiva: el hecho de que hoy estemos ante la necesidad, no de una neutralización de los contrastes, sino si acaso de una reapertura de los conflictos, si bien quizá no ya en forma de *bellum contra hostem*. En este sentido, la despolitización, sobre la base de las categorías de lo moderno, ya ha acontecido: y no sabemos calcular en qué medida es irreversible. ¿Habremos acaso de asumir, como filosofía del porvenir, el proyecto de una reteologización de los conceptos secularizados? Se trata de un problema que concierne al pensamiento sobre lo político, pero que también afecta a la práctica de la política. Tal vez sea preciso volver a distinguir entre «nuevos cielos» y «nuevas tierras». Se necesita tener el coraje de volver a plantear el «reino» utópico de otro mundo de los hombres y para los hombres. Y hay que esforzarse y seguir «ensuciándose las manos» con esta tierra seca de las relaciones entre las cosas. La dificultad no está en asumir la primera actitud, sino la segunda. Porque el pensamiento vuela todavía libre, pero las manos están atadas.

«LA UTOPIA URGENTE»

EL PROBLEMA NO ES EL DEL *POST*, sino el del *ir más allá*. No lo que sigue al presente, sino cómo ir más allá de él. El presente no trae consigo una crisis de lo político o, peor, como dice la *vulgata*, una crisis de la política. Crisis es un concepto extraño a este tiempo, a esta época de reestructuración y reorganización del lado de las fuerzas dominantes, de regreso a un funcionamiento normal del sistema, después de las turbulencias que minaron su estabilidad. Hoy la pregunta no es ya: ¿cómo es posible el orden social? El orden social es real: no es aquello que puede ni lo que debe ser, sino simplemente aquello que es. La era del conflicto la hemos dejado ya muy atrás. Aquí y ahora no se trata de detenernos en la forma del contrato, para salir de un estado endémico de desorden general. Ese sistema de orden fuertemente estructurado, que es el de la complejidad social, con su correlato de gobiernos débiles, se ha impuesto no por la vía del contrato entre los sujetos, sino mediante procesos de recomposición material entre grandes y pequeños intereses (burgueses) y por el reflujó ideológico de valores (tradicionales). El nuevo estadio de la revolución conservadora ha sido difusivo, capilar, orgánico, y ha ganado en profundidad y en peso; mayor ha sido también su signo natural, antropológicamente fundamentado. El orden no ha caído sobre el pueblo desde lo alto, sino que se ha originado en el interior del individuo, como producto histórico de un sistema de razones sociales, de práctica política y de ideas dominantes. Contra la explosión de subjetividad de hasta las más consistentes vanguardias de movimiento ha vencido democráticamente la toquevilliana tiranía de la mayoría, esa forma de despotismo perfeccionado por la civilización, que hace espiritual la violencia, apunta directamente al alma, «traza un círculo formidable en torno al pensamiento». El resultado es el de una sociedad cerrada, un sistema político bloqueado, un cuerpo de valores inamovible, dentro de una inmensa apariencia de cambio vertiginoso cuya expresión es el monopolio económico de la innovación en manos de la técnica. La pregunta hoy es: ¿cómo es posible el cambio político?

No está claro si la idea de futuro es una categoría de lo político. Lo ha sido sin duda en el pasado: cuando se proponía la república óptima,

o cuando se proyectaba un modelo de ciudad ideal. Bobbio y Passerin d'Entrèves han afirmado que lo ha sido también recientemente, en nuestro siglo, cuando se describieron «utopías al revés»: la república pésima, que no se debe realizar. Lo cierto es que ahora el futuro ha sido expulsado de lo político, y ha sido capturado en otros ámbitos: en primer lugar, en el tecnológico. Las llaves del futuro parecen ser todas de este tipo. Son, por otra parte, planteadas con la fuerza tranquila de la convicción racional. Algunas de ellas, en realidad, entran ya en una determinada cerradura política. Y de lo que se trata es de saber —acaso de decidir— si con ellas se abren o se cierran puertas. De forma preliminar, sin embargo, se plantea el problema del porqué de esta ausencia de futuro político. La política, ¿no es esencialmente producción de futuro? El presente que se hace futuro: ¿acaso no es esto, la política? Pensar la política quiere decir pensar el futuro. Pero, ¿qué quiere decir, a día de hoy, pensar la política? He aquí una pregunta eterna, que se replantea mientras nos deslizamos hacia el fin del segundo milenio.

Se podría negar la legitimidad de la pregunta. Y sostener que con respecto al pensamiento de lo político, todo está dicho ya. Esta larga historia del *arte regia*, desde la era clásica hasta la culminación de la modernidad, habría de hecho concluido. Las categorías de lo político son estas: no se trata ni de releerlas, ni de refundarlas. No es verdad que ya no funcionen; todavía lo hacen. Pero la teoría está culminada y ha sido ya expuesta, y volverla a explicar no sirve de nada. En el fondo, todo el debate reciente, de Kelsen a Schmitt pasando por Strauss, Vögelin y Arendt (por no hablar de los epígonos en los dos frentes, los Habermas y los Rawls) han marcado una época neoclásica de la política, un regreso al problema político tal y como había sido definido desde el origen y la consolidación moderna del Estado. Es cierto que esta época se acerca a su fin, y de hecho quizá haya terminado ya. A cuatrocientos años de la muerte de Hobbes se extingue el largo recorrido del problema político que él hizo suyo: un problema que era también el nuestro, el de nosotros, animales políticos que hemos habitado hasta el día de hoy la jungla de la modernidad. Y, sin embargo, con ello no se extingue la posibilidad de pensar la política. Asumir otra cosa sería como aceptar las condiciones del statu quo, para situarnos en el único espacio que se nos deja, el de aplastarnos en el ser aquí y ahora; sería renunciar a poner en contradicción todo esto con una eventual ruptura del tiempo.

Este *ir más allá* no se refiere únicamente a las categorías de lo político moderno, sino a las mismas instituciones históricas que le son propias. En la fórmula «más allá del Estado» se distingue una tendencia y una voluntad, es decir, un desarrollo del presente político que atraviesa el Estado y lo deja atrás, en un programa de acción que dice más allá del Estado para decir más allá del presente. Juntas y entrelazadas van dos dimensiones: la del análisis de las relaciones de fuerza y la de la cuestión del futuro; el

viejo y sano realismo político con la nueva e inquieta filosofía del porvenir. Constreñida dentro de la necesidad de esta ardua síntesis y ante la oportunidad de abrirse una y otra vez a recorridos y senderos contradictorios, se halla la condición general de pensar la política hoy. Y también la dificultad de producir ahora pensamiento político.

Reconstruir históricamente los conceptos políticos, ¿en qué medida es útil para salir del bloqueo de la teoría política? Y en el juego entre lo político y el Estado, ¿sobre cuál de las dos vías se sitúa la dirección del futuro? El marco de referencia se amplía con respecto tanto a la tradición de la filosofía política, como a la intervención de la ciencia política. Alberto Tenenti, por ejemplo, sostiene que se pueden «llegar a localizar dos ritmos precisos, el del sentir y el del juzgar políticamente, en orgánica relación con el comportarse y con el actuar». Esto es válido seguramente para el pasado, y acaso también valga para el presente; pero, ¿y para el futuro? El Estado —dice Tenenti— «es al mismo tiempo una noción, una idea, un concepto, un mito, un racimo de sentimientos...». Y lo es a través de todo el proceso de formación y fundación que desemboca en la edad moderna, desde el siglo XIII hasta el XVII. De ahí parte una «aventura semántica», y al mismo tiempo un trabajo de historia real, que se desenvuelve entre órdenes políticos todavía medievales y formas estructurales o mentales que han llegado hasta el día de hoy. Esta realidad proteica, nominada, del Estado no es inaprensible, antes al contrario. «De entrada, lo que no hay que dar por sentado es que el Estado sea una cosa que haya permanecido por lo general inmutable, que se pueda evocar como un dato unívoco o como un bloque de funciones ejercitadas de forma permanente e invariable». La reciente historia del Estado —la de las pasadas décadas— da muestra de este carácter cambiante de la forma estatal, de su capacidad de adaptación, de la puesta al día de sus funciones, de las nuevas tareas ideológicas y del nuevo papel estructural de la máquina. Basta pensar en cómo la transición al Estado social ha hecho saltar por los aires la distinción clásica que hicieron Smith, Hegel y Marx entre sociedad civil y Estado. Y, sin embargo, dicho y sentado todo esto, la identidad histórica del concepto de Estado moderno es y sigue siendo un punto de realidad dentro de cuya superación estamos aún inmersos.

Esquemática, pero eficazmente, Schmitt describió una sucesión de progresivas neutralizaciones de ámbitos, que en ocasiones iban acompañadas de un desplazamiento del centro. En el siglo XVI la teología, en el XVII la metafísica, en el XVIII la moral, en el XIX la economía (incluso si entre el XVIII y el XIX hay una fase intermedia, romántica, eminentemente estética) y en el XX la técnica. El progreso técnico, que ya en el siglo XIX tiene un papel extraordinario, con el cambio de siglo se vuelve religión del milagro técnico, por lo que el siglo XX se manifiesta ya desde el principio no solo como el siglo de la técnica, sino también como el de la fe religiosa

en la técnica; y este es el resultado de una tendencia precisa, a lo largo de la cual tiene lugar el desplazamiento de los centros de referencia. En realidad, nos dice Schmitt, «todos los conceptos de la esfera espiritual [...] son en sí mismos pluralistas, y solo pueden ser abarcados por la existencia política concreta», para la que «cada civilización tiene su propio concepto de civilización», lo que nos impele a «ser conscientes de la pluralidad de significados de cada concepto y de cada término». Entonces, también el Estado «adquiere su realidad y su forma en función del centro de referencia vigente en las diversas épocas». Podemos decirlo así. La forma de la teología política se identifica con la historia del Estado moderno, porque lo atraviesa en el momento y en el trance mismo de su fundación política, cuando la máxima *cuius regio eius religio* [a cada reino, la religión del rey] adquiere su significado político. Luego, incluso cuando el centro de referencia deja de ser teológico-religioso, una idea teológico-política se ha mantenido adherida al Estado: el Estado moderno como solución política del conflicto teológico, que tenderá después a hacer del Estado, siempre y en todo caso, la solución política de conflictos no políticos. De ahí la imposibilidad de una reducción moderna de lo político al Estado. Y de ahí también —a partir de la crisis del siglo XVI, esto es, de la caída de una centralidad teológica— el proceso, de larga duración, de neutralización espiritual. Estas dos cosas, estas dos tendencias —despolitización y neutralización—, que toman como sujeto al Estado, seguirán adelante juntas en la edad moderna, hasta llegar, en los siglos XIX y XX, a sus últimas consecuencias con la sucesión lógica del primado de la economía y del primado de la técnica.

Es, por lo tanto, un fenómeno digno de destacarse —dice Schmitt—, que «el Estado liberal europeo del siglo XIX pudiera presentarse a sí mismo como Estado neutral y agnóstico, y pudiera hallar la legitimación de su propia existencia precisamente en su neutralidad». El fenómeno de despolitización del Estado es el síntoma de una más general neutralidad cultural. «De hecho, la doctrina del Estado neutral del siglo XIX se sitúa dentro de una tendencia general a un neutralismo espiritual que es característico de la historia europea de los últimos siglos». En el curso de la edad moderna, los conceptos elaborados a lo largo de muchos siglos de pensamiento teológico se convierten en asunto privado, perdiendo su posición de interés central. Con la metafísica del deísmo del siglo XVIII, Dios mismo se retira del mundo y pasa a ser una «instancia neutral». «Se convierte, como ha dicho Hamann contra Kant, en un concepto, dejando de ser un *ser*». Así, por esta misma vía, «en el siglo XIX, primero el monarca y después el Estado se convierten en entidades neutrales, y la doctrina liberal del *pouvoir neutre* y del *Estado neutral* marca el fin de un capítulo de teología política en el cual el proceso de neutralización encuentra sus fórmulas clásicas solo después de haber alcanzado ya el punto decisivo, el del poder

político». Comenta Miglio que cuando eso ocurre, se demuestran vanos los prolongados esfuerzos del Estado por producir «un ordenamiento jurídico cerrado y omnicompreensivo, dentro del cual toda lucha quede apaciguada y todas las relaciones sean reconducidas a una unidad con voluntad de ascender a sistema». A partir, sin embargo, del momento en que la realización de este sistema-Estado queda frustrada, haciéndose imposibles ulteriores síntesis de las tensiones que lo agitan, «la identidad entre Estado y política se viene abajo». El Estado pierde así el monopolio de la política, cuyas formas y contenidos se sitúan fuera de toda posible recomposición estatal. Los nuevos sujetos políticos, los nuevos reagrupamientos amigo-enemigo no son ya neutralizables estatalmente. Ya no hay sujeto, sino objeto de la más política de las guerras, a saber, la guerra civil mundial; el Estado, junto a su figura clásica, ha arrastrado al declive a la propia civilización jurídica, provocando el colapso del *ius publicum europaeum*. Llegados a este punto –concluye Miglio– «la política se expresa ya más allá del Estado, que ahora se percibe como lo que es, una transitoria y ya superada manifestación de la política».

Entre el pasado del Estado y el futuro de la política, está esta nueva Edad Media que estamos atravesando en el presente. Un tiempo intermedio entre los logros (que no podemos dejar de reconocer como grandiosos) de la modernidad y el después que se avecina con prisa, no se sabe bien si guiado por la mano de los hombres o traído por la irracionalidad de las cosas. En la Edad Media, y todavía hasta el siglo XVI –cuenta Braudel– la mediocridad de las técnicas, de los utensilios y de las máquinas, sumada a la escasez de animales domésticos, tiende a reconducir toda la actividad al hombre mismo, a sus fuerzas, a su trabajo: y el hombre es raro y frágil, y su vida mísera y breve. Todas las civilizaciones se expresan así en un campo restringido de posibilidades. Lo que hace estallar estos viejos cascarones, estas múltiples limitaciones, es la conmoción operada por el tiempo presente. Pero –dice Braudel– comencemos por entendernos en cuanto a esta expresión: el tiempo presente. «No lo juzguemos, este presente, con el baremo de nuestras vidas individuales, estos fragmentos cotidianos, tan frágiles, insignificantes, translúcidos, que representan nuestras existencias personales. Es preciso servirse de otras unidades de medida. El presente de la civilización actual es este tiempo larguísimo que comienza con el siglo XVIII y que no ha terminado todavía». Es hacia 1750 cuando el mundo, con sus múltiples civilizaciones, entra en una serie de catástrofes en cadena. La revolución industrial, la revolución científica y la revolución biológica aceleran los ritmos de la historia, donde el movimiento está hecho de «mareas combinadas», hasta llegar a esta «inflación humana» sobre el planeta. La demografía, la economía, la técnica vienen a turbar no solo el juego, antiguo y calmo, entre las civilizaciones, sino también el juego

que se desarrolla en el interior de cada civilización. Entonces, el hombre «cambia de paso». «¿Quién puede prever lo que será mañana del trabajo del hombre y de su extraño compañero, el tiempo libre? ¿Qué será de la religión, constreñida entre la tradición, la ideología y la razón?». Está este enorme fenómeno de «difusión», que es el de nuestra civilización que irradia su ser sobre el resto del mundo: un proceso que escapa ya a Occidente, revoluciones-catástrofe se suceden independientemente de nosotros. «El presente es antes que nada esta inflación de la civilización y, por lo que parece, la venganza todavía no enteramente realizada del singular sobre el plural». Entre las viejas costumbres y las nuevas exigencias, el conflicto o el acuerdo determina el destino y la actualidad de cada pueblo. «Una lucha ciega y feroz se lleva a cabo bajo diversos nombres y en diversos frentes entre las civilizaciones y la civilización». Una lucha de una amplitud sin precedentes: «No se trata ya de sustituir con un movimiento astuto una aristocracia con una burguesía, una burguesía vieja con otra casi nueva, o tantos pueblos inquietos con un imperio sabio y rétrico, ni tampoco una religión que se defenderá siempre con una ideología universal [...]». Braudel no está con Spengler ni con Toynbee, sino con Mannheim y con su lúcido pronóstico de la manera en que la técnica de las máquinas y la técnica de las sociedades acrecentarán peligrosamente el poder del hombre sobre el hombre. Y nos dice qué no hay que hacer, o qué es lo que no basta con hacer. Es poco, pero quizá sea cuanto necesitamos para no adherirnos a la única previsión que nos es concedida, y que es la tecnológica: el único futurible admitido en el orden de la complejidad.

En junio de 1970 Daniel Bell y Ralph Dahrendorf organizaron en Zurich un convenio sobre la sociedad posindustrial. Sartori intervino y comentó lo siguiente. El pasado y el futuro resultan únicamente zonas de oscuridad, en ausencia de una clave explicativa que los descifre. Sería mejor tener un criterio único de retrospección y de previsión. En la práctica, sin embargo, las claves para el futuro son de un cierto tipo: las más de las veces el futurologo elige un tipo de explicación tecnológica o tecnoestructural. Y ello porque las conjeturas y las profecías son en definitiva demasiado fáciles cuando se basan en determinaciones objetivas, y demasiado difíciles cuando se basan en factores subjetivos. «El sociólogo y el economista, que trabajan con datos “duros”, no tienen dificultad en pasar al ámbito de la previsión, ahí donde el trance es más arduo para el historiador y el politólogo, que trabajan en base a datos “blandos”». La «previsión tecnológica» va hoy acompañada de una «incertidumbre predictiva». El punto crítico de la relación existente entre *technocracy* y *politics*. El entramado es fuerte, pero la separación y la contradicción lo son todavía más. Hay dos factores que intervienen en este sentido: de un lado, la aceleración histórica y, del otro, la revolución en las comunicaciones de masas; el «vértigo de la

velocidad» y el «bombardeo del mensaje». La máquina del tiempo es cada vez más veloz, y seguramente «existe un límite de velocidad más allá del cual el hombre no logra adaptarse». La rapidez de la innovación es tal que la vida de una generación está cada vez más marcada por discontinuidades traumáticas. El individuo deviene «obsoleto» mucho antes de que se agote su ciclo biológico. Es en este terreno donde se revelará la extrema vulnerabilidad, a día de hoy, del hombre como animal mental. El ataque de la comunicación rompe las líneas. «En el curso de la historia –dice Sartori– ha existido la carrera entre arma y armadura, entre proyectil y coraza, entre carro de asalto y línea Maginot. Durante milenios los resultados se han alternado: unas veces prevalecía el instrumento de ataque y otras, el de defensa». Pero hoy está claro que, ya sea en la guerra o en la paz (la bomba, el germen), el cañón ha vencido. «La ofensiva del mensaje sobrepasa nuestras posibilidades de defensa [...]. El potencial de la tecnología del mensaje sanciona la victoria definitiva del cañón sobre la coraza». Y hay algo más, que afecta directamente a la esfera política. Las comunicaciones de masas están erosionando «el mundo longitudinal de las naciones», sus tradiciones y diversificaciones históricas; a estas se superpone, sustituyéndolas, «un mundo horizontal y sincrónico» de movimientos y aglomeraciones humanas. «El Estado nacional es cada vez menos una unidad de análisis significativa. Los sistemas sociales son cada vez más transnacionales no solo en materia económica, sino también en clave antropológica, y ello en razón de aquello que Eisenstadt llama la “destrucción de los nichos”, y que Bell denomina la “pérdida de espacio aislante”». Por lo tanto, el interrogante que más va a condicionar nuestro futuro se puede formular así: *¿quién* controlará, y *en qué modo*, el bombardeo del mensaje? En la sociedad que Brzezinski llama «tecnocrónica» –un mundo de altísima precisión, de altísimo grado de interdependencia, de altísima velocidad de sincronización–, ¿cuáles son los mecanismos políticos requeridos y cuál es el «imperativo político» que emerge? Concluye Sartori: «La futurología política no está en auge sobre todo porque requiere el coraje de decir verdades impopulares. No se necesita mucho para comprender y predecir, por ejemplo, que el mundo “tecnocrónico” *no* será un mundo de autogestión asamblearia, un mundo sin “represión”, sin mando y todavía menos sin Estado».

También porque «si todos declaran querer la democracia, todos la quieren diferente». Y así como Tocqueville previó en su día la mecánica interna de desarrollo de los sistemas democráticos, análogamente se puede prever hoy el futuro de esa democracia. En otro lugar, Sartori distingue entre el «estar juntos» basado sobre la vida asociada, y el «estar en pie» basado en el mando y en la obediencia, en la verticalidad de las funciones de gobierno. No la hipótesis o la previsión, sino el hecho: el hecho crudo de un sistema político que no obtiene el consenso, que tampoco es aceptado y que es

simplemente «obedecido». La explicación de todo esto se puede expresar con una imagen, con aquel «fenómeno de la bóveda», que Ruyer enuncia así: «en una bóveda cada piedra tiende a caer. Pero es precisamente por eso que la bóveda no se cae [...]. Es utilizando la tendencia de los materiales de construcción a la caída que la construcción puede levantarse». La bóveda, de hecho, es un equilibrio producido mecánicamente. Una ilustración del fenómeno de bóveda es la de dos ejércitos ya exhaustos, que se enfrentan en trincheras después de años de guerra sangrienta. Supongamos que todos los entusiasmos iniciales se han desvanecido, y que el sentido del honor, del amor a la patria y similares, han cedido al cansancio y al abatimiento. Pues bien, observa Ruyer: «Si la continuación de la guerra debiera decidirse por votación secreta, el sistema “guerra” se disolvería en veinticuatro horas. Y, sin embargo, la bóveda se mantiene, sostenida por el miedo y por el orden jerárquico». En cualquier sistema subsisten «bóvedas de temor», con mayor o menor intensidad según se trate de sistemas opresivos o de sociedades abiertas. Por lo tanto, «se deberá distinguir, y distinguir bien, entre el “gran miedo” que caracteriza a un ordenamiento vertical de tipo militar, y el “pequeño miedo” de una línea jerárquica de tipo civil; y se deberá distinguir aún más entre el “miedo máximo”, el terror que rige en los sistemas tiránicos o totalitarios, y el “miedo mínimo” que nos encontramos en los sistemas democráticos».

Es un discurso en el que profundizaremos en otra ocasión. *Más allá* del Estado no quiere decir *hacia* la democracia. Porque la democracia —entendida así, en el singular universal— es una forma de Estado. Lo que supera al Estado es algo diferente, es aquel concepto de lo mundial que ahora podemos reconocer. Cuando el Estado cierra las vías de la mundialidad —escribe Henri Lefebvre—, esta invoca el fin del Estado. «El Estado, este imprevisto que el pensamiento político habría podido y debido prever, y que entrevió con Hegel sin osar extenderlo al mundo, sino reservándolo a Europa y a la nación elegida, el Estado no tiene nada de eterno. Se va alejando ya el Estado absoluto y perfecto, el Estado-nación según Hegel y según la Revolución Francesa. Explotó, víctima de numerosas contradicciones, combatido por todo lo que lo superaba desde dentro y desde fuera». La mundialización política que viene después del Estado, ¿determina nuevas posibilidades de ruptura o bien una estabilización del conjunto? Algunas señales fuertes nos indican que estamos pasando, si no hemos pasado ya, de un estado de «guerra civil mundial» a un nuevo orden internacional. Precisamos aquel concepto áspero del que partimos. El problema que se nos plantea, en la crisis de la modernidad, no es el viejo problema hobbesiano —cómo es posible el orden—, sino el neoleniniano: cómo se restablece el conflicto, para *qué hacer*, hacia *dónde*. Lefebvre: «La teoría explora lo posible-imposible y declara que es preciso querer lo imposible para realizar

lo posible. No hay nada más cerca ni más lejos que lo posible. La utopía asume, por lo tanto, un carácter de urgencia. La *utopía urgente* define un estilo de pensamiento orientado hacia lo posible en todos los campos. Esto tiende a redefinir el socialismo y el comunismo no desde lo estatista y lo político, sino desde la crítica de lo estatal y de lo político [...]. Lenin se preguntaba: ¿por dónde empezar? Y respondía: por la fundación de un periódico político para toda Rusia. «Un periódico de ese tipo sería una pequeña parte de un inmenso fuelle, capaz de avivar cada chispa de la lucha de clases y de la indignación popular para provocar un inmenso incendio». En 1901-1902 esto era un sueño. Le preguntaban a Lenin: ¿hace falta soñar? Y Lenin decía: hace falta soñar. Después, se escondía, el *Realpolitiker* detrás de *Los disparates del pensamiento inmaduro*, de Pisarev, allí donde este sostenía que el sueño, cuando anticipa el curso natural de los acontecimientos, no hace daño sino que anima y refuerza la energía del obrero. «El contraste entre el sueño y la realidad no es en absoluto nocivo si quien sueña cree en serio en su sueño, si observa atentamente la realidad, si confronta sus observaciones con las fantasías y si, en una palabra, trabaja conscientemente para realizar su sueño». Comentaba Lenin: «De sueños de este tipo, desgraciadamente, hay demasiado pocos en nuestro movimiento. Y de ello tienen la culpa, sobre todo, los representantes de la crítica legal y del “*seguidismo* ilegal”, que hacen ostentación de su ponderación, de su “sentido de lo concreto”». En aquella fase, el movimiento obrero estaba metido en un único surco. Dominaba la tradición gradualista, reformista, que oponía, más que una imposibilidad práctica, un rechazo teórico a hacer avanzar el nivel de realidad hacia las proyecciones sobre el futuro. Las primeras andanadas de Lenin anuncian el próximo nacimiento de otra tradición, la comunista, que parte de una exigencia de más futuro, para volver luego, conscientemente, a hacer las cuentas con la realidad. Dos recorridos teóricos, dos aproximaciones al mundo incompatibles y dos alternativas irreconciliables: el orden y el conflicto, el presente y el más allá, la realidad y el no-lugar de la utopía no obstante por realizar.

«El sueño primordial del acontecer histórico» (Benjamin sobre von Hofmannstahl). Sin embargo, muta, ha mutado la función del sueño. Dice Cacciari: «En Calderón el sueño es “como un espejo cóncavo” que divide el velo que rasga desde el “fondo inconmensurable” de la interioridad, y esta comprende a la luz del ciclo trascendente; en von Hofmannstahl, sin embargo, el sueño como tal es un “mundo más verdadero”, en el cual penetra continuamente el mundo de la vigilia». Si en *La vida es sueño* (un *Schauspiel*) Segismundo puede decir: «[...] que fue mi maestro un sueño», en *Der Turm* (un *Trauerspiel*) a Segismundo se le pide: «Aquello que no puedes decir, solo eso te pido». División, laceración entre *Wort* [palabra] y *Aktion* [acción], entre *Rede* [el hablar] y *Tun* [el hacer]. Benjamin, una vez más: «De la tierra

se elevan los sueños de los que hace tiempo que el cielo cristiano se ha retirado». Y Cacciari: «Ya nada en el poder [*Gewalt*] es *cosmos*, orden originario o regreso a él. [...] El poder no puede ser *Ordnung*, símbolo de la ley celeste, si deriva de la decisión de una parte o sujeto, en conflicto con las demás partes o sujetos». Segismundo a los señores: «Eso que llamáis paz es vuestro poder [...]. Eso que llamáis justicia es vuestro privilegio [...].».

Karl Marx. La muerte y el apocalipsis. Bloch escribe el *Geist der Utopie* entre 1915 y 1918. «La guerra terminó, comenzó la revolución y con ella pareció que las puertas se abrían. Sin embargo, casi inmediatamente se volvieron a cerrar». También esta es la historia del «futuro pasado». Pero no por eso «el *concepto* revolucionario menos inmediato debe estar “desarraigado”, o ser “abstracto” e “irrealizable” en la era capitalista; al contrario, es concretamente alcanzable como presagio y conocimiento sobre el que basar la meta, como inventario del deber excéntrico al tiempo –y por lo tanto suprahistórico– que impone tareas superiores a la situación histórica dada. De hecho el sujeto pensante no está limitado a su tiempo, y el colectivo del que habla no es solo el social». Hay «un modo de ser prácticos», que consiste en el cooperar en el horizonte constructivo de la vida cotidiana, que consiste en el juzgar rectamente y que consiste en el ser, justamente, «políticamente sociales». Este modo de ser prácticos «está bastante próximo a la conciencia, y constituye una misión revolucionaria propia de la utopía». No es la primera vez que se dice en la década de 1920 algo de actualidad para nosotros, a día hoy. Y así Bloch decía, y dice: «En nuestros días, cuando el desesperado crepúsculo de Dios está ya bastante presente en cada cosa, y cuando ni Atlas ni Cristo llevan ya su cielo auestas, en el fondo no parece haber un mérito filosófico especial en el hecho de que el marxismo permanezca ateísticamente cerrado al statu quo, para dar al alma humana no otra cosa que un “cielo” en la tierra [...]». La fuerte acentuación de todos los momentos aquí y ahora determinantes y la latencia presente de todos los momentos que van más allá o están más acá de esta realidad, «acercan al marxismo a una crítica de la razón pura para la cual no se ha escrito todavía una crítica de la razón práctica». Así explicaba Bloch en 1965 su afirmación de entonces. La crítica de la razón pura entendida como una rendición de cuentas y una determinación de los límites de la pura razón teórica: para Kant, en tanto que crítica de la legalidad física, y para Marx, en tanto que crítica de la legalidad económica. La crítica de la razón práctica, pues, como algo que se vuelve hacia las ideas de lo incondicionado, que no son cognoscibles mediante los hechos, pero que, sin embargo, son pensables y ofrecen, a modo de postulados, contenidos del pensamiento universalmente válidos y necesarios. La crítica de la razón práctica, por lo tanto, «como una perspectiva que va más allá del próximo plan quinquenal, como una perspectiva del *hacia-dónde* y del *con-qué-fin*».

El futuro: he aquí una dimensión por reconquistar. El futuro como nivel de pensamiento, que hay que reconquistar no en la filosofía pública, sino en la política colectiva. Si el resultado de la modernidad es esta reducción de la historia al presente, hay que derribar la barrera de la imposibilidad del después. Más precisamente, lo que se niega es la simple posibilidad objetiva, el deslizamiento de aquello que es en su natural ser sucesivo, llevado por la velocidad de su obsolescencia y por la dinámica de las transformaciones. La categoría de la posibilidad ha sido capturada, neutralizada y despolitizada conforme al principio de realidad. El desequilibrio es grande, y se antoja insalvable el vacío entre lo que acontece y lo que se puede hacer, entre los cambios y las transformaciones, entre aquello que cambia y aquello que se quiere cambiar. Plantearle hoy al pensamiento la pregunta de cómo es posible el cambio político es gritar en el desierto. Nadie escucha. No hay eco. Y, no obstante, son siempre las preguntas alternativas a la época las que obligan a pensar, aquí y ahora, el espíritu de la política: captan, no el espíritu de los tiempos, sino la voluntad aún no expresada de ponerlo en crisis. Lo que cuenta no es el deber ser ético, sino el deber ser político. El *pos* es un legado de las cosas: te viene dado por añadidura. Pero el *oltre*, el ir más allá, es un producto de la voluntad: para conseguirlo hay que merecérselo.

CONTRA EL SER AHÍ DEL PRESENTE

SOLUCIONES EN LUGAR DE DECISIONES. Adelanto esta afirmación a modo de indicación de fase. No está claro que haya concluido la época relativista de los problemas. Atrás ha quedado, sin duda, la era de la soberanía absoluta, y de hecho sobreviven espacios para la *schepsis* política. Pero el punto de transición hacia el *hacer* ya no está claro donde se halla. La actividad práctica desaparece como lugar teórico, al tiempo que se diluye la pensabilidad de la acción política. Y, sin embargo, dice Jünger: «Como todas las grandes imágenes, la del nudo gordiano está siempre presente, es siempre actual». Retorna una y otra vez, y una y otra vez debe ser cortado. «Lo que supone un encuentro cargado de antiguas fatalidades». Se trata, por lo tanto, de «un problema planteado por el destino». El nudo encierra esta obligación, indica una oscura encrucijada y, por lo tanto, alude a la impotencia del hombre. Sus figuras son la serpiente, símbolo del poder ctónico, y la cabeza de la medusa, que simboliza el secreto del laberinto. La espada de Alejandro es, en cambio, el destello de una luz nueva, de hecho puede serlo también el arco de Hércules, el escudo de Perseo o la espada de Sigfrido: es decir, donde quiera que aparezca un principio —o más bien un poder— espiritual, «capaz de disponer de forma nueva y más concisa del tiempo y del espacio». Si en las encrucijadas, en los laberintos o en las serpientes se refleja «la simetría del sistema vegetativo», en el mito de la espada que corta se refleja «la simetría bilateral del espíritu». Aquí se expresa siempre una polaridad: entre Oriente y Occidente (para Jünger), o bien entre mar y tierra (para Schmitt). La polaridad es luz, es aquella libertad «heraclítea», que expresa luego —según Schmitt— el contraste último y más profundo entre el eterno retorno, por un lado, y la unicidad y la irrepetibilidad de los acontecimientos y de las épocas históricas, por el otro.

Este mismo contraste, en último término, se presenta entre la regularidad de la política y la libertad, la imprevisibilidad y, por lo tanto, el misterio de la acción humana. Hay leyes de comportamiento de los agregados políticos que se repiten en el tiempo y se expresan en el conflicto, y luego están también aquellas excepciones de la norma que llevan a fuerzas singulares y grandes individuos a hacer la historia por sí mismos. Lenta reiteración e

irrupciones imprevistas; racionalidad de los procesos e irracionalidad de los hombres; épocas del orden político y fases de la lucha generalizada: en el sucederse, a veces en el entrecruzarse de estas polaridades está el ritmo vital de la política. El conocimiento del paso o la transición resulta esencial. La autoconciencia de la fase en la que se actúa es el medio para la liberación respecto de los condicionamientos de la época.

Pongamos ahora el acento en el carácter del hoy: naturalmente, partiendo de una mirada alternativa sobre el estado de las cosas. Se ha acumulado un material de pensamiento junto a un bloqueo en el desarrollo de la teoría. Una situación, en muchos aspectos, inédita: una hipótesis de trabajo teórico —en el plano de la historia política— no encuentra, en las condiciones presentes, una funcionalidad práctica, una factibilidad posible. Por el momento, no hay indicaciones teóricas que dar a un movimiento en acción. El movimiento se da, a sí mismo, indicaciones prácticas. Se dirá que así ha sido siempre, si no en la época clásica de la política, al menos sí en el inmediato pasado histórico. Lo cual es verdad, pero la novedad está en la caída, acaso definitiva, de una vieja y querida ilusión: aquella que situaba la razón del pensar político en su ulterior eficacia política. Hoy, lúcidamente se trata de asumir que cuanto se puede verdaderamente pensar es algo distinto de lo que se puede efectivamente hacer. No es un cambio pequeño. La tradición moderna —ya clásica— de la teoría política ha perdido su público, su recepción. La política cotidiana habla una lengua teórica *desgramatizada*. La historia misma de los conceptos, así como la de los hechos, está inconscientemente alterada en los significados y no es efectivamente reconocible en sus resultados. Ocupa la escena una impresionante homologación en las motivaciones éticas que corrompen —exactamente como la inmoralidad de los comportamientos prácticos— las categorías de lo político. Únicamente dos vías son consideradas «normales». Una es la renuncia a pensar la política: siguiendo el argumento de que se puede tratar de responder solo a las grandes cuestiones eternas, mientras se intenta actuar solo sobre pequeñas cuestiones cotidianas. La otra consiste en un pensamiento político débil: basado en la adopción de un acercamiento que puede ser, a voluntad y en función del grado de moderación, el considerado más conveniente, o científico, o sistémico, o hermenéutico. Todas estas son variantes de un pensamiento que no contempla un cambio efectuado por el sujeto. Es verdad que nos hallamos inmersos en la toma de conciencia de que la idea misma de cambio subjetivo está en crisis. Pero este ser crítico se produce por el hecho de que política y pensamiento político divergen, se separan, se emancipan el uno respecto del otro. Se plantea el siguiente problema: ¿es posible, en esta fase, una teoría política? ¿O se necesita tal vez, de un lado, inscribirse en un ámbito de la actividad práctica, y del otro, al mismo tiempo, repensar en parte los fundamentos de la acción pública?

Para empezar a aventurar una primera respuesta, volvamos sobre el asunto clásico de la relación entre revolución en el pensamiento y revolución práctica. Por lo demás, las celebraciones de 1989 han vuelto a traer de actualidad dicha disyuntiva. No hay que tomarlo, sin embargo, por el lado del revisionismo historiográfico ni de su contestación; antes bien, tomémoslo por el lado de la reflexión filosófica. Y la ocasión para ello es un escrito de Foucault fechado en 1984, a modo de comentario a dos famosos textos kantianos: *Risposta alla domanda che cosa è illuminismo* [*Was ist Aufklärung*] y la segunda sección del *Conflitto delle facoltà* [*Streit der Fakultäten*]. Foucault ve surgir, en el primero de estos textos, un nuevo modo de interrogar. Por primera vez se formula una pregunta sobre el presente: ¿qué sucede hoy? ¿Qué sucede ahora, y qué significa este «ahora»? La filosofía hace en este caso de la actualidad un problema. El filósofo explora esta actualidad problemática, tomando partido y situándose en ella. Se reubica así, dispuesta en un modo distinto, la cuestión de la modernidad. Ya no hablamos de dos polos, ni de dos autoridades, ni de dos modelos donde regía la comparación valorativa acerca de la superioridad de los antiguos y/o de los modernos. Con el kantiano *Was ist Aufklärung?* –dice Foucault– «la nueva pregunta sobre la modernidad no hace ya ninguna referencia longitudinal a lo antiguo, pero sí guarda una relación en cierta medida “sagital” con la propia actualidad». La Ilustración es el primer gran movimiento cultural capaz de autodenominarse, de denominar, por lo tanto, el propio sentido, de encontrar su propio lugar. En esto, es un proceso intelectual original consciente de sí. «La Ilustración se formula a sí misma su propio valor, su propio imperativo. Se prescribe a sí misma su *qué hacer*». Inaugura un modo de filosofar, introduce una pregunta filosófica que «desde hace dos siglos viene haciendo historia». Interrogarse sobre la propia actualidad: este es el sentido de la nueva modernidad que avanza desde finales del siglo XVIII.

Si en 1784 Kant se pregunta qué es la Ilustración, en 1798 se pregunta qué es la revolución. En *Streit der Fakultäten*, el ámbito de las relaciones entre filosofía y derecho entra dentro de la cuestión de si el género humano está en constante progreso hacia lo mejor. Al final del primer escrito, Kant se expresaba en estos términos: «Se revela aquí un curso extraño e inesperado de las cosas humanas. Considerado este curso en toda su amplitud, todo en él parece casi paradójico. Un más alto grado de libertad civil parece favorecer, en principio, la libertad del *espíritu* del *pueblo*, pero lo cierto es que le impone límites insuperables. Un grado menor de libertad civil, al contrario, ofrece al espíritu un ámbito en el que puede desarrollarse con todas sus fuerzas». Cuando bajo esta dura implicación se desarrolla ese germen que la naturaleza mima con tanta ternura, es decir, la tendencia y la vocación de pensar libremente (*sapere aude!*), entonces le sucede algo a

la forma de sentir del pueblo, «que hace que este sea poco a poco cada vez más capaz de la *libertad de acción*». En el segundo escrito, en el parágrafo 6 del segundo tratado, encontramos el título: «De un advenimiento de nuestro tiempo que revela esta tendencia moral de la humanidad». Habla precisamente de la «revolución de un pueblo de rica espiritualidad, que nosotros hemos visto desarrollarse en nuestros días». «Este advenimiento no consiste en hechos o errores importantes cometidos por hombres para los que aquello que era grande entre los hombres se ha vuelto pequeño, o aquello que era pequeño se ha vuelto grande; ni tampoco en la desaparición como por encanto de antiguos y espléndidos edificios políticos, y su sustitución por otros casi salidos de las vísceras de la tierra. No, no tiene nada que ver con todo esto». Lo que se revela públicamente en el juego de las grandes revoluciones es «el modo de pensar de los espectadores», la manifestación de «una participación universal, y sin embargo desinteresada, de los jugadores de un partido contra los del otro» y, a pesar del peligro y del daño que se pueden derivar de este espíritu partidista, una «participación de aspiraciones que bordea el entusiasmo». Universalidad y desinterés que demuestran un carácter moral fundamental, «que nos hace no solo tener esperanza en el progreso hacia lo mejor, sino que constituye ya de por sí un tal progreso [...]».

Foucault capta este aspecto: no es la conmoción y el vuelco revolucionario en sí, ni es el éxito o la derrota de la revolución, la prueba del progreso, sino el hecho de que «existe por la revolución una participación emotiva tal que se desborda en entusiasmo». Precisamente el entusiasmo por la revolución es para Kant la señal de la disposición moral de la humanidad. Por eso «la revolución es, en efecto, aquello que realiza y lleva hacia adelante el proceso de las Luces». Toda una dinastía de preguntas nace así de aquellas dos, inseparables y contextuales: ¿qué es la Ilustración? ¿Qué es la revolución? La Ilustración es, entonces, algo más que un episodio en la historia de las ideas. «Hay pensadores –escribe Foucault– que quieren hoy conservar viva e intacta la herencia de la Ilustración. Dejémosles entregados a su devoción: esta era la forma más conmovedora de traición». Lo que sigue vivo es la interrogación, el objeto teórico de la pregunta sobre el acontecimiento. Pero, para Kant, hemos visto que la revolución no es solo evento, sino también valor; no es solo ruptura y vuelco de la historia, sino también signo de una disposición que opera en la historia. «También aquí –dice Foucault– para la filosofía la cuestión no es determinar qué aspecto de la revolución se debe conservar y hacer valer como modelo. Lo que hay que preguntarse es más bien qué se debe hacer de esta “voluntad de revolución”, de este entusiasmo por la revolución que es algo distinto de la revolución misma». Así, junto a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? se sitúa más precisamente esta otra pregunta: ¿qué hacer con la voluntad de

revolución? A partir de Kant, del mismo Kant crítico, estos dos interrogantes dan lugar a dos tradiciones críticas: se bifurcan aquí las dos grandes vías de la *teoresi* moderna, las dos opciones, las dos elecciones, las dos decisiones para el filósofo de la realidad en la modernidad. La una es una «analítica de la verdad», una tradición que parte de la pregunta acerca de las condiciones que permiten un verdadero conocimiento. La otra es una «ontología del presente», una orientación que nace de la pregunta sobre qué es nuestra actualidad, cuál es el terreno actual de nuestras posibles experiencias. De una parte, una filosofía crítico-analítica de la verdad, y de la otra, una «ontología de nosotros mismos», una «ontología de la actualidad». De forma imprevista en vida, pero previsible *post mortem*, Foucault sitúa su trabajo en este segundo filón, que va, según él, de Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Weber.

Es sorprendente –comenta al respecto Habermas– que Foucault, al final de su lección, se incluyera a sí mismo en esa tradición. Al Foucault de *Les mots et les choses* se le había presentado el Kant familiar de la crítica del conocimiento, con su analítica de la finitud. Aquí se presenta otro Kant: el precursor de los jóvenes hegelianos, el que rompe por primera vez con la herencia de la metafísica, el «que descarta la filosofía de lo verdadero y del ser-eterno para concentrarse en aquello que los filósofos habían considerado hasta entonces lo aconceptual, el no-ser, lo simplemente casual y efímero». Por primera vez, la filosofía se funde con un pensamiento excitado por la actualidad histórica. «Así Foucault descubre en Kant al primer filósofo que, cual arquero, lanza un dardo al corazón de un presente condensado en la actualidad. La actualidad, a su vez, recurre a aquella filosofía que consiste en la relación de la modernidad consigo misma, en «[le] rapport “sagital” à propre actualité» [la relación sagital con la propia actualidad]. Hölderlin y el joven Hegel, Marx y los jóvenes hegelianos, Bataille y los surrealistas, Lukács y Merleau-Ponty, así como los teóricos del marxismo occidental, todos trabajan para actualizar aquella conciencia moderna del propio tiempo «aprehendido con el pensamiento», que es en definitiva lo que significa la filosofía. «El filósofo se convierte en el contemporáneo: saliendo del anonimato de una empresa impersonal, se ofrece al conocimiento como una persona viva, de carne y hueso, a la que debe referirse todo análisis que se proponga descifrar el presente». Así habla el *ilustrado* Habermas sobre el *frankfurtiano* Foucault.

Habermas no logra situar esta «extraña lección» de Foucault sobre la *Beantwortung* [respuesta] kantiana dentro de la idea que se había formado del conjunto de la investigación foucaultiana en torno a una teoría del poder como vía de escape de la filosofía del sujeto. La declaración de pertenencia de Foucault a ese filón de pensamiento que va de Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Weber, no era ciertamente la vía

habermasiana de una salida de la razón centrada en el sujeto a través de las sendas de la razón comunicativa. De hecho, Habermas alude en otro lugar (1987, pp. 298 y ss.) al capítulo final de *Les mots et les choses*, donde Foucault vuelve sobre las aporías conceptuales de la filosofía de la reflexión, que en el fondo eran las mismas que habían ocupado a Hegel, Schelling y Hölderlin: fe y saber, infinito y finito, espíritu y naturaleza, intelecto y sensibilidad, deber e inclinación; provocaciones a través de las cuales se seguía el rastro del extrañamiento de «una razón subjetivamente dilatada por la naturaleza interna y externa hasta en las positivities de la eticidad destruida de la cotidianidad política y privada». ¿Son estas aporías resolubles, o conciliables, dentro de otra razón, no instrumental, no represiva y no limitada, sino «comprensiva»? Habermas alude al libro de los hermanos Böhme, titulado *Das Andere der Vernunft [Lo otro de la razón]*, donde se sostiene que no hay ninguna razón comprensiva. «Se habría tenido que aprender –escriben– de Freud o también de Nietzsche, que la razón no existe sin su Otro, y que, vista funcionalmente, esta se hace necesaria a través de este Otro». Con esta afirmación –comenta Habermas– se quiere evocar aquel lugar en el que una vez «Nietzsche, recurriendo a la herencia romántica, contrapuso al programa de una Ilustración en sí misma dialéctica, la crítica totalizante de la razón. La dialéctica de la Ilustración habría perdido únicamente cuando la razón fuera privada de toda fuerza trascendente y, en la ilusión de su autonomía, permaneciera sin embargo, hechizada e impotente, dentro de esos confines en los que Kant había encerrado el intelecto y el estado del intelecto». La crítica de la razón, hoy de nuevo radicalizada, no debería entonces postular una razón de más amplio alcance. Más bien, lo que se impone es el cálculo de los «costes de la razón». Y los Böhme vieron entonces, con Foucault, en el paso de la razón exclusiva (kantiana) a una razón comprensiva (habermasiana), «cómo el tipo de poder de exclusión viene a ser complementado por el tipo de poder de compenetración». De ahí que la nueva crítica de la razón rompa, niegue la continuidad entre modernidad y posmodernidad. «La cuestión no puede ser ya completar el discurso de la modernidad (Habermas), sino volverlo a considerar. Y la Ilustración no ha quedado inacabada, sino simplemente no ilustrada».

Razón y Luces son categorías orgánicas de la modernidad. Pero lo han sido por necesidades de la praxis. Teóricamente la dialéctica entre ellas ha existido siempre. Schopenhauer decía que «grosso modo la filosofía de todos los tiempos se puede considerar como un péndulo que oscila entre racionalismo e Ilustración, es decir, entre el uso de la fuente cognoscitiva objetiva y la fuente cognoscitiva subjetiva». De hecho, «la Ilustración hace su aparición cada vez que el racionalismo ha recorrido una fase sin alcanzar la meta». Quizá haya que reabrir libros que parecen cerrados para siempre,

libros que hoy pueden resultar hasta proféticos en su diagnóstico. Como aquella *Dialéctica de la Ilustración*, concebida a principios de la década de 1940, con el nazismo en Alemania dejado atrás y la democracia estadounidense ante los ojos. Aquí Horkheimer y Adorno, precisamente volviendo sobre aquella idea de Schopenhauer, le reprochan a la Ilustración el hecho de haber dejado de lado la exigencia clásica de pensar el pensamiento, porque esa exigencia la distraía del imperativo de guiar la praxis. La Ilustración regresa, por lo tanto, cada vez que reaparece el mito del progreso. Incluso si después, para ponerse al abrigo del mito, la lengua matemática, en cuyos caracteres está escrito el mundo, es identificada con la verdad. A través del procedimiento matemático, ritual del pensamiento que transforma el pensamiento en cosa, lo que existe de hecho se vuelve la única opción posible. «Para el positivismo, que ha sucedido, como juez, a la razón iluminada, extenderse en mundos inteligibles no está ya simplemente prohibido, sino que es una cháchara sin sentido [...]. La distancia del pensamiento respecto del deber de celebrar lo que hay, la salida del círculo mágico de la realidad es, para el espíritu cientificista, locura y autodestrucción, algo parecido a lo que para el hechicero primitivo supone la salida del círculo mágico que ha trazado para el exorcismo». Fue Kant quien señaló la dificultad de conciliar la idea de un fatigoso e incesante progreso hacia el infinito con la idea de su insuficiencia, de su limitación inherente. «La respuesta que él dio es el veredicto de un oráculo. No hay ser en el mundo que la ciencia no pueda penetrar, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser». Así, según Kant, «el juicio filosófico mira a lo nuevo, pero no conoce nunca nada nuevo porque repite siempre y únicamente aquello que la razón ya ha puesto en el objeto [...]. Se aplica la razón a aquello que es, de hecho, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a tautología». Cuanto más el aparato teórico somete a su dominio todo lo que es, tanto más ciegamente se limita a reproducirlo. «Así la Ilustración recae en la mitología de la que no ha sabido nunca liberarse. Pues la mitología había reproducido como verdad, en sus configuraciones, la esencia de lo existente (cielo, destino, dominio del mundo), renunciando a la esperanza. En la densidad de significado de la imagen mítica, así como en la claridad de la fórmula científica, se confirma la eternidad de aquello que es de hecho [...].».

Odiseo en la nave, en el paso ante las sirenas, como alegoría de la dialéctica de la Ilustración. Las sirenas, que «conocen todo lo que acontece en la tierra que todo lo nutre» (*Odisea*, XII), debido a la irresistible promesa de placer con la que se anuncia y se escucha su canto, amenazan el orden patriarcal, pues exigen a cambio el futuro. La lucha, y la búsqueda de mediación, se da entre la autoconservación y la autoaniquilación. La angustia de perder el sí mismo, el miedo a la muerte y a la destrucción, se une estrechamente a una promesa de felicidad por la cual la civilización

se siente a cada instante amenazada. El pensamiento ilustrado de Odiseo, «hostil por igual a la propia muerte y a la propia felicidad», sabe de todo esto. «Él conoce solo dos posibilidades de escape. Una es la que prescribe a sus compañeros. Les tapa las orejas con cera y les ordena remar con todas sus fuerzas. Quien quiera perdurar y subsistir no debe prestar sus oídos al reclamo de lo irrevocable, cosa que solo podrá hacer si pierde la facultad de oír. Es lo que la sociedad ha hecho desde siempre. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante e ignorar todo lo que hay a los lados. El impulso que les induciría a desviar la mirada queda sublimado, con rabiosa amargura, en ulterior esfuerzo. Se vuelven prácticos. La otra posibilidad es aquella que elige Odiseo, el propietario de la tierra, que hace trabajar a los demás para él. Él sí oye y escucha, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más crece la tentación tanto más estrechamente se hace atar, así como luego también los burgueses se negarán a sí mismos más tenazmente la felicidad cuanto más –al crecer su capacidad– la tendrán al alcance de su mano [...]. Los compañeros que no oyen nada saben solo del peligro del canto y no de su belleza [...]. El encadenado asiste a un concierto, inmóvil como los futuros oyentes, y su grito apasionado, su exigencia de liberación, muere ya en un aplauso». La regresión, hoy, es la incapacidad de escuchar con los propios oídos algo que no se haya oído nunca; el estar, sordos voluntariamente o autoencadenados, «en un complejo social que nos ciega», donde el poder de mediación de una sociedad total, que aniquila todo impulso y relación, «reduce a los hombres a simples seres genéricos, iguales entre ellos por aislamiento en la colectividad dirigida coactivamente». Esta es «la fortaleza ante cuyos muros hasta la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí misma como utopismo y degenera en pasiva confianza en la tendencia objetiva de la historia». En el saber del hombre –decía Bacon– están custodiadas las mil cosas «que el rey con todos sus tesoros no puede comprar, sobre las que su autoridad no manda, de las que sus informadores y emisarios no pueden dar noticia». Ahora todas estas cosas, como él auguraba, conciernen a los burgueses, «a los herederos ilustrados del rey». A través de la mediación del mercado, la economía burguesa ha multiplicado sus propios bienes y sus propias fuerzas hasta tal punto que ya no hay necesidad, para administrar las mil cosas, no ya de los reyes, sino ni siquiera de los burgueses. Se aprende, «del poder de las cosas, a prescindir finalmente del poder». «La Ilustración se cumple y se trunca cuando los propósitos prácticos más próximos se presentan como la lejanía alcanzada [...].»

Sobre este futuro encarcelado en el presente, sobre este lejano horizonte atrapado en la práctica cotidiana, se cierran los espacios de aquello que una vez se llamó el orden constituido. Las luces no iluminan más. Los movimientos de la razón ya no dan jaque. Mientras la acción puede todavía

discernir los puntos de agresión parcial, el pensamiento no tiene ante sí otra vía que una contraposición global. La elección obligada de ductilidad práctica solo puede comprenderse, solo puede justificarse, a partir de la refundación contemporánea de un pensamiento alternativo. Las formas de acción política deben inventar instrumentos nuevos de presencia subjetiva y colectiva, innovar para incidir, adaptarse para desarrollarse, romper la continuidad para saltar hacia delante. Los recorridos del pensamiento político deben volver a ganar en el largo plazo de las transiciones, no a través de las fases, sino a través de las épocas; reescribir los momentos de aguda contradicción con el mundo, ganar autonomía con respecto al aquí y al ahora, situarse en el surco de la «tradición» revolucionaria. Vuelve una época de radicalismo teórico. En el plano de la investigación ya no hay lugar para el compromiso, y quizá tampoco para el diálogo. Llegados a este punto, que cada uno siga su propio camino. En el campo del pensamiento, *il faut cultiver son jardin* [hay que cultivar el propio jardín]. De este lado, el «punto de vista» podrá también abandonar la cualidad *objetivante*, pero seguirá presente —y regresará— en forma de mirada unilateral sobre el conjunto de la realidad. La diferencia con respecto a otras épocas es que políticamente ese punto de vista no puede entrar en juego todavía. Esta exigencia, esta tentativa, resulta impensable. Lo hemos expresado así: la política posible es *otra* cosa respecto de la política pensable. Aquí hay una transición que nos lleva fuera de lo que ha sido la historia del movimiento obrero. No se dan ya, al mismo tiempo, táctica y estrategia. Se abre camino, a modo de moral provisional, una teoría de la doble verdad política. Quizá se necesite ir a una opción de libertinismo político, donde se da un fuero interno y un comportamiento externo. Aquello que entonces era el absolutismo, hoy es la democracia. La ubicuidad política de los dos sistemas es, en formas diversas, análoga. De ahí que el territorio de la conciencia tenga necesidad de remarcar los confines infranqueables de su separación. Regresa, en la soledad por la que deambula el trabajo de un pensamiento alternativo, la tentación de la *sagesse* política: una ausencia formal y una crítica interna. Estar en la política, pero libres en el pensamiento. Esto vale en particular en relación con aquel complejo histórico, político, que es el concepto de lo moderno. No por casualidad en el momento fundacional de la modernidad, en el gran siglo XVII político, fueron elaborados los modelos de comportamiento del sujeto en el mundo y las reglas de la recaída del mundo en el sujeto.

Richelieu, *Testament politique ou les maximes d'État*, Parte Segunda, capítulo II, que describe cómo la razón debe ser la regla y la conducta de un Estado: «La luz natural nos muestra que el hombre ha sido creado como ser racional y que debe hacer todo según la razón, porque de otra forma actuaría contra su naturaleza y contra su Creador. Lo cual nos enseña que,

cuanto más grande y elevado sea un hombre más debe actuar según este principio, haciendo un justo uso de la capacidad de razonar [...]. De estos dos principios se deriva que, si el hombre es soberanamente razonable, debe hacer reinar soberanamente la razón; lo cual requiere no solo que no haga nada contra ella, sino también que todos aquellos que están bajo su autoridad la veneren y la sigan religiosamente. Esta consecuencia es la premisa de otra: se impone querer solo aquello que es razonable y justo, y se necesita también hacer seguir aquello que se quiere. Las órdenes deberán ser seguidas de la obediencia, pues de otra forma la razón no reinaría soberana [...]. La autoridad obliga a la obediencia, pero la razón persuade. Es mejor dirigir a los hombres con medios que vencen imperceptiblemente su voluntad, antes que hacerlos actuar a través de la fuerza».

Charron, *De la sagesse*, Libro segundo, capítulo II. Universal y plena libertad del espíritu en el juicio y en la voluntad: «Es preciso saber distinguir bien y separarnos a nosotros mismos de nuestros encargos públicos. Cada uno de nosotros representa dos papeles y dos personajes: el uno externo y aparente; el otro, verdadero y esencial. Es necesario distinguir la piel de la camisa. El hombre astuto desempeñará correctamente su propio oficio, sin dejar por ello de ser consciente de la estupidez, el vicio y la falsedad que este comporta [...]. Es necesario sacar ventaja del mundo y servirse de él tal y como es; al mismo tiempo, es necesario, sin embargo, considerarlo como algo diferente de uno mismo, esto es, saber gozar en privado de uno mismo, confiarse solo a un amigo fiable y, si no queda más remedio, a uno mismo».

«...LIBRES A PESAR DEL HECHO DE LA SOCIEDAD»

«LO QUE LA DEMOCRACIA SIGNIFICA para el mundo en general es esencialmente un modo de vivir en el cual el pueblo mismo dicta la ley, y no los ricos, no los poderosos» (Polanyi, escribiendo en 1953). Si se toma al pie de la letra la palabra democracia, «hay que preguntarse si es posible una situación en la que se pueda decir que el pueblo gobierna» (Dahrendorf, escribiendo en 1988). Dos afirmaciones completamente contrapuestas, dos prescripciones/descripciones, dos búsquedas antitéticas, que encarnan el espíritu de dos épocas de signo contrario. Primeros años de la década de 1950: son los duros tiempos de las áridas alternativas, de la nueva prepotencia de los fuertes; una época de dificultades para el pueblo, pero también de grandes credos colectivos, de enormes esperanzas para el ser humano. Últimos años de la década de 1980: termina un proceso largo de repliegue de las ideas y de las fuerzas, con la ambición de la transformación aún metida en el cuerpo. Ahora se constata de un solo vistazo la panorámica del periodo que va de 1950 a 1990. Se aprecia con nitidez, por ejemplo, cómo los picos, por así decirlo, de explosión de los movimientos y de emergencia de la protesta se inscriben dentro de un proceso general de estabilización política y de fortalecimiento hegemónico de las ideas y de las fuerzas, con la seguridad de la conservación metida en el cuerpo. Incluso el ciclo alto de las luchas obreras de la década de 1960 ha resultado ser solo un motor de la última revolución industrial capitalista. Y el actual pasaje de «gran crisis» y colapso del socialismo es contextual respecto al más macroscópico de los hechos estructurales del momento, la victoria estratégica, sobre el terreno, del *Weltkapitalismus* [capitalismo mundial].

El resultado específicamente político se puede expresar como un vuelco terminológico en un solo horizonte: *de la democracia liberal a la liberaldemocracia*. Un desplazamiento de acento dentro de la historia moderna de las teorías, que expresa una transformación práctica de las relaciones de fuerza. Si la democracia liberal es una tentativa político-estatal de concebir de nuevo la libertad individual dentro de un interés popular más general, la liberaldemocracia es exactamente lo opuesto: la tentativa, siempre político-estatal, de plegar la voluntad pública y el interés colectivo a las leyes de

movimiento de las fuerzas económicas libres. Si la primera era Weimar, era el *New Deal*, era la alianza táctica capitalismo-socialismo contra la emergencia totalitaria, la segunda es el *pos* como retorno al *pria* [lo precedente], al individuo, a la ciudadanía, a los derechos, yendo más allá del *welfare* y por ende de la clase, hacia el mercado, contra los partidos. El recorrido, por lo tanto, es el siguiente: del problema del pueblo que debe dictar la ley hemos pasado a la duda de si el pueblo puede en algún momento gobernar: de Polanyi a Dahrendorf.

Historia, mucha historia, hay que introducir en la teoría política de hoy. Sin historicismos. No hay una razón que providencialmente nos guíe. Hay, y ha habido, fuerzas, y razones de las fuerzas, enfrentándose, combatiéndose. Hay, provisionalmente por suerte, vencedores y vencidos. Las teorías avanzan, sin embargo, concretas, empíricas, con cada vez menos conciencia de la historia, lo que significa que han perdido la capacidad de abstraerse de la crónica para trazar los despliegues a menudo cíclicos de la historia.

1914-1945: hay todavía batalla de las ideas y se dan ya las primeras conclusiones. Fritz Stern ha acuñado la feliz expresión de «segunda Guerra de los Treinta años». Una reciente historiografía, sobre todo alemana, ha hablado de «guerra civil mundial». No hay, en cambio, ninguna expresión fuerte, ninguna tentativa de definición ni tampoco una lucha de interpretaciones en lo que respecta a este ya largo fragmento de historia política, 1945-1990, que cruza y entrelaza nuestras vidas. Una historia política pobre, no por casualidad desprovista de nuevo pensamiento político. El énfasis puesto en los cambios de época que han tenido lugar respecto de las condiciones y de los sujetos esconde la sustancial inmovilidad de las relaciones de fuerza y de las posiciones de poder. El ciclo más largo de desarrollo económico marca también el periodo más prolongado de estabilización política. La innovación, aplicada a la tecnología de los procesos productivos, a la construcción artificial de una sociedad de servicios y a la comunicación informática del mensaje y del comando, hace resaltar este instante eterno, esta repetición sucesiva de una historia política congelada. Se dirá que esto afecta solo al gran Occidente, a Estados Unidos y a la URSS con toda Europa en medio; pero venimos de un tiempo –y quizá sea solamente ahora que lo estamos consumando– en el que *Weltgeschichte* [historia mundial] y «ocaso de Occidente» de hecho coinciden. Por lo demás, todavía a finales de la década de 1980 vemos las novedades políticas provenir no del Sur del mundo, sino de la ribera oriental del Oeste.

¿Podemos decir que estamos inmersos en una nueva «Paz de los Cien Años»? En la opaca cotidianidad de esta era –llamada, precisamente, de las grandes mutaciones– hay mucho de segunda mitad del siglo XIX: costumbres decimonónicas, era victoriana, aquí, en la *Italietta*, mucho del

provincianismo de aquella época y, en el sentido común de masas, positivismo difuso, sobreexcitación por la Razón técnico-científica y culto también del progreso, no exento de nubes en el horizonte que anuncian catástrofes inminentes. No estamos en el después, sino en el más acá de la irrupción de las vanguardias; no en el grito de locura ante los dioses que han huido, sino en el antes de la venida de un Dios. Lo que hay de naturalmente burgués en el mundo social del hombre moderno ha vencido, subido a la ola de la victoria del mercado mundial. Y haría falta reconstruir, sí, con el signo nuevamente áspero de un pensamiento alternativo, este recorrido que va de la ética protestante de los orígenes del capitalismo al espíritu secularizado del final de la historia dentro de los confines de la modernidad. Porque este es el resultado, al menos ideológico, que avanza con soberbia intelectual. Y entender cómo estaba ya inscrito en las premisas es quizá tan importante como comprender los caracteres que lo definen y las tendencias que lo superan. Resituarse la teoría que hay detrás de los procesos de larga duración sirve para saber que no estamos más allá de la edad moderna, sino que estamos, si acaso, al final de la partida que representa su historia. Y hay que decidir si intentamos una desesperada remontada de la desventaja que tan duramente golpea a las fuerzas alternativas o abandonar la partida, optando por perderla para comenzar otra, quizá con reglas de juego diferentes. Pero esta decisión es política, y su valor significativo proviene cada vez menos de los pasos y de los modos de la búsqueda.

Se plantea aquí, entonces, un problema: el de optar por calibrar un tema de hoy con una dimensión realista de época, pero con un poco más de determinación a la hora de pensar el núcleo de la realidad enemiga, para hacer surgir de ahí perspectivas de cambio nuevamente subjetivo. Los autores elegidos para los comentarios son «símbolos» de disposiciones de combate cultural (Polanyi, 1974, 1987; Dahrendorf, 1987, 1989).

Un tema que está en el límite entre pensamiento y época, entre realidad y futuro, es el tema de la democracia. Un problema de hoy, justamente, traído al orden del día por la filosofía política directamente a partir de los hechos de la historia contemporánea. Y un problema antiguo, que nosotros en nuestro tiempo podemos observar únicamente subidos a hombros de los modernos. Dice Dahrendorf: «Cada vez que se pida una mayor precisión conceptual evitaré la palabra “democracia”». Y acto seguido introduce el discurso sobre la «ambigüedad» del término. Capitalismo –nos dice– no es un concepto particularmente ambiguo: gira siempre en torno a tres elementos principales, actores privados, mercado y crecimiento. El camino a la modernidad pasa a través del capitalismo y de la democracia. Y aunque no existe para Dahrendorf una «sociedad capitalista», sí existen «sociedades civiles», sociedades de ciudadanos invariablemente modernas, no necesariamente capitalistas, pero en todo caso democráticas. La connotación de

capitalismo y democracia viene dada formalmente por el binomio univocidad/ambigüedad. Si capitalismo significa para todo el mundo más o menos lo mismo, «democracia significa cosas distintas dependiendo de las personas». De la «voluntad general, Rousseau, Kant y Hegel dan tres interpretaciones completamente diferentes». Es mejor, por lo tanto, limitarse a definir «el mínimo democrático», que puede consistir en «combinar democracia e innovación ante las crecientes amenazas de la burocracia». Es más, lo mejor sería tomar de von Hayek el término «constitución de libertad», capaz de aunar en sí mismo la idea de democracia junto a la de imperio de la ley y a la función de liderazgo. La democracia por sí sola no basta para desplazar y controlar a la burocracia. Si tomamos en cambio el término al pie de la letra, «el gobierno del pueblo, en sentido estricto, es, o bien la tiranía de la mayoría, o bien la inmovilidad de la participación permanente de todos en cada uno de los asuntos». El riesgo, por lo demás, es despreciable, «ya que una democracia de ese tipo no puede existir». En lugar de gobierno del pueblo, por lo tanto, gobierno del conflicto. Dice Aron: democracia significa «aceptar los conflictos, no para sofocarlos, sino para evitar que se vuelvan belicosos». El ideal sería un conflicto domesticado por las instituciones. *Entitlements* [derechos] con y contra *provisions* [prestaciones] indican que al final hay barreras que no necesitan ser derribadas para ser superadas. Hoy día todos los conflictos son negociables. «El conflicto social moderno ha perdido ciertos rasgos absolutos de la división histórica [...]. Se ha vuelto fluido. Es la fuerza, domesticada, del cambio».

Cuanto más nos alejamos del significado literal del término-concepto, tanto más se reduce teóricamente la complejidad histórica de su definición. El ejemplo es precisamente esta hegemonía liberal en el discurso sobre la democracia, que consiste en reducir al mínimo la exigencia de soberanía, en volver a atrasar la frontera de los derechos, en volver a poner entre paréntesis la cuestión sobrevenida del poder y en volver, por lo tanto, a domesticar el conflicto. La vieja y querida vía de la despolitización y de la neutralización tiene una convulsión final de modernidad. La democracia «mínima» parece ser, de hecho, el horizonte político en el que se circunscribe el final de la modernidad. La acompañan, no por casualidad, esta forma de pensamiento neoclásico, rotundo, insoportablemente sabiondo, esta nueva «papilla del corazón» que es la política de los buenos sentimientos, y esta especie de racionalidad empírica falsamente prescriptiva, porque indica como posible solo aquello que la realidad está ya haciendo. Para romper este hechizo victorioso del método, para volver a poner políticamente en escena la idea-fuerza del «máximo» de democracia, el término-concepto, al margen de la larga duración de su historia, debe ser recontextualizado en dos marcos críticamente contemporáneos, en dos lugares materiales de relación, a saber: el totalitarismo, por un lado, y el capitalismo *welfare*, por el otro.

Polanyi es el autor que se hace cargo de la bipolaridad de esta relación: porque su intensa investigación, en el arco solitario de su vida, sigue la linealidad accidentada del recorrido que va, dentro del capitalismo, del Estado total al Estado social, sin democracia, o por lo menos con el mínimo de democracia. Economía y democracia, economía y política: así ve él, en un artículo de 1932, afirmarse la «polaridad catastrófica», también entre derecha e izquierda. «Del ámbito de la democracia política emanan las fuerzas que interfieren en la economía, la paralizan y la limitan. La economía responde con un ataque general contra la democracia en tanto que encarnación de una irresponsable e irrealista hostilidad con respecto a la misma». En 1935, en la reflexión sobre la esencia del fascismo, su forma dicotómica de pensamiento –la única capaz, desde Maquiavelo en adelante, de desvelar los secretos de la política– lo lleva a discernir las dos soluciones fundamentales: «O bien la extensión a la economía del principio democrático de la política, o bien la completa abolición de la “esfera política” democrática». La extensión del principio democrático a la economía implica la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, por lo tanto, la desaparición de una esfera económica autónoma: la esfera política democrática pasa a convertirse en la sociedad entera. En esencia, en esto consiste el socialismo. Por el contrario, después de la abolición de la esfera política democrática lo que queda es únicamente la vida económica: el capitalismo, así como está organizado en las distintas ramas de la industria, pasa a convertirse en la sociedad entera. Esta es la solución fascista». Por lo tanto, aquí no estamos hablando del fascismo como «capitalismo sin la cortina de humo de la democracia»; sino del fascismo como «solución revolucionaria» ante el «entrecruzamiento mortal» entre democracia y capitalismo, donde la primera es impulsada bajo la influencia de la clase obrera y el segundo sigue siendo lo que era, «el campo de la producción, gestionado bajo la responsabilidad exclusiva de los capitalistas». «Si la democracia fuera verdaderamente la superestructura política propia del capitalismo el fascismo no habría visto nunca la luz». Si nació fue para superar el punto muerto de la «recíproca incompatibilidad entre democracia y capitalismo». Así, «en el fascismo, la democracia desaparece y permanece el capitalismo [...]. En el socialismo, desaparece el capitalismo y permanece la democracia».

Este es el riesgo del pensamiento fuerte, el de experimentar el esquematismo del intelecto. Se va hacia una «polaridad catastrófica», también de las ideas. Se aísla y se fija un fragmento de realidad histórica, sin preocuparse de que pueda ser al poco superado. Pero al menos ese fragmento es comprendido en sus términos verdaderos. El antes y el después se contrastan, pero están presentes. Luego desmienten la valoración del momento, la hacen aparecer como «equivocada». Y, sin embargo, aquel momento

preciso había sido verdaderamente captado, y el acontecimiento histórico se puede recomponer en su totalidad. Lo contrario sucede en el caso del pensamiento «comprensivo», que es lo opuesto del pensamiento dicotómico. Parece tener razón en el largo plazo, pero no te permite comprender nada del presente: recompone antes de romper, junta los pedazos de la historia y hace con ellos un jarrón de bellas formas. De ahí que el pensamiento fuerte golpee y rechace la razón intelectual, mientras que el pensamiento débil la acoge y la convence. Este último, de hecho, tiene el don de la facilidad, porque describe lo que es en el modo en que aparece. Cada uno reencuentra ahí la propia experiencia, es decir, el propio vivir puro, lo contrario de la «buena vida» para todos. Y el puro vivir del individuo prescinde con gusto de un cósmico desorden conceptual. De aquí, la otra polaridad. ¿Optar por ir a aferrar el secreto de la cosa –y, por lo tanto, a través de ello *die Sache selbst* [la cosa misma]– para hacerse luego desmentir por el curso de la historia, o bien asumir el flujo del desarrollo y, por esta vía, captar la complejidad de la situación –¡de un lado y del otro!– que sin duda corroborará la previsión del futuro inmediato? En el fondo, se trata de dos paradigmas del pensamiento imperfecto, que la política desvela como internos ambos a la propia forma. Parecería obvio, y hoy se considera normal, adoptar este segundo método, pero el verdadero punto de vista revolucionario es el primero. Un desencanto realista, insertado en una voluntad de revolución, nos dice que el descubrimiento es posible solo así, y que de la otra forma lo que hay es únicamente sistematización del saber en la peor de sus modalidades, la neutra.

Diría Polanyi que se trata de elegir entre «la costumbre grosera de mantener los propios principios» y «la costumbre social educada de conformarse». Lo decía en 1957, cuando el discurso sobre economía y democracia podía prolongarse en el discurso sobre tecnología y democracia. Estamos más allá de la fase, no solo del Estado total, sino también del Estado social. En el centro de la condición humana está siempre la pérdida de la libertad. El primer empuje tecnológico del industrialismo fue terrible desde el punto de vista social, pero liberador desde el punto de vista político. Sin embargo, con la crisis tecnológica del industrialismo ocurre al revés: parece marcar un proceso de liberación social cuando en realidad marca un nuevo nivel de esclavitud política. Esto es lo que parece decir Polanyi en este pasaje: «La máquina ha puesto en movimiento a la masa como individuos en el mercado, en la fábrica y en la organización sindical, volviendo sus mentes a las realidades institucionales de las que dependen sus vidas. La sociedad se vuelve en su conjunto más mecánica y más intensamente humana. La culminación de esta polaridad se alcanzó con la transformación de la materia y la simultánea invención de los medios de comunicación de masas, que agreden la mente. El individuo se encontró

atrapado, transformado en un simple agregado de materia que se podía hacer desaparecer en la masa, mientras que como ser moral era integrado en una estructura humana de la que no es posible liberarse». Lo único que cabe es la desesperación. Porque «la vida interior del hombre está por extinguirse [...]. El hombre no podía saber, de hecho, hasta qué punto la sociedad humana podía estar ya formada y plasmada». En el corazón de la libertad se ha instalado hoy el miedo. Y ahora como siempre, sobre el miedo se construye el poder. Un poder más fuerte de cuantos han existido en el pasado. No poder arbitrario, de personas sobre otras personas, sin límites legales, sino un poder anónimo de una opinión pública constituida «que sofoca y mata exactamente como un pelotón de ejecución». El poder como «elemento constrictivo» en la mente, órdenes interiorizadas como valores, dictadura de cada uno sobre sí mismo, esbozada como *veritas in interiore homine* [la verdad en el interior del hombre].

Ambigüedad del término democracia, por lo tanto, también para Polanyi: diversos significados, no solo teóricos, sino también históricos. Partiendo de aquí, la investigación, legítima solo si conscientemente parcial, del verdadero significado. «La sociedad entera puede ser reunificada, no en la esfera económica, sino solo en la política. Este es el verdadero significado de la democracia». Si Tocqueville, por cuanto se ha dicho más arriba, es el crítico de la democracia, Marx es su profeta. La separación institucional de la esfera económica y de la política en la sociedad moderna hace posible el desarrollo de la democracia política. Sobre este punto el joven Marx hace una crítica al viejo Hegel, pero el Marx de *El capital*, y por lo tanto el Marx del comunismo real, se da cuenta de que con la democracia política no basta, sino que «es necesario hacer que la democracia informe la sociedad por entero». Así, volvemos a la idea del «máximo» de democracia: un máximo que se aplica no solo a la extensión, sino también a la intensidad del concepto. Frente a la democracia británica, «sistema de gobierno construido sobre el ideal de libertad», la democracia continental se presenta como un «sistema de gobierno basado en el principio de igualdad». Ahora bien, ¿qué entendemos por «democracia continental»? ¿Francia, 1793; Rusia, 1917? Que todos los hombres hayan nacido libres significa que han nacido iguales. Y la tarea de los gobiernos es asegurar «una vida buena a todos». La democracia, entonces, no es «una forma de gobierno», sino que es «un objetivo de gobierno». No «un método para discutir decisiones», sino más bien «una definición de su fin último».

Aquí está, o en todo caso va implícito, el gran problema de la filosofía política, acaso no solo de la moderna: «cómo ser libres a pesar del hecho de la sociedad». Dos grandes respuestas: el individuo debe ser obligado a ser libre; o bien, el individuo es libre cuando obedece a una ley que él mismo ha establecido. Rousseau y Kant. Política y ética.

Así, el capítulo de la democracia política reabre el libro de la filosofía política. Existe siempre esta gran duda: la de si el tema del orden del día, el discurso más generalizado en el momento concreto es la verdadera cuestión estratégica. Es fuerte la tentación de cambiar rápidamente de argumento, de dar una patada a la mesa donde se están jugando las cartas. ¡Ya no, o todavía no! No solo por la recuperación de la investigación como táctica, algo que podría volver a tener un sentido. Sino porque es verdad que, de hecho, en torno al tema de la democracia se enredan nudos históricos y teóricos que es necesario deshacer o cortar. Historia y teoría, sí: por una teoría política de la historia, que se refiera (¿por qué no?) al menos a una sola parte del mundo social. De hecho, no solo se reivindica la autonomía, no solo se rechaza la opresión de la parte subalterna de la sociedad, sino que se retoma, a partir de los puntos álgidos del pensamiento alternativo, el hilo de la historia de una contracultura dominante. Conjugar aquí de nuevo, como tal, la polaridad catastrófica de libertad-igualdad: antes incluso de apuntar a síntesis pacíficas, experimentar el conflicto abierto entre estos dos términos, heredándolo como históricamente se ha dado en ese momento en el capitalismo y en el socialismo.

Es Dahrendorf quien reclama positivamente «la arrogante» pretensión de Keynes de vivir, en tiempos de la «gran depresión», uno de «esos extraordinarios puntos críticos de la historia humana, ante los cuales no hay posibilidad de salvación más que a través de la solución de un problema intelectual». Y Dahrendorf, de hecho, se sirve de toda la alta cultura tradicional de los especialistas para responder a las preguntas del presente. Pone su obra intelectual, práctica y culturalmente, al servicio de la cuestión social fundamental, a saber, el conflicto de ciudadanía que ha seguido al conflicto de clase. Lleva, por decirlo así, la conciencia política desde el exterior de la investigación académica al cuerpo de la clase-mayoría. Se preocupa también de la transmisibilidad del mensaje, y adopta en consecuencia una forma pedagógica. Planea a ras de la sociedad con las alas de un pensamiento neoilustrado. Polanyi, en cambio, interroga de nuevo a Rousseau acerca de la posibilidad de una sociedad libre. Sabe que precisamente aquí la democracia de los antiguos se ha topado con el dilema moderno individualismo/totalitarismo y, por lo tanto, con el problema de la antítesis libertad/sociedad. El espacio, al menos teórico, de la solución es desplazado más allá de todo formalismo institucional: porque interviene un nuevo contenido real, un nuevo héroe y, hoy podemos verla, una moderna imagen mítica, el pueblo. Muy antigua es la historia de la idea de soberanía popular: pero este concepto ha sido tantas veces pensado que, en el lapso de tiempo que va de Rousseau a Marx, se ha convertido en un fenómeno político, en el sentido literal de *Erscheinung*, algo que es porque aparece. Pueblo como representación simbólica de la humanidad,

portador de todos los valores humanos, creador de una nueva cultura, *Kultur* como civilización expresada en la vida de la comunidad. El surgimiento es revolucionario y es verdad que el concepto político de pueblo nace, crece y cambia con cada una de las cuatro revoluciones modernas. Es un gran tema de investigación, el de si la historia de la clase obrera puede reconsiderarse, y con qué características específicas, dentro de la historia no concluida del pueblo. Lo cierto es que desde este punto de vista parcial que viene de abajo debe reconsiderarse el problema de la democracia. Concepto político, no sociológico, de pueblo: es decir, una elección teórica de parte para dar con el secreto del *todo* de la sociedad. Y algo más: la adopción de un interés práctico colectivo, no necesariamente mayoritario, contrapuesto a la fragmentación de intereses individuales, de grupo, de cuerpo, hoy de Estado y tal vez de partido. Connotación negativa: eso que el pueblo no es; no pueblo-nación, no Estado-de-todo-el-pueblo, no partido-popular, etcétera...

Por una era de reconstrucción teórica de los conceptos políticos.

Aquí el discurso da comienzo y no está claro que llegue a tomar forma.

1989 Y ALREDEDORES

UNA ADVERTENCIA: esta vez la referencia no se hará a libros sino a acontecimientos. No habrá necesidad de autores, porque los hechos han escrito solos su propia historia. Hará falta tiempo para entender el sentido de los acontecimientos, pero el signo que los distingue es comprensible ya desde nuestro tiempo presente. Hay una unidad detrás de la complejidad. Es aquella, y no esta, la que hay que comprender. No lo que aparenta, sino lo que es. Nunca como en esta ocasión de coyuntura histórica, el *erscheinen* [parecer] ha parecido tan lejano, justamente, del ser de las cosas. El desenmascaramiento de la realidad es el primer deber, la reconsideración extensa de los procesos es el segundo, y el tercero es llevar a cabo otra lectura con otro fin.

Finis Austriae, finis Europae, fin del comunismo. No es esta es la secuencia histórica. Este es el clima y este es el aura, la *Stimmung* de la fase.

1989 se ha situado en el corazón del Este de Europa. Allí donde el experimento comunista de construcción del socialismo, ese fruto áspero, terminó madurando. Recogerlo rápidamente del árbol del conocimiento no es un pecado de orgullo intelectual, es una necesidad, un deber del espíritu. Necesidad, claro, pero ¿por qué «debida»? Quizá por dos motivos: en primer lugar, porque no queda otra que ponerse a pensar en lo que ha sucedido; y en segundo lugar, porque esto solo se puede hacer desde el interior de uno mismo, a partir de lo que se es, que es siempre como decir en lo que uno se ha convertido. Aquello que efectivamente la década nos deja en la esencia de su año terminal, 1989 como fecha símbolo, es un discurso sobre la condición espiritual de nuestro tiempo. Se trata, ni más ni menos, que de la «posición del hombre en el mundo». La lechuza de Minerva retoma de nuevo el vuelo ante los resplandores trágicos de este atardecer de Oriente. Describirlo mientras se contempla, no con impresiones historicistas, sino con los colores fuertes de un realismo interior, es justamente un deber ser del pensamiento, o del pensamiento que quiere seguir llamándose revolucionario. Del fracaso de las revoluciones de este siglo: sí, es de esto de lo que hay que hablar. Y de ello puede hablar con

mejor conocimiento de causa aquel pensamiento que las preparó, las organizó y luego las gestionó, para al final abandonarlas o ser abandonado por ellas. Esto último sucedió rápidamente, demasiado, porque de otra manera todo podía haber terminado bien. De hecho, la señal de que toda la experiencia daba vueltas sobre sí misma, de que implosionaba ante las extenuantes dificultades de la construcción del socialismo en un solo país, estaba ya en el paso del marxismo de Lenin al marxismo de Stalin. Sí, hay que tener el coraje de sostener que se trataba de dos formas de marxismo. Se radicaliza así la relación crítica con la obra de Marx, que es considerada no conforme a sus resultados sino conforme a sus fundamentos. Solo el pensamiento normal es unívoco. Las grandes teorías se abren a desarrollos contrarios. Véase la izquierda y la derecha hegelianas. O véase, con Marx, revolución y reforma antes de la conquista del poder y después, ya en el gobierno que es aun desgraciadamente el de los hombres, todo el poder para los soviets o bien para el partido-Estado. Una cosa está clara. En el paso de una a otra forma de marxismo ruso —es más, gran ruso— había razones de fondo, estructurales, económicas y sociales, de poder y de sistema, que ciertamente no se reducían *jruschovianamente* a la personalidad de un hombre. Y hay que salir de la trampa que consiste en prohibirse comprender por miedo a justificar.

Que en el Octubre bolchevique tuvo lugar una loca anticipación sobre los ritmos de la historia, ¿quién puede negarlo? Se había puesto en marcha un proceso largo de ilusión revolucionaria, que se había iniciado lejos en el tiempo y que llegó cerca nuestro, pocos años antes de lo que fue nuestra generación, un proceso basado en necesidades verdaderas, en fuerzas vivas, en ideas nuevas, en una sustancia humana de excepción. Marx creyó ver ya en junio de 1848 en París las señales de la revuelta proletaria. El símbolo «febrero-junio», revolución democrático-burguesa y revolución socialista, se repetirá, como si fuera un esquema dotado de alma, en otras transiciones: 1905-1917 y, dentro de 1917, febrero-noviembre. Justamente, esta misma simbología, esta abreviación sintética, esta fuerza del mito que era propia de una forma de pensamiento, es elocuente. Procesos históricos que duraban siglos o décadas se consumían en semanas y meses. Era la locura justa, justa por necesaria, debida desde el punto de vista de una parte de la humanidad y escandalosa para la otra parte del mundo.

Y de hecho: «¡Maldito sea junio!». Tras la represión violenta y la sangre de los pobres, la demonización del recuerdo mismo del acontecimiento. Para que nunca más se repita. Pero el tiempo de la revuelta regresa. Marx, sobre la *Comuna*: en un principio escéptico ante la tentativa y luego, una vez iniciada, entusiasta partidario del experimento y al final, en el momento del sacrificio, conmovido cantor de sus mártires. Si en 1848 le había parecido ver a los proletarios en armas, ahora le parecía ver el nuevo

Estado, es más, el fin del Estado, el no-poder en acto. Todo revolucionario es un visionario, incluso si su intención es buscar la ciencia de las leyes del movimiento de la sociedad de las que deducir la ineluctable necesidad de la revolución. La «escalada al cielo» puede intentarla solo quien no se propone llevar una escalera. Porque esta no puede ser otra cosa que una torre de Babel.

La sabiduría reformista, que viene después, es éticamente inferior a estas tentativas. ¿Por qué no decirlo? Más cercana a la realidad, cierto, pero más condicionada por ella, más subalterna, menos libre. Y más lejana de la parte *contra*: acogida, aprendida, sentida con la razón, pero no amada, no instalada en el corazón de las masas como forma simbólica, como idea-fuerza, motivo movilizador de energías colectivas. Al final, el orden de la sabiduría vence, pero el desorden del mito permanece y hace historia, produce cambios de época. La forma de los cambios adquirirá luego una autonomía sustancial, por condiciones objetivas, por lógicas internas, y esto marcará el experimento de manera definitiva. De hecho no son los fines, sino los medios, los fundamentalmente implicados en el proceso del fracaso. Los medios, los instrumentos, las formas políticas, aquel tipo de partido, aquel modo suyo de hacerse Estado, pero también las formas sociales, la idea y la política de construcción y gestión del socialismo: es todo eso lo que ha sido puesto en tela de juicio, lo que no ha resistido, en su estructura existente, el test del largo plazo, en parte porque no ha sabido afrontar esa necesidad de reproducir para innovar en la que se ejercitaba, en el ínterin y en oposición directa, con sus extraordinarias capacidades, el modelo alternativo político-capitalista.

El mito de un vuelco inmediato de la relación de fuerza entre explotados y explotadores, entre oprimidos y opresores —según el lenguaje fuertemente simbólico de la época—, desembocará, sin embargo, como fin por primera vez realizado, en el acto revolucionario del Octubre bolchevique. La vorágine de la Gran Guerra, el primer conflicto amigo-enemigo sobre territorio mundial, abría una puerta y ofrecía una ocasión histórica, juzgada en su conjunto inmediatamente como irrepitable. Sobre la línea escarpada de la posibilidad o no de evitar el estallido de la gran carnicería nace la necesidad de formación de los partidos comunistas. Nunca se repetirá lo bastante que el rechazo de Lenin a continuar llamándose socialdemócratas sigue inmediatamente al 4 de agosto de 1914, cuando la socialdemocracia alemana vota los créditos de guerra al gobierno del propio país, escorándose así hacia la guerra de una nación contra otras naciones y cancelando de un solo golpe dos opciones históricas del movimiento obrero: la paz y el internacionalismo. Los partidos comunistas nacen con este nombre para recoger estas banderas y llevarlas adelante con la revolución. En medio de una tragedia inmensa como fue aquella de la Primera Guerra Mundial, la

forma del partido comunista asume este signo trágico de lo político que nos ha llegado hasta nuestros días. Lo trágico en lo político es propio de aquellas formas de acción, que en la tensión del drama de una época no logran armonizar, entre ellas, medios y fines.

La forma histórica de ese partido fue de hecho una necesidad de las clases oprimidas durante toda la época que se llamará de la guerra civil europea, situada entre dos guerras mundiales y más allá de ellas, en el prolongamiento de paz armada que ha llegado hasta nuestras mismas espaldas. Si no se parte de esta conciencia de la historia tan reciente, si se abandona el terreno sobre el que ha caminado hasta hoy una experiencia político-práctica, no se puede entender nada del presente. Y no porque haya un tiempo lineal, no porque funcione la flecha del tiempo, sino porque las inflexiones y las transiciones, los cambios y los saltos están inscritos y expresados en un *continuum*, que no se puede cortar a placer, o mejor dicho, a la fuerza. Es el historicismo el que toma el presente como tribunal del pasado. La conciencia histórica valida la historia pasada por lo que fue, en las condiciones del «futuro pasado». Los partidos comunistas son organizaciones del «futuro pasado», organizaciones de lucha que nacen de la necesidad de un combate antagonista frontal, de clase, pero también político. Y partiendo de esta necesidad conjugan lo político, incluido lo institucional, con lo social de clase, rompiendo con las viejas formas del movimiento obrero, gradualistas, reformistas y minimalistas. Si hoy, y quizá ya ayer, dicha fractura se antoja superada, las que no están superadas son las razones que en su día la propiciaron.

Pero ¿dónde radica lo trágico en lo político, cuando hablamos de la tentativa de realización del socialismo en el Este del mundo? Lo trágico es que aquellas organizaciones, que eran antes que nada organizaciones de lucha, no fueron capaces de reconvertirse a su vez en fuerza que fuera antes que nada fuerza de gobierno. El gran paso que dio el capitalismo moderno a lo largo de siglos de acumulación primitiva de su poder no se volvió a repetir. Dicho paso había consistido en la transición desde las formas de la política a la forma-Estado, y de esta a las formas de gobierno. Si la primera parte de esa transición política había atravesado los siglos XVI y XVII, la segunda va desde fines del XVII hasta fines del XVIII y poco más allá, podemos decir que desde 1688 al *Code Civil* napoleónico. ¿Qué son las «revoluciones burguesas» si no este paso de la forma-Estado a las formas de gobierno? El Estado liberal es aquella forma de gobierno –monarquía o república constitucional– a través del consenso y por los derechos, cosa que el Estado absoluto no podía ser. La continuación y, por consiguiente, la ampliación democrática del sufragio entran dentro de esta historia como respuesta a la irrupción de las masas en la misma a medida que se pasaba de la acumulación a la estabilización del poder, es decir, a una capacidad de

gestión de la sociedad a través del uso de las instituciones, el ejercicio del derecho y la construcción del consentimiento. El socialismo no logró dar este paso, contraído y acelerado en el tiempo, de la política al Estado, y de este al gobierno. La aceleración en el tiempo supone, por lo tanto, un déficit de sedimentación histórica. El hecho de no haber podido contar con el recurso del largo plazo es sin duda una de las causas del fracaso del experimento. Hay otras, más notorias y más mencionadas: la geografía social, la zona del mundo, el nivel de desarrollo histórico en el que se lleva a cabo el experimento; el modelo económico de relación social, impreciso, inmaduro; la guerra civil mundial en cuyo seno el socialismo tuvo que construirse; los límites subjetivos, los dogmatismos, los doctrinarismos, que han prolongado con la teoría una situación que en la historia ya no se verificaba.

Pero todo vuelve a concentrarse en el fondo de un problema que tiene que ver con la naturaleza del sujeto que ha pensado, querido y realizado aquel proceso de transformación desde arriba. O mejor, concierne a aquella especie de sustrato social del sujeto político, a aquella sustancia propiamente dicha de la forma partido, que ha sido la clase obrera. Esta ha resultado ser el primer ejemplo histórico de clase social subalterna que pasa a ser dominante. Las clases burguesas, en el ámbito premoderno de las relaciones sociales y en toda la primera fase de la época moderna, nunca tuvieron este carácter de subalternidad social. Y, por lo tanto, la experiencia de sus así llamadas revoluciones, no puede en ningún modo ser considerada un precedente. Por otra parte, la larga historia de las clases subalternas, a través y contra las varias formas de dominio social, ha presentado siempre y únicamente episodios de revuelta desafortunada, heroicos asaltos al cielo, un momento luminoso de «estar de pie», violentamente reprimido por el poder y por la fuerza. Otra cosa que no se repetirá nunca lo suficiente es que la forma leninista de partido fue el primer instrumento político de conquista de una posición dominante por parte de una clase oprimida. El juicio sobre esa forma política en función del resultado del proceso histórico no es solo en sí mismo incorrecto, sino que lo es también desde el punto de vista de los contenidos. Ese proceso, de hecho, se rompe, salta, no se desarrolla linealmente desde la conquista del viejo Palacio de Invierno a la gestión de las nuevas relaciones sociales, del acto revolucionario en un estado de excepción al cuidado cotidiano del gobierno de los intereses, de las necesidades, de los problemas a menudo primarios, y en todo caso siempre complicados de enderezar, por no hablar de los retrasos, las resistencias, las agresiones, las contrarrevoluciones. Los obreros en el gobierno no lograron expresar capacidad de gobierno. La objeción, por lo tanto, no es la tradicional, de izquierda, de un socialismo que ha dado el poder al partido en lugar de a la clase. El partido bolchevique de Lenin era el partido obrero. La investigación en curso de Rita di

Leo sobre este tema así lo ha mantenido y confirmado desde hace años. Y en este sentido, el juicio sobre el socialismo se hace más grave: está en la clase social, antes incluso que en el partido político, la razón de fondo del fracaso. El arte de gobernar se adquiere por haber desempeñado un papel dirigente en la sociedad, por haber ejercitado allí la hegemonía de hecho, por haber construido un saber técnico y por haber ya producido una cultura institucional. Sin todo esto, el obrero de Petersburgo no ha pasado la prueba para el gobierno de Moscú. El genio de Lenin lo había entendido pocos meses después de Octubre. La NEP no era simplemente un paso atrás consciente hacia un capitalismo que fuera, al menos, mercantil, sino también el intento de utilizar las capacidades de gestión empresarial y los conocimientos de empresa existentes en el mercado; era también el intento de valerse de una política de la cultura, sobre todo la técnico-científica, para colmar el déficit intelectual de una clase de pueblo. A su manera, el retorno estaliniano al comunismo de guerra como estrategia permanente de construcción del socialismo en un solo país, con la centralización de las decisiones y la represión del disenso, con la colectivización forzosa y la movilización ideológica de las masas, fue otra respuesta ante el mismo problema. Como es evidente, aquellos momentos de grandes iniciativas, táctico el primero, trágico el segundo, no fueron útiles a la hora de resolver el problema. Y lo que vino después, ha ido arrastrando por demasiado tiempo la situación con la máscara inmóvil de un poder sin rostro, como para que la etapa reciente de recuperación de la iniciativa pudiera ya conquistar un nivel creíble de éxito.

Una duda crítica se insinúa en este punto del discurso, que no se dilucida porque no lleva a ningún sitio y que, sin embargo, se menciona porque tensa el arco de la contradicción hasta el límite de la ruptura de aquella cuerda que ata una tradición. Quizá la clase obrera no podía de todas maneras ser clase de gobierno. Y, por lo tanto, quizá el límite insuperable del experimento del socialismo no esté en lo retrasado de las condiciones, en el aislamiento del proyecto, en la realidad de la guerra, interna y externa, y tanto menos en la iniquidad o mediocridad de los hombres. Quizá esté, también aquí, más en el fondo. Entre el proletariado del joven Marx y la clase obrera del Marx maduro de *El capital*—que por otra parte es la misma que la del joven Lenin de *El desarrollo del capitalismo en Rusia*— hay una contradicción lógica y al mismo tiempo una continuidad histórica. Ese trabajo de lo negativo, esa instancia destructiva, ese nihilismo de los valores que está en el origen de la figura obrera, resurge casi nada más tomado el poder y antes incluso de pasar a una función de gobierno, impidiendo justamente este paso. A partir de ahí, de ese bloqueo, no se va a asumir el interés general y a expresar principios universales, porque este es el camino clásico burgués, que sus adversarios no pueden repetir. Y de hecho, los

puntos más bajos en la tentativa de construcción del socialismo son aquellos en los que de mala manera se intenta una competición con el modelo social del cual se ha salido, descendiendo a su terreno. Los puntos álgidos son los momentos en los que funciona el mito de un sueño realizado, la creencia de masas de que allí lo que está en marcha es el experimento de otra cosa, y no es cierto que no fuera de hecho así, era así, pero solo como símbolo, asumido por nosotros, de la lucha contra el aquí y el ahora, como imaginario colectivo de una posibilidad de *más allá*. ¿Podía ser algo más? ¿Tal vez esa utopía concreta de Bloch sobre la forma de sociedad política alternativa en vías de realización y, por lo tanto, como paso de la utopía a la ciencia del socialismo, ya no teórico sino práctico? Quizá no. Faltaban, como se dice, las condiciones estructurales, no solo como relaciones de producción y fuerzas productivas, sino también como material humano disponible para la superación de sí en la dimensión de una apuesta sobre el futuro.

En todo este desenvolvimiento, economía y política se han calibrado recíprocamente, pero ambas están muy calibradas en un terreno antropológico que subyace a su vez, y que determina más de cuanto es determinado. El hecho de que este terreno haya sido increíblemente extenso horizontalmente, así como variado y fragmentado por etnias, nacionalidades y religiones, es un punto decisivo para la comprensión de los procesos, al menos en lo que respecta a la forma única del mecanismo de mando. Ambas cosas, por otra parte, están relacionadas entre sí, como el procedimiento dialéctico y su síntesis lógico-histórica.

No por casualidad regresa, repunta este tipo de lenguaje. La caída del socialismo soviético marca verdaderamente el fin de la filosofía clásica alemana. Un final anunciado desde hace tiempo y desde hace tiempo ya dado por hecho en la historia del pensamiento, pero que ahora se realiza prácticamente en la historia de la *Kultur* entendida como civilización, como sociedad civil política que marca la época. No está en juego solo Marx y su llamado materialismo histórico, sino también su única fuente verdadera, Hegel y todo el idealismo alemán, junto con todo el historicismo idealista. ¿No había dicho Marx que el proletariado era el heredero de la filosofía clásica alemana? Esta herencia llegó a penetrar la construcción del socialismo y a atravesar su misma crisis. No se trata solo de filosofía, sino de aquella poesía que siguió al fracaso del sueño elevado de una cosa, que formaba parte del derrotero revolucionario de Francia y que a partir de ahí explotó en Europa y en el mundo. «Cuando Karl Marx haya leído a Friedrich Hölderlin [...]», decía Lukács. Hoy Marx está leyendo a Hölderlin, es más, piensa ya solo en los términos de aquella visión del mundo en la que los dioses dialogaban con los hombres sobre la tierra. Y esto no podrá interrumpirse más que en la aceptación interior de una lúcida locura. Alguno, de hecho, va más lejos y ve en la gran crisis del

socialismo el colapso de la metafísica antigua, de aquel razonar sobre esencia y substancia, aquella búsqueda del ser, que en este siglo ha acabado haciendo cuentas con la nada. Se ha dicho recientemente que no se puede expulsar a Dios de la historia. Pero la verdad es que aquel *Deus sive historia* [Dios como historia], que desde Spinoza hasta Hegel y Marx ha tratado de realizarse en el socialismo, ha sido expulsado del mundo. No es una victoria de la fe; es una caída de las ideas, que a partir de la imposibilidad de encarnarse en los procesos descubren su inadecuación a la condición humana. De ahí se deriva el logro de la modernización y de la secularización como *Machtwelt*, mundo del poder sin ya ninguna voluntad de potencia alternativa. La impresión que se tiene es la de palpar la consistencia de una de aquellas transiciones, no de fase sino de época, como la experiencia interior de Agustín al final de la cultura antigua; una especie de reconversión del hombre en sí mismo, después del abandono de las ilusiones de cambiar el mundo. Es en Oriente, en la nueva cuestión oriental, donde se está produciendo el ocaso de Occidente. En el fondo, la gran tentativa de construcción de un mundo nuevo y del hombre nuevo fue un intento de evitar la senda de ese crepúsculo. Era un loco «¡detente, oh Sol!», heroico, voluntarista. Aquella aceleración de la historia ha provocado solo un retraso del evento. La *fnis Europae*, iniciada con la desintegración del imperio austrohúngaro, se concluye con la desintegración del imperio socialista soviético. Fueron necesarias dos guerras mundiales, una Guerra Fría y una Paz de los Treinta Años: luego (es decir, ahora) ya no habrá idea de Europa, *Kultur*, civilización europea, sino solo *civilization*, una mezcla cosmopolita de comportamientos corrientes carente ya de un sentir común. Ha vencido Heinrich contra Thomas Mann, el ciudadano europeo contra el hombre europeo. Y, de hecho, se hará la unidad política europea exactamente cuando ya no exista la idea de Europa.

Volvemos, por lo tanto, a cerrar el círculo del recorrido histórico trazado propiamente por las ideas, con puntos de fuga y una lógica interna que recíprocamente se sostienen y se determinan. El *Historikerstreit* [la disputa de los historiadores acerca de los crímenes de la URSS comparados con los nazis] ha precedido, a la distancia justa, al derrumbe del Muro de Berlín. Por lo tanto, en Alemania es todavía cierto que el pensamiento hace la historia. En realidad, no es exactamente así, porque el curso de los hechos estaba ya excavando bajo el terreno del debate y en gran medida lo condicionaba. En un determinado momento, el escenario se ha hecho visible en su desarrollo, más allá de la consistencia de su significado. 1989 no cierra simplemente la segunda posguerra, como nos recita la primera lectura en caliente que se ha hecho de forma casi unánime. Lo que cierra es el complejo de esa guerra civil europea, iniciado en 1914. Fecha, esta última, cada vez más fuertemente emblemática, lugar simbólico del único

verdadero cambio de época de este siglo, y que marca el final de la Paz de los Cien Años. Hoy sabemos que el mismo 1917 estaba ya contenido en 1914. Está claro que el socialismo en Rusia ha sido un protagonista inconmensurable, al lado de otros actores históricos del periodo. Y la grosera línea trazada por los revisionistas de la historia alemana no funciona. Lo que a nosotros nos interesa aquí es escrutar las razones de un fracaso. Comenzar a escrutarlas. Porque estamos retrasados con el pensamiento. Y no es cierto que los hechos hablen por sí mismos. A los hechos no se los interroga, sino que se los provoca. El pensamiento arranca la verdad a los hechos; verdad relativa, se entiende: no válida para todos. Considerada siempre desde un punto de vista. Y en este sentido, hay un punto que es cierto: que contra el experimento del socialismo se coaligó un complejo de potencias, viejo y nuevo capitalismo, viejo y nuevo Estado; que la victoria de la revolución proletaria marcó la gran crisis política del capitalismo, al igual que la quiebra de las leyes del libre mercado marcó su gran crisis económica. Si las luchas obreras han sido un motor del desarrollo de la relación de producción capitalista, también la realización del socialismo ha sido un impulso hacia el cambio, hacia la modernización del modelo social capitalista. La nueva relación histórica entre capitalismo y Estado parte del cuasi colapso, primero político y después económico, del sistema del capital. La consecuencia es que, al menos a partir de la década de 1930, hay en los dos modelos alternativos de organización social una común subordinación al hecho estatal. Pero con esta diferencia sustancial: que el viejo Estado liberal se da un nuevo gobierno democrático, mientras que el nuevo Estado socialista adoptará una vieja forma de gobierno autoritario. Las soluciones totalitarias de Occidente –fascismo y nazismo– no hacen historia por sí mismas, están potentemente encastradas en el cuerpo de esta otra historia. En parte son la otra respuesta al «gran miedo obrero», y en parte tienen su origen estructural en la vocación de mando que está en los pliegues de la sociedad del conflicto y del desorden. No hay duda de que lo que tenemos justo a nuestra espalda es un protagonismo histórico del poder estatal: la historia política del siglo XX será considerada en función de esta característica. También de esto ha sido víctima la tentativa de construcción del socialismo: de este exceso de presencia y de potencia del Estado. Dado el campo de aplicación de la tentativa, el retraso político y político-institucional de Rusia, no es que hubiera muchas alternativas. Solo en una sociedad política avanzada se puede empezar a prescindir del Estado.

Volvemos al punto que de verdad cuenta. El socialismo soviético ha sido otra histórica guerra de los campesinos, trágicamente perdida. De haberla perdido rápidamente en los primeros años, víctimas de la violencia y la sangre a manos de las tropas blancas, habríamos tenido como herencia del Octubre bolchevique una galería más de míticos héroes de la clase

obrero. Habríamos honrado a los bolcheviques, así como honramos a los *communards*. Pero los rojos, contra toda la razón de la historia, vencieron. O su derrota fue simplemente aplazada, y solo se produjo en el largo plazo. Es posible que no estuviera inscrita en sus orígenes. Pero ciertamente sí lo estaba en los errores, necesarios errores, y en los crímenes, crímenes no necesarios. Pero entre el error y el crimen, entre el mal análisis y la culpa moral, hay una frontera sutil que, en una situación de excepción, ni siquiera se ve. Soberano es quien decide: acaso nunca este principio haya sido tan cierto como en el estado de excepción del socialismo. Aquí «estado» puede escribirse con mayúscula, y expresar no «condición» sino «forma-Estado». En el partido obrero que se hace Estado está la grandeza y la miseria del socialismo. Las clases oprimidas ponen la palabra fin a su propia historia de clases subalternas. Pero lo hacen recreando el poder en la forma más tradicional, separado, por encima, autónomo, burocrático. Es la paradoja comunista del socialismo. Asumirla para poder superarla quiere decir volver a poner en funcionamiento la relación entre aquello que proviene «del fondo» y aquello que proviene «de arriba», entre tradición y forma.

Thomas Mann escribe a Károly Kerényi, en la década de 1930: «Un hombre y escritor puede hacer solo aquello que le quema los dedos». Estaba componiendo el ciclo de *José y sus hermanos*, en trance de llevar al resultado supremo el *Doctor Faustus* y con disposición para descubrir el mundo por venir, «una humanidad bendecida desde lo alto, por el espíritu y por la profundidad que hay debajo de nosotros mismos». Son, estas últimas, las palabras que le dice José al faraón para explicarle el dominio de sí a la hora de profetizar y de interpretar, como algo que deriva del yo, un ser único y particular, por medio del cual forma y tradición se ponen en marcha. «De hecho, la tradición que es norma y modelo viene de lo profundo que hay debajo de nosotros mismos, y que es el elemento que nos une. Pero el yo viene de Dios y del espíritu, que es libre. La civilización y la moralidad humanas nacen cuando, con la tradición que viene de lo profundo y que nos une, se instila la libertad divina del yo. No hay civilización humana sin la una y sin la otra». Que la construcción comunista del socialismo no se convirtiera en aquella «civilización humana» es una herida que quema. «¡Ah –grita José el proveedor– cómo querría que me fuese permitido decirle al faraón lo que pienso!» «Estúpida es la espada, y sin embargo tampoco querría llamar inteligente a la mansedumbre [...]. Se puede ser justos y sin embargo falsos [...].»

VENCER PARECIENDO

PENSAMIENTO DE LA HISTORIA. No filosofía que une la cadena de los acontecimientos. No el hilo que justifica, ni la razón que da sentido: eterno retorno de aquello que es, o dirección de los procesos hacia un fin. Sino pensamiento del hecho mientras acontece, o pensamiento del acto sucedido. Grandes reflexiones en torno a esto en el pasado, y grandes también en el presente de este siglo. Problema abierto que vuelve a presentarse cada vez que el estado de las cosas se mueve, *angelus novus* que vuelve a indicarnos con la mirada, mientras las ruinas de la historia se hacen visibles.

Vivir con la teoría. Este desfase entre lo cotidiano y el tiempo. Y se trata de tiempo histórico, no del tiempo de la espera o del no-tiempo de lo eterno. El conflicto es entre *emerai* y *kronos*. Hay que saber habitar este conflicto estrecho, sabiendo ser estrictos con la *theoria* para ver la esencia del problema. Cuanto más breve es el arco temporal del acontecimiento, tanto más difícil se hace captar el significado de lo que ocurre. Se nos pierde en el contexto de las particularidades. Desaparece el antes y el después, no se ve la causa y el resultado, se queda uno pegado al *quia*. Todo esto se lee como el ya alcanzado primado del mensaje. La realidad, la histórica, ya no está en el sujeto que la hace, ni en la concatenación de hechos y de acciones que la producen: está en el *medium* que la comunica. Todo es información. Nada es decisión. El poder de la imagen ha vencido la lucha por el poder. En tiempo real: esta expresión es indicativa de la primacía de la noticia sobre el evento, el dominio de lo visible sobre el acontecer.

La Guerra del Golfo nunca tuvo lugar, nos dice Baudrillard. Guerra trucada, guerra de engaño, asexual, quirúrgica, *war processing*, con el enemigo como blanco en un ordenador, sin la ilusión/desengaño de la guerra, sin pasiones ni fantasmas, sin velos ni oropeles, sin mitos. «Los eventos del Este daban todavía la sensación de una divina sorpresa. En el Golfo, nada parecido». En el fondo tenían razón los que mantuvieron, hasta el día antes —confieso haber sido uno de ellos—, que la guerra no tendría lugar. De hecho es lo que ocurrió. Si no fuera por un dato de realidad nada virtual: el misterio no desvelado, el dato privado de comunicación, la verdad

sin información, de los muertos iraquíes bajo las bombas norteamericanas. Nunca como en este caso se ha cumplido el principio de la guerra como continuación de la política con otros medios. Clausewitz desciende de Maquiavelo: en el principio es la política, que después puede ser arte o ciencia, técnica del acuerdo o del conflicto.

Pero entonces el dato novedoso de la situación no es la virtualidad de la realidad de guerra. Es más bien la separación entre la guerra como espectáculo incruento ofrecido a una platea planetaria y la crueldad tradicional de un enfrentamiento de dimensión local. Como hemos visto, dentro del trance específico de esta guerra los aparatos ideológicos, su peso, su influencia, no decrecen sino que aumentan. Lo eficiente se une a lo justo, lo necesario se vuelve un deber. El acto de fuerza deviene la reparación de una injusticia y la voluntad de poder, afirmación del derecho. Y más. En otro sentido, en sentido postmoderno, hay un salto cualitativo en la antigua relación entre ciencia y guerra. La una se convierte en la otra y viceversa. Nada ya de táctica y estrategia. El poder de la técnica se mide con el problema del ser de la guerra. Hoy la guerra es la continuación de la ciencia con otros medios.

A partir de aquí, habría que pasar a calibrar teoría e historia. En los dos sentidos, a partir de la una o a partir de la otra. La época nos empuja desde la teoría, mientras que la fase nos empuja a partir de la historia. Hay una primacía de la fase. Porque la ruptura se ha producido en la tradición, en la continuidad, en el recorrido, en el experimento. Ello nos lleva a poner en tela de juicio la división teórica entre presente y pasado, pero desde el presente hacia el pasado. El pensamiento, el político, pierde, o mejor, abandona por un momento su vocación de producir futuro. Siente que su otra misión, la de detenerse sobre aquello que ha ocurrido, es más fuerte. Prima la urgencia del pasado. Precisamente porque la fase actual no es de las que hacen época, lo que se impone es reconstruir esta a partir de aquella.

Sí, la época. Está siempre el problema tardo-hegeliano de hasta qué punto el pensamiento puede ajustar cuentas con ella: al final, sin duda, para capturar el principio; en el medio, sin embargo, para comprender, o quizá para malinterpretar el sentido. El dato de época, la cesura histórica entre una época y otra, raramente se percibe mientras ocurre. También aquí hay una forma de mirar el pasado que marca en el mapa del tiempo el punto del tránsito y del salto. Están los síntomas, las señales, los pró-dromos que indican el aproximarse de ese punto. Y estos son tanto más visibles e importantes, cuanto más el tránsito y el salto son de carácter histórico. El gran acontecimiento da grandes señales. En esto la mitología popular está más cerca de la verdad que la razón científica. El anuncio, entonces, explica el advenimiento. Si el pensamiento de la cosa llega en el crepúsculo, el sueño de una cosa habita la aurora. La lechuza de Minerva

tiene ante sí el canto del gallo. Y no siempre este anuncia la liberación de la revolución. El grito de Munch (1893), el grito de esos colores del ocaso, está llamando a la época trágica que está por llegar.

Hemos dicho ya que hay una sola fecha de este siglo que corta el mundo de ayer, separándolo de nuestra edad contemporánea. Es 1914, el único evento histórico, en el sentido de *epochemachend* [que hace época], que resiste el paso del tiempo; en esa fecha está todo el sentido, el antes y el después, no solo de la historia de Europa y del mundo, sino del pensamiento occidental y, seguramente, del pensamiento político de Occidente. Lo que 1989 nos ha dicho es que 1917 estaba ya dentro de 1914. El límite voluntarista del «asalto al cielo» está en la necesidad trágica de la Gran Guerra. Precisamente la expresión «Gran Guerra» marca el dato de calidad del evento. Guerra Mundial quiere decir, sin embargo, que de ahora en adelante ninguna guerra civil europea podrá limitarse al viejo mundo. El fin de la Paz de los Cien Años es el inicio de otra práctica de guerra, es decir, de otra idea de historia. De ahí que fuera precedida de profundas manifestaciones de una crisis general de civilización. La revolución de las formas, entre los siglos XIX y XX, precede a la disolución de un equilibrio entre Estados. El trueno de las vanguardias anuncia los disparos de Sarajevo. La gran cultura de la crisis atraviesa la Gran Guerra mundial, pero sus puntos más profundos se sitúan antes de 1914 y después de 1918. Una acumulación de materiales del espíritu prepara la ocasión de la decisión política.

Riesgo 1914: cómo se decide una guerra. Escribe Rusconi: «Gobiernos y pueblo no fueron arrastrados al conflicto contra su voluntad, por la fuerza de objetivas contradicciones imperialistas o porque estuvieran presos de la locura colectiva en la intemperie de una “crisis de época”, ni tampoco porque estuvieran bloqueados por inflexibles automatismos técnico-militares». Todos estos elementos existieron, pero no sustituyeron el factor intencional que pone la acción en marcha. Y no se trata de la voluntad de guerra del uno y del otro. «El momento intencional imputable con certeza al gobierno alemán es aquel de correr el riesgo de la guerra. Su determinación de no dar marcha atrás ante la guerra, antes que la de quererla positivamente. Afrontar intencionalmente el peligro de guerra no quiere decir buscar intencionalmente la guerra. Si no se tiene el valor de hacer esta distinción, no se entra en la lógica de 1914». Una situación cultural, una condición de riesgo intelectual que distingue entre dos tipos de intencionalidad, un querer determinado por una realidad cumplida y una tentativa abierta que pone sobre la mesa todas las consecuencias.

Anhelo y forma, decía el joven Lukács. Y hablaba de Alemania como del país de quienes anhelan algo, donde el anhelo es tan intenso que rompe todas las formas, y tan potente que desborda cualquier discurso. Y, sin

embargo, la negación de la forma se interpreta siempre en términos de una forma nueva y superior. «Pero, ¿no es quizá legítimo plantearse la cuestión –Nietzsche lo había ya intuido claramente– de si esta informalidad del anhelo es señal de su fuerza o más bien síntoma de su debilidad intrínseca, de su fragilidad y de su no ir al fondo de las cosas?». Y hablaba de la diferencia entre un paisaje alemán y un paisaje toscano. «Es verdad, muchos bosques de Alemania tienen algo melancólico, triste, algo que nos consume; y, no obstante, son acogedores, como si nos invitaran a entrar. Tienen una consistencia vaporosa, están circundados de contornos difuminados, toleran todo aquello que sucede en ellos y todo cuanto proviene de ellos [...]. El paisaje meridional, en cambio, es seco, nos repele, nos mantiene a distancia. Un pintor dijo una vez: ya está de por sí compuesto». En el bosque nos podemos sentar cómodamente como en nuestra casa, en la casa de la colina se está en el estado de ánimo cercano-lejano de la comprensión universal. Es el dilema entre el anhelo de encontrar la forma o de dar forma. Un gran tema de filosofía política dentro de las grandes crisis. En 1909 Lukács anuncia a Leo Popper la introducción a *L'anima e le forme* como una carta sobre la forma de la «tentativa». Y solo en los primeros años de la década de 1920, después de la guerra y la revolución, llega la conciencia de clase como «ética del proletariado», que debe poner sobre el terreno, antes que nada y de acuerdo con los fines de la propia organización, la «categoría de la posibilidad objetiva».

En medio, de nuevo, *the great war*. Paul Fussell nos ha vuelto a ofrecer el acontecimiento, vivido y pensado, por lo tanto poéticamente dicho, en la memoria moderna. Metáforas de una condición humana traspasada. Potencia del mito que renace de la violencia del encuentro con una realidad incomprensible. Y al mismo tiempo, distancia emotiva de una sensibilidad puesta a prueba por el riesgo de muerte. Dos ejemplos. El concepto de «trinchera». El soldado, extenuado tras días, semanas y meses en el fondo de una trinchera, sin poder ver el paisaje, solo puede observar el cielo, un toldo azul surcado de nubes blancas [...] sobre una tierra que no es sino una extensión deformada por los proyectiles». Alba y atardecer, dice Fussell, que durante más de un siglo la poesía y la pintura romántica había elegido como símbolo de esperanza, de paz y de fascinación campestre, se convierten en los momentos de la reunión marcial de la mañana y de la tarde, momentos de angustiosa espera del ataque o de la respuesta. Así la vida de la trinchera entra dentro de la historia de la toma de conciencia del cielo en Inglaterra, que parte de aquel capítulo del primer volumen de *Modern Painters* de Ruskin, «Of the Open Sky». Y trae a la tierra a aquel «gran ilustrador de la influencia moral ejercida por el cielo», que es Turner. Otro ejemplo: «La costumbre del odio». El concepto de enemigo, eternamente presente en el ámbito mental dicotomizante de la era moderna puede ser,

también él, puesto de manifiesto por la Gran Guerra. «Nosotros» estamos todos de esta parte; el «enemigo» está de la otra. «Nosotros» somos individuos con nombres e identidades personales; el «otro» es únicamente una entidad colectiva. Nosotros somos visibles; el otro es invisible. Nosotros somos normales; el otro es grotesco. Las cosas que nos pertenecen son naturales; las suyas, extrañas. El enemigo no es bueno como lo somos nosotros [...]. La actitud «contra» ya no alberga, a partir de ahí, ninguna hegeliana esperanza de «superación». Belleza y miedo, conceptos de los que Wordsworth decía que en su mente, «en época de siembra», debían llegar a síntesis, se hallan ahora separados definitivamente. «Dividir nítidamente el paisaje entre lo conocido y lo ignoto, entre lo seguro y lo hostil es un hábito que ninguno de los que combatieron ha llegado a perder del todo». Y Fussell nos habla del testimonio del veterano Charles Carrington. «En cincuenta años, no he sido capaz de liberarme de la obsesión de la tierra de nadie y del mundo desconocido más allá de ella. De esta parte de nuestra alambrada, cada cosa es familiar y cada hombre es un amigo; más allá de la alambrada está lo desconocido, lo irreal». Palabras escritas en 1965, ante la experiencia de una nueva alambrada: la del Muro de Berlín.

Un problema: *das Kriterium des Politischen* [el criterio de lo político], el concepto de amigo-enemigo, ¿habría nacido sin la realidad de la trinchera y la costumbre del odio que esta simbolizaba y mitificaba? La guerra civil europea, ¿no está también ella dentro de la gran guerra mundial? Otro problema: ¿qué signo de época ha concluido? La caída del Muro de Berlín, ¿de verdad es el anuncio de otra época respecto a la comprendida entre 1914 y 1989?

Este cierre anticipado del siglo, decidido por decreto, es sospechoso políticamente, culturalmente. El «pasado que pasa» es funcional a lo «malo nuevo». Es el pasado que no pasa el que nos obliga a hacer la crítica de todo aquello que es. El discurso sobre la muerte de las ideologías está ya en el archivo de las ideas banales. Ahora hay que acabar con el otro discurso: el discurso sobre el eterno retorno de las ideologías. *Zeit der Ideologien* [era de las ideologías], dice Karl Dietrich Bracher: este sería nuestro siglo XX. Que, sin embargo, está en continuidad con el que lo precede. La Revolución Americana forma todavía parte de la historia «bella», porque está aún ligada a los antiguos derechos y no a los nuevos, libre por lo tanto de la pretensión de una revolución ideológica de la humanidad. Hannah Arendt decía algo sustancialmente análogo. Es la Revolución Francesa la que inaugura la era de las nuevas ideas, de las estructuras estatales y de los vínculos sociales ya no basados en tradiciones y religiones, sino en los principios de la razón puestos en forma científico-política. El conservadurismo moderno nace como reacción a todo esto, tal y como nos enseña Karl Mannheim. Pero este concede mucho a su adversario. Ya Burke proclamaba

la conservación de lo existente junto a su reforma en la libertad, el valor de la tradición junto con el mejoramiento de los ordenamientos. E incluso dentro de la Restauración, ni la Prusia de Stahl ni el Austria de Metternich renuncian del todo a las nuevas motivaciones ideales. Y esto porque el proceso de ideologización acompañaba a los dos recorridos de la política de poder posrevolucionaria: hacia una más fuerte organización del Estado, por un lado, y hacia una integración política de la nación, por el otro. Concluye Bracher: «El siglo de la organización política modernizadora es así, al mismo tiempo, necesaria o contradictoriamente el siglo de la política ideológica: el siglo, entonces, tanto de la politización de las ideas como de la ideologización de la política».

Pero es precisamente este hilo histórico el que se rompe en el verano de 1914, al igual que se había roto en el cambio de siglo el hilo teórico. Contra las ideologías y más allá de ellas está la realidad que retoma el centro de la escena, ante un sujeto que colapsa en la indeterminación de sí mismo. *Zeit der Mythen* [era de los mitos]: es así, si acaso, que debemos aprender a leer el siglo XX. Retomar la lección de Cassirer, de la *Filosofía delle forme simboliche* de la década de 1920 a *Il mito dello Stato* de principios de la década de 1940. Justo a la mitad de la Segunda Guerra Mundial, él podía decir que las últimas tres décadas habían visto no solamente un cambio radical en las formas de la vida política y social, sino también una completa transformación en las formas del pensamiento político. Había tenido lugar el surgimiento imprevisto de un nuevo poder: «El poder del pensamiento mítico». La antigua lucha entre el *mito* y el *logos* había sufrido un nuevo giro frontal. La ideología, en cuanto que producto de la razón, sale perdiendo. Se impone la técnica de los mitos políticos modernos. En política, dice Cassirer, el terreno no es nunca absolutamente sólido; es terreno volcánico y debemos estar siempre preparados para las convulsiones y las erupciones imprevistas. Es en los momentos críticos de la vida política y social del hombre, cuando el mito recupera su antigua fuerza. Es en este siglo de las grandes guerras, cuando el mito, hasta ese momento estudiado como forma simbólica junto al lenguaje, al arte, a la religión y a la ciencia, entra en política y, añadido yo, en todo el ámbito de la vida social humana, en la economía, en el mercado como *homo oeconomicus*, en la relación de producción como clase general y en la lucha por el poder en tanto que democracia política o Estado de todo el pueblo. Se puede hacer como que no se ve, o pasar a condenar esta evolución de las cosas. Pero lo importante es siempre el spinoziano «comprender». Cassirer, ciertamente, no ha llevado hasta sus últimas consecuencias el proyecto filosófico de traducir la *Kritik der Vernunft* [crítica de la razón] en *Kritik der Kultur* [crítica de la cultura]. No podía hacerlo a partir tan solo de Kant. Y tenía razón Heidegger, antes y después de la *Davos disputation*, cuando sostenía que no se trataba de «extender» el problema kantiano, sino de esclarecer las

exigencias problemáticas fundamentales que el principio del mito encierra en sí mismo como una forma funcional del espíritu. He aquí un tema histórico teórico, y de filosofía política, que la política práctica de este fin de siglo tiene ante sí.

La mitología tiene mucho que ver con la memoria del pasado. Se trata de un pasado no cercano, sino perdido en el tiempo, oscuro a la razón, que hay que hacer revivir a través de los ritos en la crítica del presente, es más, en la autocritica de lo que hay aquí y ahora. Las frases enigmáticas e inquietantes del joven Marx a Ruge, en septiembre de 1843: «Parecerá claro ahora, como desde hace tiempo, que el mundo posee el sueño de una cosa [...], pero no se trata de trazar una línea recta entre pasado y futuro, sino de realizar los pensamientos del pasado [...]. Así como la humanidad no comienza un trabajo *nuevo*, sino que cumple conscientemente su viejo trabajo». *Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit* [consumación de los pensamientos del pasado]: Benjamin es el que quizá haya permanecido más intrigado ante estas palabras. El *Jetztzeit* [el tiempo-ahora] es el único lugar donde se puede construir historia, si historia no quiere decir rellenar el tiempo homogéneo y vacío. Véanse las *Tesis de filosofía de la historia*, de la decimocuarta en adelante. Marx ha entendido la revolución, bajo el cielo libre de la historia, como un «salto de tigre en el pasado», un salto que «tiene lugar en un terreno donde manda la clase dominante». Calendarios contra relojes. En la revolución de julio, en la tarde del primer día de batalla, en diversos y distantes lugares de París se empieza a disparar contra los relojes de las torres. «Al pensamiento no pertenece solo el movimiento de las ideas, sino también su detención». Cuando el pensamiento se para de golpe en una constelación cargada de tensiones, se tiene «la señal de una pausa mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido». ¿Qué quiere decir «bajo el cielo libre de la historia»? Quiere decir libres de la «fascinación del futuro».

En *Parigi, capitale del XIX secolo*, leemos: «¡Cumplir el pasado en el recuerdo del sueño!», recuerdo y despertar estrechamente conectados. «El giro copernicano en la visión histórica es el siguiente: se consideraba el “pasado” como un punto fijo y se asignaba al presente el esfuerzo de acercar a tientas el conocimiento a este punto fijo. Ahora esta relación debe invertirse, y el pasado debe convertirse en el giro dialéctico, la irrupción improvisada de la conciencia despierta. La política obtiene la primacía sobre la historia. Los hechos pasan a ser algo que hemos logrado justo en aquel instante, y fijarlos es una tarea del recuerdo. Y en efecto, el despertar es un caso ejemplar del recuerdo: la ocasión en que conseguimos acordarnos de aquello que es más próximo, más banal, que está más al alcance de la mano. Aquello a lo que Proust alude con el experimento de la dislocación de los muebles en el duermevela matutino, aquello que

Bloch define como la oscuridad del instante vivido [...]». A veces el brusco despertar de una forma de pensamiento lleva al breve recuerdo de aquello que inmediatamente ha sido. Los hechos que nos marcan carecen de un pasado verdadero. Están, por lo tanto, privados de realidad efectiva. Y no porque nos vengan comunicados en un cierto *medium*. Es verdad, se despliega una red de protección y se monta una jaula para impedir que el salto del tigre alcance la arena de los espectadores. Pero esta es entonces la función del aparato ideológico. Aquí está el recurso, no al fin sino al retorno de las ideologías. Contra este regreso, contra su función de dominio, se invoca la necesidad del pasado por parte de quien quiere «cambiar el mundo». El tiempo ahora, resituado en la historia de larga duración, tiene más potencia de transformación que cualquier proyecto de sociedad mejor. A condición de que no se pretenda iluminarlo todo con la luz solar de la razón. Lo oscuro de los hechos, lo invisible de las acciones, lo insondable de los procesos, están ante ti y debes captarlos como son, en la justa medida entre conciencia y decisión.

Coleridge, en el epígrafe de la última versión de *The Rime of the Ancient Mariner*, cita un texto de Thomas Burnett (1635-1715), extraído de *Archeologiae Philosophicae, sive Doctrina Antiqua de Rerum Originibus* [*Arqueología filosófica, o doctrina antigua del origen de las cosas*]. En él se habla de la presencia en el universo de más naturalezas invisibles que visibles. Nuestro universo es la historia. En este caso, no la *Universalgeschichte* [historia universal] de Benjamin, sino más bien la *Weltgeschichte* [historia mundial] de Buckhardt. ¿Quién describirá la especie particular y parcial de aquellas fuerzas que en el universo histórico no han tenido y no tienen voz, forma, figura, apariencia, visibilidad? ¿Qué hacen? ¿Qué lugares habitan? «La mente humana –se dice en aquel texto– siempre ha deseado conocer aquellas cosas, pero nunca lo ha logrado. Entretanto yo considero útil contemplar de vez en cuando en el alma, como en una pintura, la imagen de este mundo mejor y más grande: para que la mente, hecha a las pequeñeces de la vida presente, no se restrinja demasiado y no se reduzca toda a pensamientos pequeños. Pero entretanto es necesario preocuparse de la verdad y conservar una medida que nos permita distinguir lo cierto de lo incierto y el día de la noche». Aquella pintura del alma es el espejo de la teoría. Un pensamiento que no se deja intimidar, ni por lo tanto empequeñecer, por la realidad; que no mira solo aquello que esta le hace ver; pero que tampoco imagina mundos desconocidos, ni ve sujetos que no hay, ni apunta a logros imposibles. Más allá de los ídolos, contra las cosas, por un nuevo saber que sea también una nueva sabiduría, no de la vida, si acaso de la lucha, que es lucha, además de para cambiar el mundo, también en pos de un saber auténtico del hombre. En esto, recuperar el espíritu de lo antiguo-moderno que nos liberó, para romper el vínculo de lo moderno-nuevo que nos oprime.

Una vez Brecht, en la persona del señor K., escribió que habría querido que se dijese de él aquello que se decía de Bacon, que «raramente se lo había comprendido, no porque fuera poco claro, sino porque lo era demasiado». *Temporis partus masculus* [*Parto masculino del tiempo*] es una obra en la que Bacon ajusta polémicamente las cuentas con la precedente conciencia filosófica; «El delirio de los locos es eliminado mediante el arte y el ingenio y por el contrario es exacerbado por la fuerza y la violencia. Del mismo modo debemos proceder en esta locura universal» (*Scritti filosofici*, Utet, 1975, p. 106). La referencia es a *De dignitate et augmentis scientiarum* [*El avance del saber*], primer esbozo de aquel proyecto de *Instauratio magna* [*Gran instauración*], en el cual hay sitio también para la historia. Sin la historia del saber, «la historia del mundo me parece como una estatua de Polifemo sin ojo» (p. 203). Pero la historia se refiere a la memoria. En realidad, la historia civil es de tres tipos: memorias, restos antiguos e historias perfectas. Los tres, en el fondo, los hemos tocado más arriba de pasada.

Memorias: historias incompletas, primeros y rudimentarios esbozos históricos. Restos antiguos: historias parcialmente borradas, o restos de historia casual o causalmente salvados del naufragio del tiempo. Una y otra historia son imperfectas. La historia propia y perfecta representa, por el contrario, un tiempo, a una persona o una acción. La historia de los tiempos es aquella que representa las acciones en toda su grandeza. Es esta la que debe ser vencida —la que puede ser vencida— por nuestras acciones, por nuestras personas, por nuestros tiempos, obedeciendo solo a ella. *Historia non vincitur nisi parendo* [no se vence a la historia más que obedeciéndola]. Historia, por lo tanto, historia civil, no como *historia rerum gestarum* [historia de los hechos acaecidos], que merece hoy a menudo el desprecio, sino como *res gestae* [hechos acaecidos] o simplemente *res*, hechos históricos que merecen siempre el respeto. La primacía de la política sobre la historia, si todavía el futuro se la concede —o si todavía logramos arrancársela al futuro— deberá en todo caso basarse en este fundamento material. De aquí, un baconiano modo de proceder: «[...] todos aquellos que han escrito sobre leyes han escrito como filósofos o como abogados, ninguno como hombre político. En cuanto a los filósofos, crean leyes imaginarias para Estados imaginarios; y sus discursos son como las estrellas, que dan poca luz porque están demasiado altas. En cuanto a los abogados, escriben según los Estados en los que viven, según las leyes vigentes y no según aquello que la ley debería ser: la sabiduría del legislador es una cosa y la del abogado, otra» (p. 345). Legisladores de la política a partir de las leyes de la historia. Esta forma informe de discurso, en realidad, de la «tentativa», va en esta dirección, sin ver predeterminado ningún resultado. «*Ipse vero alieno periculo ista molior* [...]».

LEVIATHAN IN INTERIORE HOMINE

SCHMITT, VERANO DE 1950, prefacio a *Der Nomos der Erde* [*El nomos de la tierra*]: «Me abstengo de toda actualidad [...]. Prefiero, por lo tanto, interrumpirme en algún punto, con tal de no incurrir en una falsa sospecha». Lo que tenemos ante nosotros es «la vulgaridad de la lucha ideológica, la disolución y contaminación de hasta los conceptos más comunes en nuestra esfera pública actual». En estas circunstancias, no se puede hacer otra cosa que «examinar con detenimiento la ingente cantidad de materiales, exponer objetivamente las nuevas ideas, evitar polémicas inútiles y no faltar a la grandeza del tema». Particularmente arduo es «el problema de la exposición». Podemos decirlo así, aunque las palabras claras oscurezcan hoy el sentido de las cosas: el viejo *nomos* de la tierra toca fondo, al ordenamiento eurocéntrico del derecho internacional le llega su ocaso. Este último, es decir, el *jus publicum europaeum*, había nacido a partir del siglo XVI, con el descubrimiento del nuevo mundo. ¿Qué nuevo mundo nos queda ahora por descubrir? En la década de 1950 da comienzo la carrera espacial, una ridícula prueba de fuerza tecnológica entre grandes potencias en el ámbito de la Guerra Fría. Sin consecuencias históricas en la vida de los hombres, y ello a pesar del énfasis de la imaginación científica. El viejo *nomos* seguía desapareciendo de la vista de los terrícolas. «El pensamiento de los hombres –decía entonces Schmitt– debe volver de nuevo la vista a los órdenes elementales de su existencia terrestre». La empresa verdaderamente arriesgada es esta nueva «búsqueda del reino del sentido en la tierra».

He aquí, por lo tanto, la grandeza del tema. Una época pequeña ha tratado de ocultarlo y de redimensionarlo. Si al comienzo de la década de 1950 se produce el ocaso del viejo *nomos*, a comienzos de la de 1990 el nuevo *nomos* todavía no ha surgido. En la noche de la segunda posguerra no ha alzado el vuelo ningún ave de Minerva. Ha desaparecido la conciencia del pasado sin que se haya revelado alguna esperanza para el futuro. Característica de la época: el retroceso respecto al gran resultado logrado por el derecho público moderno, la *guerre en forme* para uso de la civilización (*Kultur*) europea. En el discurso de Schmitt se leen en positivo todas las cuestiones que el pensamiento humanitario progresista

de Occidente lee en negativo. Y viceversa. No tanto las grandes guerras como los tratados de paz que las siguieron fueron los que propiciaron – para Schmitt– el fin del viejo *nomos*. Aunque dentro de aquellas guerras, antieuropeas, en tanto que antialemanas, se había insinuado el antiguo germen premoderno capaz de disolver cualquier concierto entre las potencias, que ahora eran naciones; germen que consistía en la criminalización del enemigo, en un verdadero proceso de barbarización de la política. Al gran fresco geopolítico schmittiano habría que añadir, en este punto, un fragmento de historia del socialismo. Y así se hizo. Por lo demás el antagonismo entre Rusia, potencia terrestre, e Inglaterra, potencia de los mares, es vieja historia moderna. Extremo, pero no último episodio de la lucha entre tierra y mar, que es por otra parte la relación/contraste entre guerra de tierra y guerra de mar. El oso y la ballena, de nuevo presentes en una lucha desigual entre el inmovilismo pesado del uno y la ligera movilidad de la otra, entre el gran continente asiático soviético y la gran isla oceánica americana, entre la aparente solidez de la casa y la aparente inestabilidad de la nave, entre el monstruo terrenal de las guerras civiles, Behemoth, y el monstruo marítimo de la soberanía absoluta, Leviathan. Mientras tanto la historia ha retomado, tranquila, su camino, como había indicado el viejo Hegel, «de Oriente a Occidente».

¿Buscar el nuevo *nomos*? ¿O juzgar el viejo? Esta segunda operación es preliminar con respecto a la primera. Pero esto no basta. Es esencial reconocer en el *nomos* actual los rasgos, no del nuevo, sino del antiguo: no en el sentido de lo posmoderno, sino en lo que respecta a lo que persiste, resiste y regresa de lo premoderno. Esta crítica de la ideología no es todavía fundadora de una teoría verdaderamente nueva. Es necesario detenerse en un frente polémico. El nuevo pensamiento no existe todavía: hay que buscarlo contra las falsas novedades. Teniendo en cuenta siempre –como decía Schmitt– que «el hombre tiene un deseo casi irresistible de eternizar su última gran experiencia histórica». Y sin embargo, sentido de la historia quiere decir saber que los grandes acontecimientos «son únicos, irrevocables e irrepetibles». «Una verdad histórica es verdad solo una vez». Y sobre todo, el vencedor debe saber que «también su victoria es verdad solo *una vez*». Pero si las cosas están así, entonces tampoco el grandioso edificio del ordenamiento jurídico europeo se puede reconstruir a partir del montón de ruinas en que lo han convertido las largas guerras civiles de este siglo. La apología schmittiana del *jus publicum europaeum*, similar en muchos aspectos a la apología marxiana del desarrollo capitalista moderno, marca, al lado de esta, fuertes puntos de crisis en el mundo de hoy. Junto a ambas está, en toda su potencia, el análisis weberiano de la racionalidad científica occidental. El periodo histórico que comprende este complejo de hechos e ideas va desde comienzos del siglo XVI a finales del XIX. Es el siglo XX,

con el trueno de 1914, el que cambia el cuadro. Además, hoy podemos ver aquello que apenas hace algunos años no era visible: que la tentativa misma de construcción del socialismo entra dentro de aquel contexto de análisis apoloético de la Europa moderna que, culminado en el paradigma del siglo XIX, aún derecho, desarrollo y razón. Después del acto de insubordinación de 1917, típica experiencia de vanguardia que se proponía poner en crisis las formas políticas, toda la continuación de este experimento no ha sido otra cosa que el intento de una *révolution en forme*, legitimación jurídico-estatal de la violencia, no abolición sino reglamentación de la guerra civil/lucha de clases, con un retorno ambiguo (a partir de la década de 1930 en adelante y en línea con el fin de la civilización jurídica europea) a la idea y a la práctica de la criminalización del enemigo. Finalmente, todo esto, ocurrido en una determinada época histórica, en un periodo del pensamiento y en un espacio geopolítico, hay que considerarlo con una mirada de conjunto, de crítica del resultado total.

La guerra reconducida al derecho: esta es la obra maestra de la política moderna, del siglo XVI en adelante, y consecuencia también del descubrimiento de nuevos espacios y, por lo tanto, de un nuevo ordenamiento espacial del mundo. El Behemoth de las guerras de religión conduce al Leviatán del Estado moderno. Pero, en este punto, la perspectiva se amplía. En la relación entre los Estados, y en el derecho internacional, el desorden de la guerra queda por vez primera «ordenado» conforme a un orden jurídico, al menos entre las naciones que se consideran a sí mismas «civilizadas»: es decir, con exclusión de los pueblos de otros continentes, de descubrimiento reciente y sometidos, junto con sus tierras, al rito primitivo de la ocupación/medición/partición. Se trata de la lógica natural de la sociedad moderna. El *nomos* civil que se juridifica, el *nomos* que no es ley, sino que deviene ley, y que alberga después en sí, necesariamente, la actividad del *nemein*, de la cual trae origen: *nehmen-teilen-weiden*, apropiación-división-producción. En este sentido, la condición de la fábrica inglesa durante la revolución industrial no es muy distinta de la de las tierras de viejos y nuevos continentes después de los descubrimientos y las colonizaciones. Esto no anula, sino que valoriza, la gran invención que Europa aporta al mundo, a saber, la de la *guerra de derecho*, como ordenamiento del conflicto internacional, que anticipa la invención del *Estado de derecho* en tanto que ordenamiento interno de las naciones individuales. Se ha dicho y creído que el contrato de salida del *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] y de ingreso en la sociedad civil afecta solo a los individuos en el interior del Estado, mientras que en los conflictos entre los estados seguía imperando la anarquía salvaje de las relaciones. No es así. Schmitt demuestra cómo el *jus publicum europaeum* afectó primero a las relaciones entre Estados y luego a las relaciones

entre individuos. Las rayas, líneas de demarcación hispano portuguesas, las *amity lines*, líneas de amistad franco inglesas, preceden a la kantiana definición de ley que reparte lo mío y lo tuyo sobre el territorio. Francisco de Vitoria es anterior a Grocio y a Pufendorf; Baltasar Ayala precede a Locke; los holandeses Bynkershoeck y Vattel, a Montesquieu. Desde los orígenes de la política moderna se da esta primacía de la política exterior. En el fondo está ya en Maquiavelo, en los Orti Oricellari, en los pequeños principados italianos. Si no, ¿qué es la razón de Estado? Después todo confluirá en los clásicos del historicismo alemán y en los teóricos de la política de potencia. Y llegamos por fin al siglo XIX: a las puertas de la crisis del ordenamiento europeo del derecho internacional. La política moderna nació para poner orden en la guerra. Las grandes crisis de la modernidad comienzan dentro de este siglo XX, cuando la guerra se emancipa del derecho: entonces la guerra se vuelve total, mundial o, lo que es lo mismo, la paz se vuelve universal, es decir, el pretexto para suprimir la guerra en lugar de regularla.

Veamos. La política moderna quiere decir la *forma-guerra* contra el *bellum justum*. Discurso áspero, pero verdadero. La guerra justa, la guerra conducida *ex justa causa*, que llegaba a prever una agresión justa, es una doctrina medieval localizable en el marco de una *respublica christiana* basada en el presupuesto de una autoridad internacional ejercitada por la *potestas spiritualis* de la Iglesia, y cuya codificación definitiva es la *Summa theologica* de Tomás (II, II, q. 40 a.1). El derecho internacional europeo característico de la época interestatal que va del siglo XVI al XIX rompe con esta tradición. El punto de referencia formal pasa a ser la igual soberanía de los Estados. Y en lugar de la *justa causa*, ahora se parte del *justus hostis*. Es legítima toda guerra entre Estados conducida por soberanos con los mismos derechos. Mediante esta formalización jurídica se hace posible una racionalización y una humanización, es decir, una limitación de la guerra (Schmitt, 1991, p. 133). Alberico Gentile es el gran jurista de la gran inflexión, cuyo grito de batalla *—silete theologi in munere alieno!* [¡callad teólogos en tierra ajena!—] pasa a ser la consigna de la época. Resultado del proceso: el orden de los Estados representa el equilibrio internacional en la Europa del siglo XIX, o sea, la polanyiana «Paz de los Cien Años» entre 1815 y 1914. Y esto gracias al hecho de que los Estados están unos frente a otros en estado de naturaleza como personas morales equiparadas, cada uno con el mismo derecho a la guerra. Ha escrito Bobbio, en medio de la polémica sobre la Guerra del Golfo: «La teoría de la guerra justa proviene del hecho de que en un ordenamiento jurídico como el internacional, en el que no existía un juez independiente por encima de las partes, cada uno de los dos contendientes aducía argumentos para sostener la justicia de la propia causa, de manera que las guerras terminaban por ser siempre justas para ambos lados. Pero [...] el efecto del abandono de la guerra justa no

fue el principio: “todas las guerras son injustas”, sino exactamente su contrario: “todas las guerras son justas”. El *jus ad bellum*, es decir, el derecho de hacer la guerra, fue considerado una prerrogativa del poder soberano. En el sistema internacional, entendido como lo entendieron tanto Hobbes como Hegel, es decir, como un estado de naturaleza, cada Estado tiene spinozianamente tanto más derecho cuanto más poder tiene y las relaciones entre los sujetos de este Estado son relaciones reguladas únicamente, en última instancia, por la fuerza» (Bobbio, 1991, p. 55).

El orden, el equilibrio, la paz relativa, derivan del principio: todas las guerras son justas y justo es mi enemigo. El desorden, el desequilibrio, la operación de aniquilación, derivan del principio opuesto: esta guerra es justa, y mi enemigo es un criminal. Dice Schmitt: es un error bastante difundido hablar de anarquía a propósito de la Edad Media, porque allí la faida y el derecho de resistencia funcionaban como instituciones jurídicas. Otto Brunner así nos lo enseña. Inexacto también sería llamar anarquía al ordenamiento jurídico internacional entre el siglo XVI y el siglo XIX, solo porque admitía la guerra. «Las guerras interestatales europeas entre 1815 y 1914 fueron en realidad procesos ordenados, limitados por las grandes potencias neutrales, plenamente jurídicos, frente a los cuales las modernas medidas de policía y de restablecimiento del orden público contra sus perturbadores pueden ser terribles acciones de aniquilación» (1991, p. 227). Se puede reconsiderar a partir de aquí esa especie de guerra interna al Estado, que explota en el siglo XIX, y que fue la lucha de clases, guerra civil ordenada, limitada, formalizada. En la dialéctica amigo-enemigo entre obreros y capital ha habido en el fondo un reconocimiento recíproco de *hostes aequaliter justis* y de legitimidad entre ellos, así como del conflicto. ¿Qué es el programa científico de Marx, si no el análisis del adversario de clase como *justus hostis*, producto necesario de las condiciones históricas, que actuaba así porque no podía actuar de otra manera? Y de hecho en su negación no hay más que un paso en sentido hegeliano, para poder llegar a la *Aufhebung*, que es la superación-incorporación del otro en sí mismo, apropiación de lo mejor del otro para ir más allá de los límites de uno mismo. Y todo esto en el reconocimiento del conflicto, de la legitimidad de la lucha. Paradójicamente, cada vez que la relación no seguía las reglas y rompía las formas, ello era por la intervención de la mano visible de lo político-estatal. Entonces se convertía a menudo en guerra verdadera, *bellum justum* para ambas partes. También aquí el desarrollo o la involución marcará una línea rota, hecha de avances y retrocesos. Con el final del *jus publicum europaeum*, también la construcción del socialismo en un solo país se sentirá legitimada, en el esquema ideológico estalinista, por el «justo» exterminio del *hostis injustus* como enemigo de clase, más interno que externo, en una desventurada, trágica y, sin embargo, a veces necesaria prolongación del comunismo de guerra.

Consecuencias, de una y otra parte, de las grandes divisiones del mundo, de las que parece que estamos saliendo: algunas con los signos de la dura derrota, otras con las señales mórbidas del hábil engaño. La tercera de las *Trentasei stratagemmi* enseña a «matar gracias al puñal ajeno». La explicación del *Classico dei mutamenti* aconseja inducir al aliado a matar al enemigo sin exponer las propias fuerzas: «actuar en modo indirecto, usando a un tercero, un potencial aliado del enemigo, para matarlo sin ensuciarse las manos [...]». *Gli stratagemmi completi dell'arte della guerra* recomiendan «crear impresiones erróneas entre rangos separados del enemigo, de forma que se tomen entre ellos por el enemigo y se masacren el uno al otro», «sembrar la discordia entre los comandantes del enemigo» hasta inducirlos a combatir entre ellos. Un ejemplo moderno lo tenemos en la URSS de 1936-1937. Hitler tenía interés en eliminar a Tujachevski, un temible adversario militar; al mismo tiempo tenía interés en ganarse la simpatía de los soviéticos, para obtener, por un cierto tiempo, la seguridad en el frente oriental. Hitler dio la orden a Heydrich, jefe de la Gestapo, de fabricar las pruebas de la traición de Tujachevski: una correspondencia falsificada entre el general soviético y el alto mando alemán de la que se infería un plan de golpe de estado en la URSS, los recibos de la venta de informaciones a Alemania y sumas conspicuas recibidas a cambio, etcétera. Parte de este material se hizo llegar de alguna manera a las manos de una espía soviética. El resto lo adquirió el alto mando soviético al precio de algunos millones de rublos. Tujachevski y otros ocho generales, todos excelentes comandantes, aplastados por tantas «pruebas», fueron encarcelados, juzgados, condenados a muerte y ejecutados en pocas horas. La estratagema de los nazis, «matar gracias al puñal de otro», había resultado mortífera (*I trentasei stratagemmi*, 1990, p. 59 y ss.). La guerra sin el derecho es de este siglo y de los siglos que han precedido la edad moderna; pero el dicho «en guerra se consienten todos los trucos» y el arte de ganar la guerra, quizá «sin combatir», que consiste «en explorar subrepticamente las obtusidades del enemigo», son cosas de todos los tiempos. La guerra que se emancipa del derecho se vuelve todavía más prisionera de la política, su expresión más que su continuación, con otros lenguajes más que con otros medios, actuar político como guerrear de hecho: con reglas o después sin ellas, de forma limitada o total; esto es cada vez menos importante.

Der Krieg ist ein Chamäleon [la guerra es un camaleón], la famosa definición de Clausewitz, se llena de actualidad. Hubo un momento en el que una sociedad de Estados idénticos, la del siglo XVIII, prerrevolucionaria, se topó de frente a otra imagen completamente distinta de la guerra, la que emergía de la edad napoleónica. Clausewitz se encontró atravesando e interrogando esta transición, él mismo pasando de ser militar a convertirse en filósofo de la guerra. Un personaje al que conviene escuchar de cerca.

También ante nosotros se verifica una transición hacia un regreso, una vez más, de la sociedad de los Estados, tras el fin de uno de los grandes bloques imperiales, mientras cambia radicalmente la imagen de la guerra civil, es decir, del conflicto intraestatal. Aquí está la novedad vital de la época, y no en las nuevas oportunidades que se habrían abierto al viejo sueño mortífero de la «paz perpetua». Invito a la lectura de los filósofos de la paz, bien elegidos como lo han sido en una preciosa antología: de William Penn al Abbé de Saint-Pierre, de Rousseau a Bentham, de Madison a Kant. Y no tanto porque la filosofía de la paz demuestre la realidad de la guerra (de forma análoga a como la profesión de ateísmo demuestra la existencia de Dios); sino por una razón más profunda. Si es verdad —es Schmitt quien lo sostiene— que a los espíritus pacíficos se les promete el reino de la tierra, y por lo tanto la idea de un nuevo *nomos* que solo a ellos podrá descifrarse, entonces es verdad que este sueño cristiano del hijo del hombre podrá realizarse no a través de una improbable abolición de la guerra, sino a través de su posible sumisión a la política. A la política, no al derecho. Aquí es donde se sitúa Clausewitz: que en *Vom Kriege* [*De la guerra*] escribe un libro de teoría política moderna, y lo escribe entre Revolución y Restauración, entre Francia y Alemania, en los orígenes, por lo tanto, de la Europa contemporánea. Como también es un libro actual de teoría política *Penser la guerre*, de Aron. Reunir a estos dos autores quiere decir pensar políticamente la guerra —el único modo hallado, en definitiva, no de ganar la guerra sino de vencer contra la guerra—.

Dice Aron, escribiendo sobre Clausewitz, que la sociedad europea de los Estados, tal y como Clausewitz la ve, implica que sus miembros se reconozcan y se combatan recíprocamente, sin querer por ello recíprocamente aniquilarse. A partir de aquí cobra sentido la frase de Clausewitz según la cual las guerras se parecen, en la mayor parte de los casos, a una especie de observación armada más que a la escalada a los extremos de tipo napoleónico (*Della guerra*, Libro VI, capítulo XXX). Tres son los elementos esenciales que concurren en toda guerra verdadera: las pasiones del pueblo, la libre actividad del alma y la inteligencia del Estado. El arte de la guerra, a diferencia de las otras artes, tiene esto de característico, que es el estar relacionado con una materia viva. «La obra de arte que la guerra quiere producir se confunde con la victoria sobre una voluntad similar a la suya. De este enfrentamiento de voluntades resulta el peligro permanente de escalada a los extremos». Dos son los *Grundsätze*, conceptos, principios o máximas, que serán luego reformulados de varias formas por el pensamiento estratégico, y dos los polos hacia los que puede enderezarse, y puede ser enderezada, la lógica histórica de la guerra, según sea el alcance del conflicto, la intensidad de las pasiones populares y las tensiones en el interior de los Estados: o bien por la vía de la energía extrema y de

la movilización total, o bien por la vía de una conquista limitada, que ha de conservarse o intercambiarse en el momento de las negociaciones. Esto dice Aron sobre Clausewitz (Aron, 1991, pp. 111 y ss.). La guerra, o bien va por su cuenta hacia la guerra total, de destrucción o de aniquilación, o es continuada mediante la política. Para que suceda esto último es preciso que la guerra sea considerada como continuación de la política, «con (o con el “entremezclarse”) de otros medios». Este control político del instrumento *guerra* decide de una vez por todas la clásica controversia entre Moltke y Bismarck, entre el viejo *condottiero*, que reclama para sí la más completa autonomía entre el primer y el último cañonazo, y el hábil hombre de Estado que no consiente en alienar sus responsabilidades en beneficio del jefe militar durante el curso de las hostilidades, porque en todo momento le interesa más la limitación del conflicto que su resolución radical. Cuando la guerra queda limitada a observación armada entre Estados que se conocen, que saben qué es lo que deben temer el uno del otro y que, por lo tanto, moderan su voluntad de poder, entonces cada acción de guerra pasa a ser un acto político. A partir del equilibrio de fuerzas y de la comunicación entre enemigos, los espíritus pacíficos pueden pensar en recuperar el sentido del reino de la tierra.

Objeción: este es un discurso clásico, o neoclásico, que no tiene en cuenta las transformaciones, o la transformación, que han sufrido las condiciones de la guerra: el salto de las innovaciones técnicas, producido por la aparición de las armas nucleares. Aron, al hilo de su análisis sobre Clausewitz, aborda esta cuestión, y en mi opinión de una forma que traslada la exposición justa del problema. He aquí sus palabras: «A propósito del armamento nuclear no son pocos, entre teóricos y divulgadores, los que han llegado a la conclusión, hoy banal, trivial en realidad, en virtud de la cual la guerra no sería ya la continuación de la política por otros medios. Una formulación trivial que nos encontramos en el análisis de la relación entre el pensamiento de Clausewitz y nuestro tiempo, y que yo me abstengo de reproducir». El pensar la guerra imponiéndole la supremacía de la política —es decir, en una palabra, Clausewitz— solo llega a preponderar a escala planetaria en nuestra época. La guerra total nuclear, este ascenso final a los extremos, hacia la segura destrucción mutua, choca contra el dato de la política, en cuanto que esta exige que los fines sean conseguidos sin sufrir pérdidas desproporcionadas a los intereses en juego. Precisamente el nivel superior de la escalada de la violencia obliga a elegir entre los dos principios clausewitzianos, que desde un primer momento se postulaba como vencedor: la decisión política contra la resolución militar. O mejor, ha obligado a elegir hasta este momento. Porque el paso de la gran política de las grandes potencias a la pequeña política de las pequeñas potencias, no desabastecidas de armas nucleares, sino abastecidas en

una proporción menor, puede abrir el portón a peligros inéditos. El sentido de cambio de época, de esta época con el rostro vuelto hacia atrás, muestra aquí una de sus características más originales. Clausewitz –observa Carlo Maria Santoro– había atravesado personalmente la experiencia de las dos formas históricas del sistema político internacional, el «bipolar» de la edad napoleónica y el «multipolar» de la Restauración. En el bipolarismo nuclear, la idea de continuidad entre política y guerra se acompaña de la idea de su compenetración y superposición. La expresión «Guerra Fría» es indicativa de esto. «Guerra y política conviven, es más, se mezclan en un constante estado de guerra latente, es decir, de paz armada entre los actores en juego, en la que los elementos de la guerra (diplomacia coercitiva, carrera de armamentos, disuasión) se confunden con los de la política y los de la diplomacia (negociaciones por el control de los armamentos, acuerdos, distensión), sin solución de continuidad, precisamente» (Aron, 1991, p. 18). La tesis de la «guerra posible» que por razones, en este caso nucleares, no se lleva hasta sus últimas consecuencias, va acompañada del regreso de aquella idea schmittiana de la política, según la cual se está siempre ante una forma particular de guerra. Ya se trate de multipolarismo o de unipolarismo, lo cierto es que ambos corren el riesgo de transformar en real la guerra posible. 1991 explica 1989. La construcción de la Guerra del Golfo es la verdad de la caída del Muro de Berlín. Si la fórmula clausewitziana, según Aron, quedaba confirmada por la gran novedad del mundo bipolar nuclear, cuánto más resultará confirmada hoy, nos dice Santoro, en este retorno del siglo XIX en las relaciones internacionales. De hecho, vuelven con fuerza las teorías sobre la guerra limitada, e incluso aquellas sobre la «guerra nuclear limitada». «Se multiplican las ocasiones de conflicto y de microconflicto a escala regional, subregional y local. Se agravan las disputas internacionales, étnicas, religiosas. Cobran fuerza los pequeños imperialismos regionales, las ambiciones de regímenes políticos autoritarios y poco legitimados, el nacionalismo racista, el terrorismo y –por volver a las relaciones política/guerra– el uso político interno de la presunta o real amenaza externa» (Aron, 1991, p. 21). Si la política no se convierte pronto, lúcida y contradictoriamente, en continuación de la guerra, la guerra continuará siendo siempre continuación de la política.

Aún hay más. Hay un regreso contemporáneo a la justificación ideológica tanto de la paz universal como de la guerra parcial. El respeto por las personas, los movimientos y las instituciones que expresan posiciones de pacifismo absoluto impide una polémica directa. Las razones de las mujeres y de los hombres que una vez, con una bellísima expresión, se declaraban «sencillos», están de este lado. Del otro, la razón de los Estados, de las potencias, de los intereses fuertes, de aquellos que, con gran verdad, se llamaron una vez, y lo siguen siendo, clases dominantes. En la elección

práctica no hay posibilidad de equivocarse y no hay lugar a dudas. Estos discursos, de origen lejano –para uno ya casi una acostumbrada cadencia de pensamiento– sobre la guerra de la política y la política de la guerra, van orientados a reforzar las razones o a hacer vencer las intenciones de los espíritus pacíficos, de los humildes, de los mansos, de los indulgentes, contra las razones y la voluntad de los «espíritus» guerreros, dominadores y vencedores. Restar realismo político a la disposición de las fuerzas de poder, conquistarlo para el mundo contrapuesto de los sin poder: he aquí la operación teórica políticamente más necesaria y urgente que se pueda intentar. Quien no haya entendido esto puede cerrar estas páginas y pasar a otra cosa. El enemigo verdadero no es la realidad de la guerra. Un hecho no puede ser un enemigo. Contra la cabeza dura de los hechos han fracasado ya demasiadas experiencias revolucionarias. El enemigo verdadero es la ideología de la guerra, que ha funcionado y funciona como holocausto legal para enormes masas de inermes víctimas de la política en manos de los poderosos. Hemos visto recientemente la contraposición de una *guerra justa* a una *guerra santa*. Modos distintos de justificar la guerra para quien la debe combatir. Diferencias semánticas y variedades conceptuales entre diversas civilizaciones humanas y diversas tradiciones religiosas. *Jus ad bellum* es una noción que deriva de una ética cristiana, primero institucionalizada y después secularizada, a través de una prolongada práctica de *guerra continua* y tras un largo recorrido de reflexión filosófica, desde los griegos en adelante, sobre la idea de justicia. *Yihad* es una palabra árabe que, como dice, entre otros, Bernard Lewis, proviene del significado literal de *tentativa, esfuerzo, lucha*; y que luego pasa en el Corán y en las Tradiciones del Profeta a anteceder a la locución «en el camino de Dios». No es indiscutiblemente *guerra santa*, a la manera en que *sharía* es ley santa. Pero deriva de ella, en el sentido en que *yihad* será cada vez menos tensión en sentido moral o espiritual y cada vez más enfrentamiento armado en el sentido militar, guerra que Dios ordena a sus fieles, entre *Dār al Islām* y *Dār al Harb*, que portará en sí, por otra parte, como ejemplo histórico, la no demasiado curiosa identificación del término *asesino* con el de *devoto total*. Se debe corregir este cuadro –ver E. W. Said– con lecturas menos occidentales del orientalismo, más enlazadas con él. Muy elocuentes, recientemente, estas mezcolanzas, superposiciones y contraposiciones de diversas justificaciones de una misma guerra. La máxima potencia y la potencia mínima ambas están movidas por el mismo grito de «Dios lo quiere». Pero por otra parte, quien correctamente ha dicho *no* a esto, tampoco llega a escapar a la tentación de abanderar un Absoluto que quiere la paz. En una *escalation* de abstracciones que funcionan concretamente dentro de un sistema de poder ya universal, difícil de reconocer, difícil de combatir, y que también por eso representa el rasgo antiguo de este tiempo nuevo.

Reaparece aquí en escena la grandeza del tema: la crítica de la época, no la crítica justa, o sacrosanta, sino la que da en la diana. Es grande la tentación de la nostalgia de lo que fue. Se lee en las grandes síntesis y en la tensión que vuelve hacia ellas. No es un mal sentimiento, pero es eso, un sentimiento, este contemplar el pasado que pasa. Hay que saberlo, para no rechazarlo y para no cultivarlo: en busca, diría María Zambrano, de un «medio de visibilidad donde la imagen sea real y el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen». La nostalgia, prerrogativa de los grandes conservadores, se vuelve peculiaridad de los revolucionarios desilusionados. Toda la obra de Schmitt se puede leer en clave de nostalgia por el *jus publicum europaeum*, y así el romanticismo político de cuya crítica había partido de joven lo reconquista en edad madura, sobre todo después de que, *ex captivitate* de una trágica experiencia política, recobrara nuevamente su *salus* teórica. Corremos el riesgo de caer en un tránsito de este tipo: y también aquí el problema no es evitar el tránsito, sino atravesarlo. Nuestro siglo ha avanzado en grandes bloques, que nos hemos acostumbrado a descifrar y a nombrar por décadas, la de 1920, la de 1930, etcétera, hasta llegar a la concluida de 1980. En realidad, el siglo XX comenzó en 1914, aunque señales de su nacimiento se habían mostrado con anterioridad, como fulgores individuales, a la irrupción colectiva de esa fecha. Ahí está la *Urkatastrophe* [catástrofe primigenia], como dice Hillgruber. Y no importa si ahí comienza la época de las guerras mundiales o, como dice Nolte, la época de la guerra civil europea. Después está el gran siglo XX futurista de los comienzos y está el pequeño mundo antiguo de este final del siglo XX. Esta lectura tiende naturalmente a dar la vuelta al sentido común intelectual de masas. Pero eso que hemos llamado «regreso del siglo XIX» es particularmente visible en las ideas dominantes. Esta *nouvelle belle époque* de masas (por sus manifestaciones más cerca del *Trauerspiel* que del *Vaudeville*), esta nueva fe en las magníficas suertes progresistas, a pesar de los anuncios recurrentes de catástrofe; esta moral restringida a *cultiver son jardin*, no obstante los viajes individuales alrededor del mundo; con estas transmigraciones de pueblos de ribera en ribera, no obstante la sustancial inmovilidad de todo, de los roles sociales tanto como de los grupos políticos, de las opciones de vida como de las organizaciones de grupo, de las experiencias y de las instituciones; este eterno repetirse de aquello que es, mientras se recita la jaculatoria de que todo ha cambiado: este es el aura que nos acompaña hacia el final del siglo. Impresionante, la pobreza de señales que anuncia el nuevo milenio. Esto, naturalmente, es cuanto se ve y se siente desde la provincia europea. Pero es desde aquí que nos toca mirar el mundo, que es siempre, y quizá todavía más, «grande y terrible» pero, precisamente, sin la conciencia de serlo, o bien con la conciencia de ser, al contrario, pequeño y en conjunto normal. Se lee que el Nobel Sir John

E. Eccles habla, como científico, del misterio del hombre, del misterio, inexplicable científicamente, no de la conciencia sino de la autoconciencia humana, ese saber, por decirlo de otra forma, del ser para la muerte, que hace del cerebro una mente y de la mente un alma. Este misterio del hombre estaría en vías de solución –visto que la conciencia de sí, del individuo y de la especie, desaparece–, si no fuera por esa diferencia de género que lleva a la otra mitad del cielo a asumir sobre sí la fatiga del concepto.

El «escándalo», tiempo atrás, tres, dos décadas atrás, lo habríamos expuesto con otro lenguaje, clavando con el martillo los clavos de las ideas «otras», en lugar de pasando y repasando el cepillo sobre la madera de las ideas corrientes. Y el escándalo es este: triste aquel a quien le ha sucedido hacerse joven en la segunda mitad del siglo. No ha podido ponerse a prueba a sí mismo, y por lo tanto no ha llegado a aclararse nunca acerca de su propia valía interna, no ha tenido ocasiones para medir sus fuerzas, para aplicarlas a una tarea, para hacerlas fructificar en pos de un objetivo. Pensar en grande y actuar en pequeño es una praxis política autodestructiva a la que pudimos sustraernos solamente mediante la puesta en práctica de una táctica elaborada de la vida cotidiana. Lo que se ha perdido –es más, cuánto se ha disipado– podrá decirlo solo un cálculo final: por ejemplo, cuánta pérdida de crecimiento ha habido en el mundo, cuánta profundización ha quedado por hacer *in interiore homine*, cuánta riqueza de ideas ha quedado por hallar en la ausencia de un pasaje entre el dentro y el fuera, qué volumen de acciones cualitativas quedaron sin experimentar, es decir, cuánta práctica política no ha sido ni tan siquiera intentada. No hay políticamente nada que anhelar del maldito siglo XIX, aparte de las revueltas y las derrotas de nuestros padres proletarios, junto a la conciencia teórica que hubo de las mismas en la obra de Marx. Pero los comienzos del siglo XX son el lugar de nacimiento del nuevo *nomos* obrero, que se calza las botas de siete leguas y destroza los grilletes del tiempo, revolución en marcha como aceleración forzada y salto hacia la voluntad de cambio, es más, hacia el vuelco del poder. Comienza la era de la guerra civil europea. El *jus publicum* queda suspendido en un largo estado de excepción: no solo entre las naciones, sino en el interior de cada nación. «Gran crisis», «grandes guerras». No es este, primera mitad del siglo, el tiempo del *Leviathan*. Es el tiempo del *Behemoth*: «La obra maestra de Dios», que «se nutre de hierba como el buey». Pero «las bestias de los montes están en paz con él» y «todos los animales del campo juegan con él». Y..., «¿jugarías tú con él como quien juega con un gorrión? ¿se lo dejarías a tus niños para que jugaran también con él?». Pero [...], «prueba a ponerle las manos encima: a poco que luego te acuerdes de la lucha, no lo intentarás más». En otra versión: «Ponle las manos encima y ¡preparate para la lucha! No volverás a intentarlo» (*Giobbe*, 40). La era del Leviatán viene después, en la segunda mitad

del siglo. Cuando «el soberano de todos se muestra más orgulloso», con el «corazón duro como la roca», ante el que «la seguridad no es sino ilusión»; que revela «la realidad de su fuerza, la belleza de su estructura», no ya «como Estado absoluto sino como orden democrático», no como máquina de la obligación sino como sistema de la libertad, es decir, no como mando externo de uno o de pocos, sino como mando interno moral de masa, de los muchos. El tránsito de las guerras civiles europeas a la paz armada mundial ha marcado una lenta, profunda, definitiva interiorización del dominio. A través del *medium* de la riqueza de las naciones –producción/distribución/intercambio– ha resultado ser el sujeto vencedor. A partir de esta gran Restauración en Occidente ha culminado el fracaso de la Revolución en Oriente. No es verdad que dicho fracaso estuviera inscrito en sus orígenes. A pesar de la inmadurez de la época, de las fuerzas subjetivas débiles, de las condiciones estructurales inadecuadas y de la situación geopolítica desfavorable, el experimento *podía* haber resultado. Su fracaso no hay que buscarlo en la década de 1930, sino quizá en la de 1950. De otra manera no se entiende cómo pudo haber tenido lugar en el ínterin ese tipo de guerra patriótica. La historia se hace también con los «sés»: si en 1956 hubiera vencido una segunda etapa, democrática, del socialismo, la perspectiva comunista habría sido relanzada e incluso en el Oeste habría surgido algo nuevo. También en la de 1960 podían haber vencido. Sin embargo, venció Leviathan contra Behemoth. La historia es lucha de potencias monstruosas. Los hombres asumen los símbolos demoniacos y por ellos, con ellos, combaten. Y cuando creen, por gracia divina, que ya no tienen que luchar más, es cuando son más profundamente derrotados. Si sale lo trágico del tiempo, entra en la época la positiva aceptación del mundo.

Entonces el Espíritu ya no sopla donde quiere. Y el paulino «no os hagáis al siglo», o «no seáis conformistas con el mundo presente» no encuentra receptividad en las nuevas gentes. El Leviatán se ha interiorizado, sufriendo así una metamorfosis que no lo hace ya reconocible, si bien continúa actuando con fuerza. Benjamin, ante la novela de Julien Green, la leía como quizá «la figura abandonada por Dios a la necesidad», o bien como destino, «la forma perfecta, la forma sin la gracia, sobre la que las circunstancias ejercen su dominio». Reflexiona Paul Guéret, el protagonista de *Leviathan*: «¿Atroz era el orden que regía el mundo! Ciertamente, sobre la tierra había prados que reverdecían, bosques donde esconderse y perderse, mujeres jóvenes y bellas que quizá habrían podido amarlo, pero una necesidad odiosa aislaba a los seres, cerraba las puertas, se divertía en empujar por una vía a aquellos que habrían encontrado la felicidad por la vía contigua, en hacer nacer a los unos demasiado pronto y a los otros demasiado tarde...». Arno Schmidt: *Leviathan oder der Beste der Welten* [*Leviatán o el mejor de los mundos*], al término de la Segunda Guerra Mundial: «[...]

Queda el Leviatán; y ahora concentra sus maldades, ahora prefiere gozar de ellas en la máxima variedad y en subdivisiones. Por otra parte, nada autoriza a suponer que nuestro Leviatán sea el único en su género». La posibilidad de oponer la voluntad individual a la monstruosa voluntad del Leviatán es algo –considerando la desproporción entre las dos potencias– del todo imposible, «al menos hasta que los seres espirituales se encuentren a “nivel hombre”». Puede ocurrir que la Bestia se disuelva en múltiples «sucesores». Luego está la esperanza en la fuerza mágica de la «rebelión de los Buenos». Y por fin, está la casi certeza de que sí, «su poder es enorme», pero es también «limitada» la duración de su existencia. «También el Leviatán muere [...]. El Leviatán no es eterno [...].».

«ESPERANZAS INTERRUMPIDAS»

REORDENACIONES. El edificio global de los Estados, que ahora se apoyan uno sobre otro en un *continuum* de «arquitectónica» política, se reestabiliza después del terremoto. Una parte del mundo, política y militarmente colapsado por un seísmo proveniente de lo más profundo de las raíces históricas, ha transmitido después sacudidas sucesivas al resto del edificio internacional. No solo a los Estados, sino a los bloques (alguno dice impropriadamente imperios) y en todo caso a las alianzas, basadas en Cartas de derechos y fidelidades, hegemonías, subordinaciones de hecho. La Guerra del Golfo ha sido una de esas sacudidas o réplicas de todo el ordenamiento. Hay otras, y las habrá, desde las provincias del Este hacia el centro de Europa, y las traídas por los pueblos del Sur del mundo hacia el Norte rico del planeta. El dato estructural hoy es este movimiento telúrico de las naciones, de las poblaciones y de las tradiciones que cambia el signo y el sentido del proceso histórico, que pasa de la contraposición bipolar entre sistemas sociales políticos alternativos, con opciones para elegir, al concierto con múltiples centros de poder local y con dirección única mundial. Un salto hacia atrás del desarrollo político: la demostración de que no hay progreso lineal. Recientemente parece haber vencido de nuevo la clásica concepción cíclica de la historia como eterno retorno, contra la moderna visión cristiana de un camino, trágico, hacia el cumplimiento de la promesa. Releamos a Karl Löwith y su *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, que con dificultad traduce para nosotros los europeos (1953) el fácil título anglosajón de su libro *Meaning in History* (1949).

El problema de hacer entender no se plantea, pues por el momento no tiene solución. Dentro de diez años quizá se pueda simplemente ver con los ojos aquello que en este momento solo se acierta a intuir con el pensamiento. El problema es ahora entender. Escribir sirve para poner en marcha el mecanismo de la comprensión. La escritura es un medio no para comunicar las ideas, sino para producirlas. La comunicación toma ahora otras vías, procede con otros instrumentos, envía otros mensajes. No sirve para convencer ni tampoco para persuadir, transmite opiniones, impone gustos, transmite el poder de mando. La expresión, o la exposición, a través

de la palabra escrita ha pasado a ser el arte de dedicados artesanos solitarios de aquella materia que se ocupa del espíritu del tiempo, mensaje en la botella en el fondo del mar para encontrar en la orilla después de la tempestad. ¿Quién lee? ¿Para quién se escribe? Esto mismo no se sabe ya. Lo cierto es que una parte se ha disuelto. Y el espíritu de esa parte sopla donde el mundo quiere. El punto de vista unilateral no ha perdido una batalla; ha perdido la guerra con la totalidad. La potencia de esta se ha revelado invencible. En el fondo, aquella parte interna del capital, que Marx llamó fuerza de trabajo, no ha conseguido hacerse a su vez un todo parcial autónomo. El sistema de economía social que se ha construido a partir de esa parte no se ha vuelto efectivamente independiente del complejo del capitalismo mundial, no ha logrado emanciparse de él. Y la propia revolución política que ha desencadenado y estabilizado el salto del proletariado a la clase obrera, de clase subalterna a clase dominante, no solo no ha logrado realizarse, sino que ha derribado el proyecto para el que aquella revolución había nacido: la promesa marxiana de una clase que, liberándose a sí misma, liberaría a toda la humanidad. Para producir consenso en torno al sistema de poder alternativo ha sido necesaria una violencia demasiado prolongada. Con dos tipos de consecuencias: primero, la ley del empobrecimiento relativo ha golpeado a las masas de la comunidad socialista respecto al relativo concretarse del *enrichissez-vous* [enriqueceos] en lo que respecta a las correspondientes masas de la sociedad capitalista; y segundo, a una insoportablemente rígida tiranía de la minoría en el Este se ha contrapuesto una más soportable y flexible tiranía de la mayoría en el Oeste. Y no termina aquí, al contrario, parte de aquí el proceso de disolución, que es política e histórica, después teórica y al final ideológica.

La política, la historia, la teoría, la ideología: esta es la secuencia, lógica y práctica, que luego hace bloque en torno al tema actual de «cómo nació y cómo murió el movimiento comunista». No el comunismo, que es otra cosa, idea no eterna, sino en todo caso suprahistórica, metapolítica, mito más que pensamiento, o mejor, pensamiento mítico, o bien acto de fe más que esquema para la acción. «Movimiento comunista» tiene la limitación periodística de confundirse con una particular organización internacional de partidos comunistas, primero la Komintern, luego la Kominform y por último la referencia objetiva al monocentrismo de un partido guía. Pero todo invita a pensar que en breve el tiempo cancelará esta acepción limitada para recuperar la idea de un movimiento práctico moderno, circunscrito efectivamente a una larga historia de las clases subalternas, pero con una novedad absoluta, un salto de discontinuidad, un vuelco de perspectiva. El punto de paso se sitúa en torno a la decisión de Marx y Engels de escribir en 1847, para 1848, el Manifiesto *der kommunistischen Partei*, para distinguirlo de una ya entonces impropionable tradición

y denominación «socialista». Aparece Marx. Aquella que era la Liga de los justos pasa a ser la Liga de los comunistas. El lema, que era: «todos los hombres son hermanos» pasa a ser «proletarios de todos los países, uníos». Aquí está el salto. No hablamos ya solo de justicia social, de una igualdad que de formal debe hacerse sustancial, no ya de *égalité/fraternité* acentuadas y realizadas respecto a *liberté*, sino de una indicación de lucha y una propuesta de organización centradas en una clase, *die Proletarier* [los proletarios], que en el siglo de las nacionalidades no tienen patria, en el siglo del primer mercado universal no tienen más que una mercancía particular, en el siglo de la primera riqueza acumulada no son más que vendedores de fuerza-trabajo. Clase, por lo tanto, objetivamente subalterna, pero también conscientemente antagonista, que a partir de sus experiencias de revuelta crea y alimenta una conciencia revolucionaria. Ciertamente. A través de junio de 1848, la Comuna de París, 1905 en Rusia y el acontecimiento histórico de la Segunda Internacional en agosto de 1914, cuando los partidos que se llamaban socialistas y democráticos se alinearon cada uno de ellos al servicio de los intereses de la propia nación, vuelve la necesidad del nombre comunista para designar la lucha organizada, y se llega a ese segundo *Manifiesto del partido comunista* que es *El Estado y la revolución*. El tránsito de la Segunda a la Tercera Internacional repite y vuelve a plantear el paso de la Liga de los justos a la Liga de los comunistas: sobre los mismos temas (autonomía de clase de la organización, opción internacionalista, conciencia revolucionaria), a otros niveles y con otros instrumentos, por fin, reconciliados. La grandeza de Lenin está en haber no solo representado sino provocado este tránsito; encarna la función de la personalidad en la historia de las clases oprimidas, porque aquí no hay leyes objetivas ni lógicas estructurales, sino actos de voluntad y decisiones en el estado de excepción que presiden la acción política.

Cuando aquí decimos *Kommunismus* nos estamos refiriendo a este movimiento histórico concreto, no a la idea, ni al mito, ni a la esperanza. Comunismo, marxianamente, como presente que se suprime a sí mismo, aquí y ahora; y no utópicamente, como promesa de la llegada de una sociedad justa, de una vez y para siempre. Ni tampoco una sociedad «otra», totalmente distinta de esta, otro modo social y político, un cielo humano trascendente respecto de la tierra burguesa de las actuales relaciones, eso es lo que caracteriza el movimiento moderno del comunismo. En otro caso, estaríamos todavía en el «sueño de una cosa». Es una confusión que existía en el joven humanismo marxiano, donde la provisional objetivación/extraníamiento hegelianos de la subjetividad se convertía en pérdida definitiva, alienación sin retorno de la esencia natural del hombre, solo recuperable más allá del tiempo histórico presente. Pero es algo que ya no se da en el Marx maduro, crítico de la economía, historiador de las luchas, científico

de la política. Y tampoco en el revisionismo, ni en el bolchevismo. Este último, en definitiva, en tanto que resurrección del nombre comunista, no se caracteriza por una vuelta al jacobinismo. Si de vanguardia política se trataba al hablar de teoría leninista del partido, ello tenía mucho más que ver con el concepto de vanguardias en revuelta, que irrumpió en la revolución cultural de principios del siglo XX, que con el concepto de élites ilustradas nacido a finales del siglo XVIII. El partido político es vanguardia de la clase social, no porque *sepa* más, sino porque *puede* más; no aporta conciencia, aporta organización; no produce fines, sino medios; elige la vía con un acto de voluntad, porque maneja la medida de las relaciones de fuerza. Esto, por lo menos, en tanto en cuanto el guión entre los nombres de Marx y Lenin sirva para corregir al uno con el otro.

Una característica histórica del movimiento comunista es, por lo tanto, esta: por primera vez una clase subalterna se propone concretamente vencer. Esta decisión política es propiamente el *Kommunismus*. Estaba el dato material de una potencia social oprimida que, como realización estructural de la dialéctica entre siervo y señor, resultaba indispensable para la reproducción misma del desarrollo económico y del poder político. Este es el punto de partida. A partir de aquí, la posibilidad, por primera vez, de trocar la subalternidad en dominio. Por lo tanto, primacía de la práctica, que no podía ser otra cosa que primacía de la política. Política como fuerza, es decir, política moderna. Crítica de la ideología, es decir, crítica anti-moderna. Entre estas dos orillas nace el recorrido comunista de este siglo. Internamente contradictorio, y por eso abierto a resultados ambiguos y opuestos. La fuerza es la organización, el arma nueva de los más débiles contra el viejo poder de los más fuertes. El hacerse partido de la clase la compromete a bajar al terreno decisivo de la contestación de este poder. El hacerse Estado es la conclusión victoriosa de un proceso revolucionario. En Oriente, esto querrá decir sustituir una máquina estatal por otra, dando la vuelta a la relación de fuerzas entre clase subalterna y clase dominante. En Occidente, querrá decir aceptar las reglas del juego democrático, como gobierno y como oposición, sin ambigüedad, después de haber dejado atrás el insurreccionalismo antiguo de los sin poder, pero con el objetivo no de reformar para mejor esta sociedad, sino de transformarla en otra, opuesta. La instancia revolucionaria del vuelco político y social se mantiene, pero no es esta la novedad del movimiento comunista sino la otra, es decir, el hecho de que la instancia se arma por primera vez de fortaleza y de organización, de táctica y de estrategia, de voluntad y de realismo, de posibilidad concreta, por lo tanto, de una realización práctica. Se olvida que tanto la guerra de movimiento como la guerra de posiciones, cada una a su manera, vencieron, al menos en sus comienzos. Ambas, tanto el modelo leniniano como el modelo gramsciano, son, en su acepción específica, movimiento

comunista. La dictadura y la hegemonía que ejercieron sobre otros partidos del movimiento obrero durante algunas décadas les aportaron un rígido carisma que solo violentos terremotos podían derribar.

Rigidez y derrumbe. Cuanto más rígidas son las estructuras tanto más fácilmente se derrumban. Esta ley vale tanto para los edificios institucionales como para casi cualquier otro tipo de edificio sometido a sacudidas sísmicas. También por este motivo las instituciones del socialismo, Estado y partido, fueron tan rápidamente devastadas. Flexibilidad y resistencia han sido, al contrario, las características maestras de la edificación y la estabilización de las instituciones del capitalismo. Esta es una diferencia sustancial, no de valor, sino de «racionalidad en función del fin», entre síntesis de liberalismo y democracia por un lado, y síntesis de absolutismo y democracia, por el otro. Pero este tema se analizará más en profundidad en otro ámbito del discurso, más crítico-teórico, donde habremos de tratar a fondo la cuestión de la democracia política, sus orígenes, sus formas, desarrollos, resultados y destino. Aquí y ahora, lo que interesa es la otra vertiente de la reflexión, la histórico crítica, sobre la comprensión del cómo y el porqué del seísmo, que no se reduce a fenómeno natural, sino que hay que considerar como fenómeno histórico-natural, reacomodo del magma subterráneo de la época, que no había sido corroído en toda su profundidad, sino tan solo agitado en su consistencia, por la mano visible de una experiencia revolucionaria. La vía fácil consiste en tirar al mar esta experiencia de revolución, condenando el nacimiento del movimiento comunista. La vía difícil, para el pensamiento, para la investigación y para el descubrimiento, está en el valorar el gran comienzo para tomar nota con justicia de su final. «Salvar los fenómenos», se decía una vez. La condición es análoga: aprehender la razón de una iniciativa para, precisamente, comprender, es decir, describir e interpretar, la curva de caída de un recorrido, la trayectoria crítica de una historia.

Tradicición y revolución: también esto es pensamiento del siglo XX. A través de estas funciones conceptuales el siglo ha revisado el pasado. Y hay una tradición comunista a través de la cual se puede volver a mirar el pasado de la revolución. A diferencia de lo que se cree, no nos encontramos ante un monolito, ante una estrella fija, ante un inmóvil y repetitivo cuerpo dogmático. La matriz en Marx, el desarrollo en Lenin, el debate áspero antes y después de la revolución, aquella forma europea de cultura de la crisis que fue el marxismo occidental de la década de 1920, la lectura de los problemas y la práctica de las acciones que han marcado la originalidad de la experiencia italiana, todo esto nos pone ante un recorrido nada tranquilo, es más, accidentado, hecho de discontinuidades y rupturas, de correcciones y saltos. En la base, un entrelazamiento fuerte entre teoría y práctica y, por lo tanto, entre filosofía y política: de aquí parte aquella

corriente cálida del marxismo, por decirlo con Bloch, que no fluye hacia el comunismo, sino que se hace inmediatamente comunismo. El Marx joven hegeliano parte de una crítica del «comunismo rudimentario», que es como se expresa en los *Manuscritos de 1844*, para avanzar hacia la formación de un comunismo moderno. Si al principio estaba preocupado por la conceptualización filosófica del momento, luego se libera de ello, reduciendo a lenguaje lo que era pensamiento. Así sucede cuando uno se encuentra de joven con un pensamiento fuerte. Nosotros seguiremos hablando la lengua de Marx, aunque ya no usemos la mayoría de sus conceptos funcionales. La experiencia práctica de 1848 supuso un cambio de fase en la investigación teórica de Marx, cosa que queda de manifiesto particularmente en sus así llamadas obras históricas. Pero el modelo de la relación con la tradición del movimiento obrero ya está fijado en el *Manifiesto*. Están los dos filones, el del socialismo conservador burgués y el del socialismo y comunismo crítico-utópico. Marx rechaza el primero, corrige el segundo. El socialismo de la burguesía consiste en sostener que los burgueses sean burgueses [...] en interés de la clase obrera. Los comunistas utópicos reconocen en cambio un interés propio, autónomo, específico de la clase obrera. Solo que para ellos –dice Marx– el proletariado existe solamente bajo el aspecto de la clase que sufre más que las demás, el aspecto únicamente de clase oprimida. Falta, en esta perspectiva, aquello que ya había definido con anterioridad la relación entre arma de la crítica y crítica de las armas, que es nuevamente la relación entre teoría política y política práctica. A partir de aquí, él deducía lo que sería la perspectiva científico-realista del comunismo moderno, científica desde el punto de vista de la teoría, y realista desde el punto de vista de la política.

Se puede decir que Lenin hace la misma operación que Marx en relación con los referentes que inmediatamente lo preceden, que son el populismo ruso y el marxismo de la Segunda Internacional. El joven Lenin, en aquella obra todavía hoy fundamental que es *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899) e incluso antes, en las obras polémicas sobre los «amigos del pueblo» y sobre el «romanticismo económico», criticaba la utopía populista, que quería pasar directamente de la comunidad campesina al comunismo. Comunismo rudimentario, habría dicho Marx, y no moderno. Y, sin embargo, al igual que había sucedido entre Marx y los comunistas utópicos, también aquí había un terreno común, que ahora consistía en elegir Rusia como lugar privilegiado de un posible proceso revolucionario. La relación de Lenin con el marxismo de la Segunda Internacional es, por su parte, la misma relación de rechazo que Marx tuvo con el socialismo conservador burgués. La contraposición de Lenin y la socialdemocracia clásica es una contraposición radical, hasta llegar a la ruptura de 1914 sobre 1914, que efectivamente marca la fecha de nacimiento de los partidos comunistas.

Antes de aquella fecha se había desarrollado y agotado un largo e intenso debate sobre marxismo y ética. Se había fundado y establecido un nexo fuerte, de una cierta calidad teórica, entre kantismo, revisionismo y reformismo. El socialismo se leía más o menos en clave de un criticismo moral, una especie de idea reguladora de la conducta humana, un difuso reino de los fines, un noumeno político inalcanzable pero deseable. Se creaba una interrelación entre la conducta ética subjetiva y un dato de subordinación y obediencia respecto a leyes objetivas. Se afirmaba la libertad moral del individuo para someterla acto seguido a la objetividad de las leyes económicas. Es precisamente este esquema de marxismo y ética lo que Lenin destroza, y lo destroza con la iniciativa de la preparación de la revolución y, por lo tanto, con una particular teoría del partido. Forzar la realidad con la voluntad emerge como el rasgo del personaje Lenin y se impone como la respuesta organizativa del movimiento comunista. Todavía en 1967, reflexionando sobre su libro juvenil de 1922, *Historia y conciencia de clase* (es decir, el marxismo occidental), Lukács proponía y recomendaba «entender a Lenin en su verdadera peculiaridad espiritual»: sin considerarlo ni un continuador lineal de Marx y Engels, ni un genial y pragmático político realista. «Su fuerza teórica se apoya en el hecho de que considera cualquier teoría –por muy filosóficamente abstracta que pueda ser– desde el punto de vista de su eficacia en el mundo de la praxis humana [...]. Así, no es en sentido estricto del término ni un teórico ni un pragmático, sino un pensador profundo de la praxis» (Lukács, 1967, pp. xxxv-xxxvi). Y reflexionando en el mismo periodo en torno al ensayo militante sobre Lenin escrito en 1924, poco después de su muerte, Lukács anota lo siguiente sobre la vida del hombre y del revolucionario, entendida como «proceso de aprendizaje ininterrumpido», a varios niveles, de realidad mínima y de gran cultura. «Después del estallido de la guerra, en 1914, llegó a Suiza, superando varias aventuras policíacas; y una vez hubo llegado, consideró que su primera tarea era utilizar justamente ese “permiso” para estudiar la *Lógica* de Hegel. Después de los acontecimientos de julio de 1917, mientras vivía ilegalmente en casa de un obrero, le escuchó hacer este elogio del pan antes del desayuno: “Ahora ‘ellos’ no osan darnos pan malo”. A Lenin le sorprendió y le encantó esta “valoración clasista de las jornadas de julio”. Pensó en los propios análisis complicados de estos acontecimientos y en las tareas que se derivaban de ellos. “Yo, que nunca conocí la miseria, no había pensado en el pan [...]. A aquello que está en la base de todo, a la lucha de clases por el pan, el pensamiento llega a través del análisis político por una vía excepcionalmente complicada e intrincada» (Lukács, 1967, pp. 123-124). De la vida a la acción, del vivir propio a la actuación pública. Alguna línea después Lukács recuerda aquello que en este sentido nadie quiere saber, y que por lo tanto nadie sabe: «Ya antes de Octubre de 1917 Lenin prevé justamente que en la Rusia económicamente atrasada era indispensable

una forma de transición del tipo de la futura NEP. Sin embargo, la guerra civil y las intervenciones impusieron a los soviéticos recurrir al así llamado comunismo de guerra. Lenin se plegó a la necesidad de los hechos, pero sin renunciar a su convicción teórica. Dirigió lo mejor posible todo el “comunismo de guerra” que la situación imponía, pero, a diferencia de la mayor parte de sus contemporáneos, sin reconocer ni siquiera por un instante en el comunismo de guerra la verdadera forma de transición al socialismo; estaba firmemente decidido a volver a la línea teóricamente justa de la NEP tan pronto como la guerra civil y las intervenciones hubieran terminado». Aprender de la realidad, primacía de la praxis; pero transformar con la teoría las cosas, guiar la acción. Ni empirismo, ni dogmatismo. Teoría de la praxis, realización práctica de la teoría. Con el pensamiento, plantearse la pregunta *¿qué hacer?*: en esta expresión simbólica, síntesis de necesidad y voluntad, están juntos el nombre de Lenin y la forma del *Kommunismus*.

Tradición de pensamiento comunista y tradición de pensamiento marxista son cosas diferentes. Se puede hablar de un marxismo de izquierda, o de un marxismo comunista. El marxismo occidental ha hablado, precisamente a través del título de una famosa revista, de *Linkskommunismus*. Una característica esencial será la ruptura con la dimensión fundamentalmente, exclusivamente, materialista del análisis social y de la acción política. Basta pensar en la opción antieconomicista del pensamiento comunista; en la crítica del economicismo como objetivismo, evolucionismo, gradualismo y, por lo tanto, reformismo. Política *versus* economía corresponde a comunismo *versus* socialdemocracia. Si antes había habido una relación específica entre socialismo ético y determinismo económico, habrá luego una relación específica entre comunismo político y filosofía de la revolución. El primer nexo —ética y economía en el socialismo— tiene que ver con leyes, en sentido jurídico y en sentido social; afecta a clases, es decir, a agregados de intereses materiales que se expresan en el ámbito ideológico siempre y solo a partir de un terreno productivo. El segundo nexo —política y revolución en el comunismo— tiene que ver con un campo más vasto: el hombre, su lugar en el mundo, en relación con la propia historia; compromete al individuo social o a la persona humana a actuar por la reapropiación del proceso histórico, y ello en lucha, en conflicto y contraste con el estado del mundo en aquella particular situación histórica. Si el socialismo entra todo él dentro del marxismo, el comunismo va más allá. Pensamiento herético de hoy: si el socialismo pierde actualidad en esta nueva complejidad social, el comunismo vuelve a ser de actualidad en esta recurrente condición humana.

Es Bloch quien dice que nunca se podrá repetir lo suficiente el lema de Lenin: «el idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que del materialismo obtuso». El idealismo ha considerado más

detenidamente y mejor el problema de la materia. Así como el problema del espíritu se presenta en el modo más agudo dentro del materialismo. Porque la materia para el idealismo y el espíritu para el materialismo representan respectivamente cuestiones embarazosas. Y ante el problema de entender, de explicar, de resolver, surge «el estupor, el estupor filosófico, el trauma griego, el *admirari*». El enigma del capital ha sido descifrado a partir del punto de vista obrero de Marx. Desde el punto de vista burgués de la economía política se ha descubierto la función de la fuerza-trabajo. Conviene al respecto leer al viejo Bloch, que recorre su itinerario filosófico político en una serie de coloquios entre la década de 1960 y la de 1970. En un cierto momento cita de sus *Literarische Aufsätze* [*Ensayos literarios*] una lección reciente titulada: «¿Puede la esperanza resultar decepcionada?». La respuesta es *no*, porque entonces ya no sería esperanza, sino confianza. «Y la esperanza no es confianza sino, precisamente, solo esperanza; algo que alberga en sí una enorme herencia, que no capitula, que iza la bandera en el mástil y puede decir, cuando los datos de hecho no coinciden o son incluso adversos: ¡tanto peor para los hechos, nosotros sabemos mejor!». También la Bastilla era un dato de hecho. El positivismo la habría respetado. Pero la Bastilla no era ni una *vérité* ni una *vérification* de la ideología feudal. Y es arrasada (Bloch, 1984, p. 112). En el horizonte comunista se propone de nuevo una relación específica entre política y ética, o mejor, un nexo nuevo y estricto entre moral y revolución. En un ensayo de la década de 1930, «Rettung der Moral» [Salvación de la moral], Bloch se expresaba en su típica manera incisiva: en el fondo –decía– el imperativo categórico es comunista. Citaba, ligeramente modificada, la fórmula kantiana: «Actuar en todo momento en manera tal que la máxima de tu conducta pueda constituir el principio de una legislación universal», para afirmar que sería un contrasentido, en una sociedad de clases, pretender semejante cosa. No hay una legislación universal para la forma de actuar, juntos, del proletario y del capitalista. Pero en una sociedad sin clases, esto pasaría a ser una obviedad, porque la base de la relación humana se instauraría en el principio de la solidaridad. En la historia se da esta prolongada búsqueda –utopía concreta del principio-esperanza– de esta ética de la convivencia. «El comunismo es cuanto fue por tanto tiempo vanamente buscado bajo el nombre de moral» (p. 95).

Surge el problema de cómo se plantea la relación entre política y ética antes de la realización, en el comunismo, de la moral. En este punto viene en nuestra ayuda la forma original del marxismo comunista italiano, donde por razones históricas –de pasado, de tradición, de condición– se ha planteado de manera aguda el problema internacional, propio del movimiento obrero, de la relación entre compromiso y finalidad, entre objetivos que se pretende alcanzar y valores por los que se desea combatir,

aquello que en términos necesariamente militares se ha llamado *relación entre táctica y estrategia*. Hay tiempos en los que compromiso y finalidad se separan, momentos en los que falta un cuerpo de valores y lo único que queda es un cuadro de objetivos. Es el momento en el que la relación entre ética y política se rompe, se pierde. Son los tiempos en los que las posibilidades ofrecidas por la práctica política contradicen las perspectivas indicadas por el pensamiento político. Gramsci y Togliatti, estas dos personalidades diversas y complementarias ambas, de manera distinta, afrontaron este problema. Gramsci hace afirmaciones muy similares a las de Bloch. «El materialismo histórico destruye toda una serie de prejuicios y de convencionalismos, de falsos deberes, de hipócritas obligaciones: pero no por ello justifica que se caiga en el escepticismo y en el cinismo esnob». Hay la misma relación entre un cierto marxismo y Marx que aquella que hubo entre el maquiavelismo y Maquiavelo. Política y ética no se confunden entre ellas, sino que se relacionan. «La política —es decir, la asonancia blochiana— se concibe como un proceso que desembocará en la moral, es decir, se concibe como tendente a desembocar en una forma de convivencia en la que la política, y por lo tanto la moral, se superarán recíprocamente» (Gramsci, 1975, II, pp. 749-750). Del tránsito futuro en el que la política y la ética se anulen al momento presente en que compromiso y finalidad se excluyen: es aquí donde hay que leer el doble juego togliattiano, más práctico pero no menos pensado, porque es practicado a un nivel de alta conciencia. Su fondo es muy maquiaveliano: por lo demás, el mismo Croce separaba la inmediatez realista de la política del dispositivo categorial, eterno, de la ética. Y es notable la formación crociana tanto de Gramsci como de Togliatti.

Entonces, es cierto: tanto en sus inicios marxianos como en su continuación leniniana y en el experimento gramsciano-togliattiano, en el movimiento comunista hay una torsión realista de la política, la conquista de un aprendizaje extraído del periodo clásico de la política moderna; la fuerza, la táctica, la organización, el poder. En toda la tradición comunista está presente Maquiavelo. No comunistas, de hecho, serán todas las posiciones reformistas débiles, junto a todas las posiciones espontaneístas fuertes: el gradualismo y el fabianismo, pero también el anarquismo y el insurreccionalismo. La corriente caliente comunista del movimiento obrero se apropiará del lenguaje militar: de Sun Tzu a Mao, pasando por Clausewitz, en un largo recorrido en el que la técnica de la guerra se hará forma de la política. El «disimulo honesto» volverá a estar entre los modos, no solo lícitos sino también justos, del actuar público. Y la «razón de partido» se convertirá en motivación ética de tantas elecciones vitales individuales. Y, sin embargo, este realismo político es solo una cara de la identidad de acción del movimiento comunista, esa revuelta hacia la historia por parte

de las clases subalternas, historia de luchas heroicas destinadas a la derrota, que había que superar de una vez por todas con una victoria decisiva, en un punto, en un país, en un momento. Octubre de 1917 sigue esta estela, y constituye un punto de cierre de esta trayectoria de fatigosa conquista de un realismo político que hasta entonces había estado en manos de las clases dominantes. Pero está la otra cara, aquella revuelta dirigida, precisamente, contra estas clases, y que consiste en negar, en conjunto, su tiempo, es decir, en el someter a la crítica despiadada todo aquello que es, en la voluntad de superar no simplemente la historia de la propia parte, sino la totalidad de la época a la que se pertenece. El socialismo, que con la obra de Marx había pretendido hacerse ciencia, en la réplica de la historia capitalista de las luchas obreras es obligado a reconstruir las bases de la utopía. Este es el sentido verdadero del regreso del comunismo en este siglo. En el nombre, antes aún que en el concepto: contra el socialismo del siglo XIX, del cuarto estado que avanza sobre la ola del progreso humano, hasta estrellarse contra las inútiles masacres de la Gran Guerra, mientras emerge de la segunda gran crisis del capitalismo de la libre competencia y del Estado liberal, y las vanguardias y las masas irrumpen como protagonistas en los escenarios de la historia, haciendo pedazos al mismo tiempo la continuidad del dominio y la gradualidad de las reformas, los auténticos baluartes de la ideología moderna sobre la racionalidad de la política. Utopía económica igualitaria sin individuo propietario, y por lo tanto sin individualismo posesivo, sin mentalidad mercantil, sin interés privado. En verdad, «el hombre nuevo», del cual se ríe hoy el viejo hombre que ha vencido. Aquel horizonte utópico, que podemos llamar también mítico, no se ha realizado; no porque no pudiera, sino porque no debía realizarse según las leyes, de hecho y de derecho, de este mundo. La realidad ha dicho: tanto peor para las ideas. Pero entre estas ideas ¿no se hallaba también, contra los poderosos de la tierra, la antigua y eterna aspiración de los humillados, a los que había dado voz el mensaje cristiano: contra el viejo hombre, arrojado al mundo de la vida, el hombre nuevo, proyectado hacia nuevos cielos y nuevas tierras?

El Marx de Bloch realiza una operación de secularización revolucionaria del cristianismo. Y a partir de ahí, desarrolla una idea de comunismo que reencuentra sus raíces profundas en un pasado de luchas y de demandas milenaristas. Así, el comunismo moderno se convierte en el organizador de la secular herencia humana de rebeliones contra la opresión. Thomas Münzer, el rebelde de Cristo, teólogo de la revolución, grita a los campesinos en guerra: «Todos nosotros, hombres de carne y tierra, en la venida de la fe debemos convertirnos en dioses al hacernos hombres de Cristo». Bloch comenta: «Si Dios se ha hecho hombre, entonces se hace concebible que el hombre, considerado en su totalidad y profundidad, se haga Dios, inspirado por su imagen más interior» (Bloch, 1980, p. 69). La búsqueda, por

lo tanto, es hacia el hombre interior, que es también el hombre absoluto, inscrito en un camino «filosófico de la historia», un camino espiritual-religioso, pero también «histórico-postulativo», percibido por esa clase que de cuando en cuando es revolucionaria. En un cierto momento Bloch ve al hombre interior realizarse en el hombre ruso. Lo absoluto irrumpe en el hombre en ciertas condiciones, bajo ciertas circunstancias. Estas, en los tiempos de Münzer, fueron propiciadas por la guerra de los campesinos. Münzer mira en el fondo del corazón de los campesinos rebeldes. Ellos «reivindicaban aquello que originariamente poseían». El igualitarismo económico era una motivación presente, pero no la única ni la más fuerte. Había algo de más peculiar en el alma humana, como sucede en periodos de tensiones religiosas, «direcciones de la voluntad libremente fluctuantes», «construcciones reales de tipo espiritual». Así como los nuevos señores, tras la Revolución Francesa, adoptaron los nombres, costumbres e instituciones del Consulado y el Imperio romano, los nuevos siervos, los campesinos de Alemania y los puritanos radicales en Inglaterra adoptaron la lengua, las pasiones y las ilusiones de los textos bíblicos. De la derrota de Frankenhäusen resurgen, en otro tiempo y lugar, los *Diggers*, los *True Levellers*, con su profeta Winstanley. De ahí emerge, una y otra vez, «el elemento originario esencial»: un sueño antiguo, una historia herética, una voluntad de paraíso. «Inclinaciones, sueños, sentimientos profundos y sinceros, entusiasmos vueltos hacia una meta y alimentados de una necesidad distinta de las cosas más tangibles y, sin embargo, una necesidad que no es nunca ideología vacía; son sueños que no declinan, sino que van dejando un largo rastro, emanan del alma desde un punto original que genera valor y determina valor, y continúan ardiendo tiempo después de todas las catástrofes empíricas no redimidas [...]». Lo que viene después se vestirá con los ropajes de un futuro concreto. Utopía política democrática: disolución del poder, fin de la historia del Estado, reabsorción de las funciones públicas en la esfera social, administración de las cosas y no dirección de los hombres, la cocinera al gobierno. *Kommunismus*, movimiento comunista moderno: realismo y utopía juntos, un *pari*, una apuesta en la que se puede creer e invitar a creer, pero que no se puede demostrar; un jaque de la razón, ciertamente en sus resultados, pero tal vez también en sus orígenes.

Orígenes, resultados: sobre esto la puerta estrecha del tiempo nos obliga a reflexionar. Se camina en la selva oscura de las opiniones, intrincada y exuberante al mismo tiempo, en busca de aquellos claros del bosque abiertos –que diría María Zambrano– entre cielo y tierra, «espejo que tiembla, claridad palpitante que compone y descompone» (1991, p. 13): para decir después, con el comienzo del *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz, «Adónde te escondiste?». «Salí invocándote y te habías ido [...]» (1991, p. 61-62). Esto por lo que respecta al *verum* histórico de una experiencia

trágica de revolución, de la que se decreta la muerte sin conceder esperanza de resurrección. Fijar los ojos de la mente desde la oscuridad interior en la luz de esta verdad es para nosotros un acto creativo del pensamiento que siente, simpáticamente, la existencia histórica de una aventura colectiva, como parte de la propia existencia singular: y que extrae de ella todas las consecuencias, para comprender a través de ellas por qué a partir de un final podemos comprender nuestros propios orígenes, nuestra toma de partido, nuestra decisión de formar parte de una tentativa, de un experimento; nuestra voluntad, en definitiva, de someter a la prueba de los hechos un punto de vista teórico: incluso aunque los hechos le digan al pensamiento que no.

Hay varias formas de desentenderse del proceso que ha llegado a su fin, del movimiento que declara la propia derrota. Se puede decir: «el resultado estaba ya escrito desde el principio», adoptando una concepción fatalista de la historia, un mecanicismo y un logicismo aplicados a los asuntos humanos —dado A, sigue B— que no se ven reflejados en las trayectorias reales de las cosas y los hombres: tanto más en este siglo, cuando ni siquiera los físicos teóricos creen ya en las leyes reguladoras de la naturaleza. Por otra parte, se puede decir: el resultado, es decir, el colapso del sistema, es un hecho altamente positivo. Reaparece la concepción progresista de la historia, un camino humano en ascenso hacia lo mejor, una línea regular de desarrollo que puede ser por un momento cerrada, pero que retoma imparable su curso porque es historia eterna de la libertad: haciendo, también aquí, completa abstracción de la historia en movimiento, precisamente en este siglo XX de las grandes dictaduras, de las grandes guerras, de los grandes exterminios de masa, de las grandes armas totales. Estas pequeñas tentativas de salvar la propia alma nos brindan la ocasión de dar una gran respuesta sobre los principios o fundamentos, aprovechando la crisis que nos afecta para poner a prueba la capacidad de resistencia del pensamiento contra la operación de ruptura de la historia sobre el propio campo práctico. Aquí está el desafío para nosotros, en medir esta capacidad ahora, en este momento y para el futuro próximo. Será también la medida de calidad total respecto de los procesos de producción de pensamiento. Quien salga de este bosque negro hacia la llanura soleada, quien renazca renovado de estas cenizas, habrá ganado su apuesta y estará preparado para nuevos descubrimientos. De nuevo se plantea, en la vida del hombre que libremente piensa, esta prueba: varios estadios de sensibilidad y complejidad de la propia persona, en aquel crecimiento ininterrumpido de sí, del propio mundo interior, que en sí mismo no es fin sino un medio que hay que brindar al propio bando para que combata y venza. De esta agitación en el modo de ser del intelectual, de este cambio de sentido en su búsqueda, de aquel adiós al refugio privado de la cámara de estudio, de la obediencia

al mandato del Señor a Abraham: «Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre hacia la tierra que yo te mostraré», de todo esto no se vuelve. La nueva tierra, de hecho, no es identificable con una clase o con un partido, cuyo declive histórico deja un vacío colectivo que debería llenarse únicamente con una nueva y orgullosa afirmación del yo, sino que pasaría a identificarse con los nuevos cielos, con aquel eterno pueblo de Dios representado en la historia por los estratos bajos de la humanidad, la parte excluida, los humildes, los simples, los oprimidos, los últimos. «*Li du' gener' umani*», aquellos desposeídos de los que hablaba Belli en el soneto «7 aprile 1834», siguen ahí: «*Noi, se sa, ar monno semo usciti fori/ impastati de merda e de monnezza./ Er merito, er decoro e la grandezza/ sò tutta marcanzia de li signori*». Demostrados que esta parte del mundo no existe y renunciaremos a tomar partido por ella y a pensar desde su punto de vista. La trágica grandeza de la tentativa comunista de dar fuerza y organización exactamente a esta parte del mundo, repito, para hacerla pasar de la subalternidad al dominio, deja una herencia que no debe ser insensatamente disipada. Incluso la progresiva y ruinosa caída de aquella tentativa, el fracaso que ha marcado su final, deja enseñanzas llenas de significado. Ahora la primera tarea del pensamiento debe ser hacerse cargo de toda la complejidad de la experiencia, del experimento en su conjunto, desde sus orígenes a sus resultados: constatando las grandezas junto a las miserias, lo sublime de las intenciones y las heces de los resultados. Fácil es saber lo que ya no se deberá hacer, lo que ya no se podrá hacer. Lo difícil es saber qué es lo que *se debe* todavía hacer.

¿Entonces? ¿Una nueva ética? ¿Nuevas leyes interiores para la acción política? Hay algo positivo en el regreso de la gran historia con mayúsculas que hemos presenciado en el bienio 1989-1991. Se ha vuelto a poner sobre la mesa el tema del sentido que adquiere la relación de un hombre con otro en una historia colectiva. Parecía que toda la evolución de la edad moderna, declinada como edad de la técnica, llevaba a poner en primer plano las cuentas aún abiertas del hombre con la naturaleza. «Terminada» la historia —y el final de la historia parecía efectivamente presente antes de 1989, no después—, renacía la relación hombre-naturaleza. Hans Jonas se había adelantado más que nadie en la reivindicación de una nueva ética, reparadora de las *vulnera* irreversibles y potencialmente catastróficas que el hombre ha infligido a su ambiente natural. Es un tema con gran peso que no hay que dejar en segundo plano por miedo, por indiferencia, por insensibilidad ni por causa de la tradición cultural propia. Que lo trate quien pueda, quien sepa, quien sienta el mundo y a sí mismo a través de las dimensiones, por otra parte enormes, de este problema. Para el que lo haga, la máxima atención y el más profundo respeto posibles. Estamos preparados para observar y aprender. No todos podemos hablar de todo: sería cultura ligera, el tipo

de conocimiento «espectáculo» al que no se quiere dar pábulo. Yo miro al hombre a través de la historia de los hombres, y ahora un extraordinario periodo de pensamiento femenino me ha enseñado a mirarlo también a través de la historia de las mujeres. Historia como política, es decir, como conflicto entre partes contrapuestas, en la arena del poder, por la conquista del consenso en el ejercicio del mando. De Jonas me interesa no la nueva ética, sino el reclamo del realismo conjugado con un sano escepticismo, su consideración del presente y del hombre en el presente como «auténticos», es decir, que hay que asumir ya como son aquí y ahora, en lugar de quedarnos en el todavía-no. El principio-responsabilidad no contradice sino que corrige el principio-esperanza. El blochiano espíritu de la utopía, que sopla también donde quiere, tiene ahora necesidad de armarse de una visión pesimista del hombre, de una antropología negativa, no importa si hobbesiana o gnóstica, maniquea o agustiniana, en la estela común de esta línea clásica de teología política que va a confluir con los resultados de las ciencias humanas contemporáneas. En este sentido, queda por resituar todo un horizonte de investigación teórico-crítica y antagonista de parte, sobre bases fuertes y que mire a fines últimos. Los términos históricos, histórico-políticos, de realismo y utopía están ahora, después de las catástrofes de una idea, más cerca de nosotros y de nuestros términos contemporáneos (un poco, pero no demasiado filosófico-literarios) de pesimismo y esperanza. «*Le vaincu écrit l'histoire*» [la historia la escribe el vencido], escribió Schmitt a propósito de Tocqueville. Se trataba de la Revolución Francesa y, antes, de la Revolución Americana, conmociones ambas bien victoriosas. Nosotros, los vencidos de la Revolución Rusa, podremos a lo sumo escribir, no *l'histoire* sino la *théorie*. La historia la están verdaderamente escribiendo, de hecho, los vencedores. Aquí se trata de una derrota de la revolución. Los vencidos son aquellos que la intentaron y que la habían pensado. Lo que nos toca ahora es repensarla. ¿Para volver a intentarla? Ya hemos parafraseado esta cita que ahora atribuimos a su autor. «Un buen tema –decía Brahm– es un don de Dios. Pero hay que merecérselo para tenerlo [...]». «Esperanzas interrumpidas»: véase el Séptimo Libro de Madrigales de Monteverdi, con el texto de G. B. Guarini, para dos tenores y bajo continuo. Y un buen tema podría ser el de observar al verdadero teórico del comunismo ideal y al falso histórico del comunismo real con los ojos apasionadamente irónicos del joven Marx, que al principio de la *Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, escribía: «La crítica ha arrancado de la cadena las flores imaginarias, no para que el hombre arrastre la cadena desnuda y desolada, sino para que suelte la cadena y coja flores vivas».

ÜBER DAS GEISTIGE IN DER POLITIK [Sobre lo espiritual en la política]

LA PREGUNTA VERDADERA, la impronta de lo verdadero que la historia tiene secretamente escondida, el horizonte de sentido todavía por descubrir en su fondo oscuro, todo esto tiene un nombre y se llama «la paradoja de 1917»: cómo el más audaz proyecto libertario de disolución del poder pudo luego construir una de las formas más totales de poder, cómo la idea de un gobierno soviético orientado a la extinción del Estado pudo realizarse en una forma policíaca de absolutismo estatal que produjo la expropiación política de todo derecho. Dichosos aquellos que ya han entendido todo esto, este secreto y este misterio. Los que están convencidos de que todo estaba ya diabólicamente previsto en la mente alucinada de Lenin, y todo predestinado en la infernal naturaleza del partido bolchevique. Dichosos, o quizá no, visto que no teniendo ya nada que comprender del acontecimiento histórico, no tendrán ya nada políticamente distinto que pensar, nada alternativo que descubrir, nada que imaginar para el futuro y nada que criticar en el presente. Y sin embargo, el intento de réplica, el esfuerzo de la investigación no se centra en la pequeña dimensión local de la teoría, ni en un territorio cronológicamente restringido de la historia. Es un asunto de Rusia, pero es también un asunto de Europa. Se trata de Oriente, pero también de Occidente. Y no estamos hablando solo del siglo XX, sino de la Edad Moderna en su conjunto. No solo del marxismo en sentido específico sino, más en general, de filosofía política. La solución de la paradoja parece alejarse así, y acercarse, correcta y peligrosamente, al núcleo místico, una vez desprendida la corteza racional. Confesemos que se trata de una sufrida adquisición reciente. No es fácil deshacer científicamente un enredado nudo histórico. Se trata de una ilusión de comprensión. Existe aún la arcaica convención de que se puede convencer a todos a través de un moderno paradigma de exactitud de análisis. Nuestra revolución rusa no fue un evento universal, ni tampoco quiso serlo: tanto es así que no produjo derechos del hombre en general, sino un poder particular, el vuelco —de la mano de *una parte*— de una relación de fuerza y de una condición de dominio. Esto mismo es lo que dijo ser, y ahí radica nuevamente la grandeza del tema. Pagó todo ello con el precio del cerco, de la ruptura en dos

del cuerpo del mundo, del aislamiento respecto del mundo «real» y, por consiguiente, de los mercados y los Estados-nación, empresas y gobiernos, capitales, derechos y maneras de ver, de ser, de vivir.

Ciertamente necesitaremos algo más, pero también una forma más radical y un método más revolucionario de indagación histórica: para entender dónde, en realidad, se sitúa el punto de inflexión entre un proyecto de liberación y una realidad opuesta de opresión. ¿En qué pliegue de la década estalinista de 1930? O antes: ¿en qué momento del áspero debate bolchevique de principios de la década anterior? ¿O habría empezado todo ya con el Lenin hombre de Estado, en aquel intenso concentrado temporal entre 1918 y 1922, que experimenta simultáneamente estado de excepción, guerra civil y dictadura del proletariado? Como ocurre siempre cuando grandes procesos crean grandes mitos, hay una fecha simbólica; una fecha a partir de la cual las cosas cambiaron, si bien no se tomó conciencia de este hecho hasta tiempo después. Puede que no fuera realmente así, pero colectivamente se cree que sí y esto basta para que sea una realidad. En marzo de 1921, coincidiendo con el aniversario de la Comuna de París, estalla la revuelta de Kronstadt. Mientras se procede a la represión de esta se hace la apología de aquella. En la persona política de Trotski se aúnan ambas cosas: la paradoja de 1917 ya se ha puesto en marcha. Tienen razón ambos, los marineros de Kronstadt y los bolcheviques de Lenin. Y al mismo tiempo, los dos no pueden vencer. La contradicción entre soviets y Estado es ya patente. Es una contradicción inherente a la nueva idea de democracia. No es cierto que en la teoría y en la práctica del partido leninista estuviera ya la decisión y, por lo tanto, la solución –en sentido estatal– a esta contradicción. El partido representaba un ámbito de lucha política, no decidida con Lenin ni hasta bastante después de su muerte. Si la NEP, en tanto que inédito experimento socialista de un anticipado capitalismo político, se hubiera acompañado de una no menos inédita experiencia de democracia comunista, ¿qué habría sucedido? Ya hemos dicho que la historia, o mejor, la interpretación de la historia, se hace también con los «sies». Para comprender, a veces es necesario reconstruir en laboratorio la dinámica del fenómeno, la real junto a la posible. Luego, ya se sabe, los procesos históricos no acontecen en laboratorio. La gran vieja Rusia, dispersa y desesperada entre Europa y Asia, ¿era el lugar idóneo para el experimento? 1917, trágicamente inscrito en el periodo 1914-1918, ¿presentaba verdaderamente la ocasión revolucionaria? Aquella idea de partido, ¿era acaso, como diría Hegel, la sustancia que se hace sujeto? Y luego, la reina de todas las preguntas: el proletariado histórico, la clase obrera moderna, ¿era capaz de cambiar el mundo? De cambiar al hombre: pues este era el fin, la meta final (*Endziel*) del proyecto y del recorrido revolucionario. El socialismo era un medio, una larga transición hacia esto. Dar según el trabajo y recibir

según la capacidad preparaba una fase, es más, una época, de lessinguiana educación de la humanidad. El ser auténtico –el tener según la necesidad– y en definitiva el comunismo, no tenía como consecuencia, sino como premisa, la construcción del hombre nuevo.

Esta premisa de valor y esta condición de hecho –la derrota sobre el terreno del viejo hombre– abrían la vía de la posibilidad histórica para la sociedad comunista, la primera asociación humana verdadera y esencial, reconocida a través de dos formas simbólicas, la utópica y la realista: el fin del poder, por la vía de la extinción del Estado; el fin de la economía, por la vía de la solución del problema económico a nuestros nietos. Lenin: «La expresión “el Estado se extingue” es muy feliz en cuanto que expresa al mismo tiempo la gradualidad del proceso y su espontaneidad» (Lenin, 1949, p. 100). Keynes: «La humanidad está procediendo a la solución de sus problemas económicos» (Keynes, 1968, p. 277). Confluían el sueño apocalíptico, herético, subversivo, contenido en las revueltas de los pobres, con la previsión-programación racional de una riqueza antes abundantemente acumulada para ser luego instrumentalmente distribuida. En el fondo, dos tensiones proféticas, la de las vanguardias políticas y la de la ciencia-ficción social, se pusieron desde principios del siglo XX a disposición de las masas en movimiento, empujadas, obligadas a partir de entonces a moverse por la Gran Guerra, a la luz del ocaso de Occidente. Mística y técnica: entre estos dos polos se desencadena la dialéctica irresoluble de la revolución que está a nuestras espaldas, el fuego en la mente que no ha ofuscado el pensamiento, sino que lo ha nutrido y marcado de una forma tal que ningún dominio podrá ya someter.

Mística y matemática, decía Musil. Mística y política, dirá De Certeau. Sería interesante seguir estos senderos. No se han interrumpido, pero llevan adonde no es oportuno ir por el momento. Ya llegará la ocasión, también para eso. Ahora estamos ocupados con una carga de la prueba en negativo, orientada a resituarse históricamente, si no políticamente, un movimiento, una instancia, una necesidad, un acto de voluntad, una toma de libertad que ya no son reconocidos como tales, juzgados como son por los resultados en lugar de interpretados en función de sus comienzos. La tentativa comunista de revolución en el siglo XX debía hacerse y al mismo tiempo no podía triunfar. Este es el nudo y aquí lo debes cortar. El deber ser de la acción humana no hay que demostrarlo: se recibe, se toma, se persigue. Es siempre el mismo «*Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir*» [Aquí estoy. No puedo evitarlo. Que Dios me ayude] con el que un Lutero reformador rompe la línea de la ortodoxia. Es el eterno lamento del *Hyperion* de Hölderlin: «Oh, el hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona». Y luego: «[...] Si tenéis fe podréis decir a esta montaña: muévete de aquí a allí, y ella se moverá». Por el contrario,

la posibilidad de éxito de la acción, las probabilidades de realizar una idea, dependen totalmente de las premisas teóricas, además de las condiciones prácticas. «Cambiar el mundo» era todavía socialismo; «cambiar al hombre», esto era comunismo. Era, como hemos dicho, su base estructural. El fin de la prehistoria y el comienzo de la historia humana. En este punto se bloquea el camino entre el proceso de la revolución y su realización práctica: no se podía pasar del pensamiento negativo a un sistema de poder. Era «prácticamente» imposible. Si de hecho se hizo, el uno o el otro no eran auténticos. Auténtico fue sin duda el sistema de poder; por lo tanto, aquel punto de vista del pensamiento no lo fue. No lo fue en aquella ocasión. Y de hecho, el optimismo de la voluntad escondía una antropología positiva. Solo así la revolución obrera parecía poder llegar a ser, en la idea, una etapa del progreso humano. Se podía esperar vencer únicamente a partir del falso presupuesto de que los hombres se habrían sumado al proyecto de construcción de una sociedad a la medida de una idea abstracta del hombre. La desilusión ante la falta de respuesta positiva fue una de las causas del desencadenamiento del terror, uno de los motivos de justificación racional de una dictadura de los obreros sobre los hombres. En esa primitiva concepción de una, no natural sino histórica, bondad humana, había una herencia no digerida del siglo XVIII, que sumada a un decimonónico y mal comprendido sentido de la historia, provocó una mezcla ideológica autodestructiva para las verdaderas razones revolucionarias. Ha habido bastante más de Ilustración en el marxismo que de jacobinismo en el leninismo. Volver a conjugar de este modo las razones de un fracaso puede abrir puertas a la inteligencia de los acontecimientos y llevar a una comprensión que no sea ni justificación ni condena de la historia. En cuanto a las enseñanzas para el futuro, es mejor andarse con cautela. Que la *historia* sea *magistra vitae*, eso dejemos que lo digan quienes estén interesados en el eterno retorno de las cosas siempre iguales. Que *the history*, o *die Geschichte*, sea un genérico progreso humano, dejemos que lo digan quienes partan de la idea de un imparable desarrollo lineal de las cosas hacia lo mejor para llegar a la misma conclusión, es decir, la de que todo cambia por sí mismo y que, por lo tanto, nosotros no tenemos nada que hacer al respecto.

Muchas son las vías de la investigación, y no todas llevan al mismo sitio. Partiendo de la constatación del fracaso de una revolución, ¿se puede llegar a reconstruir la idea de transformación subjetiva? En torno a esta tarea se está invirtiendo energía. Sería una suerte dar justo con el camino correcto. En realidad, habrá que proceder ensayando y volviendo a ensayar. La idea de una investigación sobre el hombre es, por ejemplo, un horizonte por descubrir y una frontera que atravesar. Y será, como no podrá ser de otra manera, una investigación sobre lo femenino del ser humano.

E investigación sobre el sentido de la vida más allá de sí misma, sobre la pregunta última que este ser dual se plantea. El socialismo reformista no, no tenía ninguna necesidad de todo esto, y por otra parte hacía uso del equipaje precisamente progresista y en conjunto ilustrado. Pero el marxismo que se hacía comunismo sí, si tenía necesidad de una *Welt- und Lebensanschauung* [concepción del mundo y de la vida]. Luego esta adoptará una forma dogmática, catequística, de propaganda ideológica, de poema pedagógico. Pero sobre todo, en su peculiar concepción general del mundo y de la vida había un vacío de elaboración pendiente, una llamativa ausencia de investigación. A diferencia del gran pensamiento político clásico burgués, aquel «cambiar al hombre» no partía de una concepción del hombre. Es sobre todo aquí donde no ha funcionado la dialéctica entre realismo y utopía. El proyecto del hombre nuevo presuponía que se hicieran las cuentas con el hombre viejo. Estas cuentas no se hicieron, y quedan aún pendientes. Las respuestas recientes de la historia nos llevan directamente a esta conclusión. Se trata, también aquí, de encontrar la medida justa del discurso. Estructura del mito y pensamiento simbólico, por un lado, antropología filosófica, por el otro: se podría intentar por este camino. Es solo una sugerencia para los estudios por hacer. Entre Cassirer y Gehlen hay un territorio de realidades humanas y de conceptos funcionales por explorar y acaso por cultivar. Entre *animal symbolicum* y *Mängelwesen*, ahí es donde probablemente haya que ir a descubrir la condición humana del siglo XX: entre el mito del Estado y las perspectivas antropológicas. Más atrás en el tiempo, hay que elegir entre las fuentes: no Kant sino Schelling, no Plessner sino Scheler. Filosofía de la mitología y posición del hombre en el cosmos: un pensamiento de la transformación cimentado en estos autores y textos (si no alternativos, ciertamente sí extraños) estará obligado a su vez a transformarse a sí mismo.

Problemas de método, pero que implican decisión política sobre problemas de contenido del nuevo «pensar contra». La cuestión decisiva –decía Cassirer– «está siempre en la alternativa de si estamos tratando de entender la función partiendo del producto o el producto partiendo de la función». Aquí está «el lazo espiritual» que anuda uno con otro los diversos órdenes de problemas. El principio «crítico» de la primacía de la función respecto a la sustancia es propio de toda actividad formadora, «orientada hacia el mundo» en tanto que «objetivo con nexo sensible», «objetiva totalidad intuitiva». Por esta vía la crítica de la razón pasa a ser crítica de la civilización, y cada contenido de la civilización adquiere como presupuesto una originaria actividad del espíritu. Un intento, en el sentido de ensayo-tentativa, *Versuch*, podría consistir en hacer con Cassirer, en este punto, la operación que él hizo con Kant: extender la validez, la aplicabilidad del principio crítico –el primado del *Funktionsbegriff*– más allá de las

actividades formadoras, hacia las actividades práctico-críticas, transformadoras, del espíritu. Es forzar un poco las cosas, pero no arbitrariamente: porque se trata de la consecución, no rectilínea, de un proyecto cultural. «De hecho —como sostiene Cassirer— el contenido del concepto de civilización no se puede separar de las formas fundamentales ni de las direcciones fundamentales de la producción espiritual: aquí “el ser” no se puede nunca comprender más que en el “operar”». Aquello que es válido para la conciencia, para el lenguaje, para la intuición estética, para el pensamiento mítico o para la conciencia religiosa, vale también para la praxis revolucionaria: llamémosla así, con su verdadero nombre, aunque haga referencia al pasado, pues sucede que aquel pasado es un pasado que no pasa, porque es una necesidad del espíritu, una necesidad que ahora aprende a odiar el presente sin amar el futuro. La crítica de la razón y la civilización, por un lado, y la acción práctica-crítica, por el otro, tienen esto en común: *tener*, en la terminología de Cassirer, el propio objeto solo porque nos referimos a él de una forma del todo especial. El punto focal, el centro ideal, para estos ámbitos diversos de la vida espiritual, junto con los «miembros de una única gran conexión problemática», lo alcanzamos no por referirnos a un ser dado, sino cuando asumimos una tarea común: «transformar el mundo pasivo de las simples *impresiones* [...] en un mundo de la pura *expresión* espiritual» (Cassirer, 1961, pp. 12-13).

Este ha sido también el sentido de una idea de revolución aplicada a una realidad particularmente resistente al cambio. Un enredo de contradicciones que es más fácil de explicar con la filosofía narrativa de Schelling (pensamiento nuevo de un idealismo-romanticismo, como se dice, absoluto) que con la respuesta kantiana a *was ist Aufklärung?* Es verdaderamente, como dice Cacciari, la era del Hijo, donde se ha dado una historia que no podía darse para el Padre y donde cada cosa, dolorosa y fatigosamente, ha identificado el propio tiempo con el acto redentor del *Scheiden* [separar]. Filosofía de la revelación y filosofía de la mitología en Schelling se entrelazan, se interpelan, se complejizan la una a la otra. La revelación del Hijo ocurre ya mitológicamente. Pero el Hijo es el Logos y a partir de ahí deberá, podrá, darse la filosofía. Doble Logos, precisamente entre Mitología y Revelación, entre Pasado y Principio, *tragende Vergangenheit* [Pasado portador] y Futuro entrevisto y nunca alcanzado e inalcanzable, nunca discernido —«próximo y difícil de aferrar el dios» (Hölderlin)—, entre nostalgia y teogonía. Cacciari: «La mitología de Schelling representa esencialmente un *theorēin* trágico [...] Toda la *Filosofía de la mitología* puede ser comprendida como una reflexión monumental sobre la esencia de la tragedia en tanto que auténtica escena de la venida del Hijo (o de su calvario en la Cruz)». Héroes mitológicos para Schelling: sobre todo, Heracles y Prometeo. Pero el dios del narrar-saber mitológico, de la sabiduría que

hace una señal a lo lejos, es Dionisos, es más, la trinidad dionisiaca, que Schelling –dice Cacciari– «claramente interpreta como *preparatio* evangélica» (1990, pp. 484-505). Cristo, hermano de Dionisos, como canta Hölderlin en *Der Einzige* [*El único*]. Y después en *Brot und Wein* [*Pan y vino*], en una comunión de destino que es también de nuevo una historia, con el Uno que es complemento del otro: «No hace tanto –y nos parece lejano– que ascendieron a los cielos/ Todos aquellos que habían hecho feliz la vida/ Cuando el Padre apartó su rostro de los hombres/ Y una tristeza fúnebre se instaló sobre la tierra/ Entonces apareció por última vez un plácido genio, un divino/ Consolador, anunció el fin del Día y desapareció». Estamos entre 1800 y 1801. Un comienzo de siglo extraordinario, que luego sería desmentido por su curso. Un poco como el principio del siglo XX. Con una diferencia: que aquí la revolución no estaba detrás, sino ante los ojos. *Tragende Zukunft* [futuro portador]. El mito, en este caso, no es narración, sino esperanza. No saber, sino previsión. El marxismo del siglo XX –bajo la forma del leninismo– tiene mucho que ver con la filosofía de la mitología. Ahí donde ahora se indica que está su límite es precisamente donde está de hecho su grandeza: incomprendida, y por lo tanto inactual. El mito no es el de San Petersburgo, sino el de Leningrado. Medido con el baremo de la realización práctica de una tentativa, trágico fracaso con un destino marcado desde el principio. Dicho así, parece una vía de fuga del discurso hacia el cielo de los dioses perdidos, o bien todavía no descendidos a la tierra. Y efectivamente es una lectura al margen: que hay que tomar como una glosa al texto, una nota al pie; que renuncia a convencer, que no quiere testimoniar, que busca solo comprender. En este sentido, es teología histórica que adopta un sentido de teología política. Pero es también reacción intelectual a una operación de aniquilamiento del dato histórico, de su reducción a Mal absoluto, una reacción ante la condena que ocupa el lugar de la comprensión. Buscar otra vía, más allá de aquellas, sacrosantas, del análisis económico, de la investigación sociológica, del juicio político. Ensayar un horizonte de reflexión y atravesar un territorio de indagación más propiamente cultural, es decir, de crítica de la civilización. Y está claro que un «saber narrativo» no basta. Para un pensamiento, y no simplemente para una imaginación, del mito y por lo tanto para una *Kritik der Kultur* (civilización) revolucionaria, es necesario atender a un problema más profundo y adoptar un método más riguroso. El problema es el hombre, y el método es el estudio del hombre.

Scheler decía a finales de la década de 1920 que «en ninguna época de la historia como en la presente el hombre ha aparecido ante sí mismo tan *enigmático*». Seguimos en esa época. El enigma hombre ha puesto en escena, a lo largo de la historia política del siglo XX, toda su ambigüedad. Deshacer lo intrincado de este nudo, separar las superposiciones,

concretamente, y, por lo tanto, también sexualmente, diferenciar la abstracta síntesis neutra es una tarea que, hoy por hoy, ha de ser preliminar a cualquier proyecto reconstructivo de una teoría de la transformación. Pero en la época de Scheler el problema era otro: la falta de una idea unitaria del hombre, debido a que la antropología científica, la antropología filosófica y la antropología teológica se desarrollaban «ignorantes la una de la otra». La búsqueda se hacía alrededor de lo específico humano, que podía justificar y valorizar una existencia de especie, sin ninguna diferencia de género, con el ojo puesto en la cadena evolutiva, que Gehlen criticará y que llevaba del animal al hombre, pero con una solución de continuidad entre experiencia de realidad y concepto de espíritu. Característico del hombre –para Scheler– es que con una forma de querer puro, con un acto de inhibición, es capaz de suprimir el carácter de realidad de las cosas y del mundo. El animal vive inmerso en la realidad concreta, en un *hic et nunc*, en un modo de ser contingente. Ser hombres significa preferir, ante este tipo de realidad, un enérgico «no». Buda había intuido esto cuando decía: «Es maravilloso contemplar cada cosa, pero es terrible ser las cosas». Lo sabía Platón, cuando hacía depender la visión de las Ideas del distanciamiento del alma con respecto al contenido sensible de las cosas. Demostraba saberlo Husserl, cuando ligaba la conciencia de las ideas a una «reducción fenomenológica», a una «puesta entre paréntesis de los coeficientes existenciales con el fin de aprehender su *essentia*». El hombre –según la famosa definición de Scheler– es «el ser viviente que, en virtud de su espíritu, está en posición de comportarse de manera esencialmente *ascética* en relación con su propia vida, que lo subyuga con la violencia de la angustia [...]. En contraste con el animal, que dice siempre “sí” a la realidad efectiva –también cuando la aborrece y huye–, el hombre es “aquel que sabe decir no”, *el asceta de la vida*, el eterno antagonista contra cuanto es únicamente realidad [...]. Comparado con el animal, cuya existencia es una encarnación del espíritu burgués, el hombre es el eterno Fausto, la *bestia cupidissima rerum novarum*, nunca ahito de la realidad circundante, siempre ávido de infringir los límites de su ser “ahora-aquí-así”» (Scheler, 1970, pp. 193-195).

Esta idea del *Geist* [espíritu] en el hombre contra la concepción realista –habría que decir mejor naturalista– del *animal* burgués es la propia de las vanguardias, es la propia de la revolución. Scheler considera profundamente verdad la frase de Nietzsche: «El hombre es aquel animal capaz de prometer». Y es de Nietzsche el proyecto del hombre, el animal enloquecido, como algo que ha de superarse. Sartre decía: «*L’homme est à inventer*» [El hombre está por inventar]. Después, el hombre natural, *l’homo oeconomicus*, dotado de espíritu animal burgués, capaz de ser ahora-aquí-así, ha resistido y ha vencido. Se equivocó Max Scheler cuando vio espíritu y vida

complementándose y «ordenándose el uno al otro»; tenía razón Ludwig Klages cuando veía entre ellos hostilidad y lucha. Por lo cual, la aparición del hombre del espíritu es verdaderamente la tragedia de la vida renovada. Y vuelve, con cada cesura histórica y, específicamente, con cada gran colapso de un gran proyecto, el «tema fundamental», tal y como lo expresaba Musil: en ese tiempo (1926), en ese lugar, «qué relación debe tener con la realidad un hombre del espíritu» (Musil, 1980, pp. 1566-1567). El espíritu destruye el alma en el intento del hombre de trascender la realidad y contra el retorno y la revancha de la naturaleza humana burguesa: de ahí lo trágico de la historia de los hombres como disfunción de la vida. La revolución es un episodio de este relato, un acto de este drama. No sirve para nada regenerar la vida, sino llevarla a la guerra con el espíritu, conforme a la lógica de su propio fin último, de la vida enemiga y del espíritu amigo. Y (¿por qué no?) viceversa.

Con la exposición de «algunos problemas del espíritu», Gehlen concluye su investigación sobre *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. La última alusión es a Novalis (fragmento 471): «La filosofía superior tiene como tema el matrimonio entre naturaleza y espíritu». Y a Hartmann: la profundidad hay que buscarla hacia fuera tanto como hacia dentro. Naturaleza y espíritu, antes que espíritu y vida. Esta es la diferencia de Gehlen respecto a Scheler, Bergson o Dilthey. «Todas las apologías de la ciencia del espíritu, si bien conducen a una autoapoteosis del gremio de los doctos, no llevan a nuevas formas de ordenamiento social» (Gehlen, 1983, p. 452). Contra la dimensión psicológica, contra la sociológica y contra la metafísica, la única dimensión que puede profundizar aun en el territorio externo de la interioridad es una antropología tratada filosóficamente, que se haga cargo de la cuestión del espíritu, del problema del lugar en el mundo de la «naturaleza» humana. Los «soportes» de las instituciones son el nido en cuyo interior el hombre se defiende de la «carencia» de los propios instintos, carencia que hace de él ese «animal aún no definido» del que hablaba siempre Nietzsche, incompleto, «no constituido de una vez y para siempre», «expuesto al riesgo», amenazado, necesitado de estructuras ordenadoras, que debe «tomar posición» y que, por lo tanto, está obligado a la acción. El hombre —dice Gehlen— es un «proyecto particular de la naturaleza». Solo una consideración antropológica logra «discernir la naturaleza particular del cuerpo del hombre a la vez que su complejísima, complicadísima interioridad» (*ibid.*, p. 41). Se trata de las condiciones de existencia del hombre no en abstracto, sino en una época —expresión que Gehlen retoma de Hegel— «de la razón afectada por la sensibilidad»: en la cual el hombre mismo pasa a ser tema y problema. El hombre contemporáneo, «abierto al mundo», abandonado por el instinto, sometido a una inseguridad fundamental, susceptible de degenerar, presenta una analogía

inquietante con la condición de decadencia de los pueblos en estado de naturaleza, cuando hizo irrupción la civilización europea. «Los antiguos mitos que hablan siempre del hecho de que los dioses arrancaron al caos un orden del mundo se referían al caos potencial que hay en el hombre» (Gehlen, 1983, pp. 34-35). «El caos –dice en otro punto–, según los mitos más antiguos, hay que situarlo en el principio y es *natural*, mientras que el cosmos es divino y está *amenazado*». Al contrario de lo que piensa Lorenz, en el desarrollo civil no hay una disgregación de los instintos originarios, sino una reinstintivización, un regreso a la inseguridad fundamental y a la capacidad de degeneración. «En la medida en que, también en condiciones normales, el progreso de la civilización procede destruyendo, es decir, desmantelando tradiciones, sistemas jurídicos e instituciones, es un progreso que naturaliza al hombre, lo primitiviza y lo reenvía a la inestabilidad natural de su vida instintiva. Los movimientos hacia la decadencia son siempre naturales y verosímiles, mientras que los movimientos hacia la grandeza son lo exigente y lo categórico, siempre forzados, fatigosos e improbables» (Gehlen, 1987, p. 83). Las concepciones idealistas del hombre, del siglo XVIII al XIX, han difundido optimismos que son a un tiempo en absoluto realistas y antipolíticos. Ha llegado el momento de «un anti Rousseau», de una filosofía del pesimismo: entonces se mostrará que ese estado de naturaleza del hombre es el caos y que la cultura, el derecho, el civismo, la disciplina, la moralidad son lo improbable, la carga de una exención que va demasiado adelantada con respecto al estado aún primitivo del hombre. «Cuando avanzan los prestidigitadores, los diletantes, los intelectuales saltimbanquis, cuando sopla el viento de la payasada general [...] es cuando el ojo experimentado atisba ya bajo la espuma la cabeza de Medusa. Cuando el hombre deviene *natural* y todo es posible». Avanzamos a grandes pasos hacia la naturaleza, mientras «la civilización que progresa nos demuestra toda la debilidad de la naturaleza humana [...]» (*ibid.*).

Fue Gehlen quien habló, ya a finales de la década de 1940, de los «dos umbrales absolutos de la cultura», que hay que situar uno en el Neolítico y el otro en la edad contemporánea. Reclamará después la definición de la edad actual que acuñó Alfred Weber en 1935, como «el final del tipo de formaciones de la cultura antigua surgidas a partir del 3500 a.C.», y la afirmación de Max Weber, de 1908, de que el aparato productivo, basado en la alianza entre ciencia, técnica y explotación industrial «ha modificado el carácter espiritual del género humano hasta hacerlo casi irreconocible». El proceso culmina y adquiere su expresión simbólica entre las dos guerras mundiales, «la primera experiencia de conjunto de la humanidad», al hilo de la cual esta toma conciencia de su potencial destructivo. Hay una tesis en *La situazione sociale del nostro tempo* (Gehlen, 1987) que en términos radicales se puede expresar de esta forma: la primera gran guerra destruye

todo el pasado, y la segunda no construye futuro alguno. Así, desde hace décadas, en particular desde principios de la de 1950 hasta hoy, el hombre pensante se encuentra «en la típica condición en la que las formas de ver estipuladas están fuera de lugar y las nuevas no se han hallado todavía». Durante largo tiempo hemos vivido, también intelectualmente, en la ilusión de haberlas hallado. Un horizonte de pensamiento y un experimento práctico, conectados orgánicamente entre ellos, han ofrecido una nueva imagen mitológica del lugar del hombre en el mundo y construido una experiencia total de cultura que ha enmascarado, ocultado, travestido, la vuelta al estado de naturaleza que de hecho se había realizado. El límite de la revolución de este siglo XX ha sido la de haber asumido aquella concepción optimista del hombre y, en este sentido, la de haber heredado pasivamente una antropología propia de los siglos XVIII y XIX. El vicio ilustrado y el vicio historicista van de la mano en toda apología de la virtud natural del hombre. De ahí la paradoja: se ha tomado el hombre de Rousseau y el Leviatán de Hobbes, mientras quizá (¡quizá!) se debía tomar el hombre de Hobbes y la democracia de Rousseau. El fracaso de la revolución no se explica solo por el peso cuantitativo de la historia, sino también por la cualidad de la naturaleza humana. A principios del siglo XX, la irrupción de las vanguardias artísticas y literarias, el vuelco radical de los paradigmas clásicos del saber científico, la explosión de una crisis revolucionaria subjetivamente pensada y guiada, toda esta serie de cosas, que tuvieron lugar alrededor del evento históricamente decisivo de la Gran Guerra y que abocaron a la ruptura de todas las formas, de lenguaje y de pensamiento, sociales y políticas, representaron el franqueamiento de aquel umbral absoluto de la cultura. Y sí, hoy sabemos que ello no fue nada más que representación, y ciertamente no solución, del problema *hombre*, de su naturaleza y de su posición en el mundo, en este momento de salida, de desembocadura, de deriva, de decadencia, de crisis y de crítica de la modernidad.

El regreso al estado de naturaleza del hombre que la edad moderna ha producido ha sido, por lo tanto, contrarrestado a lo largo del arco de su historia, primero, por la cadena de las revueltas y, después, por su culminación en la revolución. No rechazo de la modernidad, pues, sino ataque al sentido de su realización. La imposibilidad de la revolución en Occidente encerraba el significado alegórico de su vocación de fracaso en Oriente. No, esa imposibilidad no ha determinado este fracaso. El intento debía de todas formas llevarse a cabo. He aquí la diferencia entre este discurso y el sentido común intelectual hoy dominante. El Octubre bolchevique modificaba en sentido contrario el carácter espiritual del género humano, y lo hacía por la vía de los hechos, sin proponérselo mediante Declaraciones ideológicas de derechos universales: de hecho, daba la vuelta al desarrollo

natural de la modernidad, daba acceso a la «cultura» del hombre contra la vuelta a su «naturaleza». Las consignas elementales de la revolución —pan, tierra, paz, soviets más electrificación, poder de los obreros y de los soldados— expresaban la idea moderna del comunismo contra la santa alianza de ciencia, técnica y explotación industrial con un poder más sofisticado de las clases dominantes y, en definitiva, contra la práctica moderna del capitalismo: este punto álgido del conflicto es desde donde podemos hoy observar y releer, a finales de este siglo XX, el orden que reina en el mundo así llamado desarrollado. Ahora, con un solo vistazo se puede captar toda la secuencia histórica: el acto de la revolución ha sido el momento de un proceso de estabilización. De la misma forma que la clase obrera, con sus luchas, ha producido al final desarrollo del capital social, así, coherentemente, la revolución, con sus ideas, ha producido conservación de una sociedad natural. Al igual que los obreros ya no son sujeto político, el cambio ya no es revolución cultural. Esto no tenía por qué ser necesariamente así. Pero de hecho es lo que ha sucedido. El socialismo real entra dentro de la realidad del capitalismo. La tarea del pensamiento es aprehender, en primera instancia, esta factualidad de la historia. Cambiar al hombre no ha sido posible, y sin embargo era necesario intentar traer al mundo su mundo. Contra esta tentativa se ha coaligado la historia del siglo. Con todo, la capacidad residual del hombre de decir *no* a la realidad es experimentada en otros lugares, con otras formas, con otros tiempos. Capacidad ciertamente residual, porque la humanidad, si hay una, está perdida para el proyecto de cambio, condenada a quedar prisionera en la cárcel de la naturaleza humana.

Para descifrar los detalles hay que ampliar la escala. Ensachar el horizonte para profundizar la perspectiva. Solo lograremos comprender si recombinaos, si volvemos a hacer circular fragmentos de ideas y de relaciones, de teorías e intereses, de voluntades y necesidades, en tiempos distintos, con otros instrumentos, para los mismos fines. Volvemos a entrar por un momento en el laboratorio histórico de ideas, dentro del cual maduran las investigaciones y los hallazgos de esa ciencia fundadora de la Edad Moderna que es la economía política clásica. El clima cultural de procedencia es el de la Ilustración escocesa, que entre los siglos XVII y XVIII alumbró personajes como, entre otros, Hutcheson, Hume y Reid, en diálogo con la gran cultura inglesa de Hobbes, Shaftesbury, Newton y Locke, a su vez interlocutores de la cultura continental, la de los Países Bajos, Grocio y Pufendorf, pero también Spinoza, y la francesa de Descartes a Helvétius. La teoría económica moderna nace unida a un duro debate filosófico en torno a la naturaleza humana, en el intento en parte inconsciente —y en el proyecto en parte explícito— de corresponderse con ella, de adherirse a todos sus pliegues, en busca de soluciones

en cuanto al funcionamiento social y a la forma política. De ahí la fuerza y la solidez empírica, la capacidad de duración de las nuevas leyes económicas del movimiento de la sociedad: una concepción del individuo natural medida conforme a la relación entre seres sociales. En el comienzo se trataba de elegir entre dos antropologías, la una fuertemente negativa y la otra moderadamente positiva. Por un lado, Hobbes y Mandeville; por el otro, Shaftesbury, Hutcheson y en parte Hume. Nombres y pensamientos que todos atravesaron; por ejemplo, la *Theory of moral sentiments*, de Adam Smith (la primera edición es de 1759): donde se trata de llegar a la verdad de una y otra posición, en algún lugar intermedio que prevé también la preferencia y la existencia misma de un «yo medio social». La concepción pesimista del hombre, propia de la era de transición al capitalismo, decía demasiado crudamente demasiada verdad sobre el naciente individuo burgués: que la guerra de todos contra todos podía ser apaciguada solo con el dominio de la fuerza; o bien, que los vicios privados eran los únicos que podían asegurar los beneficios públicos. Es la concepción optimista del hombre la que abre el camino a la era de las grandes ideologías: no es el miedo recíproco, sino una «sosegada» disposición de los afectos y, por lo tanto, una benevolencia universal basada en un razonable amor propio, el fundamento de la industriiosidad humana, el zócalo del crecimiento parejo de bien público y felicidad individual, así como de la espontánea correspondencia entre mundo natural y mundo moral. Smith sabe que la primera concepción es más verdadera, pero que la segunda es más útil, sobre todo si tiene en cuenta la primera. La virtud enferma de la «compasión» (en la *Teoría de los sentimientos morales*) se lleva bien con el sano vicio del «egoísmo» (en *La riqueza de las naciones*). El *Adam Smith problem* es falso. El economista no repudia al filósofo, sino que esa filosofía será la base de su economía. De hecho, en torno a este asunto del *homo faber et mercator* se construye aquel concepto de *kosmos* social del que hablará Hayeck, ese orden espontáneo, autorregulado y en desarrollo que es aún hoy la más potente idea de «orden» jamás elaborada. Filosofía del mercado como fundamento de una economía de la producción. Y entrelazado y superpuesto a esto, motivación externa y justificación íntima, es decir, precisamente el *ethos* social burgués moderno, es, también él, secularización de conceptos teológicos o, mejor, se trata de una verdadera y propia «teología económica» donde encuentra la solución el problema de los problemas, aquel «terror de la muerte, terrible veneno para la felicidad, pero también gran freno a la injusticia humana, que afligiendo y mortificando al individuo salvaguarda y protege a la sociedad» (Smith, 1991, p. 12).

En este Smith filósofo moral hay una mecánica de las pasiones, todas ellas positivamente evocadoras de aquel apropiado punto medio del individuo social. Por eso después, en la obra mayor, se contemplará la posibilidad

factible de traducir pasiones y vicio en beneficio e interés. Hirschman capta perfectamente el hecho de que con Smith se produce la ruptura con la tradición que contraponía pasiones e intereses, cuyo momento álgido lo habían marcado Montesquieu en Francia y Steuart en Escocia. El filósofo puede despejar el camino al economista, porque todas las pasiones, para la «gran multitud de la humanidad», pueden ser reducidas a un solo interés, aquel de «aumentar la riqueza». La economía política –se lee en la introducción al Libro cuarto de *La riqueza de las naciones*– «se propone enriquecer tanto al pueblo como al soberano». En esto, es ciencia práctica que responde a un impulso natural del hombre individual «¿Para qué –leemos en la *Teoría de los sentimientos morales*– todo el ajeteo y la lucha de este mundo? ¿Cuál es el fin de toda la ambición y la codicia, de la búsqueda de riqueza, poder y preeminencia?». Respuesta: «Es sobre todo por los sentimientos de los demás hombres que perseguimos la riqueza y evitamos la pobreza». «No nos interesa tanto la comodidad y el placer como la vanidad» (Smith, 1991, pp. 65-66). Con la división del trabajo ocurre algo parecido: no es el efecto de una sabiduría humana, sino solo la consecuencia –dirá en las primeras páginas de *La riqueza de las naciones*– de la tendencia de la naturaleza humana a la compraventa, al trueque, al intercambio de mercancías; una tendencia que afecta a todos los hombres y solo a los hombres. «Nadie ha visto nunca a un perro hacer un auténtico y deliberado intercambio de un hueso con otro perro». La verdad es que «el hombre tiene casi siempre necesidad de la ayuda de sus hermanos, y en vano lo esperaría únicamente de su benevolencia. Tendrá más posibilidades de obtenerlo en tanto en cuanto pueda traducir en beneficio propio el interés que ellos tienen, mostrándoles que les sería ventajoso hacer para él aquello que les pide» (Smith, 1965, pp. 16-17).

Volver a favor de uno el interés de otros: esto es lo que exige el imperativo ético del intercambio universal y del libre mercado. Se equivocó Marx y tenían razón los economistas clásicos. El individuo burgués es el hombre de naturaleza. El *homo oeconomicus* es el ser natural. O mejor: el individuo burgués medio se ha convertido, a través de un proceso histórico, en el ser humano natural. Esta identificación no es un aparato ideológico de enmascaramiento de la realidad que se pueda desmontar subjetivamente, con voluntarismo, con una operación crítica o forzando violentamente las cosas. De nuevo, vemos que el fracaso práctico de la revolución hunde profundamente sus raíces en este error teórico. A través de esa grieta antropológica del marxismo se ha colado toda la venganza del viejo mundo. Ha vencido aquel que mejor se ha correspondido con el elemento hombre. Pero no tiene razón quien ha vencido. A los derrotados les toca preparar, en el pensamiento, una línea de defensa, de resistencia y de espera: con el ojo de la mente vuelto hacia el pasado, con la escucha del espíritu que

va retrocediendo hacia el futuro, desviando por el momento la mirada del presente, hermano enemigo. En *División entre hermanos de la Casa de Habsburgo*, ponerse provisionalmente de parte de Rodolfo, *der stille Kaiser* [el emperador callado], contra el poco previsor Matías. «Hay momentos en los que un paso adelante o atrás son apuestas ruinosas. Conviene estarse quietos y esperar a que se libere el camino que Dios depara a los honestos. –Pero por estarnos quietos, ¿se estarán acaso quietos los otros?– Sí, se mueven, pero siempre en círculo. O enemigos, o amigos: la época no tiene hombres» (Grillparzer, 1977, p. 67). Kandinsky: «Solo aparece una luz débil, como un puntito aislado, en el enorme círculo del negro». El alma casi no tiene el coraje de mirar, por la duda de que aquel destello sea el sueño y aquel negro del círculo la realidad. «Un gran triángulo agudo dividido en secciones desiguales, con la parte más pequeña y más aguda vuelta hacia arriba: así se proyecta exactamente, de manera esquemática, la vida espiritual». Impulsarse hacia abajo, entonces, quiere decir lograr experiencias de pensamiento y de acción más amplias, anchas y comprensivas. Pero en el punto alto, pequeño y agudo, hay un hombre solo. «Su mirada serena es similar a su inconmensurable tristeza interior» (1976, pp. 36 y 45).

LA SONRISA DE SARA

LA POLÍTICA EN LA BRECHA DE LA CRISIS. Se habla aquí de la una siempre en relación con la otra. Las definiciones más actualizadas hablan del cambio de paradigma. Los discursos tradicionales, con su lenguaje histórico, están arrinconados, a la defensiva. Las palabras críticas andan temerosas, enmudecidas. Somos antiguos griegos obligados a hablar la lengua de los colonizadores romanos. Los verdaderos invasores vienen del interior de nuestro mundo. Los bárbaros están aquí. Los pueblos que vienen de fuera son las civilizaciones sepultadas, a su vez ya invadidas y colonizadas. Ahora una parte del primer mundo invade a la otra. O mejor, una parte se deja (¡casi!) pacíficamente invadir por la otra. Ya ha sucedido. Y no podemos repetir las palabras que Agustín, en la Hipona asediada por los vándalos, dirigía a los cristianos de su iglesia que lo interpelaban: «No tengáis miedo, queridos hermanos, este no es un mundo viejo que termina, es un mundo nuevo que ha comenzado». No; este es un mundo viejo, que no termina sino que renace y resurge, sin merecerlo, de las cenizas de una tentativa, trágicamente fallida, de renovación demasiado radical.

Hablar la propia lengua en un nuevo pensar. En general, suele hacerse al revés: con palabras nuevas se pone a circular un pensamiento viejo. Una época que define las propias coordenadas culturales con el prefijo *pos* no tiene nada que decir sobre sí misma. Y luego esta ligera cultura de lo fútil, de las categorías transversales, de las sensaciones difusas, suspendidas en el aire, entre existencia y necesidades del individuo, sin referencias, no ya sin un compromiso, sino sin tan siquiera un interés colectivo. Esquemas expresivos: cada uno tiene los suyos, y se trata de reconocerlos y de utilizarlos para el saber y para el hacer; para no perder esta conexión entre conocimiento y acción, entre pensamiento y praxis, que es herencia preciosa que emplear, que invertir, para que dé frutos para el propio bando. *Action*, además de *work* y *labour*, según la terminología de Hannah Arendt. *Vita activa*, tanto más hoy en día, no como *bios politikos* sino como inquietud, *nec-otium*, *a-skolia* (Arendt, 1989, p. 13). El movimiento obrero, y en general el campo de experiencia de la revolución, debe hacer suya la consigna agustiniana: *quaestio mihi factus sum* [me he convertido en una pregunta para mí mismo]. Habría

que escribir las *Confesiones* de un sujeto colectivo, del movimiento obrero precisamente. *Tu quis es?* y *Quid ergo sum?* ¿Quién eres tú? Y, por lo tanto, ¿quién soy yo? (*Confesiones*, 10, 6 y 17). La enfermedad del desarraigo está alcanzando aquí su punto álgido. Del obrero solo, ante su trabajo alienado, al movimiento organizado, que pierde sus raíces. Decía Simone Weil que con el nombre de revolución se disimulan dos concepciones opuestas: «La una consiste en transformar la sociedad de forma que los obreros puedan tener raíces; la otra, en difundir en toda la sociedad la enfermedad del desarraigo que les ha sido infligida a ellos» (S. Weil, 1990, p. 53). La primera ha sido una bella teoría, y la segunda una práctica dura. La crisis del concepto de política está en esta distancia, expresada en diferentes lenguajes, entre *Denken* [pensamiento] y *Action* [acción].

Una forma específica, por lo tanto, de crisis: la que ha sufrido y sufre un cuerpo teórico-práctico —a menudo definido como aparato ideológico— que ha nacido y crecido en el seno de la experiencia histórica del movimiento obrero. A partir de un cierto momento, una forma doctrinaria de pensamiento se adhirió a los contenidos libertarios de las luchas, de las exigencias, de las revueltas; y este ha sido un factor no despreciable en la acumulación anterior a la crisis y en el posterior estallido de la misma. No crisis del marxismo. Sería reduccionista leer con esta categoría del pasado el estado actual de las cosas. Crisis del marxismo las ha habido cíclicamente, a modo de divergencia entre innovación y tradición, y siempre ha puesto en juego únicamente los instrumentos de lectura de la realidad y tal vez las formas organizadas para intervenir sobre ella. De características del todo inéditas, en cambio, es la crisis que ahora estalla: madurada en la década de 1980, finalizada provisionalmente en la fecha simbólica de 1989 y confirmada definitivamente por el otoño del socialismo que trajo la muerte de la URSS en 1991. Cae, hemos dicho, una concepción del mundo y de la vida que implicaba entre otras cosas una concepción «fuerte» de la política. Cambiar el mundo, cambiar al hombre: esta era una tarea no universal, pero sí total; no concernía a los hombres en general, sino en primera instancia a aquel particular tipo humano comprometido con esa tarea e identificado con ella. Stalin, ante la tumba de Lenin: «Nosotros, los comunistas, somos hombres de un temple especial, estamos hechos de una materia particular». No era el propósito loco y banal de un aspirante a tirano con la vocación innata del crimen; era una idea-fuerza que ha movido la acción y orientado la vida de decenas de miles de personas de carne y hueso, de una élite que se quería opuesta a la burguesa, una aristocracia política, de sello proletario, que ha tenido momentos heroicos de esplendor, otros difíciles de crecimiento, una interminable etapa de sacrificios, un breve encuentro con el privilegio, una larga fase de decadencia y una deriva final transformada de forma bastante improvisada en una

carrera loca hacia un merecido, casi querido, resultado de autodestrucción. Lo que no se debe olvidar: alrededor estaba el pueblo, estaba la tierra de los simples, humanidad verdadera, movida por la única cosa que lleva a actuar por los demás, aquello que va del interior hacia el exterior de las personas, esto es, la fe, algo en lo que se cree y por lo que vale la pena ser y hacerlo todo, a menudo con sectarismo, nunca con fanatismo. Y añadido aquí un ejemplo traído de la experiencia de vida, una metáfora para ser leída alegóricamente: el plebeyo de Belli convertido en comunista es el más alto tipo de hombre que me ha sido dado encontrar y frecuentar en la tierra desolada de una época que «no tiene hombres».

La crisis del marxismo –sobre todo aquella otra de fines del siglo XIX– había provocado, relanzado, alimentado una perspectiva de regeneración del mundo y del hombre hacia experiencias y teorías de naturaleza revolucionaria. La crisis de hoy –crisis, como se dice, de los fundamentos– parece terminar definitivamente con aquella perspectiva, haciéndola parecer implantable. Aquí está la diferencia entre ayer y hoy, el carácter inédito del trance actual. El abatimiento de la instancia y de la acción por un cambio total, la caída de la posibilidad de realización práctica real de una teoría de la revolución lleva en sí una idea de política «débil»: ajuste, acompañamiento, mejora al hilo de los procesos; gestión, gobierno, en realidad, administración de las relaciones existentes; competencia sobre la eficiencia, enmascarada como ideología de la justicia; democracia de mercado en lugar de una democracia de mandato: todo ello, no de modo irrelevante, acompañado de una constatación/predicción del «fin de la historia». Frente a este paso radical, y a su vez total, de la crisis, no basta contraponer una política a otra, la acción intensa a la ligera, un hacer alternativo al consociativo. No basta con recuperar las razones de una política fuerte: porque esta política es ya la crisis de la que estamos hablando. Tomar nota de esto, cultural y teóricamente, es quizá el paso decisivo. Que no debe encaminarse a redescubrir, como es el sentido común intelectual de hoy, las razones para una política débil; sino que debe someter a crítica el concepto moderno, algunos dicen «laico», de autosuficiencia de la política, que no debe confundirse con autonomía, que es otro concepto para otro discurso. La autosuficiencia se refiere a la totalidad, la omnipresencia, la arrogancia y la suplantación de la política pura respecto a la concreción de la vida. En definitiva, el paso de esta crisis histórica implica la naturaleza misma de la política. Esta condición de la época no invita simplemente, sino que de forma imperativa apremia, obliga, a elevar el «seguir buscando» a la altura de la «última exigencia».

Napoleoni: «[...] yo veo con respecto a la historia contemporánea un abismo entre posibilidad y realización». Así respondía a una pregunta de La Valle, que recordaba la confianza que Juan XXIII depositaba en su

encíclica *Pacem in terris*: «es del todo razonable –decía– y, por lo tanto, puede hacerse». Napoleoni respondía entonces: «yo puedo aceptar perfectamente la tesis según la cual la paz en la tierra es aquello que corresponde a la razón y, por consiguiente, se puede hacer, en el sentido de que por parte de la razón no hay obstáculo alguno para que así sea. Pero de ahí a decir que la razón, habiendo aceptado esta posibilidad, tenga la facultad de dar lugar a la paz en la tierra hay un trecho; no digo que no pueda hacerse, pero hay un trecho» (Napoleoni, 1990, p. 119). Así es. Desde aquel día de mayo de 1988 hasta hoy, después de 1989 y 1991, aquel «trecho», y no solo ello, se antoja imposible. Todo aquello que es razonable no se realiza. Y, a la inversa, todo lo que es racional se hace real. Precisamente: lo que avanza no es lo nuevo, sino la revancha de un viejo esquema. Un regreso de la historia antigua dentro de esta deriva de la modernidad: complementaria, casi orgánicamente unida a esta, viene la historia vieja, reveladora de la esencia definitivamente conservadora de la modernidad. Véanse las consecuencias de ello en el campo de la acción pública, en las acciones del individuo o en las de las formaciones/instituciones: la edad de la razón de la humanidad concluye excavando este abismo entre aquello que el sujeto libre puede hacer, o que debe hacer, y la realidad de la historia, o la realización en la historia.

Acude espontánea la referencia al concepto de historia «posible», de la que hablaba Rodano en las *Lezioni* sobre este tema (Rodano, 1986). Corrían los años 1968 y 1969: «[...] Basta mirar lo que está sucediendo ante nuestros ojos: teniendo a nuestras espaldas, consciente o inconscientemente, una cultura y una teoría en cuyo marco se ha perdido la continuidad del proceso histórico, estamos consciente o inconscientemente inclinados a plantear la cuestión de la revolución en términos irracionalistas y extremistas» (p. 17). Rodano lo llama el problema de la «causalidad ideal de los grandes cambios históricos». Se trata de entender cuáles son las fuerzas motrices ideales que provocan el paso de una época, un cambio de civilización. Las nociones, que pueden ser sometidas a consideraciones paralelas, son las de «sistema señorial» y «sistema burgués». Concepto de causalidad ideal quiere decir que «dada una cierta definición del hombre, dado un cierto modo según el cual el hombre se concibe a sí mismo, se da entonces un determinado sistema social correspondiente», un sistema social con relativa sanción ideológica. Aplicar ese concepto al concreto y específico de la crisis del sistema feudal quiere decir, entonces, analizar «aquella peculiarísima y radical transformación del modo en que el hombre ha llegado a entenderse a sí mismo». El cristianismo es aquella específica antropología radicalmente crítica de la sociedad feudal: «El modo de concebirse a sí mismo por parte del hombre cristiano es, desde luego, radicalmente nuevo con respecto a la autoconciencia del señor» (pp. 19-20). De ahí la larga historia de esa autoconciencia alternativa del hombre

que proviene del mensaje cristiano, que pasa, en términos críticos y a veces heréticos, por el recorrido entero del cristianismo, y que atraviesa la vía práctica de las luchas y la vía teórica de las ideas de revolución hasta Marx, más allá de Marx.

Pablo a los Gálatas: «No veo judío ni griego, ni siervo ni libre, ni hombre ni mujer. Porque todos vosotros sois uno solo en Jesucristo». Este mensaje «abrumador», esta «visión absolutamente nueva del hombre» asume después en Pablo una clausura religiosa, sufre un «límite» teológico, en el que «todos vosotros estáis bautizados en Cristo». Pero en la palabra Señor con *s* mayúscula, del que todos los hombres, o todos los cristianos, son hijos y siervos, está implícita «la decapitación del señor –del señor terrenal– como un absoluto» (p. 24). En torno al concepto de «igualdad fundamental y absoluta», Rodano emprende un sutil juego teórico que descompone los términos y los reunifica: primero y ante todo en el texto de las epístolas paulinas, y de ahí en la dialéctica histórica entre señorío y servidumbre. San Pablo, en la carta a los Efesios, no dice que no deba haber señores y siervos; lo que dice es que estas dos figuras sociales son contingentes, que no hay que detenerse en ellas y que se puede vivir por fuera de ellas. Marx, en la *Crítica al programa de Gotha* visualiza el paso de una primera fase del comunismo –«a cada uno según su trabajo»– a su fase última: a cada uno según sus necesidades». La sociedad no está materialmente madura ni en el caso de Pablo ni en el de Marx, para una igualdad fundamental y absoluta; pero una igualdad fundamental y no absoluta es para ambos posible y realista. Para Pablo la escena de este mundo *pasa*; para Marx, *cambia*. «La diferencia –dice Rodano– está toda ahí» (p. 39). Y, en todo caso, la carga de la mayor abstracción (en el sentido hegeliano y spinoziano de una unificación forzada de planos diversos) se verifica en la perspectiva política, mientras que la marca de la mayor concreción (en el sentido del *realismo* cristiano, de una separación católica entre la ciudad de los hombres y la ciudad de Dios) se halla en la perspectiva religiosa.

Lecciones de realismo a un movimiento utópico a fines de la década de 1960. Lecciones de utopía a un movimiento pragmático, terminada la década de 1980. Sin separar nunca al uno de la otra. En todo caso, transgrediendo el criterio crítico al uso. En el horizonte materialista-marxista se buscan los elementos ideológico-utópicos; en el horizonte teológico-religioso, los elementos práctico-políticos. Se trata ciertamente de superar un orden basado en la dialéctica señor/siervo, pero teniendo en cuenta el «peso de la historia». Se trata de lograr la igualdad absoluta en el ámbito religioso, para conquistar aquí y ahora la igualdad fundamental. Ciertamente, una vez confinada la igualdad absoluta al plano religioso surge la objeción de que esta afectará únicamente a los creyentes, a los que tienen fe, y que la vida divina será para pocos o para muchos, pero no para todos. Y si no

es para todos, ¿cómo puede el mensaje cristiano ser revolucionario? ¿Cómo puede fundar una nueva antropología, una nueva concepción del hombre, a partir de la cual trastocar la larga historia del sistema señorial primero, y burgués después? Para rebatir el sentido de esta objeción tenemos un texto paulino decisivo, la *Carta a los Romanos*. Pablo vuelve a dirigirse aquí a una comunidad cristiana de gente pobre, que vivía no obstante en el centro del Imperio. Está obligado, por decirlo así, a elaborar un discurso para una masa subalterna que puede, y debe, convertirse en clase dirigente. De aquí la verdad de aquella fórmula «cristianismo-paulinismo», que ya Gramsci veía similar a la de «marxismo-leninismo». Si son hijos de Dios —decía Pablo—, «son también herederos y coherederos de Cristo...». En el ser cristiano no está la idea de la igualdad absoluta, sino su realidad. Así, nos encontramos ante «predestinados»; no solo ante «llamados», sino ante «elegidos». Es de Pablo, no de Lutero ni de Agustín, el concepto de predestinación. Solo que aquí, en aquello que será la Iglesia, la predestinación se configura abierta y no cerrada, como sucederá luego en el protestantismo. Junto a la legión de los hijos de Dios está el mundo de las criaturas a la espera de la revelación, de la manifestación de la vida de Dios. Y la criatura es también el mundo creado, todo lo que en él existe, todo aquello que resplandece por el hecho de existir, y que quizá como criatura llora y se lamenta porque «está hasta ahora como en los dolores del parto», esperando que nazca un hombre nuevo. De un tipo particularísimo de apología de la realidad es el entusiasmo por la naturaleza que Rodano ejemplifica en páginas de lectura del franciscano *Cántico de las criaturas*. El hombre ya no tiene que hallar hegelianamente el reconocimiento de sí en el otro, en la lucha cruenta que produce el conocimiento recíproco del señor y del siervo. Antes bien, es hombre aquel que «trabaja en lo concreto porque es bello», aquel que llega a aprehender hasta el fondo, operativa y trabajosamente, la positividad del límite. Y, por ello, constatamos esta relación de contraste entre Francisco, «un cristiano de Umbría del siglo XII», y el filósofo alemán ubicado entre la Revolución y la Restauración. «El límite, para Hegel, es negativo pero necesario». La muerte es negativa, y por eso es fundamento de libertad. El hombre es libre e histórico solo porque es mortal. Para Francisco, «el límite es positivo y, por lo tanto, es necesario y (esto es lo más importante) es bello». Si la realidad creada es positivamente bella, en su autonomía del Creador, es bella la muerte misma, «hermana nuestra muerte corporal» (pp. 107-110). Hegel, con su teología negativa, viene del protestantismo. El hombre hegeliano, y el luterano —la escena de este mundo va adelante—, está sometido a la «mortal identificación señorial de lo limitado con lo negativo» (p. 74). El hombre paulino, y el franciscano —la escena de este mundo pasa—, lleva la apertura hacia «nuevos cielos», pero también hacia una «nueva tierra». «¿Y quién más ha tenido esta intuición de que la plenitud de la humanidad será alcanzada cuando la realidad natural entera pase a ser

el cuerpo del hombre? La ha tenido Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Y así vemos realmente un enorme arco de historia rotar en torno a puntos cruciales del mensaje cristiano.

Entre estos puntos cruciales hay uno que vuelve a ser de dramática actualidad. «En la construcción de Pablo, el mensaje antropológico de la igualdad fundamental y absoluta está basado en la fe, y por eso está circunscrito a un ámbito religioso, pero al mismo tiempo se conecta con el concepto, decisivo en sentido revolucionario, que es que la igualdad es de todos». Este mensaje se había lanzado en «una gran Roma imperial», que era también «una gran Roma democrática», donde una oligarquía basada en el dinero se expresaba en las formas del orden señorial contra una vulgar y difusa democracia de ciudadanos y plebeyos. Es aquí donde Pablo identifica la posibilidad de basar justamente el vínculo entre una libertad «absoluta» de los «cristianos» y la esperanza de todos, la fraternidad con todos, la posibilidad, en suma, de prever, si adoptamos «el lenguaje leninista», la constitución de «una vanguardia ligada a las masas» o, en términos eclesiásticos, de «un pueblo de Dios ligado a todos los pueblos» (p. 51). La tensión apocalíptica, también la paulina, se disuelve (véase el ejemplo de la carta a Filemón acerca de la suerte individual del esclavo Onésimo), y por lo tanto se corrige, en la búsqueda de las vías prácticas para realizar, aquí y ahora, las condiciones de la igualdad posible. Y aquí viene la pregunta: ¿podía darse en aquel tiempo una revuelta de esclavos? La de Espartaco terminó con «miles y miles de hombres en la cruz». En todo caso, y no simplemente por este resultado, la respuesta es no, no podía haber revueltas serviles. «Para ser más preciso, no era posible, en la época de Pablo, una revuelta de siervos victoriosa o constructiva». No puede haber revuelta semejante si no se está preparado para sustituir a la clase dirigente. No se puede liquidar un orden social si no se tiene la capacidad de construir otro. Es un problema enorme, no resuelto y por ahora irresoluble, que pone el dedo sobre una de las verdaderas y grandes contradicciones de nuestra época, entendida como dimensión temporal de la modernidad. Es la trágica no coincidencia entre condiciones subjetivas y condiciones objetivas del proceso revolucionario. Cuando el sujeto revolucionario se pone en pie no está madura la realidad material. Y cuando esta está madura —y quizá precisamente por eso— el sujeto revolucionario ha caído. El objetivo no es hacer coincidir los niveles de las dos condiciones sino acercarlos y, sobre todo, referirlos de tal forma que se ponga en crisis su separación, para llegar a «superarlos». Aquí es donde la nueva antropología resulta capaz de poner en crisis la ideología señorial. Y en el despliegue de esa superación, en su eficacia y en su carácter incompleto, divergen y se contraponen las dos vías de la catolicidad y del protestantismo, así como, por continuar con estos arbitrarios hermanamientos, las dos vías del comunismo y del socialismo.

La antropología cristiana dice: el hombre es el siervo. En términos teológicos paulinos: el siervo de Dios, no el siervo del hombre, no el esclavo. El hombre es una criatura caracterizada positivamente por el límite. El límite es la obediencia a una ley: la ley del servicio. El servicio, en tanto que límite social, histórico, es servicio de trabajo. La corriente bíblica y después el mensaje cristiano, contra la entera tradición greco-romana, y también la bárbara, conciben al hombre esencialmente como trabajo o, más precisamente, como trabajador. Se reivindica la dignidad del trabajo contra la contemplación señorial. El trabajo servil es siempre mediación real del elemento natural, contrato humano con la realidad natural. De aquí «la grandeza de la condición servil», que expresa y acoge el *kerigma* cristiano. Pero la prueba de una permanencia del sistema señorial está en el retorno de la figura revolucionaria del siervo en la época comprendida entre Hegel y Marx. En la dialéctica entre señor y siervo, que en modalidades distintas es común al joven Hegel y al joven Marx, si bien es cierto que el señor representa el sentido absoluto de la historia de la humanidad hasta el momento, el futuro en cambio pertenece al siervo, pues el siervo es trabajo y el trabajo es el límite, el límite como naturaleza creada, sociedad determinada, historia aquí y ahora, sobre la que va a desplegarse la actividad revolucionaria. Por eso precisamente el siervo no se confunde con el pobre. «El siervo pertenece al sistema social [...]. El pobre, sin embargo, está fuera del sistema». Y hay oposición también entre el siervo y el bárbaro. La realidad bárbara resulta al final una sustitución parcial de las jerarquías señoriales. «Los bárbaros son señores potenciales [...]». Si el bárbaro es figura culminante de la crisis del orden clásico, lo es en términos de sustitución del señor. Si el pobre es la figura central del orden medieval, lo es en términos esencialmente religiosos. El siervo, sin embargo, es proyectado hacia el futuro, y en este sentido puede convertirse, como de hecho se convertirá, bien en «trabajador libre» o bien en «ciudadano». Es ahí, entonces, donde se contraponen la gran alternativa teológico-antropológica entre el que busca simplemente «matar» al señor y el que quiere efectivamente «superarlo». La lucha del siervo contra el señor tiene una compleja matriz histórica de signo cristiano, o quizá bíblico-cristiano. También el resultado de esta lucha –no su resolución absoluta sino su traducción política– entra dentro de aquella historia y está marcada por aquel signo. Las formas mismas en las que desemboca la lucha siervo/señor se escindirán en dos grandes vías, también históricas, entre las que no hay hegeliana conciliación posible, sino solo elección, una elección práctico-política fundamentada en una antropología. La opción de «matar» al señor es la vía que sigue la figura del burgués al encuentro con el movimiento protestante. Esta vía lleva a la sustitución del señor por una nueva clase dominante: el sistema señorial es transformado y confirmado. En la otra vía, en cambio, la vía de la «superación» del señor, constatamos el encuentro paradójico de algunos aspectos

de la Contrarreforma, o al menos una cierta lectura de los mismos, con algunos aspectos del marxismo, en particular una cierta lectura de la obra marxiana. Esta segunda vía es la historia «posible» de un avanzar verdaderamente más allá del sistema señorial burgués.

Una vez iniciado este difícil discurso no hay más remedio que continuar. Una forma de hacerlo es por medio de las *Lettere della Valnerina*: desde finales de la década de 1960 a principios de la década de 1970. Años y lugares queridos. Cartas escritas «a lo largo de este río claro, a los pies de estos montes tan familiares (y secretamente salvajes), entre estos campos que han absorbido la historia, porque han sido cubiertos y recubiertos, pero no devastados, por la larguísima paciencia laboriosa del hombre [...]» (Rodano, 1986, p. 20). O, como dice en otro lugar, «en este valle mío y en sus pobres campos, ahora amorosamente cultivados [...] en la limpia geometría de estas granjas, que son producto antiguo de una larguísima historia, de una milenaria capacidad campesina (conservada por la Contrarreforma) de vivir el trabajo no solo como duro trabajo plagado de “espinas y tréboles”, sino también como precisa y paciente búsqueda, al mismo tiempo, de lo necesario y de lo bello»; donde «el límite del hombre, asumido tranquilamente, *aceptado* como aspecto constitutivo de la humana “naturaleza”, puede ser sentido y vivido también como belleza: así es como precisamente se ha revelado, por manos humildes y expertas, en el tablero verde y pardo de este campo, salpicado y reavivado por las aguas todavía claras del Nera» (pp. 118-119). Este parece ser el *topos* ideal donde volver a asumir el gran tema político, o teórico-político, de la verdad interior y los límites de aquel proceso por el que la Contrarreforma, la catolicidad, construyó históricamente su propia respuesta a la elaboración teológica del protestantismo y su redefinición de la relación entre hombre y Dios a través de la experiencia religiosa, que verá su culminación en las tesis extremistas de Calvino. Tema también político, porque de él parte la observación histórica —y el dato fáctico— de que en el marco del Occidente europeo «el movimiento obrero, organizado bajo el riguroso signo marxista del comunismo», ha hundido sus raíces más sólidas, indiscutiblemente, solo en aquellos países que podemos definir justamente como «tridentinos», mientras que el arraigo más frágil, la consistencia más exigua y el fracaso más patente de aquel movimiento se ha dado «en los países que lideraron la Reforma» (pp. 58-59). ¿Hay alguna razón teórica fundamental, más allá del nudo por desatar de las causas históricas, por la que la idea de revolución resiste en territorio católico mientras se extingue en los países protestantes? Para responder a esta pregunta es preciso volver a la idea de religión —y de religión cristiana— como relación y vínculo entre la dimensión «terrenal» de los hombres y la plenitud «celestial» de la divinidad. La escisión entre la «naturaleza» y la «gracia», entre lo «mundano»

y lo «celeste» (para decirlo con Marx), entre los días de trabajo y el reposo, entre los seis días del hombre y el día de Dios (para decirlo con el *Génesis*), este desgarramiento entre la vida de la criatura y la vida del elegido se intensificará y se propagará en los lugares históricos de la Reforma. Cuando Marx, muy pronto, al comienzo mismo de su aventura teórica, consideró al hombre en tanto que trabajador, alienado en su existencia inmediata e histórica pero no en su esencia, y concibió la historia, precisamente, como proceso revolucionario de apropiación de esta esencialidad humana; entonces, de ahí en adelante la posición marxista iba a precisar de un terreno que fuera en algún sentido homogéneo a ese concepto del hombre, a esa idea de la naturaleza humana. No lo encontrará, y perderá con el tiempo aquello que apenas había empezado a buscar.

Marx, según Rodano, da la vuelta, «en sentido humanísticamente ateo, el *pari* [apuesta] pascaliano sobre la realidad de lo divino». Ahí radica la «humanísima apuesta marxiana»: el hombre partirá «a la conquista de sí mismo como absoluto». Pero, ¿dónde se sitúa aquella condición política, en la que los hombres son puestos ante la disyuntiva de concebir su propia naturaleza como un «bien»? Desde luego, no en los países reformados, donde «el hombre ha sido resuelto como una mera realidad empírica, fenoménica», hasta el punto de ya no poseer, por decirlo en términos marxianos, «ninguna esencia propia» y ser solo un «existente». El protestantismo, pero en particular el calvinismo, reduce al hombre, a través del filtro religioso, a «simple medio de satisfacción de otra cosa»; lo vacía, reduciéndolo a la condición de «espejo pasivo de la única esencia reconocida, aquella de Dios», absolutiza y exalta la figura alienada del hombre, al que confiere un significado positivo solo en tanto que «instrumento de la incomunicable e incomprensible gloria de Dios». De esta forma, el calvinismo se convierte en «la forma de confesión religiosa más homogénea al orden capitalista, desde el momento en que este se fundamenta a su vez en la alienación del trabajo —y, a través de él, en la alienación del hombre—, en función de una entidad economicísticamente genérica y “abstracta” como es el capital». Si profundizamos en este punto de la ética religiosa, que describe y justifica la separación entre el puro existir del hombre y el inalcanzable más allá de su esencia humana, podremos rastrear las raíces de la «impermeabilidad de la cultura anglosajona al concepto de revolución, y la razón profunda de su adhesión, en cambio, a las categorías del progresismo evolucionista». La clásica tesis weberiana del nexo entre ética calvinista y espíritu del capitalismo ya ha sufrido en parte una revisión historiográfica, pero debe ahora sufrir una revisión política. Los resultados prácticos invitan a releer aquel hallazgo teórico. La duración en el tiempo de la relación histórica entre sociedad capitalista e Iglesia católica va mucho más allá de ese nexo, que se establece a comienzos de la edad

moderna. La crítica de la modernidad por parte católica trae su origen tal vez de aquí. La relación entre ética y política sustituye a la que se da entre ética y economía, y se muestra más apropiada para comprender, más que el *Geist* [espíritu], el *fundamentum* del capitalismo. Aquí se origina también aquel reconocimiento teórico-práctico del principio de realidad, que hará fuerte la potencia política de una Iglesia que, estando en el mundo, no es de este mundo.

Este discurso lo retoma ejemplarmente un personaje distinto a Rodano –distinto a todos nosotros–, como es Carl Schmitt, el cual no obstante sumerge su pensamiento en un *humus* cultural común, aparte de en un común episodio trágico de la historia. Por lo demás, en esta época que hasta hace poco era de transición teórica y que hoy es de colapso de los fundamentos, cuya característica es la de hacer aparecer de todo punto inconcebible la nueva verdad revolucionaria, solo se puede proceder *mediante injertos*, como hace el buen campesino con una planta «silvestre»: probando y volviendo a probar con amor y ciencia, manejando los pensamientos, los ajenos entrelazados a los nuestros, hasta que veamos despuntar de las flores un fruto. Solo entonces podremos decir que vamos por el buen camino.

Abramos el áspero e intenso texto schmittiano *Römischer Catholicismus und politischer Form* [Catolicismo romano y forma política]. Encontramos ahí la definición de aquella *complexio oppositorum* católico-romana, que es la idea política desde la que ha arrancado una formación sustancial de la realidad histórica y social, una idea capaz de «permanecer dentro de la existencia concreta», de estar a un tiempo «plena de vida» y ser «racional en el más alto grado». Dejemos a un lado el –por otra parte esencial– argumento de que esto ha podido suceder sobre la base de una rigurosa ejecución del principio de «representación». Coherentemente –dice Schmitt– la Iglesia representa «desde lo alto». Esta tesis, por otra parte, ha sido eficazmente discutida por Eric Peterson, en el periodo crucial entre *Was ist Theologie?* [¿Qué es la teología?] (1925) y *Die Kirche* [La Iglesia] (1928). Aquí lo que nos interesa es el otro argumento, que aprecia una oposición entre este principio y el pensamiento técnico-económico, pensamiento «hoy hegemónico», escribe Schmitt a comienzos de la década de 1920. Esta oposición no está mal traída. La *complexio oppositorum* no es una de las muchas síntesis que los «metafísicos de la filosofía especulativa poskantiana» han transmitido a ciertos «románticos catolizantes». Dice Schmitt: «La Iglesia Católica es algo absolutamente distinto de aquel “tercio superior” del que hablan los filósofos alemanes del Espíritu y de la Naturaleza. Con ella no concuerdan ni la desesperación de sus antítesis ni la ilusoria arrogancia de sus síntesis» (1986, p. 39). Ahora, en una época en la que todo ámbito está en efecto gobernado por un dualismo radical, la forma política del

catolicismo romano se sitúa regularmente por encima de una situación de desgarrar y por fuera de una posición de indecisión. «Al concepto católico-romano de naturaleza le es del todo ajena esta separación entre un mundo racionalmente tecnificado por el trabajo humano y una naturaleza románticamente immaculada». Los pueblos católicos tienen con el suelo y con la tierra una relación distinta a la que tienen los protestantes. Mientras estos (piénsese en los emigrantes hugonotes y puritanos) pueden hacer de cualquier suelo el campo sobre el que ejercitar su vocación al trabajo y su «ascesis intramundana», haciéndose señores de la tierra y sojuzgándola, los pueblos católicos (los mismos emigrantes católicos, más pobres) terminan por amar el suelo, la Madre Tierra, de forma bien distinta. «La naturaleza no es para ellos lo opuesto del artificio y del operar humano [...]; más bien, trabajo humano y crecimiento orgánico, naturaleza y *ratio*, son una unidad». El símbolo más bello de esta unión es la viticultura. Pero también las ciudades parecen ser productos naturales del suelo, que expresan en el concepto de «urbano» una humanidad que sigue siendo inaccesible al mecanismo de precisión de una moderna ciudad industrial. «Como el dogma tridentino no conoce el desgarrar protestante entre naturaleza y gracia, así la Iglesia católica romana no concibe todos esos dualismos, entre naturaleza y espíritu, naturaleza e intelecto, naturaleza y arte, naturaleza y máquina, como tampoco su *pathos* alterno» (pp. 38-39).

Podría decirse entonces que la Iglesia no le da una ética al capitalismo, pero tampoco se sitúa como polo antitético al mundo mecanicista-científico o técnico-económico. Dice Schmitt: «Si la Iglesia hubiera aceptado no ser nada más que el polo “animado”, contrapuesto a la falta de alma [...] se habría convertido en un mero complemento agradable del capitalismo, una institución sanitaria para curar los dolores de la libre competencia, el viaje dominical o las vacaciones estivales del hombre metropolitano». El rechazo de la separación entre día de Dios y día de los hombres, entre pausa festiva y tiempo de trabajo, apunta a reconstruir la unidad de la vida y la *complexio* humana. «Rousseauianos y románticos pueden ciertamente gozar del catolicismo, viendo en él una grandiosa ruina o una pieza de anticuario seguramente auténtica y, sentados en la poltrona de las conquistas de 1789, pueden también hacer de él un artículo de consumo para una burguesía relativista». Pero lo sustancial es que en el argumento católico subyace «una específica mentalidad interesada en guiar normativamente la vida social de los hombres [...]» (pp. 40-41). La Iglesia posee el *pathos* de la autoridad: y lo posee en toda su pureza. El poder político del catolicismo no se basa ni en la potencia económica ni en la fuerza militar. La Iglesia es «la concreta representación personal de una personalidad concreta». Depositaria en gran estilo del espíritu jurídico, es «la verdadera heredera de la jurisprudencia romana». En su «capacidad de dar forma jurídica», la

Iglesia expresa «la fuerza de la representación». Y representando la *civitas humana*, marca «su superioridad con respecto a una época de pensamiento económico». De la capacidad medieval de formar figuras representativas –el papa, el emperador, el monje, el caballero, el mercader–, la Iglesia es hoy el último ejemplo solitario: de aquellas cuatro columnas (la Cámara alta inglesa, el estado mayor prusiano, la Academia Francesa, el Vaticano) que enumeró una vez el académico Paul Bourget: la Iglesia es seguramente la última [...]» (pp. 47-48). Y en palabras de Bossuet, para la historia mundial «el sacerdote pertenece a la misma especie que el soldado y el estadista», pero no puede estar al lado del comerciante ni del técnico, que razonan económicamente. «Es imposible –concluye Schmitt– una reunificación entre la Iglesia católica y la actual forma de capitalismo industrial». Aunque «sin embargo, sigue siendo ciertamente verdad que el catolicismo sabrá adaptarse a cualquier orden social y político» (p. 53).

Asonancias entre hombres bastante distintos, es más, de opuesta *complexio* humana. Asonancias, hasta en la separación de las aproximaciones y en la divergencia de las conclusiones. Romano Guardini desciende del Norte hacia Varenna, junto al lago de Como. Los valles de la Brianza, como la Valnerina, son «valles exuberantes, opulentos, cultivados con diligencia y cuidado, rodeados de montes ásperos». Naturaleza «modelada en las formas, permeada de espiritualidad y sin embargo perfectamente simple». Por su organismo ha pasado «una herencia de formación milenaria», una cultura que es ya como una segunda naturaleza, *urbanitas, humanitas*. *Lettere dal lago di Como*, escritas entre 1923 y 1925: «Carl Schmitt lo ha visto bien en su hermoso librito sobre el catolicismo romano, libro que he venido leyendo durante el viaje hasta aquí [...]». La nostalgia de una naturaleza en estado puro, absolutamente intacta, «es el resultado de una existencia viciada por un exceso de artificio. A nosotros la naturaleza comienza verdaderamente a interesarnos apenas empieza a ser “habitada”» (Guardini, 1959, p. 16). Lo más difícil, todavía hoy, es encontrar el equilibrio entre el discurso sobre el trabajo y la técnica, por una parte, y una forma amable del hombre en una naturaleza humanamente habitada, por la otra. Ante la máquina, «ese concepto hecho de acero», esa «razón traducida en aparato», capta todo lo que hay alrededor «como un gran morir». «Siento claramente que está surgiendo un mundo en el que el hombre no podrá ya vivir» (p. 14). Aquello que vemos surgir ya no hunde su naturaleza en el hombre, por lo menos no en el hombre que ha vivido hasta ahora. «Ya no reina una conciencia del espacio a la medida del organismo humano, ni en el sentimiento de la forma ni en el sentido de las proporciones; todo esto ha sido sustituido por una lógica racional y mecánica. La medida humana ha desaparecido [...]. En todas direcciones, un campo de actividad ilimitado [...]. El hombre viviente es abandonado a esta libertad. Abandonado al arbitrio de sus miras personales,

separadas de todo vínculo orgánico». Este proceso es «antinatural» y «no-humano» (pp. 82-83). Las fuerzas de las que hablamos se han escurrido entre los dedos de la personalidad viviente, o ¿se podría decir más bien que es la mano la que no ha sabido retenerlas? Ciertamente, «la impresión es que nos encontramos ante una destrucción». Un ser y un hecho de tipo totalmente nuevo intervienen para agredir brutalmente una antigua imagen del mundo, y su acción es destructiva por eso, porque el hombre idóneo para vivir junto a este elemento nuevo «no existe todavía». Entonces, «la lucha podrá retomarse únicamente en un plano distinto. El mundo de la técnica y sus fuerzas desencadenadas no podrá ser manejado más que con una nueva disposición que se adapte a estas y que guarde proporción con ellas». Aquellos que —advierde Guardini— ingenuamente han optado ya por lo nuevo y aquellos a los que resultan fáciles los rápidos cambios de orientación, tacharán estas reflexiones de romanticismo retrógrado. «Nosotros, sin embargo, observamos que uno se puede adherir a los hechos de la historia decidiendo libremente, personal y genuinamente [...] nuestro sitio está en el devenir [...]. No debemos mostrar rigidez contra lo “nuevo”, intentando conservar un bello mundo destinado a desaparecer [...]. A nosotros corresponde la tarea de dar un futuro a esta evolución [...], permaneciendo sin embargo sensibles y con los corazones incorruptibles ante todo aquello que de destructivo e inhumano haya en ella». No necesitamos restringir la técnica. «Lo que necesitamos es una técnica más fuerte, más ponderada, más “humana”. Se necesita más ciencia, pero que sea más espiritualizada, que esté más sometida a la disciplina de la forma; se necesita más energía económica y política, pero que esté más evolucionada, más madura, que sea más consciente de las propias responsabilidades». Una vez que hemos dicho sí a la propia época, el problema no se resolverá ni con una inversión de la situación ni tampoco con una mejoría. «Habrà una solución solo si se busca muy en profundidad». Esto es posible, se hará posible únicamente «partiendo del hombre vivo». «Debe formarse un nuevo tipo humano [...]. Debe ser posible ver desaparecer la antigua aristocracia del pequeño número y aceptar el hecho de la masa [...]; y no obstante articular, al mismo tiempo, la masa en sí misma y alcanzar una nueva jerarquía del valor y del ser humano» (pp. 93-96). La conclusión la podemos encontrar en la Carta segunda: una nueva actitud del hombre, un sentido nuevo de las proporciones, de las medidas y de los límites, de las relaciones recíprocas. «Estoy convencido de que dentro de un lapso de tiempo no demasiado largo nuestros sistemas políticos parecerán desfasados». No se comprenderá ya por qué para los problemas concernientes al estudio del hombre nos seguimos contentando con soluciones groseramente limitadas, las mismas que se aplicaban en los siglos XIX y XX. «Sabemos que estamos presos en una red de vías directas hacia un fin que se aleja cada vez más [...]. Será necesario armarse de una fuerza nueva [...]. La palabra “hombre” deberá dotarse de un dinamismo completamente nuevo».

El último Napoleoni, el Napoleoni de la «última pregunta», parece situarse más cerca de Guardini que de Rodano. Se expresaba de hecho así: la tradición laico-liberal, que también nosotros hemos absorbido en lo que tenía de positivo, siempre ha dicho que «la religión es un hecho privado y que la vida pública es algo distinto: las relaciones públicas, sociales, entre los hombres se regulan precisamente de forma laica, es decir, sin referencia alguna a cualquier dimensión religiosa o trascendente; esto es algo que forma ya parte de la conciencia común, y si tratas de decir lo contrario pasas a ser inmediatamente un integrista. Pues bien, ante los problemas que la sociedad contemporánea plantea yo empiezo a tener mis dudas sobre esto, y algunas veces tiendo a pensar lo contrario» (1990, p. 120). Este «contrario» lo dice como una «disposición a», la cual no puede ser reducida a una cuestión de religiosidad individual, porque se trata de una disposición colectiva a acoger la posible segunda venida del Hijo. Y a la objeción, extraída justamente de las *Lezione di storia «possibile»*, de que solo a través de la experiencia del límite se llega a la *scholè*, se alcanza lo absoluto, la respuesta es que la liberación del trabajo servil no puede significar la absolutización del trabajo libre. La historia «ha desembocado en una sociedad en la que el trabajo ha sido absolutizado, y por lo tanto se ha convertido en el trabajo más servil de todos [...]. Y aquí está toda la cuestión de la técnica, de la ciencia; una técnica que ha sido pensada presuponiendo un trabajo servil; y, por lo tanto, hay un proceso productivo que ha reducido el trabajo a su particular momento» (pp. 113-114). De aquí la dificultad para entender el grandísimo problema de la *scholè*, el problema de la idea de una *scholè* no señorial, «un todo-*otium* opuesto al actual todo-servil», tal y como se expresa en un conocido intercambio de cartas entre Napoleoni y Cacciari. Se trata de contemplación de la verdad, de *theoreîn*, en el sentido de ver, de llegar a ver, lo que está lejos, «porque en eso consiste la *scholè*: y esta sí que nos será restituida del todo únicamente al final, cuando, como dice Juan, “la veamos cara a cara”» (p. 133). De esta *scholè-otium-theoria*, «la sociedad moderna ha perdido la noción por completo, por completo» (p. 114). Laicidad de la política y liberación del trabajo son dos umbrales avanzados que han de ser superados: tal es el recorrido de Napoleoni más allá de Rodano. Todo lo que ha sucedido después de la muerte de estos autores no hace sino volver a plantear el mismo recorrido. Ya no se trata de redefinir la revolución en términos puramente racionales y naturales. Ya no se puede hacer crítica de la política sin descifrar y decidir el sentido que tiene la crisis de la política. Es preciso comenzar a pensar, a *buscar* una base totalmente distinta. Se ha producido una clausura, o una ausencia de salida, en la condición actual del mundo de la historia: hasta el punto de que la revolución en sentido elevado ya no es revolución contra la sociedad feudal o contra la sociedad burguesa, «sino que ha pasado a ser la mutación radical del signo de la historia».

En el mismo número de *Bozze* 88 (núm. 4) en el que aparece por primera vez el diálogo de Napoleoni con La Valle, Italo Mancini reclama la definición que en su *Dieu caché* Lucien Goldmann da de la fe, en tanto que «actitud de conjunto [...] que abraza simultáneamente en una unidad orgánica la comprensión de la realidad social, el valor que la juzga y la acción que la transforma» (Goldmann, 1971, p. 131). Un discurso no nuevo, pero en estos tiempos ciertamente «novísimo». Una perspectiva arriesgada, pero de un riesgo de pensamiento que sigue siendo el último recurso del descubrimiento. De nuevo un nexo, tradicional, de comprensión-valoración-praxis, basado en una primacía original de la fe. Un *credo ut intelligam* [creo para comprender] extendido hasta el marxismo, dice Mancini, retomando de Goldmann la sugerencia acerca de una base epistemológica común en Agustín, Pascal y Marx. El marxismo como apuesta sobre una realidad que tenemos que crear nosotros, un futuro histórico del hombre que los hombres deben construir con su actividad: una trascendencia no sobrenatural, no suprahistórica, sino supraindividual. Por lo tanto, no certeza de fe, sino apuesta de acción. La búsqueda que parte de Marx, tras seis siglos de razonamiento tomista y cartesiano, reenlaza con la tradición agustiniana a través de la mediación del cristianismo trágico de Pascal. Incomprensible que exista una «nueva tierra» para los hombres, incomprensible que no exista. «De cuanto habéis aprendido no debéis extraer la conclusión de que no os queda nada por saber, sino que os queda todavía por saber infinitamente» (Pascal, 1967, pp. 161-162). Por otra parte, «[...] se puede perfectamente conocer que existe un Dios sin saber qué es [...] se puede perfectamente conocer la existencia de una cosa cuya naturaleza ignoramos» (p. 164). No sé si es oportuno hablar —como hace Goldmann— de «significación inmanente» de la historia en Marx, una prueba basada en juicios de valor en lugar de juicios de hecho. No lo creo. El objetivo no es el progreso de la historia, sino si acaso el vuelco de su signo, como decía Napoleoni. Y en todo caso el dato primario, capaz por sí solo de alimentar la fe, es aquella tensión hacia la praxis, el *militanter Optimismus* [optimismo militante] del que habla Bloch en *El principio esperanza*: también este un nuevo cielo, tal vez a la fuerza conquistado después de haber atravesado todo el desierto del nihilismo.

De nuevo vuelve a proponerse el nexo entre mística y política, en realidad, entre mística especulativa y política revolucionaria, aquel territorio de experiencia, pensamiento/acción, que se sitúa entre Meister Eckhart y Thomas Münzer. Para quien ha partido de la centralidad de la relación entre Marx y Ricardo, Marx y Hegel, Marx y Weber, para quien no cae en la abjuración ni en el típico arrepentimiento que está hoy tan de moda, hay por hacer un trabajo de seguimiento y culminación, una búsqueda en el camino del enriquecimiento y la profundización, sobre todo de uno

mismo, en el cuidado de ese «castillo interior» que es el *primum vivere* del pensador y del pensamiento. Por lo tanto, *scandala eveniant* [que vengan los escándalos]. Pablo a los Romanos, 8: el culmen (como se ha dicho) de la teología paulina. El mundo creado «con impaciente anhelo y en la esperanza del develamiento (= *apokàlipsis*)». Porque ha sido sometido «al dominio de la nulidad [...] y este en la esperanza [...]» (8, pp. 19-20). «En la señal de la esperanza hemos sido, de hecho, salvados. Ahora bien, una esperanza de la que se vea la ejecución ya no es esperanza: pues, ¿quién puede esperar lo que ve? Pero esperar aquello que no vemos quiere decir esperararlo con constancia» (8, 24-25). Una espera, por lo tanto, declinada – comenta Barbaglio– en sentido antropológico en cuanto a sus contenidos, pero en la forma definida «en términos de sufrimiento y ardiente tensión, impaciente anhelo». Constancia, por otra parte, que indica «firmeza en las pruebas y dificultad en el camino histórico emprendido por el que espera». Estamos ante «una espera activa y dolorosa, no perezosa ni tranquila». Aquí está ausente el motivo apocalíptico, y la dureza del camino para el hombre ocupa el centro de la escena. «La tensión entre el *ya* y el *todavía-no* se sitúa en el centro de la experiencia cristiana. Pablo la acentúa contra toda tentativa entusiasta y carismática de entender el don del Espíritu como liberación de los dramas de la historia y como huida hacia delante». Con la señal de la esperanza hemos sido salvados. La salvación, por lo tanto, está en el pasado, en el tránsito de la Ley a la Fe, pero como esperanza está en el futuro. «La salvación es al mismo tiempo acontecimiento y promesa». De hecho, no tiene sentido hablar de esperanza allí donde hay conocimiento pleno. «La esperanza cristiana se despliega hacia metas todavía no presentes [...], es constante y dura espera de “aquello que no vemos”» (Barbaglio, 1980, pp. 376-385). Fatiga ascética en un tiempo agónico. Solo la vida monástica sabe habitar esta dimensión. Aunando el insomnio de la búsqueda, la vigilia, la invitación neotestamentaria a permanecer en paciente espera y a la paz del corazón, la *hesychia* o *requies*, medio y fin de la oración monástica. Forma paradójica de vida: porque es inquietud y quietud no ya en el mismo día, sino a la misma hora (*Il tempo salvato*, 1990, p. 72). Cacciari cita a Pascal (*Pensées*, 553 edición de L. Brunschvicg): «Jesús seguirá agonizando hasta el fin del mundo. No hay que dormir durante todo este tiempo». Discontinuidad, silencio, grito, pero no sueño. Por otra parte, está el Eckhart de *In omnibus requiem quaesivi* [En todas partes busqué la paz] (Cacciari, 1990, pp. 522-525). Entre estos polos se desenvuelven y luchan el anhelo, la esperanza, la constancia y la espera. Y hay que añadir: una forma de sonrisa interior. Isaac, el hijo esperado, cuyo significado popular es: Yahvé se echó a reír. El Señor había anunciado que Sara, hasta ese momento estéril, habría tenido un hijo. Abraham tenía 99 años y ella 90. «¿Hay acaso algo que sea imposible para el Señor?» (*Génesis*, 18, p. 14). «[...] Entonces Sara sonrió en su interior [...]» (18,12).

Poner junto a esto, tener la capacidad, la voluntad, la fuerza de poner junto a esto la sonrisa de desprecio de Nietzsche, no por el hombre, sino por la humanidad. Su crítica del nihilismo es también una apología del nihilismo. Es crítica casi en sentido marxiano: rechazo del método y asunción de los contenidos, o viceversa, en función de los casos y de los tiempos; pero nunca identidad con las razones del adversario, es más, lucha contra él a través de la crítica. Esta crítica, la nietzscheana, es la nuestra del nihilismo, sobre todo como estado psicológico. Este toma el control «cuando hemos buscado en todo el acontecer un “sentido” del que carece». Ese sentido podría haberse dado: el cumplimiento de un orden moral del mundo; el crecimiento del amor y de la armonía en las relaciones entre los seres; el acercamiento a un estado universal de felicidad; el logro de un pretendido fin del devenir; la adquisición de una totalidad sistemática y organizada de todo el acontecer. Y puede que, hoy día, la construcción de una sociedad justa, de libres e iguales; de mundos detrás de los mundos, mundos verdaderos más allá de los mundos falsos, todo movido por la idea de que «no se soporta este mundo que sin embargo no se quiere negar». «El nihilismo es entonces tomar conciencia del largo *derroche* de fuerzas, el tormento del “en vano”, la inseguridad, la falta de ocasión de descansar de algún modo, de tranquilizarse todavía con algo; la vergüenza ante nosotros mismos, como si nos hubiéramos estado *engañando* durante demasiado tiempo [...]» (Nietzsche, 1971, pp. 256-262).

De nuevo, asonancias, esta vez transversales, contradictorias, conflictivas. La capacidad de escuchar a los distintos entre ellos cuando hablan de una misma cosa. La maniobra, no pragmática sino realista, de acercar y entrelazar, no guirnalda sino pensamientos. Una forma un poco cínica de desencanto. El último Heidegger, que vuelve a hablar, al final del viaje, de su lugar preferido: el encuentro de la técnica planetaria con el hombre moderno. *Nur noch ein Gott kann uns helfen* [ya solo un Dios nos puede ayudar]. Otras respuestas, más sombrío el panorama, pero el mismo problema. Y acentos de Guardini: «Es para mí hoy un problema decisivo cómo se puede atribuir un sistema político —y cuál— a la era de la técnica» (Heidegger, 1987, p. 131). Son palabras pronunciadas en 1966 y publicadas en 1976. «[...] Cada vez más la técnica arranca de raíz al hombre de la tierra [...] No se necesita la bomba atómica: el desarraigo del hombre ya se ha producido [...]. Ya no es en la Tierra donde vive el hombre» (p. 134). Y, sin embargo, si bien la técnica en esencia es «algo que el hombre de por sí no está en posición de dominar», no se trata de ver la posición del hombre en el mundo de la técnica planetaria como una desventura inextricable e inevitable. «Veo justamente que la tarea del pensamiento es contribuir, con sus propios límites, a que el hombre consiga ante todo conquistar una relación suficiente con la esencia de la técnica» (p. 146). La convicción

es que solo a partir del mismo lugar del que ha surgido el mundo técnico moderno puede presentarse también su superación, «en el sentido de Hegel». Para cambiar el modo de pensar «es necesaria la ayuda de la tradición europea y su reapropiación» (p. 149), en el preciso lugar en que el hombre está situado, comprometido y determinado por una fuerza que se manifiesta en la esencia de la técnica: ahí es donde hay que cultivar «otro pensar», que sea capaz de «despertar la disponibilidad de la espera». Aquí todo el pensamiento –no solo el de Heidegger– «está en relación ineludible con la poesía de Hölderlin». Porque Hölderlin «es el poeta que indica hacia el futuro, que espera al Dios [...]». En el fondo, «la única posibilidad que nos queda es la de preparar, en el pensamiento y en la lírica, una disponibilidad a la aparición del Dios o a la ausencia del Dios». Estas dos posiciones tienen en común el proyecto de aquella «liberación del hombre», que en *Ser y tiempo* Heidegger llamaba «el descenso al ente». Se trata entonces de atravesar el «meridiano cero» o el «punto cero» del nihilismo, de aquello que justamente, desde Nietzsche en adelante, «es el más inquietante de todos los huéspedes». El diálogo de Heidegger con Jünger *über die Linie*: ¿ir *más allá* o tratar *de la* línea, de ese espacio determinado por un lugar en el que el nihilismo se cumple? ¿*Trans lineam* o *de linea*? Un pensamiento provisional tiene hoy un problema preliminar: «experimentar de qué naturaleza es el rigor del pensamiento adecuado a la cosa». Pero «esto nunca lo podrá decidir el tribunal de la *ratio*». «Que la razón erija su hegemonía como racionalización de todos los órdenes, como norma y como nivelación en el curso del desarrollo del nihilismo europeo es algo que da que pensar, así como las correspondientes tentativas de huida hacia lo irracional. Pero la cosa que más que ninguna otra da que pensar es el proceso por el cual el racionalismo y el irracionalismo se seducen el uno al otro en una convertibilidad recíproca» (Heidegger, *Seignavia*, cit. pp. 336 y ss.).

Volvamos al punto del que partió este discurso. La política en la crisis: cómo tomar conciencia de que estamos, en definitiva, dentro de una cultura y de una teoría que han perdido la continuidad del proceso histórico; y cómo tomar conciencia de esto sin caer, por otra parte, en una elaboración de la cuestión de la revolución en términos irracionalistas y extremizantes. La vía de investigación en torno a una nueva antropología parte de aquí. Se trata de una vía primero interrumpida, que luego ha dado pasos atrás y que ahora va estabilizándose en la pasiva aceptación común de una idea del hombre natural burgués, valorizada por la alianza laica moderna entre economía y técnica. Todo verdadero proceso revolucionario ha basado su éxito en una nueva idea del hombre, alternativa a la dominante en cada momento. Cada voluntad de revolución nace del riesgo, de la apuesta, justamente, por otro proyecto humano, por otro modo de pensar y de actuar, de imaginar y de creer, de ver y de sentir. Hay que volver a partir de aquí: y

es preciso calcular si hay que hacerlo a través de la *humana conditio* [condición humana] o a través de *Die Seele in technischen Zeitalter* [*El alma en la era de la técnica*], por indicar también aquí los caminos similares/diversos de un Elías o de un Gehlen.

Con la advertencia de Musil. Cuaderno 26 (1921-1923) de sus Diarios. Otro hombre: un título –dice Musil– que podría aplicarse a toda su obra. «Recordar: a aquellos que quieren también otro hombre, a los revolucionarios. En muchas cosas les estoy agradecido por su santo celo, pero ellos creen que el hombre nuevo es solo un hombre viejo al que liberar».

«VOLVER LAS ESPALDAS AL FUTURO...»

EL ÁNGEL DE LA HISTORIA que Benjamin ve en el cuadro de Klee tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Una tempestad sopla desde el paraíso, se ha enredado en sus salas y es tan fuerte que él no puede ya cerrarlas. «Esta tempestad lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda». La número nueve de las *Tesis de filosofía de la historia* está precedida por estos versos de Gershon Sholem: «Mis alas están listas para alzar el vuelo/ de buena gana volvería hacia atrás [...]». ¿Cuál es el futuro detrás de nosotros, que irresistiblemente nos atrae? Podemos intentar decirlo con las palabras, similares a ruinas, de un proyecto antiguo no realizado: *Por la crítica de la democracia política. Introducción.*

Expliquémoslo. ¿Por dónde empezar? ¿Por qué comenzar por la democracia política? ¿Qué quiere decir hoy *Zur Kritik* [de la crítica]? ¿Y por qué, todavía y siempre, *Einleitung* [introducción]? Términos-conceptos de una tradición. Un modo de pensar. La referencia explícita a un punto de vista. Un lenguaje político teórico. Pero todo se entrelaza, y se complica, en el contexto de la modernidad y más allá de ella. Esta es la señal del cambio en el clímax de la investigación. No los resultados, sino los orígenes. Como epígrafe a la Decimocuarta tesis, Benjamin alude en las *Worte in Versen* [*Palabras en verso*] a la sentencia que Karl Kraus, en la poesía *Der Sterbende Mensch* [*El moribundo*], pone en boca de Dios: «El origen es la meta». Lo decisivo, también para nosotros, con la mirada puesta en el comprender, es salir del río, no seguir la corriente. Atrás en el tiempo hay más razón para los acontecimientos que en la desembocadura del proceso. Y esto es lo contrario de un retorno historicista: porque no hay ideas eternas que triunfan y, sobre todo, no hay una idea de Progreso que con magia alcinesca guía la historia. Por lo tanto, el camino se hace accidentado y duro, sin un hilo único que lo conduzca, con torrentes de pensamiento que surgen y luego vuelven a meterse bajo tierra para emerger de nuevo, y que cuando ya parecían perdidos vuelven a encontrarse.

Por eso hablamos de Introducción. Porque la crítica de la democracia política, como aquella –marxiana– de la economía política, presupone un

largo trabajo de excavación en la historia de las categorías, así como en los pensadores y experiencias que la nutrieron, y conduce a una sistemática construcción teórica de tipo decimonónico que ya no se da como posibilidad: no después de la desestructuración que definitivamente el siglo XX, desde sus espléndidos inicios a este triste final, ha ejercido en el orden del pensamiento. Y de hecho, más que a la economía política, es a la filosofía del derecho que se refiere el concepto de *Einleitung*: más que a una ciencia, a una historia. En la *Filosofía del derecho* de Hegel se concluye una etapa histórica de la sociedad y del Estado, después de la Revolución y la Restauración, pero también, precisamente, entre *Stände, Staat y civil society* [estamento, Estado y sociedad civil]. De la crítica de esta conclusión parte la empresa de Marx. Y parte como esbozo de una interpretación y como declaración de propósitos. Son los momentos verdaderamente creativos de Marx, que preceden y preparan la obra mayor: la gestación de la *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho público* y la *Introducción* de 1843; la gestación de los *Grundrisse* y la *Einleitung* de 1857. Un esbozo, una forma. Modelos de pensamiento para una era de reconstrucción de las *ideas contra*.

Para la crítica: un estilo todavía actualísimo, un proyecto joven. Si su chispa no hubiera saltado en aquella época posrevolucionaria tendría que prender ahora, en esta otra época de ilusiones revolucionarias caídas. La realidad no puede tener frente a sí más que la crítica: hoy mucho más que ayer. Porque ya no hay crítica inmanente de las cosas, por la vía de la contradicción fundamental, que afrontaba el problema de la acción práctica con el reenvío a la solución cierta depositada en el vientre del futuro. Entre las primeras décadas del siglo XIX y las últimas del XX ha cambiado algo esencial: el hecho de que el cambio mismo, la superación, ya no está en la estela de la historia; el comunismo ya no es el movimiento que abole el estado presente de las cosas y, por lo tanto la crítica de todo lo que es debe volver a partir del sujeto. Solo que en la crisis política del sujeto convergen al final, hombro con hombro, el siglo y el milenio. Se va disolviendo tal vez un ambiguo trance. El sujeto histórico de la transformación cultivaba la pretensión de su objetividad material; se presentaba al mundo y aparecía en sí como clase de la producción, que como tal, por el hecho mismo de existir socialmente, era un elemento de disolución del viejo orden. Esta pretensión y esta apariencia han caído. La acción del producir ya no es en sí misma un valor. Y el lugar de trabajo, el tiempo de trabajo, ya no son contradicción objetiva. El esquema de la industria ha desaparecido desde el punto de vista social, en tanto que materialidad de la lucha política. Pero sobre esa materialidad se ha venido poniendo en juego toda un periodo de la teoría, y no solo un recorrido sino todo un sentido de la crítica: que venía motivada y legitimada por eso, por el hecho de ser crítica inmanente, o autocrítica de la realidad, a través de las propias fuerzas productivas inherentes a ella.

Es difícil tomar conciencia del empujón que arranca las raíces de tu presencia aquí y ahora, tus fundamentos en la sociedad. Se hace difícil para quien quiere volver a proponer, como actuales y en su totalidad, los términos de la crítica. La reconstrucción del sujeto pasa a ser el punto determinante en la formulación del proyecto de investigación. El punto de vista adquiere una importancia estratégica. Sin mirada unilateral no es posible la comprensión de la totalidad. Pero a diferencia del pasado inmediato —el tiempo que fue «del experimento y de la industria»—, ya no se da la positividad del dato, en el sentido de la hegeliana religión positiva, que presuponía una «conciliación» con el estado del mundo. El realismo político ya no es el de las cosas, sino el de las ideas. Situación provisional, condición de paso en la vida del espíritu del tiempo. Estamos hablando, efectivamente, de un proyecto de teoría. De la política ya dijimos otra cosa: no coincidente ni parecida, y sobre todo no consecuente, respecto de la búsqueda en pos del descubrimiento. La reconstrucción del sujeto sirve para volver a identificar las contradicciones. Pero debe tratarse entonces de un sujeto libre, o liberado, de los condicionamientos de la época. La clase obrera era demasiado un producto y una parte de la industria, demasiado causa y negación de la modernidad, demasiado tesis y antítesis de una dialéctica histórica. Y de hecho la naturaleza de su *ser en sí* tenía necesidad de aquel *para sí* que era la conciencia de clase. La tragedia, en realidad, este *Trauerspiel* representado en el arco de tiempo protagonizado por el movimiento obrero, ha consistido en esto: que la clase social obrera ha tenido necesidad de un partido político obrero. La contradicción objetiva debía hacerse, por mandato de la Historia, conciencia subjetiva. La cuestión, a día de hoy, es la siguiente: cómo superar, en la teoría, la idea de conciencia referida al partido y la idea de contradicción referida a la clase, en forma de una idea de sujeto para la crítica de todo aquello que es.

Zur Kritik, que pasa del campo de aplicación de la economía política al de la democracia política, afronta este punto, trata de interpretar su sentido. Pretende por esta vía abrirse paso hacia el conocimiento de las condiciones de hecho de la acción y hacia una posible confrontación de las fuerzas sobre el terreno. Dejando abierta la duda de si la investigación puede o no llegar a una conclusión y de si el problema puede o no resolverse. O incluso: que pueda no plantearse el problema. Véase la historia de aquel estudioso de sánscrito —narrada por Canetti— que durante largos días y largas noches se atormentaba sobre el significado de un punto nunca visto sobre aquella vocal, y meditaba ya desconsolado si no debería abandonar las investigaciones cuando un buen día su buena mujer, al quitar el polvo a su escritorio, sopló sobre el manuscrito y el punto, que era una mota de polvo, voló. Con frecuencia el pensamiento no es más que este soplo sobre las ansias de la interpretación, que quita de en medio

los no-problemas para meternos luego, tal vez, en problemas irresolubles. Estos últimos no nos angustian, es más, tensan la voluntad de comprensión intelectual hasta el límite de nuestras fuerzas. Ya no es verdad que la época se plantee únicamente aquellos problemas que es capaz de resolver. Aquí se dio aquella confianza racionalista que llevó, a través de la historia moderna del capitalismo, a una sobredeterminación del hombre en relación con su historia y con la naturaleza misma. El delirio de omnipotencia humana del gran individuo del Renacimiento se extendió al *macroantropos* del Estado moderno, y de ahí a los grandes agregados nacionales y sociales, sin olvidar las clases: también las así llamadas oprimidas, las cuales aceptaron el desafío de sus opresores, en su terreno, poniendo en marcha un proceso de transformación del mundo y del hombre allí donde y cuando no era posible, en los tiempos breves concedidos por las circunstancias.

Esta tentativa no la condenamos. Condenamos la época que se opuso a ella. Un motivo más, más profundo, para la crítica. La historia universal no es el juicio final. Todavía es cierta, más bien, la otra tesis: la que dice que es el hombre el que hace la historia, pero en condiciones bien determinadas. Es en el hombre –repetimos– donde hay que volver a poner el acento, en su naturaleza y en su lugar en el mundo, en su libertad y en el condicionamiento de su actuar social. Y que quede dicho de una vez por todas: hombre no como ser masculino, neutro y universal, sino como dos seres sexuados, determinados por la diferencia de género. He aquí una determinación de la condición del hacer historia, que extiende el horizonte desde el dato económico-social y político al biológico y antropológico. El cuadro se complica, pero la comprensión nos acerca más al corazón de la realidad, que no es un núcleo racional que reconocer más allá de su corteza mística, sino más bien, con frecuencia, una maraña de fuerzas que manejan una racionalidad orientada a un fin por pulsiones oscuras que hunden sus raíces en el inconsciente de irracionales comportamientos colectivos. Calcular razón y no-razón en la historia: esto también es una necesidad de la crítica. La *reductio* economicista es más válida para los individuos que para las clases, explica más el interés del individuo que la acción colectiva. La economía política, por otra parte, nació con el intento de dar una explicación racional al comportamiento social del actor individual; y la crítica de la economía política, a su vez, con el intento opuesto de explicar, siempre racionalmente, la acción individual, históricamente determinada, de la clase social. Por esta vía la economía se ha convertido en ciencia, pero el socialismo no ha llegado a ser científico. Luego, entre Walras y Lenin, sucedió algo completamente nuevo con respecto a la época de Marx. Tal y como demostraron los neoclásicos, en el momento justo la elección individual será siempre una elección racional; y tal y como demostraron los bolcheviques, en el momento decisivo la lucha de clases será un

salto irracional. Estas –las clases– tendrán una necesidad absoluta de la política, o bien serán aquellos –los individuos– los que a su vez no puedan prescindir de una política absoluta. Por estas razones, el siglo ha sobrecargado el papel de la política. Desde principios del siglo XX en adelante se aprecia un fuerte nexo de coherencia entre revuelta contra las formas y totalidad de la política, tanto en las soluciones autoritarias como en las experiencias democráticas. Hasta la misma economía se vuelve más política. La polémica anticlásica del keynesianismo capta esta corriente y la expresa. Ahora el siglo se cierra –esta es la historia de la década de 1980– con un retorno del siglo XIX. Hemos aprendido que el curso histórico sabe también dar marcha atrás. La regresión no está únicamente ligada a la catástrofe, pues la restauración puede ser consecuencia del desarrollo. En el fondo está aquí el verdadero dato de la mutación: de cultura, de conciencia histórica, de alma.

Empezar de nuevo, por lo tanto, comenzar a partir de la democracia política. De su crítica en sentido marxiano: atravesando su historia, asumiendo sus presupuestos, utilizando sus contradicciones, negando sus resultados. ¿Por qué a partir de ella? Porque ahí es donde nos lleva el discurso sobre lo político. Si la economía política mostraba la anatomía de la sociedad civil, la democracia nos muestra la anatomía del Estado. Y no creáis a quien diga que se ha superado la relación entre sociedad y Estado en la complejidad sistémica, en la microfísica del poder, en el fin del vínculo social. *Civil society* [sociedad civil] y *bürgerliche Gesellschaft* [sociedad civil o burguesa] podrán no ser ya –como lo eran en los tiempos de Ferguson y de Hegel– los términos más adecuados para nombrar las relaciones de los individuos en sociedad; pero lo cierto es que *Staat* [Estado] es una palabra todavía irremplazable como expresión de *Macht* [poder] y *Gewalt* [violencia]. Poder político significa, por lo tanto, fuerza y violencia, todavía nacional y nuevamente mundial, aunque también deban tenerse en cuenta poderes no políticos supranacionales. El hecho de que luego esta sustancia de poder se haya estructurado en instituciones y en ideologías democráticas constituye precisamente el gran recorrido que hay que hacer para comprender: en esto *consiste* la crítica de la democracia política.

Pensamiento e historia, categorías y experiencias, lugares clásicos de la teoría y sentir inmediato del vivir político actual. Medirse en su seno más que preparar una revisión de los estudios. Esta se da siempre, mientras que la aproximación de aquellas polaridades, nunca. Y, sin embargo, la larga historia teórica de la democracia política constituye un campo de batalla entre polaridades opuestas, donde aparecen figuras, ideas, fuerzas, épocas. Una fenomenología del espíritu (de la democracia) sería la narrativa filosófica más adecuada en este sentido, mientras que una definición en forma de sistema, la opción más equivocada, y una descripción empírica, que es

lo más habitual, un trabajo inútil. Hay, por lo tanto, que inventar la forma, hacer también a través de las formas de expresión la crítica de las cosas.

La historia de lo político moderno —leída a través de sus teorías fundacionales— no tenía necesariamente que llevar a la política democrática, pero lo cierto es que ahí es donde nos ha llevado: impulsada por una situación de relaciones de fuerza que precisamente en este siglo XX ha acelerado las fases del desarrollo, en medio de las guerras de naciones, la lucha de clases y la competición económica, entre revoluciones y grandes crisis, superpotencias mundiales, conflictos y concentraciones supranacionales. Las categorías de lo político democrático han terminado por abarcar un amplio espectro, que comprende desde las vicisitudes de Europa (no solo la moderna) hasta Estados Unidos —el nacimiento y el crecimiento de una nación— y Rusia, la marca y el destino de una revolución. En el discurso sobre la democracia no creo que se pueda ir más allá de estas tres áreas geopolíticas. Por otra parte —hemos de reconocerlo— el nexo crítico entre democracia y socialismo, la necesidad histórica que el uno tiene de la otra, ha resultado ser más vital a largo plazo que el nexo apologético entre comunismo y revolución, trágicamente contrastado con el resultado del proceso de construcción de sociedades alternativas. Aquello que es más vital no es necesariamente lo más justo. La justicia no habita en la historia en sí; en todo caso se necesita subjetivamente insertarla en ella. A veces daba la impresión de que no había otra vía para hacerlo que la violencia. No fue este el error, sino otro, a saber: el no haber convertido rápidamente ese momento —necesario y provisional— de la fuerza, en su contrario, en el libre consenso como elección estratégica, en la forma de poder democrático como construcción duradera. No es necesario rendirse a esta realidad bastante recurrente que, a partir del acto revolucionario, deriva, en lugar de hacia un natural proceso de liberación, hacia un artificioso destino de opresión. No hay una ley escrita en las cosas, sino que ha sido tan solo una dura repetición de contingencias lo que ha producido, y reproducido, este resultado. ¿Cuánta fuerza y habilidad, cuánta sabiduría y conocimiento, cuánta conciencia de sí y del otro será necesario todavía acumular para evitarlo? Ciertamente es que hoy la reflexión parece decantarse más por la permanencia que por la mutabilidad, por la reiteración de los afanes humanos que por su continua novedad, por el eterno retorno que por el progreso, por la evolución cíclica que por la lineal. ¿Se trata de una venganza de la idea clásica de historia contra la moderna? El espíritu revolucionario hoy en crisis debe asumir una nueva fase de la crítica de la modernidad, si quiere retomar con realismo y pesimismo el asalto de la realidad hacia la refundación de una idea de futuro. En el fondo, esta es una consideración desfasada sobre la utilidad y las desventajas de la historia para la política. De lo que se deduce —dando la vuelta a una tradición típica del

pensamiento revolucionario— que la historia es más bien un campo enemigo, presa del sujeto más fuerte. Como este sujeto ha estado hasta aquí al servicio de las clases dominantes, *ergo* la historia es cosa suya. La historia universal es *su* tribunal universal.

Y, sin embargo, dentro de esta historia del dominio hay que rastrear un hilo crítico, y hay que tirar de él sin tener miedo a que se rompa la tela. Reasumamos. Repitamos. Vuelve un periodo de radicalismo teórico. En el plano de la investigación ya no hay espacio para el compromiso, y quizá tampoco para el diálogo. El «punto de vista» puede también abandonar —debe hacerlo— el calificativo de «obrero», pero es un punto de vista que sigue siendo —o vuelve a ser— una mirada unilateral sobre el conjunto de la realidad. La diferencia con respecto a otros periodos es que ese punto de vista ya no puede ser jugado políticamente. La pretensión misma carece de sentido. La política posible es *otra cosa* con respecto a la política pensable. Táctica y estrategia ya no se dan juntas, sino que son antagónicas. Vuelve a tener utilidad la vieja teoría de la doble verdad política. Una elección de libertinismo político, donde se da un fuero interno y un comportamiento externo. Un Montaigne político es la referencia ético-teórica más apropiada. Lo que entonces era el absolutismo es hoy la democracia. Un consentimiento respecto a la forma, una crítica en cuanto a la sustancia. Y que no se lea banalmente esto como un redescubrimiento de la «doble». El consentimiento a las reglas procedimentales de los sistemas políticos democráticos es total. La crítica va dirigida contra la democracia de la no libertad, de las desigualdades, de la no-diferencia. Y el «todo doble» es más profundo y complicado. Estar en la política, sí, pero libres en el pensamiento. Estar en la política, porque no hay para nosotros un más allá de ella. Pero libres de sus leyes escritas en bronce, que nos quieren sometidos a la acción y a su resultado inmediato. Esto vale también por lo que respecta a aquel complejo histórico-teórico que es el concepto de modernidad, que siempre queda inmediatamente cuestionado cuando se confronta con el concepto de lo político democrático.

La elección del tema «democracia política» permite de hecho una operación intelectual que es hoy de esencial importancia: la superación de la era moderna y una crítica no reaccionaria, sino revolucionaria, de la modernidad. Mientras las categorías del liberalismo y del absolutismo — libertad/derechos garantizados para el individuo y Estado/monopolio de la fuerza legítima— son productos y marcas de la modernidad, no sucede lo mismo con las categorías de la democracia, de pueblo, de soberanía —precisamente— popular, que hunden sus raíces en el largo plazo, en un tiempo histórico. Esta liberación con respecto a la modernidad es un acto estratégico de pensamiento. Y va unida a otra operación teórica decisiva, que es la salida (precisamente en la teoría y no en la política) de la historia

del movimiento obrero: pero una salida que no vaya reñida con la herencia de su acción práctica, legado que hay que asumir. Este movimiento fue una etapa más, con sus rasgos característicos, en la larga historia de las clases subalternas. Efectivamente, hay un después de la acción obrera, al igual que hubo un antes. Reducir la modernidad a etapa quiere decir considerar como gran transición la historia de la clase obrera y su intento de transformar, con luchas y organización, la subalternidad en dominio. Con la fuerza del pensamiento, se trata de reconquistar la larga duración no tanto de los procesos materiales como de las emergencias subjetivas: reconstruir una historia del sujeto en tanto que sujeto social antagonista. Es un recorrer y un repetirse de revueltas, pero no es una historia de los vencidos: si acaso una historia también de las victorias que no duraron. Y ello porque no podemos dejarnos encerrar en el periodo estrecho marcado por el nacimiento, crecimiento y ocaso del proletariado obrero, después del cual solo quedaría decir adiós a cualquier forma de pensamiento *alternativo*. Es preciso romper este cerco para retomar un camino.

Un paso *über die Linie* [a través de la línea] sería el siguiente: abandonar aquel presupuesto teórico –del Marx maduro y del joven Lenin– que hacía la apología del desarrollo capitalista y de sus fuerzas productivas. Se trata de una trampa mortal para los comportamientos de la acción colectiva antagonista, porque solo puede dar lugar a dos situaciones: o bien el desarrollo se interrumpe antes de haber alcanzado el punto necesario y se interrumpe no en consonancia con las grandes crisis económicas, sino en consonancia con el máximo grado de organización política del sujeto revolucionario, aquel «hacer como en Rusia», que te exponía a las crudas venganzas de la historia; o bien se pasa de largo dicho momento, a la manera en que se ha dejado pasar, en las décadas recientes, el surgimiento histórico del obrero masa, y entonces llegamos a un estadio de desarrollo económico y desarrollo social, pero no de desarrollo político, y entonces, se desencadena un retorno de lo político (eterno retorno, precisamente) pero en sentido inverso, desde el conflicto hacia el orden. En ambos casos, la conclusión a la que llegamos es la misma: la necesidad de volver a reflexionar sobre la regularidad de la política en el desarrollo cíclico de lo político. Esta es la única vía para escapar a las últimas tentaciones teóricas que se nos van presentando: una cierta filosofía de la política que tiende a transferir y, por lo tanto, a cultivar el conflicto-violencia *in interiore homine*, y una cierta literatura de la política que traslada la búsqueda al exterior de lo político propiamente dicho, al campo de lo impolítico. Elegir el punto de Arquímedes de la democracia nos obliga a ceñirnos a una teoría política entendida como análisis de las categorías, historia de las doctrinas, antropología filosófica, ética de la revuelta, aquel «rebelarse es justo», que es una instancia teórica además de una necesidad práctica del que está en

el escalón más bajo de la sociedad. Solo de esta forma el *Para la crítica de la democracia política* puede volverse a pensar en el sentido marxiano de «Para la crítica de la economía política», siguiendo el modelo del Libro IV de *El capital*, como historia del problema y valoración crítica de las teorías: como conquista de un terreno, apropiación de un pasado, aceptación de la herencia de un recorrido de luchas y de pensamiento, como juicio sobre las soluciones institucionales, con un espíritu de conquista y una voluntad de dominio, pero sobre las ideas y no sobre los hombres. Crítica, por lo tanto, a través de la historia: una tarea de filosofía política, porque se trata de historia política.

Viene así a madurar una corrección de la investigación, que nos ha sacado fuera de las arenas movedizas de la economía política, llevándonos más allá del primado teórico de su crítica: sin apoyarnos ni en la sociología del poder ni en la filosofía del sujeto, teniéndolas en cuenta pero a distancia, utilizándolas y superándolas. Como quien dice: entre Weber y Bloch. La larga historia de las categorías de lo político democrático exige tal vez este punto de equilibrio móvil en la investigación. Con el rostro vuelto al pasado... para no abandonar el futuro a sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Para comodidad del lector se ofrece a continuación el elenco de libros a los cuales se ha hecho referencia en el texto, que señala un itinerario de lecturas, referidas e imbricadas con los acontecimientos, mientras eran atravesadas por la reflexión. Se trata, por consiguiente, de una bibliografía no desde luego exhaustiva de los problemas abordados, ni indicativa de eventuales soluciones.

- Agustín, *Confessioni*, Turín, Einaudi, 1984.
- Archibugi, D. y Voltaggio, F. (eds.), *Filosofi per la pace*, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- Aron, R., *Penser la guerre*, París, Gallimard, 1976.
- *Clausewitz*, Bolonia, il Mulino, 1991.
- Arendt, H., *Vita activa. La condizione umana*, Milán, Bompiani, 1989.
- Bachmann, I., *Poesie*, Parma, Guanda, 1987.
- Bacone, E., *Scritti filosofici*, Turín, Utet, 1975.
- Barbaglio, F. (ed.), *Le lettere di Paolo*, 2 vols., Roma, Borla, 1980.
- Belli, G. G., *Sonetti*, 4 vols., Milán, Feltrinelli, 1965.
- Benjamin, W., *Avanguardia e rivoluzione*, Turín, Einaudi, 1973.
- *Angelus Novus*, Turín, Einaudi, 1981.
- *Parigi, capitale del XIX secolo: passages di Parigi*, Turín, Einaudi, 1982.
- y Sholem, G., *Teologia e utopia. Carteggio: 1933-1940*, Turín, Einaudi, 1987.
- Benveniste, E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Turín, Einaudi, 1976.
- La Biblia*, Milán, Edizioni Paoline, 1987.
- Bloch, E., *Spirito dell'utopia*, Florencia, La Nuova Italia, 1980.
- *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Milán, Feltrinelli, 1980.
- *Marxismo e utopia*, Roma, Editori Riuniti, 1984.
- Bobbio, N., «Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica», en *Tradizione e modernità della filosofia della politica. Quaderno degli Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari*, núm. 1, Bari, 1971.

- *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Venecia, Marsilio, 1991.
- Böhme, H. y Böhme, G., *Das Andere der Venunft*, Frankfurt, 1983.
- Bracher, K. D., *Novecento. Il secolo delle ideologie*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- Braudel, F., «La storia delle civiltà», en *Scritti sulla storia*, Milán, Mondadori, 1973.
- Brecht, B., *Storie da calendario*, Turín, Einaudi, 1959.
- Brunner, O., *Terra e potere*, Milán, Giuffrè, 1983.
- Burckhardt, J., *Meditazioni sulla storia universale*, Florencia, Sansoni, 1985.
- Burke, E., «Riflessioni sulla rivoluzione francese», en *Scritti politici*, Turín, Utet, 1963.
- Cacciari, M., «Intransitabili utopie», en H. von Hofmannsthal, *La torre*, Milán, Adelphi, 1978.
- *Dell'inizio*, Milán, Adelphi, 1990.
- *et al.*, *Il tempo salvato*, Camaldoli, Edizioni Camaldoli, 1990.
- Calderón de la Barca, P., *La vita e sogno*, Turín, Einaudi, 1980.
- Campo, C., *La tigre assenza*, Milán, Adelphi, 1991.
- Canetti, E., *Auto da fé*, Milán, Garzanti, 1967.
- Cassirer, E., *Il mito dello Stato*, Milán, Longanesi, 1959.
- *Filosofia delle forme simboliche*, Florencia, La Nuova Italia, 1961-1964.
- *Simbolo, mito, cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1985.
- y Heidegger, M., *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, Milán, Unicopli, 1990.
- Certeau, M. de, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Celan, P., *Luce coatta*, Milán, Mondadori, 1989.
- Charron, P., *De la sagesse*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1968.
- Clausewitz, K. von, *Della guerra*, Milán, Mondadori, 1970.
- Coleridge, S. T., *Biographia literaria*, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- Dahrendorf, R., *Per un nuovo liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- *Il conflitto sociale nella modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- Dempf, A., *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, Florencia, Le Lettere, 1988.
- Elias, N., *Humana conditio. Osservazioni sullo sviluppo dell'umanità nel quarantesimo anniversario della fine della guerra*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Foucault, M., *Le parole e le cose*, Milán, Rizzoli, 1967.
- «Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?», en *Il Centauro*, núm. 11-12, 1984.
- Freund, J., *L'essence du politique*, París, Edition Sirey, 1965.
- Fussel, P., *La grande guerra e la memoria moderna*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Gehlen, A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milán, Feltrinelli, 1983.

- Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo, Bologna, il Mulino, 1987.
- *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Nápoles, Guida, 1991.
- Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, Milán, Rizzoli, 1991.
- Goldmann, L., Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine, Paris, 1955.
- Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, 1975.
- Green, J., *Il Leviatano*, Milán, Longanesi, 1986.
- Grillparzer, F., *Un dissidio tra fratelli d'Asburgo*, Milán, Guanda, 1977.
- Guardini, R., *Lettere dal lago di Como*, Brescia, Morcelliana, 1987.
- *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Brescia, Morcelliana, 1987.
- Habermas, J., «Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di Michel Foucault su "Was ist Aufklärung?" di Kant», in *Il Centauro*, núm. 11-12, 1984.
- *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza 1987.
- Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Florencia, La Nuova Italia, 1973-1975.
- Heidegger, M., *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma, Guanda, 1987.
- *Segnavia*, Milán, Adelphi, 1987.
- *La poesia di Hölderlin*, Milán, Adelphi, 1989.
- Hirschman, A. O., *Le passioni e gli interessi*, Milán, Feltrinelli, 1979.
- *Lealtà, defezione protesta*, Milán, Bompiani, 1982.
- Hofmannsthal, H. von, *La torre*, Milán, Adelphi, 1978.
- Hobbes, T., *Leviatano*, Bari, Laterza, 1974.
- Hölderlin, F., *Poesie*, Turín, Einaudi, 1958.
- *Hyperion*, Turín, Utet, 1968.
- Horkheimer, M. y T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Turín, Einaudi, 1966.
- Irigaray, L., *Etica della differenza sessuale*, Milán, Feltrinelli, 1985.
- Jonas, H., *Il principio-responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Turín, Einaudi, 1990.
- Jünger, E. y Heidegger, M., *Oltre la linea*, Milán, Adelphi, 1989.
- Jünger, E. y Schmitt, C., *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Kandinski, V., *Lo spirituale nell'arte*, Bari, De Donato, 1976.
- Kant, I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Turín, Utet, 1956.
- Keynes, J. M., *Esortazioni e profezie*, Milán, Il Saggiatore, 1968.
- Koselleck, *Il futuro passato*, Génova, Marietti, 1987.
- Lefebvre, H., *Lo Stato. Le contraddizioni dello Stato moderno*, vol. 4, Bari, Dedalo Libri, 1978.
- Lenin, *Stato e rivoluzione*, Moscú, Edizioni in Lingue Estere, 1949.

- «Che cosa sono gli “amici del popolo” e come lottano contra il socialdemocratici», en *Opere*, vol. 1, Roma, Edizioni Rinascita, 1954.
- «Caratteristiche del romanticismo economico», en *Opere*, vol. 2, Roma, Edizioni Rinascita, 1955.
- *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, en *Opere*, vol. 3, Roma, Edizioni Rinascita, 1956.
- *Opere*, vol. 5, Roma, Edizioni Rinascita, 1958.
- Lewis, B., *Il linguaggio politico dell'Islam*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- Libro de Job*, Milán, Rizzoli, 1989.
- Löwith, K., *Significato e fine della storia*, Milán, Il Saggiatore, 1989.
- Lukács, G., *Storia e coscienza di classe*, Milán, SugarCo, 1967.
- *Lenin. Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario*, Turín, Einaudi, 1967.
- *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, Milán, SugarCo, 1972.
- Mann, T. y Kerényi, K., *Dialogo*, Milán, Il Saggiatore, 1973.
- Miglio, G., «Oltre Schmitt», en Giuseppe Duso (ed.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venecia, Arsenale, 1981.
- *Le regolarità della politica*, 2 vols., Milán, Giuffrè, 1988.
- Musil, R., *Diari*, Turín, Einaudi, 1980.
- Napoleoni, C., *Cercate ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti*, Roma, Editori Riuniti, 1990.
- y Cacciari, M., «Dialogo sull'economia politica», *Micromega*, núm. 1, 1988.
- Nietzsche, F., *Cosí parlo Zarathustra*, Milán, Rizzoli, 1985.
- *Opere. Frammenti postumi*, vol. VIII, Milán, Adelphi, 1971.
- Pascal, B., *Pensées* (Texte de l'édition Brunschvicg), París, Garnier, 1958.
- *Pensieri*, Turín, Einaudi, 1967.
- Passerin d'Entrèves, A., «La filosofia della politica», en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Turín, Utet, 1972.
- Peterson, E., *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983.
- «Che cos'è la teologia», *Bailamme*, núm. 2, 1987.
- Polanyi, K., *La grande trasformazione*, Turín, Einaudi, 1974.
- *La libertà in una società complessa*, Turín, Bollati Boringhieri, 1987.
- Richelieu, *Testamento politico e Massime di Stato*, Milán, Giuffrè, 1988.
- Ricoeur, P., *Tradizione e alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*, Brescia, Morcelliana, 1980.
- Rodano, F., *Lezioni di storia «possibile». Le lettere di San Paolo e la crisi del sistema signorile*, Génova, Marietti, 1986.
- *Lettere dalla Valnerina*, Vicenza, La Locusta, 1986.
- Rousseau, J.-J., *Scritti politici*, Turín, Utet, 1970.
- Rusconi, F. E., *Rischio 1914: come si decide una guerra*, Bolonia, il Mulino, 1987.
- Ruskin, J., *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- Russel, B., *Un'etica per la politica*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

- Said, E. W., *Orientalismo*, Turín, Bollati Boringhieri, 1991.
- Santoro, M., *Il sistema di guerra. Studi sul bipolarismo*, Milán, F. Angeli, 1988.
- Sartori, G., *La politica. Logica e metodo in scienze sociali*, Milán, SugarCo, 1979.
- *Elementi di teoria politica*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Scheler, M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milán, Fabbri, 1970.
- Scholem, G., *Walter Benjamin e il suo angelo*, Milán, Adelphi, 1978.
- Schopenhauer, A., *Parerga e paralipomena*, Turín, Boringhieri, 1963.
- Schmidt, A., *Il Leviatano o il migliore dei mondi*, Milán, Linea d'ombra, 1991.
- Schmitt, C., *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino, 1972.
- *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milán, Giuffrè, 1986.
- *Terra e mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, Milán, Giuffrè, 1986.
- *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «ius publicum europaeum»*, Milán, Adelphi, 1991.
- Smith, A., *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Turín, Utet, 1965.
- *Teoria dei sentimenti morali*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991.
- Spinoza, B., *Ethica*, Florencia, Sansoni, 1963.
- *Trattato teologico-politico*, Turín, Einaudi, 1972.
- Stanford Research Institute, *Sette chiavi per il futuro*, Milán, Il Sole/24 ore, 1988.
- Sun Tzu, *L'arte della guerra*, Milán, Sugar, 1980.
- Tenenti, A., *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Tocqueville, A. de, «La democrazia in America», en *Scritti politici*, Turín, Utet, 1968.
- *Viaggio in America, 1831-1832*, Milán, Feltrinelli, 1990.
- *Ricordi*, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- I Trentasei Stratagemmi. L'arte cinese di vincere*, Nápoles, Guida, 1990.
- Turoldo, D. M., *Nel segno del tau. All'insegna del pesce d'oro*, Milán, 1988.
- Weil, E., *Filosofia politica*, Nápoles, Guida, 1973.
- Weil, S., *La prima radice*, Milán, SE, 1990.
- Wordsworth, W. y Coleridge, S. T., *Ballate liriche*, Milán, Mondadori, 1979.
- Zambrano, M., *Chiari del bosco*, Milán, Feltrinelli, 1991.

LA POLÍTICA EN EL CREPÚSCULO

UNA BREVE ANTÍFONA

ESTE ES UN LIBRO QUE NACE DE ADENTRO. Esto no es algo muy habitual en el discurso de la filosofía política. Pero sucede que, en este campo, el pensamiento está viviendo un estado de excepción particular. Ahora no se trata tanto de pensar la política como la crisis de la política. Es una situación en gran parte inédita, que es necesario afrontar con una fuerza argumentativa asimismo inédita. Esta se hace necesaria ante la opacidad —el color gris de la representación— con que se expresa hoy el derrumbe de la acción política. De ahí el tono de este libro, una insistencia en los motivos y una matizada reiteración del tema, resultados que son en definitiva buscados y obligados. Puede que resulten inquietantes: porque son disonantes en relación con el sentido común intelectual. Pero el estilo deslavazado de la búsqueda es en sí mismo un reflejo de la imposible armonía del dispositivo. Leer en la lengua de los clásicos el libro de los acontecimientos contemporáneos es una contradicción que el autor arrastra desde siempre. Es tarde para cambiar.

Quisiera compartir un estado de desesperación teórica. Creo haberlo logrado por exceso. Pero está bien así. La fórmula sigue siendo la misma: en el punto de mayor peligro está también lo que nos salva. Las profundidades del alma en la historia del movimiento obrero deben ser tanteadas con las sondas del pensamiento, aunque sea al precio de esa forma necesariamente brutal que imponen a la vez el recurso a los conceptos y el valor de las palabras. Entonces emerge el criterio de la honestidad: en algún momento sientes que necesitas saber —o por lo menos intentarlo— cómo han sucedido realmente las cosas. Y empezar a partir de ahí, ya no para volver a esperar, sino tal vez para volver a hacer. Sobre este tema crucial y sensible que toca un hecho existencial es fácil percibir una oscilación entre *Kulturpessimismus* [pesimismo cultural] y voluntad de poder. Para la cultura de la crisis, un amor cultivado en la intimidad; para la organización de la fuerza, una tentación impuesta desde fuera.

Cada uno de nosotros, en su propia persona, es portador de la historia. No es la historia de uno —la biografía—, la cual carece de importancia. Estoy hablando de la gran historia, la de los hombres y mujeres que se unen y se

separan en la sociedad y en esa autoconciencia de la sociedad que ha sido hasta ahora la política. A partir de esta historia percibimos y analizamos de manera diferente los distintos pasajes, estadios, lugares y momentos. El siglo XX, más que cualquier otro periodo, nos empuja a ello: de este siglo se puede decir que ha producido historia de tal manera y con tal intensidad que se ha apagado antes de tiempo, consumido y vacío. Sobre su periodización hay una guerra de interpretaciones. Este libro no la elude, sino que toma sus decisiones: cuestionables, subjetivas, de acuerdo con la lógica interna del discurso y con la intención por esta vía de extraer verdades parciales. Creo que hay una diferencia masculina en el partir de uno mismo, que está totalmente por explorar. Es algo en lo que habría aún que indagar. Una misteriosa caverna en la que se confrontan y se confunden el vivir concreto y el tiempo histórico, las ideas y las sombras, los acontecimientos eternos y las contingencias inmediatas. Un enredo que se complica con la experiencia que se acumula. Entonces interviene el pensamiento y decide por su cuenta.

Y esta decisión, que es enteramente del pensamiento político sin ser ella misma netamente política, es la que debe ser juzgada. La cuestión es: *¿qué decir?* y no, *¿qué hacer?* Se trata de dar un paso atrás, impuesto por la fase. Que quede claro que quien esto escribe lo sabe. El *distanciamiento* es una condición mística de lo político moderno. Relámpagos de luz que hay que tratar de arrojar desde allí sobre la noche de la política actual. No queremos aclarar ni «iluminar»; queremos entender, «comprender». Este es un tiempo político sin conocimiento de sí mismo: una losa colocada sobre el pasado, y como futuro únicamente lo que el presente te permite. No podemos aceptarlo.

Si se observa desde las postrimerías del siglo XX, el tiempo de la política que has atravesado te parece como un fracaso histórico. Las exigencias no eran demasiado altas, pero los instrumentos eran inadecuados, las ideas pobres, débiles los sujetos, mediocres los protagonistas. Y la historia, en un determinado momento, ya no estaba ahí: solo crónica. Nada de época: tan solo días, y luego más días. La miseria del oponente ha cerrado el círculo. Pues no hay gran política si no hay grandeza en el adversario.

Ahora se tiene miedo del criterio de lo político. Pero el amigo/enemigo no debe ser suprimido, sino civilizado. Se trata de la civilización/cultura en el conflicto. La lucha política sin guerra: esta es la nobleza del espíritu humano. En la botella de esta alusiva sinfonía de salmos hay, por lo tanto, un mensaje.

LA POLÍTICA EN EL CREPÚSCULO

TEMA CON VARIACIONES

POLÍTICA, HISTORIA, SIGLO XX

[...] porque yo creo que este sería el verdadero modo de ir al Paraíso: aprender el camino del Infierno para evitarlo.

Maquiavelo a Guicciardini, 17 de mayo de 1521

Desde el momento en que la verdad ya no existe, después de Nietzsche, entre Nietzsche y Weber, surge un nuevo criterio: el criterio de la honestidad.

Jacob Taubes, 1987

La política contra la historia

La política y la modernidad nacen juntas. En la base de la modernidad, en su raíz, está la política. Hay un sentido específicamente moderno del hacer/pensar la política. Esto es una parte del problema. La política, para nosotros, no es la historia eterna de la humanidad, sino la propia época aprendida con la inteligencia de la acción. Dejemos en suspenso la distinción entre *das Politische* y *die Politik* [lo político y la política], términos tras los que se esconden y representan sabrosos significados. No masculino y femenino, sino neutro y femenino. Aquí, el discurso verá todavía la política como una unidad. Así sucedió en el origen de la modernidad. Y después, en su despliegue: de la virtud-fortuna del príncipe a los derechos humanos universales; es decir, el periodo comprendido entre el triunfo de la política en Europa y el ocaso de lo político en Occidente. Ese largo lapso de tiempo es nuestra historia contemporánea. Somos viejos habitantes de un gran mundo antiguo. Antigüedad de lo moderno: así es como hablaremos de la política.

Habría que contar, narrar, pensando. Algo inédito. Aquí el *roman philosophique* no se da, ni procede. En la política moderna está toda la historia moderna. Y viceversa. Dos formas de destino en una sola vida. A menudo

política e historia han caminado juntas, y otras veces lo han hecho la una contra la otra. Así sucedió en el siglo XX, cuando la política intentó el «asalto del cielo» y la historia impuso su «salto de tigre» hacia el pasado. La potencia de la historia es una fuente natural poderosa, materialmente «formada» por procesos de larga duración. De su lado está, siempre, la razón, y aún más, una razón con desarrollo y sin progreso, una misteriosa evolución de las cosas, ni lineal ni circular, sino más bien en espiral. En esto lo antiguo se ha tomado la revancha sobre lo moderno. Löwith ha descrito para nosotros las concepciones de la historia, nosotros hemos podido juzgarlas. El plan divino de historia de la salvación ha fallado. Y su fracaso —la derrota de Dios— no proviene de Auschwitz sino de antes, de siempre, de la eterna historia de los tiempos modernos, por autolimitarnos a lo que nos atañe existencialmente. La gran Edad Media cristiana, de Agustín a Inocencio III, fue la cuna de este proyecto loco de ciudad celestial definitiva, que lo experimentó todo sin lograr nada, aparte de acentuar, hasta el límite de las posibilidades de la vida, la trágica historia de la libertad humana. La rendición final a la modernidad no se produjo por la resistencia del *katechon* de la Iglesia, el poder moderno antihistórico y el histórico poder antimoderno, *complexio oppositorum*, en eterna lucha y en contingente acuerdo con los tiempos del siglo, sino que, en la modernidad, la verdadera y legítima heredera de la filosofía cristiana de la historia fue la política: toda la política, el realismo tanto como el mesianismo, la táctica y la escatología, la utopía y el pragmatismo. ¿Y por qué las categorías de lo político pudieron funcionar —como de hecho lo hicieron— a modo de conceptos teológicos secularizados? La política contra la historia, la una obligada a buscar la fuerza contra el poder de la otra. Y solo cuando la halló, pudo ocasionalmente vencer.

La política en sí no tiene proyecto, sino que se lo tiene que procurar en cada ocasión confiándose a un sujeto del momento. No tiene de su parte, jamás, la razón de las cosas; sabe que las cosas vuelven por sí mismas, pero no puede aceptar esta condición. Se ve obligada a buscar un progreso en el desarrollo y, sin embargo, es precisamente esto lo que hace que su fuerza disminuya hasta dejarla desarmada en la inmediatez de la fase, ante cada gran retorno de la época con sus fronteras insuperables. La weberiana jaula de acero de la historia tiene encerrada a la política, que es, de hecho, contingencia, ocasión, periodo breve, el aquí y el ahora (todo ello falsamente designado ideológicamente como decisión), mientras que la historia es permanencia, regularidad, repetición, *longue durée*, necesidad, hecho, destino. Toda la época moderna, la época del sujeto, ha acentuado la fuerza terrible de los procesos objetivos, de los mecanismos impersonales, de las lógicas de sistema, de las leyes materiales de movimiento. La economía política es la gran metáfora de la modernidad: con la economía como sustantivo y la

política relegada a adjetivo. Anatomía de la sociedad civil como sociedad burguesa. Grandeza irrepetible de Marx, que trabajó y vivió para la ciencia de este universo de ideas y de relaciones. Grandeza también de sus limitaciones, por no haber superado el horizonte de una crítica de la economía política. En su aventura humana está, grabada, la existencia simbólica del intelectual revolucionario, esa figura trágica de la modernidad.

Un consciente ocasionalismo político es la otra cara de un realismo político alcanzado. En las barricadas de los imaginados obreros de París, en el 18 de Brumario del pequeño Napoleón, en la blochiana utopía concreta de los *communards*, en la organización de la Primera Internacional: ahí reside el pensamiento político de Marx, y está en germen en los *Grundrisse* pero ausente en *Das Kapital*, que es donde debería haber estado, corroído por la indecisión, debatiéndose entre una teoría del desarrollo y una teoría del derrumbe. El subtítulo de *El capital* no tendría que haber sido «crítica de la economía política», sino «crítica de la economía y de la política». Marx buscó en la contradicción económica el punto de crisis de los mecanismos del sistema, pero no llegó a dar con toda la complejidad contradictoria de las fuerzas capaces de oponerse a estos mecanismos, tanto desde el interior como desde el exterior. Él inauguró un siglo de reformas, pero cuando la revolución anticapitalista estalló, lo hizo –se ha dicho de forma genial– «contra *El capital*». Nada de esto es nuevo. El hecho nuevo, amargo y, hay que decir, hostil para la mayoría, es el siguiente: un vacío se ha abierto como resultado de la búsqueda frustrada de los lugares y las fuerzas del conflicto político, descrito aquí en la forma aparentemente oscura de contraste entre la política y la historia. El vacío de política fue llenado por una emergencia ética: emergencia en el doble sentido de surgimiento de una dimensión a su manera crítica de la realidad dominante, y de respuesta contingente para salir de una fase aceptando la necesidad de la época. Esta es la única brecha que la inquieta conciencia burguesa ha dejado abierta para un programa de oposición a la permanencia de las cosas tal como son: la revuelta ética, ese grito impotente de rechazo de las injusticias del mundo sin que una sola, decisiva, de estas se vea nunca trastocada. Pero no es con la injusticia de los hombres, sino con la historia de la época con lo que nos tenemos que medir. Si es posible, de igual a igual: no condenando los tiempos, sino luchando contra ellos. Y sobre todo, yendo en busca, más que de puntos críticos de contradicción, de los instrumentos aptos para oponerse al orden que la historia se da a sí misma, en función de sus propias leyes en apariencia eternas, porque así se lo parecen al que vive políticamente el proceso histórico. La política moderna nace en este trágico trance. Por eso nace armada. Y por eso nace *contra*. En ella, el signo de la conducta herética hacia la tradición: ruptura, pecado y culpa, escándalo. Se necesita más *impetu* que *respeto*, porque se impone «vencer por la

fuerza o por el fraude». De ahí la decisión fría de la nueva razón moderna de expulsar la moral del territorio de la política. La política moderna opta por situarse más allá del bien y del mal. Toda la teoría política de los grandes orígenes de la modernidad, desde principios del siglo XVI a mediados del XVII, piensa el mundo y piensa el hombre en contra la historia que inmediatamente lo circunda. Maquiavelo contra de la historia de Italia, Bodin y las *politiques* contra la historia de Francia, Suárez y los jesuitas contra la de España, Althusius contra la historia del continente Europa, Hobbes contra la historia de la isla-mundo Inglaterra. Allí, con la primera revolución inglesa, síntesis de las guerras civiles europeas de la época, con el *New Model Army*, el primer partido político de Occidente, termina el proceso de acumulación originaria de las categorías de la política moderna. La historia ha perdido. La política ha vencido. El capitalismo puede nacer.

Lo que sigue es la historia de una revancha. En general, lo que siguió, en cuanto a sus tiempos estratégicos, fue además muchas otras cosas. Pero muy pronto, ya con la segunda Revolución inglesa, la *Glorious*, y luego con la «hermosa» revolución de los norteamericanos —en palabras de Arendt—, el periodo se reveló como un modelo de la manera en que la historia larga puede hacer un uso político de la derrota. El nacimiento de la economía política fue para la política la primera decisiva pérdida de sí misma, de su primacía, de su autonomía, de su estatuto autosuficiente de pensamiento/acción. Ya desde su época clásica la economía tomó —con razón— la decisión de postularse como ciencia. Lo ha sido; todavía lo es. Ciencia primera, que desde el interior de la modernidad ha ocupado el lugar de la filosofía primera. En ella la sustancia del ser social es aprehendida empíricamente y es cuantitativamente medido. El *homo oeconomicus* es el hombre en general. La ciencia económica es metafísica moderna, en tanto que metahistoria cotidianamente conectada con el fundamento de la historia moderna, con el único insondable Absoluto que quedó después de la muerte de Dios. Esto lo entendieron mejor que nadie los economistas neoclásicos, Marshall, Walras, en parte Pareto y los economistas «puros», Menger, Böehm-Bawerk, profetas y precursores de la econometría. El cómputo más abstracto posible con la recaída empírica más probable, más cercana a las condiciones concretas de producción y mercado. Ellos unieron economía, antropología, psicología y matemáticas: una operación intelectual ganadora en los tiempos largos, precisamente, de la historia. Patente la mediocridad del revisionismo de la Segunda Internacional, que no sospechó nada de todo esto. Desde entonces la economía ya no necesitaría ni siquiera postularse como «economía política», en la medida en que la política había quedado reducida a «política económica». Excelencia de esta en el siglo XX —¡Lord Keynes!—, que utilizó la política, sometiéndola, para salvar a la sociedad económica del cuasi colapso durante la gran crisis.

La economía ha sabido utilizar la política, pero la política no ha sabido utilizar la economía: las tragedias del siglo, para nosotros, están encerradas en el cofre de esta fórmula. Cofre que abriremos en caso necesario, sin duda, pero teniendo cuidado de no dejar escapar los malos espíritus que lo habitan. El Dios de la historia no puede ser derrotado por el Señor de este mundo, es decir, el demonio de la política; pero este sí puede combatir a aquél, y ser reconocido en la batalla, y finalmente incluso amado. Combatir a quien sabes que no puedes vencer, contrastar este mundo con lucidez, a sabiendas de que no habrá ningún otro: de nuevo, no una ética, sino una política para el futuro, si es que puede haber un futuro para la política.

El capitalismo no está muerto. Y sin embargo su enfermedad –según el acertado diagnóstico de Marx– era mortal. A partir de un cierto punto todas las parábolas empezaron a revertirse. Por otra parte, la modernidad ha sido lo contrario del Anuncio. El Evangelio ha vivido y vive en su seno *in partibus infidelium*, entre infieles. Así se entendió de inmediato desde el principio. Y no es casualidad si en el momento fundacional de la era moderna está también la Reforma. Lutero lee la dificultad que encuentra Pablo a la hora de hablar a las gentes modernas. Ahí comienza la adaptación del cristianismo al mundo nuevo. Fue la ética calvinista la que interpretó el espíritu de conquista del empresario capitalista, pero el que dio forma política al pueblo subalterno de Dios fue el catolicismo romano. Ambas reformas –la de Wittenberg y la de Trento– contrapusieron desde entonces, y hasta el día de hoy, la ética protestante y la política católica. La Iglesia de Roma ha sido un gran sujeto de la política moderna, intérprete de la más pura autonomía de esta respecto de la *religio*, vínculo de fe, sí, pero en la figura terrenal del Reino. Dejando a un lado la conciencia *laica* moderna, que sobre esto no ha entendido nada, resulta algo desagradable tenerle que decir a los críticos renovadores dentro de la institución que es solo en la política y gracias a ella que el anuncio de la Venida se ha mantenido. No había ninguna razón por la que el mensaje cristiano hubiera de sobrevivir a la irrupción de la modernidad. Todo en esta hablaba en contra de aquél. Solo la Palabra del Padre, la acción política realizada en el mundo, podía salvar al Hijo de una segunda muerte sin resurrección. Una empresa imposible, realizada. *Historia salutis* verdadera, histórica. Una respuesta a la altura del desafío que el renacimiento de la razón humana planteaba a las eternas pulsiones populares del corazón humano. No lo olvidemos: si de un lado estaban las élites intelectuales ilustradas en tanto que privilegiada, del otro estaba el oscuro y siempre oprimido mundo de los simples, que exigía atención, pedía la palabra, quería acción. En su seno, en el lapso de tiempo entre el Renacimiento y la Reforma, tuvo lugar el golpe definitivo por el que la naciente sociedad burguesa acabó por identificarse con la historia moderna. Cuando el capitalismo y la era moderna

confluyen en una sola unidad, la política –repito– o bien fue sometida a la economía (hasta el día de hoy, el *homo democraticus* es una forma del *homo economicus-politicus*), o bien fue reducida a erupción violenta de minorías organizadas. Las revoluciones *malvadas* tuvieron lugar antes y después de que culminara este proceso de identificación entre economía capitalista e historia moderna: antes y después cayeron las cabezas de los reyes, vinieron Cromwell y Robespierre, *Behemoth* y *la Terreur*, *levellers* y jacobinos, las guerras civiles de religión primero y las guerras civiles de la revolución después. El siglo XX lo ha confirmado. Cuando, terminada la *belle époque*, apareció el capitalismo como portador «en su seno de la guerra como la nube del huracán», los socialistas demócratas se vieron obligados a convertirse en comunistas, el desarrollo del capitalismo en Rusia forzado a transformarse en Revolución de Octubre y la forma ya no burguesa del Estado moderno hubo de manifestarse como dictadura del proletariado. Y cuando del «bienestar a la vuelta de la esquina» del presidente Hoover se cayó en el *crack* de Wall Street, el capitalismo no solo se salvó por las políticas keynesianas de Roosevelt, sino también por la política militar de Hitler. De entre las diferentes periodizaciones del siglo XX hay donde elegir, pero entre las décadas de 1910 y 1960, entre 1914-1956, la sociedad capitalista y la historia moderna han experimentado una relación crítica, de diferencia, de contradicción y de conflicto. Fue precisa toda la era de las guerras civiles mundiales y su conclusión para recuperar una relación orgánica de referencia mutua y de desarrollo común. Aquella época de guerra fue más violenta, y más fiable, luego, esta época de paz. El estado de excepción, en la mundialización, se convierte en un hecho local. La soberanía política se ha reobjetivado en los mecanismos económico-financieros. El Estado vive todavía porque sobrevive la nación. Pero lo que ya no hay es gobierno. En la economía-mundo, el espacio para la política queda restringido a la administración municipal.

La historia moderna siempre ha reducido la política a la decisión soberana en el estado de excepción. Las cosas se han dispuesto de tal manera que la normalidad, la legalidad y la paz conducen a la política, siempre, a una de sus crisis cíclicas. La gran política no tiene historia, no hay continuidad, no hay desarrollo y menos aún progreso. Opera de acuerdo con las ocasiones, las fracturas, las rupturas, por vuelcos. Por arriba o por abajo; no está ahí la diferencia. En la historia moderna la función de la personalidad o la función de las masas en la política tienen el mismo valor. Son irrupciones –no necesariamente violentas– en el curso de los acontecimientos, cascadas donde el río se precipita. Íntima y existencialmente ligadas a la condición moderna de la naturaleza humana. Debido a que la política específicamente moderna ha tenido que arrancar las raíces que la unían a la tierra donde nació la política en general. La política moderna carece

de origen. No hay nacimiento. De pronto está ahí, eso es todo. Con esto es suficiente, porque todo inmanente providencialismo, todo plan divino, toda llamada al futuro, cualquier intento de mejorar el mundo se convierte en un juguete roto en las manos del niño malo. Se constata esta misteriosa permanencia de la palabra –política–, que ha llevado a tantos, a todos, al error. Este no es el único lado oscuro. Hay en la política un algo de irracional, de irrazonabilidad, de irreductibilidad al significado, que no podemos entender pero de cuya existencia debemos ser conscientes. Desde Agustín hasta Weber se ha manifestado esta intimidad con lo demoníaco que tienta el alma de la política. La crítica cristiana de la política antigua y, en general, el grado de parentesco de la política moderna con el cristianismo político es un gran tema que habría que tratar aparte, tirando de otro hilo de la madeja y enlazándolo con otros enormes problemas internos. Del mismo modo que la política cristiana rompe con la ciudad terrenal, la política moderna rompe con la *polis*. El que define la política moderna ya no es el habitante de la *polis*, como indica la etimología de la palabra política. Así como la *polis* es un relato mítico de los griegos, el ciudadano es una narración ideológica de los modernos. El *citoyen* está en las constituciones escritas, pero la *Verfassung* del Estado no lo prevé. *De cive* habla del poder y se refiere al Leviatán. Partimos de *El príncipe* en pos de la conquista del poder de mando, y luego viene la búsqueda del consenso de los ciudadanos. El sujeto es el Príncipe, mientras que los ciudadanos son el objeto de la política. En esto consiste el transplante del árbol en una tierra nueva; operación que también necesitará de nuevos cielos. El marxiano cielo de la política es la ideología de los derechos del hombre. Genial ceguera de Marx. No quiso ver la política del *bourgeois*, el *bourgeois* en lugar del *citoyen* como figura política. No había querido aprehender en el capital, como contradicción interna, lo específicamente político del capitalismo. Por odio de clase. La política seguía siendo para él la de los griegos –la de los antiguos dioses y héroes– y no se podía confiar a los modernos: mercaderes y patrones burgueses. La nobleza de la política, en Marx como en todos los auténticos revolucionarios. Una variante de la nobleza del espíritu. En los tiempos modernos, el espíritu de la política ha soplado donde ha querido. Y el gran siglo XX, es decir, su primera mitad, ha estado a su altura. Después –«¡vaya caída!»– vino esta segunda mitad, en la que por desgracia nos tocó vivir.

El gran siglo XX

El eslogan «el fin de la historia» no es simplemente estúpido. El hecho de que lo acuñara un japonés-estadounidense no debe llevarnos a un rechazo instintivo. En realidad, puede ser que la historia haya comenzado de nuevo:

la historia de siempre, la historia en la que lo real es racional y lo racional es real, es decir, donde la dominación ha conquistado un consenso, donde el poder se ha legitimado en las instituciones y donde se ha llegado a una síntesis dialéctica a partir de una tesis y una antítesis como son la libertad y la opresión, dando lugar a la democracia de los modernos. Occidente, Europa, la modernidad realizada. En este proceso de realización de la modernidad la política se enfrentó contra el eterno retorno de la historia repetida. Dioses, héroes y «titanes» encarnados en las figuras de individuos singulares, élites jacobinas, dirigentes bolcheviques, masas populares organizadas en sindicatos y partidos (en este caso, masas «titánicas») lucharon contra la historia sin saberlo, en realidad, sabiendo exactamente lo contrario: que eran ellas las portadoras de historia. No es cierto que la modernidad no produzca ni pueda producir mitos. El sol del futuro, un mañana mejor, el sueño de una cosa: en el fondo todo esto presuponía, esta vez sí, el fin de la historia, de la historia humana tal y como se había desplegado hasta entonces. Marx se refería a ella como la prehistoria de la humanidad —en realidad, la única historia que conocíamos—, cuya clausura daría paso a una era ya sin historia. Un horizonte de salvación final ha definido siempre el espacio-tiempo de la política en la era moderna. La gran política siempre ha necesitado de un contexto de fe religiosa. Se ha necesitado de la teología política para que la política moderna pudiera profetizar y organizar el desesperado intento de sacar la historia de sus goznes. Y de hecho el enfrentamiento fue entre guerra de la política y resistencia de la historia. Una fase tras otra, la lucha discurría sobre los contenidos determinados al paso, a veces lento y a veces acelerado, de la época. La política no se oponía a la modernidad, sino a su cumplimiento. Empresa imposible, pues dicho cumplimiento se dio desde el principio. Los dos acontecimientos-símbolo que constituyen la base de la modernidad, la acumulación originaria de capital y la revolución industrial, determinan fases o periodos de violencia inaudita. La grandeza del capitalismo consiste en haber construido el progreso de la sociedad humana a partir de estos acontecimientos, tan terribles para los seres humanos. La miseria del capitalismo es que sobre este progreso social ha establecido la forma más perfecta de dominación total sobre el ser humano, el poder libremente aceptado. ¿Se hubiera podido, teniendo en cuenta el punto de partida, no llegar a este resultado? Imposible. Pero honra a la política el haber tratado heroicamente de desviar el curso del río desbordado. Nos dividimos entre los que querían echar tierra para contener la furia de las aguas y los que se emplearon en excavar el fondo, en forzar el cauce, en erigir diques para orientar las aguas a la fuerza. ¿Domesticar en libertad a la bestia salvaje, o someterla y encerrarla en una jaula? Retrospectivamente, reformistas y revolucionarios parecen ser una sola cosa, parte de una misma familia. Érase una vez el movimiento obrero. Bernstein y Lenin están más cerca el uno del otro al final del siglo

XX de cuanto pudieron haberse opuesto a finales del XIX. Era el siglo del Trabajo (con mayúscula), dice Aris Accornero (Bologna, Il Mulino, 1997). Y fue el siglo de la Política (con mayúscula).

Un gran tema, el de la relación entre política obrera e historia burguesa moderna: uno de los contrastes/conflictos más importantes, intensos, extensos y profundos que se hayan dado jamás. Contraste y conflicto: en el primer caso, casi un hecho natural, ley física de la oposición entre dos elementos; en el segundo, un hecho social, una opción de lucha organizada entre dos sujetos. Después de las revoluciones políticas modernas, justo después, llegan las modernas luchas sociales de clase. Los historiadores más clarividentes adivinaron en las primeras los signos y el germen de las segundas. Pero podemos afirmar con seguridad que la lucha de clases es un fruto maduro de la modernidad. Con los instrumentos ideológicos de una filosofía materialista de la historia, no solo es inútil buscar la lucha de clases antes del capitalismo, sino que es inútil buscarla incluso en el capitalismo primitivo, mientras estuvieron en marcha los procesos estructurales de transformación de mercancías y dinero en capital, del trabajo humano en fuerza de trabajo asalariada, y de la sociedad –y del mundo entero– en «experimento e industria». Fue solo después del nacimiento del capitalismo, de la transición clásica de la manufactura a la fábrica, cuando nace el sujeto obrero. Y es solo a partir de ahí que el desarrollo capitalista dependerá de las luchas obreras. Es cierto que el proletariado industrial debe ser visto dentro de la larga historia de las luchas de las clases subalternas. Pero no como filiación directa de estas, científicamente demostrable con una mala sociología economicista. Los esclavos, los siervos de la gleba y los primeros trabajadores industriales no tienen nada en común excepto sus cadenas. Y hasta el material con el que se forjaron esas cadenas era diferente. Las cadenas doradas de nuestros días del trabajo dependiente posobrero (o de trabajo autónomo de segunda generación) no tienen nada que ver con el hierro y el fango de antaño. También en este sentido es como si dijéramos –y hay quien oportunamente lo dice– que hoy en día todos somos trabajadores asalariados indirectamente productivos, ya sea en la tierra, en los servicios, en el terreno del conocimiento o en el de la información. Pero la relación de continuidad de los obreros de fábrica con las luchas de las clases subalternas, y de nosotros mismos con los obreros en tanto que clase potencialmente dominante, se basa hoy día en otras motivaciones. Aquí es donde, de nuevo, entra en juego la política, la cual discurre por un estadio diferente. Se trata de un estadio simbólico de pertenencia, no al mundo sino a una parte del mundo; un punto de vista parcial irre recuperable para la totalidad, una tensión contra la época, una pasión por los perdedores de la historia –pero solo por los vencidos que lucharon– y un odio hacia los dominadores naturales, nacidos para ello, para estar arriba,

sobre los tronos de la riqueza y el poder. Movimiento obrero e historia del capitalismo moderno, el uno y la otra, juntos, no constituyen un episodio normal en esta eterna lucha, sino que marcan la irrupción en su seno de un estado de excepción, simbolizan la «forma política» adoptada, por primera y quizá por última vez, del contraste/conflicto entre las partes superior e inferior de la sociedad. El nivel que alcanzó esta confrontación condujo a la política moderna a un punto de no retorno. Después de semejante estado de excepción no puede volverse a plantear ningún tipo de normalidad política. El orden, entonces, adopta otra forma, ya no política: es esta especie de cosmopolitismo económico y financiero que llaman globalización. Sin embargo, esta no es la novedad, pues ya estaba registrada con mucha precisión en los albores de la modernidad (aunque solo ahora, después del tiempo de la política, alcance su culminación). Efectivamente, en el mercado del Estado-nación estaba ya implícito el mercado mundial, en el proceso de producción de fábrica ya estaba implícito el sistema-mundo de la producción, así como en la riqueza de las naciones estaba ya la miseria de los continentes, en el maquinismo industrial la crisis de la industrialización, en el arcano de la mercancía-dinero la virtualidad del intercambio financiero, en el ahorro de los costes laborales el fin del trabajo, y en la alienación del obrero la muerte anunciada del individuo moderno. No hay nada realmente nuevo bajo el sol del capitalismo.

Entonces ¿dónde está la novedad? He aquí la paradoja: es una novedad pasada, pero que persiste. Consumada, pero intacta. Perdida y a la vez presente. «Intempestiva». Es el irrumpir del movimiento obrero en la historia moderna. Advertencia: esto es algo que habrá que tener en cuenta para el resto del discurso. Movimiento obrero aquí significa tanto la clase como la conciencia de clase, la lucha y la organización, la teoría y la praxis, el mundo de las ideas y el resultado de las acciones. En esto, un hecho completamente inédito. Un acontecimiento absolutamente moderno, que la historia moderna no había visto nunca, que después hubo de sufrir y que al final terminó superando. El movimiento obrero, con y sin Marx, ha encontrado a la política moderna: la expresó, la declinó y la organizó, la llevó hasta sus últimas consecuencias, a un crecimiento exponencial, hasta llegar al punto apocalíptico de la caída vertical. El movimiento obrero ha sido el último gran sujeto de la política moderna. Con la «gran crisis» de su propio complejo de potencia provocó el «derrumbe» de aquélla. Para el capitalismo, la *Zusammenbruchstheorie*, la teoría del derrumbe, no ha funcionado como un mecanismo económico, sino político. Aquí surge un problema: si el capitalismo nació con la política moderna, y con ella implantó su desarrollo y con ella salió de sus crisis, ¿podrá el capitalismo sobrevivir a la política moderna cuando esta se extinga? ¿Y si leyéramos 1989, a dos siglos de 1789, como la conclusión de la parábola política del

capitalismo moderno? El cierre de la era de la política, ¿da paso a otra crisis general del capitalismo o bien al nacimiento de un nuevo capitalismo? O, como es más probable, ¿primero a la una y luego al otro? Solo las preguntas insensatas –carentes de sentido– son ya capaces de perturbar el sentido común, de sacudir sus certezas razonables. Se necesita un periodo desenfrenado de pensamiento maduro, no necesariamente revolucionario, sino simplemente realista-profético. El movimiento obrero no ha perdido una batalla, ha perdido la guerra. Es más, ha perdido la era de las guerras. Se trató de una larga guerra que culminó con las guerras civiles mundiales de este siglo XX. La condición histórica de crisis radical de los fundamentos que siguió debe escrutarse con lucidez. En ausencia de movimiento obrero, y en esta modalidad de paz, no hay ya sitio para la política.

¿Qué aseguraba la supervivencia de la política durante la paz de los cien años (1815-1914) revelada por Polanyi? Fue la lucha de clases, que irrumpió de inmediato ocupando un lugar central en la escena del siglo XIX, terminada la era de las reformas y de las revoluciones burguesas, que había inaugurado la segunda revolución inglesa y que había culminado con las guerras napoleónicas. La lucha de clases es la que por primera vez traduce la guerra en política. A lo largo del siglo XIX la lucha de clases desempeñó la misma función civilizadora de la guerra que en los dos siglos anteriores tuvo el *jus publicum europaeum*. Pero si el primer derecho burgués tomaba constancia de la guerra y la regulaba, las primeras luchas proletarias la reemplazaban y la negaban. Estamos a esta altura. Hay que devolver a la lucha social de clases esta noble significación en la historia de la humanidad. La solidaridad, la cooperación y la ayuda mutua, en el trabajo y en las luchas; la autogestión, la aparición espontánea, desde abajo, de una concepción autónoma y antagónica del mundo y de la vida, de aquello que con una única definición puede denominarse el surgimiento del socialismo; todo esto constituye la larga historia de una lenta educación lessinguiana de la humanidad. Aquí la política –excepcionalmente– no combatió la historia sino que la incorporó, la integró, la plegó a ella misma, la puso al servicio de sus propias necesidades. La política tiene esta capacidad de producir eventos excepcionales, que tienen en sí mismos algo de milagroso con respecto al curso normal de las cosas. En este sentido la política moderna ha sido varias veces motivo de escándalo para la normalidad burguesa. Las formas y las ideas a través de las cuales la alienación individual del obrero en el trabajo industrial se invirtió tan rápidamente en los albores de la conciencia de clase, en el sentido colectivo de una reconocida común condición humana potencialmente liberadora en la fábrica y en la vida: también esto es capitalismo e historia moderna, pero con un signo opuesto, imprevisible y en aquel tiempo incontrolable. La figura individual del trabajador que conscientemente se hace masa

social, eso también forma parte de la historia —de la historia política— del sujeto moderno. El trabajo productivo de capital (la «gran desgracia de ser un trabajador productivo») provocó una transformación de la persona, en aquel entonces sometida a la tensión de la deshumanización, en una forma más elevada del ser humano, sujeto de un proceso de libre reapropiación de sí mismo. El *yo* que se hace *nosotros*, el *nosotros* que se hace *parte*, la parte que proclama: «El proletariado, al emanciparse a sí mismo, emancipará a toda la humanidad». Aquello que se susurra al oído hay que gritarlo a los cuatro vientos: esta es la libertad de los modernos. No es el derecho privado del ciudadano a ser burgués. No es el Estado moderno ocupando el lugar de la *polis* antigua. Ni, como se dice en estos tiempos nuestros de facilidades y banalidades, del mercado ocupando el lugar de la política). No es el hombre-masa democrático al que se vende la ilusión —dinero a cambio de imagen— de ser él mismo el individuo moderno. Se abrió un proceso general de liberación humana que ha quedado interrumpido, y a partir de ahí todo ha vuelto hacia atrás. La tentación de hacer una lectura apocalíptica de los hechos compite aquí con la voluntad de inteligencia de los acontecimientos. Hay que dar prioridad a esta última. Lo contrario sería dar la razón a Sergio Quinzio: «La historia desciende de los dioses a los héroes, a los sacerdotes, a los nobles, a los burgueses y a los proletarios. No hay más escalones».

El movimiento obrero no ha combatido contra la modernidad, ha combatido dentro de las contradicciones de la modernidad. Este es un punto esencial, que vale tanto para el siglo XIX —durante la llamada paz de los cien años— como para las guerras civiles mundiales del XX. Si no se entiende este punto, se puede llegar a confundir la oposición obrera, *absolument moderne*, con cosas ajenas a ella, tales como el tradicionalismo católico, el romanticismo económico y político, y en definitiva la revolución conservadora. El movimiento obrero es hijo de la primera modernidad y padre de la modernidad madura. Se sitúa, por lo tanto, en el centro de la modernidad, y constituye un momento crucial en su historia: entre la violencia de los comienzos y los horrores de los resultados, primero cultivando la vocación de redención del mal causado por aquellos acontecimientos, y luego cada vez más involucrado y partícipe en la cruda y pura necesidad de un mal probablemente mayor. En el centro está precisamente aquel generoso énfasis marxiano en el «progreso» del capitalismo. Y las luchas y la organización de los proletarios asalariados para humanizar el conflicto con el patrón. El programa de conversión de la guerra en política fue invertido y derrotado por el trueno de 1914. La tregua terminaba. El mundo de ayer tocaba a su fin. Se volvía al punto de partida, a la derrota en el campo de batalla de los ejércitos napoleónicos. El concierto de las potencias europeas daba paso a la primera forma de conflicto mundial. En el espacio de un siglo la historia

moderna había producido un capitalismo-mundo, cuya forma política natural era cada vez más la guerra mundial. Entre la guerra y la política –lo sabemos desde von Clausewitz– hay una diferencia solo de medios. La historia moderna nos dice que la política o es guerra o no es. De esto la política moderna ha tomado nota con realismo. La generosa ilusión proletaria de la lucha de clases internacional en sustitución de la guerra entre naciones cae en agosto de 1914, con el voto de los socialdemócratas alemanes a favor de los créditos militares. La persona del obrero internacionalista obligado a convertirse en soldado de su propia nación es la figura trágica que abre nuestro tiempo. Aquel ser humano superior, esa posibilidad de superhombre que las luchas del trabajo habían anunciado, era brutalmente invertida y masacrada. Comenzaba el siglo XX. La historia moderna se hace y se vuelve a hacer, historia violenta de pueblos y Estados, de individuos y clases, de razas y religiones. Lo trágico lo invade todo, desde los resortes del sentimiento hasta los pliegues del pensamiento humano. El ser para la muerte pasa a ser el tema de la filosofía. La teología política habla del amigo-enemigo. Lo impolítico descubre el *Romantik* [romanticismo] antimoderno. La acción paralela se insinúa en el hombre sin atributos. Hace ya tiempo que todas las formas están hechas jirones. Las palabras se pierden en el sinsentido. Las figuras se estrellan contra el alma. El sonido se dirige hacia el silencio. Alguien, en este siglo precisamente, nos enseñó que en el aire de una gran época se acumula una energía que está como suspendida en un tiempo indescriptible, aprendida e intuita solo por señales que locos espíritus visionarios alcanzan a ver, hasta el momento en que la colisión entre corrientes opuestas procedentes de las partes superior e inferior de la sociedad, el choque entre razones geopolíticas de potencias terrestres y marítimas, y el contraste entre aparatos ideológicos surgidos de una masificación de intereses materiales desencadenan finalmente la explosión de la tormenta. Las grandes épocas se reconocen por los grandes conflictos. La grandeza se paga: con la ruptura de la norma, con la instauración del estado de excepción, con la aparición de la tragedia en la política, crisis en lugar de emergencias, saltos en lugar de transiciones, que obligan a la historia a renunciar a su vocación natural, llevándola a actuar y a pensar más allá de sí misma.

El pequeño siglo XX

Hasta aquí la gran historia del siglo XX, cuando la política tuvo que elevarse a la altura de su tiempo. En rigor, la época de la verdadera gran política va de 1914 a 1945. Luego se prolonga entre luces y sombras, arrastrando tras de sí sujetos e ideologías, consolidando formas, comportamientos y lenguajes, reafirmando culturas y dando numerosas pruebas de supervivencia

durante al menos dos décadas más. En la onda larga expansiva de esta historia, que atraviesa el corazón de la década de 1960, todos nos equivocamos alegremente. Sufrimos una ilusión óptica. La *theoria* lo ha visto casi todo, pero la *praxis* no ha llegado a subvertir nada. Y había una razón para ello. Ya se tratara de las luchas obreras o de los movimientos de protesta, lo cierto es que caía el telón rojo de una época que terminaba, pero que a nosotros y a muchos otros nos pareció que se abría. Ceguera feliz, desde luego, porque nos permitió salir definitivamente, con un efecto de extrañamiento, de la representación del viejo mundo. Así nació esta manera de pensar diferente acerca de las mismas cosas que luego se repetirán. El rojo del horizonte era bien real: solo que no era la luz de la aurora, sino la del crepúsculo. El ocaso de Occidente culminó a finales de la década de 1960, y es entonces cuando el pequeño siglo XX entra en escena. La historia vuelve a sentir el gran temor de la política y baja el nivel, recupera la normalidad, aparta lejos de sí el cáliz de la cruz. Para acabar con la gran política —su enemiga— la historia solo tiene una vía: redimensionar la política misma, reduciendo fines, instrumentos, temas, borrando horizontes, neutralizando conflictos. La historia pertenece a los vencedores; la política, a los vencidos. El sueño, casi realizado, de la historia es la despolitización. El pequeño siglo XX es nuestra era de la restauración: el legitimismo de los valores en lugar del legitimismo de los monarcas. Aquellos que miran con los ojos miopes de los derechos no ven que las relaciones sociales de poder, en todo lo que tienen de sustancial, han vuelto a como eran antes de la época de la gran política. Hoy en día la cuestión no es tanto «saber intentar» como «saber ver». 1989 es un episodio del pequeño siglo XX, de sus estertores finales. En este punto hace ya tiempo que la historia del siglo ha suprimido la grandeza de los comienzos. No ha habido «caída» alguna —ni de muros, ni de poderes, ni de sistemas, ni mucho menos de ideologías—, sino tan solo la extinción de un cuerpo sin alma; el lento apagarse de una vela consumida. Se trata de un escenario mediocrementemente inédito, del que solo alcanzamos a entender una parte. No vemos el lado oscuro del planeta. La política, que había presidido el nacimiento del socialismo, está totalmente ausente en el momento de su muerte. En los así llamados nuevos comienzos, y sobre todo en los llamados protagonistas que los proclaman, el final de la política moderna ya ha tenido lugar. Hay una metáfora que se puede personalizar: la empresa que nació con Lenin termina con Gorbachov. Dos mundos, dos siglos diferentes: por un lado, la política; por el otro, una actividad extraña, cuya naturaleza se hace ya difícil de entender. Es cierto: aquellos sistemas eran irreformables. Pero únicamente porque pedían someterse a una continuación del proceso revolucionario. Solo así tal vez podríamos haber considerado la apertura de un nuevo capítulo de la revolución en Occidente. Decimos *tal vez* porque, extinta ya la política en la posguerra del pequeño siglo XX, la hipótesis

más probable es que no hubiera ya idea ni práctica revolucionaria posible. El socialismo —el real, el factible— nunca ha sido, ni podía ser, una experiencia políticamente autárquica. El intento de construcción comunista del socialismo en un solo país quedará en la historia moderna como una trágica utopía política. Cuando se haya disipado la niebla de estas lecturas edificantes de las aventuras humanas, entenderemos que la violencia de ciertos procesos estaba más en las condiciones materiales de los mismos que en el carácter malvado de las personalidades que los condujeron. Lo demoníaco estaba en la historia de una época geopolíticamente bien determinada. Estaba en la energía destructiva acumulada por la modernidad en el curso de sus magníficos caminos de progreso. Esta es la historia que no se ha acabado. El espectáculo simplemente se ha interrumpido. Y aquí estamos nosotros, charlando en el intermedio.

Pero ahora, contra el revisionismo histórico, esa ideología de la segunda mitad del siglo XX que ha hecho de la década de 1930 un absoluto en el que todos los gatos son pardos, ponemos sobre la mesa un argumento fundamental. Mientras que el totalitarismo nazi aplicaba sus ideas, el autoritarismo comunista contradecía sus teorías. El punto de contacto, en ambos casos, es precisamente la relación entre la política y la historia moderna. En el caso de Alemania, el contraste con la modernidad se basaba en la lectura de una tradición cultural, vinculada a los intereses y a los espacios vitales cuyas raíces hay que buscar en la oscura historia de una época. En el caso de Rusia, la contradicción con la modernidad era solo práctica, impuesta por las circunstancias, dictada por la naturaleza del experimento, no querida sino sufrida, consecuencia de un intento políticamente necesario pero históricamente imposible. La revolución conservadora y la revolución obrera fueron los dos verdaderos protagonistas de la primera mitad del siglo, los dos sujetos principales del gran siglo XX. La una no puede reducirse al totalitarismo alemán, ni la otra al socialismo soviético. Si Reforma y Contrarreforma fueron en realidad Reforma protestante y Reforma católica, ya que durante la primera mitad del siglo XVI, en el contexto del nacimiento de la política moderna, la idea y la práctica de la reforma religiosa habían alcanzado un punto de maduración, así también en la primera mitad del siglo XX, en la época de las guerras mundiales, había ya madurado la idea de revolución, entendida no solo ya como agitación política e institucional, sino como subversión total, tanto social como cultural. Resulta evidente, en este punto, que estamos buscando formas categoriales distintas para tratar de entender lo sucedido: obligados a dar estos saltos conceptuales por la insoportable habitual vulgata intelectual, que lo resuelve todo por fáciles caminos evolutivos. La hipótesis de la que partimos, contra la tesis vencedora, que considera evidente lo que ha ocurrido, es que lo esencial del siglo aún está por comprender. La historia

plantea cuestiones en relación con la política del bando derrotado. Si en Rusia realmente se dio una «revolución contra *El capital*», ¿cómo no iba esto de por sí a determinar toda la ulterior consecución de la tentativa? La contradicción está en Lenin. La indicación política que se extrae de *El Estado y la revolución* refuta el análisis económico de *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Y la contradicción está en Stalin. La práctica de la construcción del socialismo refuta las orientaciones teóricas del leninismo revolucionario. Toda la violencia *asiática* estalinista está en consonancia con una política de acelerar el proceso de modernización social de unas relaciones arcaicas que se resistían y hacían de freno. Transformar la revolución contra *El capital* en un proceso revolucionario anticapitalista no era empresa para almas bellas. Y luego, ¿cómo podríamos ignorar el hecho de que la construcción del socialismo en un solo país tiene lugar en plena era de las guerras civiles mundiales? Cada vez que tratamos de entender, se nos acusa de justificar. Pero *die Weltgeschichte ist der Weltgericht*, la historia mundial es el tribunal universal: no es por aquí por donde hay que retomar el hilo del discurso. Se puede escribir una fenomenología del espíritu político del siglo XX sin establecer una filosofía de la historia moderna. Y de hecho, no hay lugar a donde arribar. No hay un saber absoluto al que llegar, sino simplemente una verdad relativa que conquistar, que arranca a las cosas desde el exterior, haciendo hincapié en la honestidad con uno mismo.

El fracaso del socialismo en Rusia se remonta a una época muy temprana, que coincide con la fracaso de la revolución en Occidente. Cuando Lenin lanzó la brillante iniciativa de la Nueva Política Económica (NPE), ya era consciente de este hecho. Trató de extender en el tiempo largo la ruptura repentina de Octubre. El capitalismo no iba a ser liquidado inmediatamente; antes debía ser puesto al servicio del proceso de acumulación originaria de las condiciones económicas del socialismo. Esta es tarea de un poder político encargado de guiar, dirigir y controlar, y en cuya mano estaba el hilo de un movimiento que no lo era todo, porque el todo es el fin que justifica los medios. Keynes, o en todo caso el Keynes que inspira el *New Deal*, habría existido sin Marx, pero no sin Lenin. La mano política que condujo al capitalismo fuera de la crisis siguió los movimientos de aquella otra que quiso dirigir su desarrollo. El golpe de genio está aquí en el Lenin hombre de gobierno: cuando hablamos de visión estratégica sobre el terreno, de gran política en el corto plazo, *voilà un homme!* que sabe de lo que se trata. Hay un aspecto que no se consideró en su día con suficiente profundidad y que precisamente hoy, al final del siglo, quizá podamos ver mejor. Aquel reformismo de altura en un único país enorme, en gran medida atrasado, necesitaba de la continuidad de un contexto revolucionario, si no en el mundo, sí seguramente en Europa. ¿Podía vencer el socialismo marxista en el país en el que se había impuesto de manera

voluntarista, justo cuando acababa de ser severamente derrotado en el país que lo vio nacer? Una tesis no banal del revisionismo histórico quiere leer el nazismo en Alemania como respuesta a la estabilización del socialismo en Rusia. Respuesta violenta, como violenta fue la reacción de las potencias europeas ante el éxito bolchevique en 1917. Vacíos en la memoria que hay que colmar: los liberalismos de Occidente que desencadenan la guerra civil en Rusia. A la política, el capitalismo acaba respondiendo con la guerra cada vez que aquélla amenaza su existencia. Y es fácil entender cómo la guerra civil tuvo que condicionar la forma de partido que adoptaron los comunistas en el poder. Si esta tesis es en parte cierta, lo es todavía más la tesis contraria: la terrible década soviética de 1930 es también una respuesta –reprochable desde un punto de vista ético y políticamente desacreditada– a la victoria sobre el terreno del totalitarismo alemán a las puertas de casa. Alemania y Rusia en ese momento: una especie de enemistad política estelar. Un episodio de la historia de la cultura que quedó inconcluso; y un íntimo motivo de reconocimiento de la condición del alma europea del siglo XX. ¡Que tomen nota los partidarios de lo nacional-popular italiano, o peor aún, de la civilización americana! Todo estaba ya inscrito en los signos, potentes signos espirituales de fractura de la conciencia moderna ante los fastos burgueses del dios progreso. Entre los siglos XIX y XX, entre Alemania y Rusia, antes de que despuntaran, inesperados, los respectivos monstruos leviatánicos, estaba nuestra *Heimat* [patria], no hay otra palabra para describirlo. Y ese «estaba» expresa toda la tragedia de lo político, que empezó por entonces y que hoy ha terminado en nada. No ha sobrevivido ni tan siquiera la forma para contar la historia.

Queda la argumentación del análisis político. La gran vía reformista de la NPE cae con el fracaso de la vía revolucionaria en Europa, debido a que, desde una perspectiva clásica, reformismo y revolución son dos formas de lograr el mismo objetivo. Así sucedió, tal y como pudimos vislumbrar, después de Marx, que dejó, como su maestro Hegel, una izquierda y una derecha marxiana. Tenían en común un dogma fundamental: que el capitalismo sería superado por el socialismo. No estaban de acuerdo sobre los medios, respecto de los que había una verdadera diferencia de «sensibilidad». Lo que los revisionistas no decían: el fin no es nada. Decían: es inútil proclamarlo, pues se organizará en el movimiento. Los ortodoxos no rechazaban el gradualismo; lo que decían era que este incumbe a la táctica, cuya tarea debe consistir en crear las condiciones para el salto estratégico. Unos y otros asumían la primacía de la política, si bien cambiaba el nivel de intensidad que le asignaban. Por eso la mayor diferencia se expresaba en el terreno de la organización. Reforma y revolución, en el movimiento obrero, han tenido un carácter innegable de complementariedad. El movimiento obrero era la suma de estas prácticas nutridas por

la teoría. Cuando la teoría comenzó a ceder, las prácticas no resistieron, ni juntas ni por separado. Es una ilusión ingenua pretenderse heredero de una sola de estas tradiciones. Hoy en día no hay reformismo posible, ni socialista ni, peor, socialdemócrata, sin una crítica del capitalismo que prevea su superación. El reformista práctico, el que no tiene ya en mente un pensamiento revolucionario, se amolda simplemente a una función provisional de racionalización, normalización y neutralización de mecanismos enemigos victoriosos. Por otra parte, no puede haber revolución, ni comunista ni mucho menos obrera, sin una larga marcha lenta, profunda y gradual dentro de esos mecanismos, económicos e institucionales, para desmantelarlos desde dentro. El revolucionario de palabra, incapaz de paciencia reformista, solo mantiene la llama votiva ante el icono de un santificado antagonismo. No es cierto que situar las cosas en las espirales de este inusual discurso las hará toparse con la realidad factual. Hoy en día hay una receta casi infalible para acercarse a la realidad de los hechos. Tómese el sentido común intelectual de masas. Désele la vuelta en su contrario. El resultado no estará muy lejos de la verdad. Relativa.

Las pruebas a favor de la bondad hermenéutica de este procedimiento no solo están lejos en el siglo, están también muy cerca de nosotros, y hasta forman parte de nuestra experiencia directa. Después de 1956, a principios de la década de 1960 (desestalinización, relajación de la Guerra Fría, distensión internacional en marcha), tal vez aún era posible llevar a cabo un proceso de reforma dentro del sistema socialista. ¿Por qué no sucedió? Sin duda por resistencias internas, también por la debilidad de las fuerzas subjetivas que podían protagonizar las innovaciones, por la viscosidad de las estructuras de poder dominantes, por la resistencia de una red cerrada a la opinión pública libre y la consiguiente, consolidada y casi institucionalizada ausencia de una conciencia teórica de los procesos. Pero además hay otro *hecho* que no se quiere ver. El socialismo reformista quedó de nuevo aislado en el contexto internacional de la lucha de clases. Solo un fuerte impulso desde Occidente, que replanteara de alguna forma, en términos nuevos, el gran tema de la revolución en Europa, podría haber invertido y desafiado la poderosa resistencia interna del sistema. En el marco de una explosión de neocapitalismo se habían creado nuevas condiciones para las luchas obreras y situaciones inéditas para los movimientos de contestación. Ambos campos, luchas obreras y movimientos de contestación, se unificarían en determinados lugares por iniciativa espontánea. Sin embargo, faltó la visión lúcida de reconducir esta forma reunificada de autoorganización de los conflictos en Occidente a un movimiento organizado para la autorreforma del socialismo soviético. No es este el más avanzado ni el más novedoso de los discursos que podemos hacer en torno a esta intrincada red de problemas. Esperamos que la investigación de Rita di Leo aclare

muchos puntos oscuros aquí apenas mencionados. El hecho es que, si bien es cierto que la historia no se hace con los hipotéticos «si», los «si» no sucedidos a veces pueden iluminar puntos oscuros de la historia. Las ocasiones perdidas de progreso no solo no vuelven, sino que a menudo desencadenan dolorosos retrocesos. En aquella ocasión faltaron tanto los partidos comunistas como los socialdemócratas. Ciertamente era el momento de una *Ostpolitik*, pero no de los gobiernos sino de las luchas. La verdadera ruptura de la historia reciente de la URSS debería haber implicado audazmente una ruptura en el seno de esos partidos, de la propia historia reciente en Occidente, y un giro estratégico que en la década de 1960 reabriera un nuevo periodo de gran política, traducida en un antagonismo anticapitalista modernizado. Los reformistas democráticos de Rusia solo habrían podido vencer si la democracia europea hubiera reconquistado una vocación revolucionaria. Sueños, visiones, de *Symphonie phantastique*. La realidad es más gris. Pero precisamente el color gris del curso histórico se entiende mejor a simple vista que a la luz del análisis. Weber se equivocaba al decir que aquellos que quisieran visiones se fueran al cine. Por otra parte, este ha sido el siglo del cine. Wenders, por el contrario, tiene razón al decir que el mundo es en color, pero el blanco y negro es más realista.

Hay otra cosa que es verdad. El pequeño mundo antiguo que nos presenta este final del siglo XX debe considerarse con ojos sobrios, como una realidad de hecho detrás de la espectacularidad ideológica de la llamada posmodernidad, global y virtual. Al final, nuestro siglo XX ha sido derrotado por un retorno al XIX. En el puesto de mando están, de nuevo, todas las viejas relaciones sociales, ahora a resguardo, después del fin de la era de la política, única capaz todavía de cuestionar la idea moderna de la dominación sobre la base de la economía. Dos enormes procesos han salido victoriosos. El mercado, paradigma de una modernidad totalizante —mercancías, dinero, capital—, no vence por su carácter global, sino en virtud de su dimensión individual. La relación de reproducción históricamente capitalista —dinero, mercancías, dinero— está ya *in interiore homine*. El individuo es la categoría-príncipe de la modernidad. Cuando un proceso se impone en su interior, prevalece en todas partes. Lo mismo sucede con el otro proceso terrible: la alienación del trabajo ha pasado del específico obrero industrial al hombre neutro en general. Después de haber alcanzado y traspasado la frontera del obrero masa, se trasladó a la figura universal del ciudadano. De la fábrica taylorizada a la sociedad civil burguesa. El trabajo alienado, al esclavizarse a sí mismo, ha esclavizado a toda la humanidad. Ya lo hemos visto en parte. El *citoyen* ya no es el *bourgeois* en el cielo de la política. El cielo de la política cayó sobre nuestras cabezas con todos sus dioses griegos. El burgués ya no necesita la *polis*, así como el capital ya no necesita el Estado. Ellos, sí, se han emancipado. Ellos ahora son libres. Y así debía

ser, pues estaba inscrito desde el principio en la naturaleza de las cosas. Seamos honestos: estamos inmersos en la era de la Restauración. Pero sin Romanticismo. Se trata, incluso sustancialmente, de una restauración neoclásica. De un neoclasicismo desvergonzadamente anticipador. Se ha hablado de modernización conservadora. Es más o menos cierto. Restauración para la innovación: esto es lo que queda de las consecuencias económicas de la paz después de la era de las guerras civiles mundiales. La política tuvo que firmar la rendición final e incondicional. Se vuelve a hablar de política antigua, o de política eterna, para exorcizar y demonizar la política moderna. Todo se halla de nuevo narrado en la pequeña vida cotidiana de los «últimos hombres». Este encuentro del destino, esta superposición progresiva, hasta llegar a la reciente identificación final del *homo economicus* con el *homo democraticus*, ha cerrado la partida de una vez por todas. Ya no hay un uso posible de las contradicciones de la modernidad. Pero sin el uso de las contradicciones lo que nos queda es una política imposible.

Nostálgicos habitantes del siglo

La imposible política moderna. Alcanzó su culminación con el heroico intento del movimiento obrero de convertirse en Estado. Lo que significaba: la decisión apocalíptica de las clases subalternas de convertirse en clase dominante. Solo la política moderna podía abrirse paso por esta senda intransitable. Las categorías de lo político, conceptos teológicos secularizados, transvalorados, dieron forma al proceso moderno de la revolución. Raros son los ejemplos, en la larga historia de la modernidad, de un sujeto con tamaño potencia. Ni los Estados-nación de las monarquías absolutas, ni los imperios coloniales liberales que los sucedieron, ni tampoco la confederación de los Estados democráticos: ejercicio de dominio del interés económico y ciertamente político, pero sin espíritu; pura fuerza, solo guerra, ninguna grandeza humana. Uno puede posiblemente comparar aquel sujeto con la *complexio oppositorum* de la forma política entrevista en el catolicismo romano, pero renunciando a la Iglesia: el Reino, no la Institución; el pueblo de Dios, no la jerarquía papal, a la vez *eschaton* y *katechon*. El movimiento obrero, en tanto que heredero de las luchas de las clases subalternas, se dio a sí mismo una filosofía de la historia: era el materialismo histórico, una prehistoria de la humanidad entendida como historia de las luchas de clases en todas las sociedades que habían existido hasta el momento. Era inútil cuestionar la validez científica de la teoría: no obstante, a pesar de las pretensiones, no se trataba de ciencia, sino de ideología. Era una falsa conciencia premeditada, una construcción simbólica con el fin de una movilización de parte. Objetivo: organizar a una parte de la de la sociedad contra la otra, produciendo también —y he aquí la novedad— una

cultura partidista. Sin embargo, el movimiento obrero no dio una filosofía política para su otro rostro, como expresión de irresistible potencia, fuerza organizada para una condición de conflicto permanente, desde la base de la sociedad hasta la cúspide del poder. En este punto los comunistas fueron más clarividentes que otros, pero tampoco lo vieron todo ni bien. Cuando se habla de la ausencia de una teoría marxista del Estado, es a esto a lo que hay que referirse. Y hay algo más. Faltó una crítica marxista de la política moderna a la altura de la crítica marxista de la economía política. Así, se regaló la libertad de los modernos a la tradición liberal, la soberanía popular a la tradición democrática, y lo que quedó fue, más que una idea, una práctica de poder absoluto digna de los orígenes del Estado moderno, una mala síntesis, primitiva, de Príncipe y Leviatán. Ninguna condición histórica contingente en la construcción del socialismo podía justificar esto. Se trata de un discurso complicado, que habrá que retomar con otros instrumentos. El error puede que estuviera en la premisa: la idea-proyecto, que en el fondo unificó a los comunistas de Oriente y Occidente, de introducir a las masas en el Estado. De ahí las tentativas comunistas fallidas, desde Rusia hasta China o Italia, que nos obligan a repensar críticamente la política moderna. Pero el objetivo de las masas en el Estado se cumplió bajo la forma de las democracias occidentales contemporáneas, a partir de aquella forma de democracia realizada —se ha dicho y se ha demostrado— que fue el socialismo soviético. Esta hipótesis estratégica de investigación es una aportación de Rita di Leo a la discusión. Sus estudios vienen rompiendo desde hace tiempo con los patrones tradicionales de análisis, e inauguran un nuevo estudio del socialismo. Esta es la razón por la que la opinión oficial los mantiene a una distancia segura. Masa y poder: vistas desde la Europa Central de Canetti, Rusia y Estados Unidos emergieron como experiencias-mundo, aún más nítidamente de cuanto lo había predicho la profecía de Tocqueville. Era el movimiento obrero el que debía convertirse en Estado, cambiando, revolucionando por este solo hecho, la idea moderna del poder. Una parte que se impone sobre el terreno y que es capaz de mantener en el tiempo, con las luchas y a través del gobierno, el consenso activo para el ejercicio de su propia autoridad. Una fuerza dotada de espíritu, que interviene en la relación social para desestructurarla y reconstruirla. Consenso activo, en tanto que compartición colectiva de las elecciones asumidas, decisión política elaborada y consciente. En la idea-límite de la extinción del Estado, en el comunismo de la cocinera en el gobierno, se dejaba entrever, al otro lado de una transición hiperpolítica, una frontera hacia un más allá de la política. No está claro, de hecho, por qué este doble pasaje no resultó, aunque ahora todo el mundo parece dueño de una certeza sin sombras. Lo único claro es el resultado: precisamente porque no se llevó a cabo la superación, el ir más allá de la política moderna, tuvimos luego, de facto —como no podía ya ser de otra manera— este nihilismo de última hora.

Pero ¿por qué todo esto al cierre del siglo XX? ¿Qué ha sucedido realmente? Las raíces de la derrota obrera están hoy enterradas bajo estratos sucesivos de falsas interpretaciones. Con este discurso comienza una excavación arqueológica para sacarlas a la superficie. Ello presupone el valiente abandono de un compromiso ético en pos de la búsqueda de la verdad, y la incómoda asunción de un criterio de honestidad. Es verdad: todo esto ya se planteó en términos de *Kultur* contra *Zivilisation*, entre Nietzsche y Weber. Pero más tarde la revolución obrera reabrió la cuestión, y la revolución conservadora siguió la estela. Parecía por entonces —entre 1910 y 1920— que había nacido una nueva y trágica necesidad de verdad. Un terrible absoluto imponía su ley. Víctimas inocentes, personas e ideas solo podían ofrecerse en sacrificio en el altar de lo que debía-ser. El gran siglo XX fue esto. Nuestra generación puede que fuera la última con suerte. Porque en espíritu, antes incluso de existir, fuimos combatientes en esa larga guerra total. Pudimos bucear aún en su memoria viva, no en la de los libros sino en la de los hombres y las mujeres, pueblo-clase en primer lugar y cultura-civilización después, estas dos cosas admirables que el siglo XX primero exaltó y luego destruyó. Conscientes moradores del siglo, querríamos hoy contemplarlo desde la altura, y aquí estamos en cambio, obligados a mirarlo desde el abismo del final. Siempre hay que saber no solo de qué lado se está, sino de qué lado se habría estado. En la época de la verdad no había margen para las dudas. En la Primera Guerra Mundial yo habría sido el soldado campesino ruso que siguió la indicación revolucionaria de Lenin de no disparar contra el soldado obrero alemán, sino de volver su arma contra los generales zaristas. Habría ocupado las fábricas durante el bienio rojo. El 21 de enero de 1921, en Livorno, me habría desplazado del teatro Goldoni al teatro San Marco. Me habría convertido «naturalmente» en un activista antifascista clandestino. Habría ido a España con las Brigadas Internacionales organizadas por los comunistas, posiblemente sin disparar sobre los anarquistas. Habría sido «partisano» de la Resistencia en las montañas contra los alemanes, probablemente la única vez en que me habría sentido italiano en la miseria de toda la historia anterior de este país. Me habría unido al giro de Salerno, acordado entre Stalin y Togliatti, consciente de la buena duplicidad necesaria a fin de poner en marcha las condiciones más propicias para un proceso revolucionario en Italia. Lo confieso: nostalgia de tiempos que no viví. Para nosotros, *Die Welt von gestern* [El mundo de ayer] es esto. No es el reino imperial de Cacanania ni la *belle époque* parisina, sino la *Weltbürgerkrieg*, la guerra civil mundial. Nacidos en medio de la misma, respiramos el aire, mamamos la leche, capturamos la energía de una era que nos rondó durante mucho tiempo, y que habita en nuestro interior en forma de trágica memoria. Para olvidar las grandes épocas solo hace falta una generación de hombres pequeños. Hela aquí. Estar contra aquella historia sí que habría sido algo propio de

una «gran política». Oponerse a sus trágicos resultados, cultivarla en sus dramáticas ilusiones. La gran historia siempre lleva en su inconsciente colectivo oscuras pulsiones. La tarea de la alta política consiste en hacerlas aflorar a la conciencia, liberando así el campo de las acciones humanas. No aclarar para iluminar, sino intervenir para transformar: esta era la vocación antiilustrada y, si se quiere, antirracionalista del marxismo. Se perdió, no en favor de un buen uso de la razón crítico-negativa, sino en favor de un mal uso de buenos sentimientos positivos.

La opinión común invierte exactamente el orden de los factores. Lo que hoy se dice no es pertinente al tema, y mucho menos a sus variaciones. La revolución no hizo bien en pretender ser partera de la historia, pues la historia solo puede parir monstruos. Los monstruos del siglo XX estaban en la historia del tiempo antes incluso que en la política de los hombres. A lo sumo, la política se equivocó en no saberlo a tiempo y en profundidad. La política revolucionaria habría debido preservar y al mismo tiempo liberar: preservar fuerzas, liberar sujetos. Una tarea enorme, que ni encontró la forma ni se dio conciencia. Por fortuna, la virtud y la suerte se encontraron codo con codo en el comienzo del siglo, mientras que ahora, al final, se encuentran desesperadamente solas, separadas y enemigas. Entonces, ¿de dónde partir? Fortuna de la memoria vivida; sabiendo que está contra cualquier uso de la banal virtud política, cuya regla es el olvido. La memoria histórica se puede escuchar en la narración de los protagonistas, se puede leer en los libros y reconstruir en los documentos. Vivirla quiere decir encontrarse en un prolongamiento del tiempo, que ha cambiado respecto al «antes», pero no tan radicalmente como para dar lugar a aquella débil imagen distorsionada que es el «nuevo comienzo». El siglo no se divide en dos como una manzana. La era de la guerra, que en el siglo XX coincide con la era de la política —se puede tener miedo de esta frase, pero es así—, no se cierra en 1945, sino en la década de 1960. Vagamente se podría estar de acuerdo con la idea del «siglo breve». En el fondo Hobsbawm es el único entre los historiadores recientes del siglo XX hacia el que se puede cultivar un sentimiento de simpatía. En cuanto a los demás, ya se llamen Nolte o Furet, se tiene enseguida la sensación de estar tratando con enemigos. En efecto, podemos reducir el siglo al periodo comprendido entre 1914 y 1989, pero solo desde la pesimista consideración del año 1989 como el precipitarse de la lenta decadencia que atraviesa las décadas de 1980 y 1970. Y no abreviamos el siglo al decir 1914-1968. El siglo XX estaba ya ahí con anterioridad, en aquel extraordinario tránsito de historia del pensamiento que, desde los veinte últimos años del siglo anterior hasta los diez primeros del XX, no hace sino dar señales simbólicamente trágicas de lo que está por venir. Las artes figurativas, la literatura, la música, las ciencias, nos dicen todas la misma cosa, en guerra todas ellas contra sus propias

formas. La filosofía vendrá solo después, búho de Minerva, que necesita de lo ya acontecido. Entre Nietzsche y Weber está ya el destino del siglo XX. Agradables, misteriosas y luego no tan significativas simbologías estelares. El año en que Marx muere en Londres, Kafka nace en Praga. Nietzsche se apaga en la locura y el siglo puede oficialmente comenzar. Reconocemos que ya no hay siglo XX, o que el siglo XX fue un siglo menor, cuando la totalidad no proviene de este origen. Y, sin embargo, no hubo fractura, no ha habido salto y mucho menos un colapso. Lo que ha habido es un imperceptible desplazamiento del terreno histórico, una deriva subrepticia de los continentes de la política, una autoconsumación de la modernidad en los productos de su origen, hasta el punto de que nosotros nos encontramos en cierta manera más acá, en un mundo irreconocible que es siempre igual sin saberlo, privado de forma porque no se propone buscar formas alternativas, en una condición de estancamiento sin desesperación que es este coma cultural de Occidente que no podemos interrumpir, una vez apagadas las dramáticas luces de su crepúsculo.

¿Cuándo podemos fechar el comienzo de esta deconstrucción victoriosa? La respuesta-escándalo es tomar 1968 como punto de inflexión entre el gran y el pequeño siglo XX. Las subdivisiones de este tipo son en sí mismas siempre arbitrarias. Pero también aquí entra en funcionamiento la inversión del sentido común intelectual, que extiende a lo simbólico de la década de 1960 la apología burguesa ilustrada del nuevo comienzo de la antipolítica. Debería aplicarse una inteligente hermenéutica sociológica para iluminar la distinción conceptual entre «contestación» y «conflicto». Luchas de clase y revueltas antiautoritarias no eran la misma cosa, y no debían serlo. Pero el no haber mantenido la continuidad entre ambas rompió el largo hilo de una historia favorable a una emergencia de corto aliento. Formas organizadas y experiencias no institucionalizadas, partidos y movimientos, se reparten la culpa de no haber sido comprendidos, y una aventura histórica se cerró sin que otra se abriera. El origen de la crisis de la política viene de ahí: paradójicamente, de la voluntad de poner en crisis el poder autoritario. La relación entre historia y política es oscura, confusa, ambigua, no resuelta y, en definitiva, imprevisible. En el peligro más grande está lo que nos salva. Y en la oportunidad extrema está lo que nos pierde.

El eslogan «obreros y estudiantes unidos en la lucha» fue un milagro italiano: el puente virtuoso entre 1968 y 1969, entre la primavera de la juventud y otoño caliente obrero, entre los hijos de las flores y la ruda raza pagana. Esta es la demostración de que el caso italiano contenía lo mejor de la condición política europea. En otros lugares, empezando por Estados Unidos y pasando por el mayo francés, el '68 fue esencialmente antiobrero y antipolítico. Y como resulta que los obreros y la política eran las dos únicas fuerzas de antagonismo dentro del capitalismo, una vez fueron

puestas fuera de combate el camino quedó despejado para la nueva imagen vencedora del viejo mundo. La imaginación tomó el poder. El verdadero neocapitalismo no es aquel todavía fordista, desarrollista y keynesiano de los primeros años de la década de 1960, sino el que vino después de todo eso. Es el de las décadas de 1980 y 1990, el que partió de la Trilateral, el que se sumó provisionalmente a la revancha de la derecha económica de Thatcher y Reagan y que, desde ahí, mediante una oportuna recombina- ción de alianzas políticas, llega definitivamente hasta la Europa de Maastricht. Entre una cosa y otra sucede de todo: desde el Japón de Toyota a los tigres del sudeste asiático, desde la Rusia de Yeltsin a la China de después de Deng, etcétera. Ciertamente, la extraordinaria generación de los jóvenes de la década de 1960 no quería esta heterogeneidad de fines, pero la obtuvo sin haberla merecido. Jamás como en aquella ola contestataria había habido una semejante renovación de la clase dirigente. Nunca como después de transcurrida la década de 1960, y paulatinamente durante los años que siguieron, se había puesto en marcha semejante proceso de reagrupamiento radical y homogéneo de clanes y corporaciones en la cúspide de la sociedad y de los sistemas políticos. Radical, porque ha abarcado todos los campos, desde las industrias a los mercados, las profesiones, las academias y todos los sectores laborales, hasta llegar a las nuevas fronteras de la información, de la comunicación y de las realidades virtuales. Y homogéneo –este es quizá el hecho más impresionante y más determinante–, porque ahí comenzó una carrera desenfadada hacia la reunificación y la homologación de unas clases dirigentes hasta entonces divididas en campos adversos y en luchas civiles, que habían logrado asumir un ropaje democrático. De ahí parte el proceso que ha llevado al clan político de la izquierda en Europa a ser cada vez más fácilmente intercambiable con el de la derecha, en alternancias formales, después de haber roto toda continuidad con la historia precedente del movimiento obrero y tras haber perdido la noción de lo que son las categorías de lo político moderno. La historia menor del siglo XX comienza a partir de 1968. En lugar del conflicto, el compromiso; en lugar de las pertenencias, las contaminaciones; en lugar de las ideologías, los intereses; en lugar de las culturas, los *issues*; en lugar de los partidos, los grupos; en lugar del noble desafío de las relaciones de fuerza entre las clases, las estúpidas violencias anárquicas de los actos terroristas. En lugar de la política, en el mejor de los casos, la ética. Un salto hacia atrás, a antes de la política moderna.

Desde entonces solo ha habido una revolución seria, que es la de las mujeres: el único caso de un movimiento que ha aportado pensamiento. Y que ha desplazado relaciones, ha cambiado las leyes, ha trastocado el sentido común, ha destruido el buen sentido. Y ello porque venía de lejos. Era la necesidad de liberación de la otra mitad del cielo de una opresión

milenaria. Son siempre estas las dos características que califican y revelan un fenómeno político capaz de medirse de igual a igual con el *noumeno* de la historia. La primera es la irrupción de una confrontación directa, de una relación agónica, *polémica* en el sentido literal del término, un uno que se divide en dos sin posibilidad de síntesis, la apertura de una disyuntiva que desencadena una lucha *Freund-Feind* [amigo-enemigo]. La segunda es la larga duración del problema, el hundimiento de sus raíces en la historia de siempre, su epocalidad y su relativa eternidad. El movimiento obrero fue derrotado también porque se dejó encerrar en un tiempo demasiado breve de historia, no supo lanzar contra la historia moderna la carga de necesidades humanas provenientes de la historia larga, no pudo, o tal vez no quiso, tomar aliento, sumergirse en el pasado de todas las revueltas de los oprimidos en el mundo para desde ahí lanzarse, no a la expectativa, sino a la preparación y a la organización del advenimiento de un futuro de redención. Y se perdió también la alta tensión de la confrontación, alta en el sentido de elevada, en tanto que conservada cultivada ya no en las formas vulgares de la violencia. Se adoptó en cambio la cultura del *y-y*, «de un lado *y* del otro lado», hasta llegar a la idea reaccionaria de complejidad sistémica, cuyo verdadero lugar de origen estaba en la dialéctica con final *Aufhebung*, superación que conserva no aquello que está siempre, sino aquello que sostiene haber superado: supresión de lo negativo para volver a un positivo potenciado. Movimiento real-racional de toda la historia moderna. Grandeza de Hegel, el habérsola descrito como era. Marx hizo bien en tomar conciencia, sobre esta base, de las leyes de movimiento del capitalismo. Pero para ir más allá, en lugar de partir de Hegel quizá hubiera sido mejor partir de Kierkegaard. Aquí, precisamente en el contexto de la revolución de las mujeres, es donde se inscribe este discurso. No, esta no es una revolución que deba sustituir la revolución obrera. No es este su ámbito de presencia en el mundo. No debe serlo y no lo será. Pero ambas sí comparten aquellas características de confrontación directa y de historia larga. Lo cual basta para que la revolución femenina pueda suponer la irrupción de un elemento de lo negativo potencialmente no asimilable por aquello que una vez se llamó, con elocuente expresión, el orden constituido. Y aquí hay una paradoja del siglo XX, una de tantas, pues se trata de un siglo que ha sido, primero trágica y después cómicamente, paradójico. La contradicción hombre/mujer, masculino/femenino, tenía su terreno de elección natural, de manera autónoma, junto a las grandes contradicciones clásicas que atravesaron la primera mitad del siglo XX: obreros y capital, fascismo y democracia, capitalismo y socialismo. Su problemática –no tenáis miedo– estaba ya madura en la era de las guerras civiles mundiales. Y, sin embargo, esa gran contradicción estalla cuando las otras grandes contradicciones estaban práctica y teóricamente extintas. Lo que le falló fue la época: hay que comprender esto y extraer las consecuencias. La revolución

femenina tuvo lugar en el pequeño siglo XX, y esto es algo que le cortó las alas en pleno vuelo hacia la cima solitaria del problema. Se trata de la crítica de la idea de hombre, del hombre moderno, burgués y ciudadano que, desde el punto de vista femenino, se descubre como una y la misma cosa, habitante exclusivo de la ciudad, de su lado la riqueza y el poder, los dioses y los amigos de la *polis* moderna. Se trata de la crisis de la práctica del «último hombre», así como de la desesperante tensión subjetiva de andar –correr, saltar, «danzar»– hacia el superhombre. Las feministas hicieron bien en partir de la heroína trágica Antígona, en pasar por la mística cristiana Margarita Porete, para llegar a la obrera del espíritu Simone Weil. Estaciones simbólicas, precisamente, de historia larga y de vida –y hasta de existencia– alternativa. Una revolución política femenina habría podido vencer solo en la era de la gran política. Después, hoy, con el final de esta, únicamente puede ser lo que de hecho es, una revolución cultural. Preciosa pero pobre. Preciosa para la condición de sí, pobre para el futuro del mundo.

Esta revolución produce, de hecho, un pensamiento radicalmente único, como es el de la diferencia: concepto de la filosofía inervado en la condición de la mujer. En este último sentido, en cuanto a la sustancia del pensamiento, la diferencia es una categoría de lo político moderno. En su práctica, es política moderna realizada. No puede evitar el conflicto, no puede evitar la fuerza, no se tiene en pie si no es sobre las dos piernas del realismo y la utopía, no puede sino construir una falsa conciencia querida, y hacer declinar en una táctica emancipatoria el dispositivo estratégico de liberación. La paradoja está ahí. Esta irrupción política de lo femenino en la historia se ha producido cuando la política ya estaba más allá de la crisis y cerca de su colapso. El movimiento de las mujeres ha resultado ser el heredero del proceso de civilización, modernización y secularización de la década de 1960. Lo que tal vez sea demasiado poco, teniendo en cuenta la carga apocalíptica de su repentino emerger desde las pulsiones de la historia profunda, tanto del individuo moderno como de las modernas relaciones sociales-civiles. Solo la gran política podría proponerse expresar este otro sentido de la vida cuyo origen, en las postrimerías de la modernidad, está en lo femenino del ser moderno. La revolución de la mujer aún no ha sido derrotada, como lo fueron las otras revoluciones del siglo, pero debe saber que tendrá que jugarse su difícil destino y su gozosa libertad en esta miserable época de restauración.

«Paz imposible, guerra improbable»

El siglo muere, el milenio se va sin anuncios de salvación mesiánica. El coro de la comedia, satisfecho, asiente con la cabeza. El final feliz está a la vuelta de la esquina. Todo termina en jubileo. ¿Hay algo más trágico

que el *Weihnachts-Oratorium BWV 248* de Johann Sebastian Bach? ¿Algo más doloroso que el nacimiento del hijo de Dios, destinado a morir, y a morir asesinado? Las consecuencias de la paz, ¿nos han de llevar ahora al final de la política? He aquí el problema que tenemos que pensar. Una situación nueva, sin duda. La historia moderna ha convivido, conflictivamente, con la política moderna. ¿Qué historia habríamos de tener ahora sin la política? Hay una cosa que nunca se dice: que esta situación de paz antipolítica nace también de la victoria en una guerra. La era de las guerras civiles mundiales no termina en 1945. Lo que termina en 1945 es la segunda fase de la guerra permanente del siglo XX, que da paso a la tercera fase. La bomba de Hiroshima, mucho más que el discurso de Fulton, es el acto demostrativo inaugural de la tercera guerra mundial (y por cierto, no fue ya con Roosevelt, sino con Truman). Se le hizo saber a la URSS que la paz se podría organizar con ella, pero a sabiendas de que el mundo estaría ahora bajo la hegemonía amenazante de los Estados Unidos de América. Todos los movimientos de Stalin en relación con los países de Europa del Este para construir un Estado tapón antioccidental, así como el inicio de la larga marcha de la revolución china, fueron contramedidas necesarias. Lo que entonces comienza es una *confrontation* político-militar. El mundo se divide en dos campos, algo que nunca había sucedido en los tiempos modernos, si exceptuamos el periodo posterior al desgarramiento de la Reforma y las guerras de religión. La organización geopolítica bipolar se carga efectivamente de motivaciones ideológicas opuestas. Y si de Estados Unidos provino la genial iniciativa del Plan Marshall, la directiva de transformación de la antigua Tercera Internacional en *Kominform* provino de la Unión Soviética. Diferentes respuestas, típicas de dos sistemas opuestos. Todo el contraste entre capitalismo y socialismo, así como la victoria del uno sobre el otro, se puede leer como un conflicto entre economía y política. El movimiento obrero ha representado esta disposición moderna, weberiana, a la política. De hecho, la tesis del movimiento obrero como último gran sujeto de la política moderna ha quedado confirmada *in articulo mortis*: pues una vez clausurada la historia del movimiento obrero no ha habido ya lugar para la política. ¿Quién podría negar el hilo conductor que va desde Maquiavelo hasta Lenin? Incluso la relación capital nació y creció con la política. Pero en el siglo XX se produjo un acontecimiento extraordinario. La clase obrera, al hacerse Estado con la revolución liderada por el partido, sustrajo la política al capital. Si este sufrió el cuasi colapso de la Gran Depresión no fue solo a causa de aquella revolución, ciertamente, pero también. Para sobrevivir, tuvo que tomar prestado del socialismo, de forma temporal pero estratégica, la inversión de la relación entre economía y política. ¿No había Keynes, «echado una ojeada a Rusia»? La Segunda Guerra Mundial —continuación de la política mundial por otros medios— había completado el trabajo. El capitalismo y el socialismo salieron de ella

fortalecidos, cada uno en su propia disposición natural-histórica, el uno para la economía y el otro para la política. Tratemos de pensar la Guerra Fría a la luz de esta pareja amigo/enemigo históricamente determinada. Al hacerlo percibiremos un paisaje completamente diferente del que normalmente frecuentamos. La política de potencia de la URSS no era algo que se pudiera haber evitado. Suponía algo más que una defensa contra la objetiva potencia económica capitalista. Estaba inscrita por fuerza en los caracteres originarios de la construcción del socialismo en un solo país, empresa que jamás llegó a disfrutar de una situación de paz. Se llevó a cabo la revolución permanente. Se estableció un estado de excepción largo y constante, que abarcó el periodo comprendido entre la guerra civil de mediados de la década de 1920 y la Guerra Fría de la década de 1950. El intento comunista de realizar el socialismo era esto: no gobierno político de la normalidad, sino gobierno político de una excepción histórica. Y en el estado de excepción, el soberano es quien decide. ¿Quién decide, poco después de la paz impuesta a la guerra nazi, abrir otro frente de guerra? Si un hogar se administra con reglas y una ciudad se gobierna con leyes, las esferas de influencia se deciden con las relaciones de fuerza. En 1947 la paz había terminado y la guerra se había reemprendido. Y la forma que adoptó en el tercer conflicto mundial del siglo es muy interesante. Raymond Aron la ha definido mejor que nadie.

Si no estuviéramos en estos tiempos históricos y tan poco desencantados, donde todos estos celosos detentadores de buenos sentimientos solo saben mostrar asombro ante la manifestación del mal en la historia, una relectura lúcida de este periodo sería un buen ejercicio. Guerra armada y no guerreada: un original concepto histórico, este de Guerra Fría. Guerra sin guerra, no por la voluntad ética de los pueblos y mucho menos la de los individuos, sino por virtud de una entidad nada abstracta, el arma que se ganó el derecho subjetivo a la mayúscula: la Bomba. Es el paradigma de la modernidad: cuanto más total es el poder destructivo del arma, tanto más se reduce la posibilidad de utilizarla. Nihilismo de la técnica. La razón positiva de la ciencia, una vez llega a producir las condiciones del Apocalipsis, se detiene al borde del abismo; no avanza, no retrocede, queda suspendida en una fase. Esta suspensión de la decisión fue el equilibrio del terror. La paz no se salvó por un tratado, por una conferencia, por la diplomacia ni por un compromiso. La paz no fue hija del pacifismo. La guerra fue derrotada por la guerra. Por primera vez, la guerra encontró un límite en sí misma. La paz perpetua, al menos en lo que respecta al carácter –tan impregnado por el siglo XX– de la «guerra mundial», se logró el día en que se alcanzó la paridad atómica entre las potencias. Con ella el socialismo salvó la paz. Solo la fuerza vence a la fuerza. Sobre esta idea reguladora de la historia humana la política ha modelado su acción, y así ha contribuido

al progreso de la humanidad. La Guerra Fría continuó sin guerra la época de las guerras civiles mundiales. Una obra maestra por parte de la astucia de la historia. Fueron todavía los años nobles de las opciones de vida. La humanidad debe estar agradecida a aquellos científicos, físicos nucleares occidentales, también italianos, que optaron por un campo opuesto al que se les había asignado, contribuyendo así a establecer este equilibrio armado que impidió el uso de las armas. Aceptaron la división del mundo en bloques enfrentados, pero en el escenario inédito de un conflicto de potencias sin confrontación directa de las armas. Hecho enorme: se confirmó la idea de que la guerra es un asunto demasiado serio como para dejarla en manos de generales. La guerra, entonces, era un asunto para la política. Es más, la gran política consiste precisamente en esto: organizar el conflicto sin desatar la guerra. En contraste, la pequeña política consiste en, por amor a la paz, cancelar, comprimir, enmascarar los conflictos. Al final la pequeña política hace inútil, vuelve superflua la política misma. Sin conflicto no hay política. Sin política moderna la política ha terminado. El final de la política moderna coincide con el final del movimiento obrero organizado en la escena mundial. La política de dos sistemas-mundo contrapuestos ha llevado la política moderna hasta sus últimas consecuencias, obligándola a su culminación. Luego, la vuelta a un sistema-mundo único para todos no supone el tránsito pacificador hacia una era pospolítica, sino el salto regresivo a una época prepolítica.

No hay duda de que el peligro existe. Apenas nos retiramos a la trastienda de la autoconciencia política encontramos el viejo traje remendado de la antigua filiación ideológica, un hilo de visión romántica del pasado revive sentimientos innecesariamente dispersos y grandes razones pisoteadas por hombrecitos muy pequeños. Y sin embargo, nuestra época no deja de ser la era totalizante de la decisión universalmente válida, como si esa verdad improbable fuera la única posible, o en todo caso la única permitida. En cambio, la época anterior, la del mundo de ayer partido en dos, era el tiempo controvertido de las decisiones alternativas, las búsquedas parciales de dobles verdades. Masas del pueblo e intelectuales individuales –la intensidad de la época permitía que ser pueblo y ser intelectual fueran una sola cosa– decidían, se alineaban, se movían por el coraje que da saber de qué lado se está. Qué precio elevado, en términos de hermetismo, de intolerancia, de autolimitación, de autocoerción, de renuncia, se pagó por todo esto. Pero el valor de la división en fronteras político-ideológicas mientras se mantenían cerradas –al menos frontalmente– las trincheras militares, el valor de esa lucha de clases internacional sin guerra mundial fue –dicho con ironía– el *New Model Army* del siglo XX, potencialmente capaz de superar con la política la violencia de la guerra. La política moderna alcanzó entonces la cima de su poder. La batalla de las ideas, el

engagement de la cultura, el carácter político del arte, la fe de los militantes, la autoridad de los grupos dirigentes, la disciplina de partido —y no solo esto o aquello, sino todas estas cosas en general—, marcaron con una positividad específica el aura dramática de la época. ¿Podemos todavía decir eso? En la década de 1950 era Bobbio el que se equivocaba y Togliatti quien tenía razón. Fueron tiempos de decisión política. Las opciones culturales vinieron después, siguiendo a la intendencia, como siempre sucede. Como si la cultura de hoy en día no siguiese, con obediencia civil, las huellas del pensamiento único, sin decirlo, y acaso sin saberlo siquiera. Bobbio tiene razón en la década de 1990. La utopía liberal se ha convertido en la práctica cotidiana de los mercados, los bancos y las bolsas, y en la ideología de los industriales y de los profesores, y más recientemente en el evangelio de los políticos sin política, que son hoy la verdadera *intendance*. Queda por explicar el porqué de este colapso de los significados, de esta pérdida de reconocimiento, de este triunfo de la apariencia y de esta caída cualitativa en las dos profesiones, vocaciones weberianas del siglo XX: la del político y la del intelectual. Puede que sea necesario echar mano a una antropología de parte, declinada desde abajo, que juzgue a los señores de la tierra y justifique a todos los demás. Y los demás no solo son los pobres, los sencillos, los rechazados y los excluidos, sino también, entre ellos y de ellos, especialmente los que tuvieron que sufrir la tentación de convertirse en dominadores, los que intentaron, con los medios a su alcance, dar la vuelta a las eternas condiciones del mundo por un ansia colectiva de justicia o de venganza, que es lo mismo. Se nos dice que todo ser humano nace con una capacidad potencial de interioridad. Dejemos a un lado la llamada o la elección divina; la que conocemos, y bien, es la llamada o la elección social. El privilegio divide y manda. Mientras el potencial de uno es cultivado, el del otro es suprimido: hoy más que ayer, en la nueva división del mundo y en la nueva división de la sociedad, ambas cada vez mejor enmascaradas, falsificadas, implícitas, tácitas.

La gran historia es más igualitaria que la historia pequeña y mediocre. El hombre común necesita ser superado por los acontecimientos para reconocer en su interior la calidad de la individualidad. Ese interior queda como despertado y desafiado, puesta a prueba su propia fuerza. Esta condición es algo que la historia moderna ha descubierto, reconocido y valorado. En ella el conflicto ha sido permanente, cambiando solo el grado de intensidad, de difusión y de violencia. La sociedad moderna no solo ve la guerra como la continuación de la política por otros medios, sino que también ve la economía como una continuación de la guerra por otros medios. Pero si en la política y en la guerra vence uno u otro en función de quién posea las mejores formas de organización de la inteligencia y de la fuerza, en la economía siempre vence el mismo, que cuenta de antemano con el

capital y el poder. Es cierto que el mercado es la *Zivilisation* de la guerra, pero en la civilización, la modernización y la globalización, a diferencia de lo que sucede en la *Kultur* y la revolución, ya está estipulado quién gana y quién pierde. En el libre mercado los obreros no han ganado jamás políticamente, si no cuando se les ha permitido dorar sus propias cadenas. Esto la socialdemocracia clásica lo entendió marxianamente, y predispuso en consecuencia los instrumentos de la organización. Y el socialismo político, el socialismo de Estado, el socialismo de los comunistas lo entendió aún más radicalmente, con la aceleración impuesta por tener un pie ya en la era de las guerras. Como en el gran siglo XX, con o sin guerra, la política primaba sobre la economía, el resultado final de la confrontación permanecía incierta. Esperanzas mesiánicas de transformación de las antiguas relaciones sociales alimentaban el corazón de las masas y el intelecto de las personas. La política era aquello que debe servir para cambiar las cosas, una pasión colectiva, algo más que el yo creo y el yo soy, ese fundamento metafísico del individuo moderno. La política, que en el siglo XX de las guerras se hizo revolución, ha intentado este asalto derrotado al cielo. La sustancia que, según Hegel, con la modernidad se había hecho sujeto, como sujeto fue aprehendida y transformada en sujeto colectivo consciente de sí, clase con conciencia de clase que, liberándose a sí misma, liberaba a toda la humanidad. No las declaraciones de principios: «todos los hombres nacen libres e iguales», y por lo tanto también los siervos, también los esclavos, también los sometidos. Este es el paradigma ideológico, universalista y emancipador de las revoluciones burguesas. No. Lo opuesto. Una vez sean liberados los oprimidos, los explotados y los subordinados, todos serán libres. La humanidad solo será libre tras la liberación de esa parte. Grandiosa, apocalíptica visión de la historia universal desde la perspectiva de una parcialidad política, con los signos de la revolución proletaria. El comunismo del siglo XX es esta autoconmoción de las cosas, emergente, explosiva y luego enraizada en una voluntad política organizada. No es el nombre que sigue aún adherido a una experiencia que, en la miseria de sus estertores, nada tenía ya que ver con la grandeza de sus comienzos. Si no se hace limpieza intelectual de las ideas y de las palabras este siglo morirá inconcluso, incomprensido, a la postre marchitado desde la altura de su trágico espacio de vida.

Fuerza contra violencia

En la decadencia del siglo, en el fondo de su origen, está la caída de la idea de comunismo. Si el movimiento obrero fue el último sujeto de la política moderna, la forma comunista de organización, como partido y como Estado, se convirtió en la máxima expresión del movimiento obrero.

La historia de la relación entre la idea de comunismo y las categorías de lo político moderno habrá de ser reconstruida y juzgada, no solo sobre la base de los resultados, sino también teniendo en cuenta las premisas, las transiciones, los giros, las afinidades e incompatibilidades, las promesas incumplidas y el *dura lex sed lex* [ley dura, pero ley] de los mecanismos que mueven el mundo social humano, sometido, como siempre, a la eterna alianza entre el poder y la riqueza. Es demasiado pronto para hablar del comunismo del siglo XX; y no porque estén demasiado cerca, como se dice, los horrores del final, sino porque debe madurar todavía en nosotros la mirada para que sea capaz de ver, porque debe evolucionar y crecer en nosotros la vía a aquella nobleza del espíritu de la que hablaba Eckhart, por medio de un *desapego* capaz de abrirnos a la catarsis de la tragedia. De lo que sí podemos hablar es de este episodio menor que por lo general se denomina el colapso del sistema socialista. Un final en forma de farsa, de parodia; una comedia sin protagonistas, sin príncipes ni pueblo, ni dirigentes ni masas: los que pasan por dirigentes son más bien reformadores o sepultureros, todos ellos pálidos fantasmas en la noche de la política; las masas, espectadores teledirigidos hacia los paraísos artificiales de Occidente, en medio de la disolución general de una sociedad. 1989 no es, no será, una fecha histórica que marque una época, a pesar del espectáculo puesto en pie por los esbirros de la contrarrevolución. Nada comienza en 1989, porque nada termina en 1989. Fueron necesarios tres años, de 1989 a 1991, para confirmar burocráticamente una muerte ya desde hacía tiempo acontecida. Los sistemas socialistas sobrevivieron al fin del socialismo. Retomo una tesis que es muy dolorosa para mí también: el intento comunista de construir una sociedad socialista fracasó ya en la década de 1960, coincidiendo paradójicamente con la explosión de la contestación en Occidente. Forma de organización y formas de movimiento, por entonces contrapuestas, caerán después juntas. Sobre esta base todo el proceso mundial de modernización ha seguido su curso, de la mano, es cierto, de la propensión a la innovación del nuevo capitalismo, pero asumiendo una dirección conservadora en el plano político. Ninguna práctica de reforma avanzará si no se acompaña, se sustancia y se nutre de un pensamiento de la revolución. Es algo que los reformistas nunca entenderán, y por eso nunca vencerán. Hemos aprendido que esto es cierto tanto para las reformas dentro del capitalismo como en el socialismo. El XX Congreso del PCUS tuvo un carácter neorrevolucionario: aquel sí que fue un acontecimiento grande y dramático. Pero todavía estábamos en la era de la política, los sujetos eran todavía las clases, los instrumentos eran los partidos, la fuerza se articulaba como Estado y las masas eran protagonistas activas de la historia. Nosotros, jóvenes intelectuales comunistas, tuvimos razón en ponernos del lado de los insurgentes húngaros, pero —y este es el problema insoluble de la revolución en Occidente— el Estado socialista no se

equivocó al poner fin con los tanques a la partida que se jugaba entonces. Era la guerra. En Hungría y en Suez se ajustaban cuentas internas de los dos bloques. La Guerra Fría mundial descargaba su energía en la periferia de los imperios. Y después de Stalin, los críticos internos del estalinismo se vieron obligados a decir que la guerra continuaba. Pero lo que fue comprensible en 1956 ya no lo era en 1968. Praga marcó el principio del fin del socialismo. Tal vez entonces y desde ahí todavía era posible reformar el sistema. Praga era una ciudad símbolo de Europa Central. A finales de la década de 1960, esos movimientos checos parecían unificar las dos partes divididas de Europa, Oriente y Occidente. El proceso estaba firmemente en manos del Partido Comunista, cuyas personas e ideas se habían renovado. Había una cierta ingenuidad democratizante. Pero utilizada con inteligencia, por grupos dirigentes avispados, no hacía ningún daño y podía ser hasta útil. Y sobre todo, la Guerra Fría estaba prácticamente terminada. Una guerra no guerreada no termina formalmente con un tratado de paz. También esto era una novedad. La distensión no había llegado todavía, y la paz propiamente dicha no llegaría nunca. No era ni guerra, ni paz. En esta suspensión del estado de excepción, pero sin retorno posible a la normalidad, el socialismo se sobrevivió firmemente a sí mismo, a la ya sobrevenida bancarrota del sistema.

Pero hay una verdad que decir, tan dura como el acero presente en el nombre de un hombre. El socialismo no sobrevivió a la era de las guerras civiles mundiales. Surgió en su seno, nació en virtud de ellas, con ellas vivió y por ellas venció. A diferencia del capitalismo, el socialismo no provocaba la guerra; esta no formaba parte de su naturaleza. Más bien la sufría, la padecía y al mismo tiempo la utilizaba, tenía necesidad de ella en tanto que momento de movilización total del pueblo contra un enemigo externo. Esto no era una gran novedad. Es un comportamiento típico de cualquier sistema autoritario. A lo sumo, la novedad estaba en ese matrimonio de nacionalismo panruso y democracia de masas. No es una coincidencia que el punto más alto de cohesión interna de este enorme país formado por tantos pueblos fuera la gran guerra patriótica contra el fascismo. En la inmediata posguerra, la URSS fue la verdadera heredera del sistema político real-imperial austrohúngaro, una confederación de pueblos sometidos a la tutela inflexible del pequeño Padre. Que no era Stalin, sino el partido. Por otro lado, una parte sustancial de los intelectuales occidentales había experimentado el socialismo a través de esta figura fascinante y estaban enamorados, a pesar de las repentinas decepciones y las apresuradas traiciones. La Guerra Fría, si es posible de manera aún más totalizadora que antes, había impuesto una *prórroga* a la atribución de autoridad. Pero el autoritarismo entró en crisis al terminar aquella. La política de distensión, en este sentido, fue una gran política capitalista. Tal vez la última. También

porque a partir de entonces, y hasta nuestros días, ya no resultó necesaria, debido a la ausencia de un enemigo creíble. Lo cierto es que este estado de confrontación sin guerra ni paz resultó letal para los sistemas socialistas. El socialismo, sustraído al conflicto político y forzado a competir económicamente, fue derrotado. Fuera de un escenario de política contra economía el capitalismo vence siempre, con todos y sobre todos. Llevar la tónica de la *confrontation* del plano político al económico: esa fue el arma vencedora enarbolada por el antisocialismo. De ahí la lucha en el terreno de la técnica. Las categorías de lo político encontraron en el siglo XX este inédito campo de aplicación. Lejos de retirarse, lo ocuparon y lo sometieron. Después de la Bomba, la producción cada vez más sofisticada de armas ofensivas y defensivas pasó a ser el terreno preferido de la política. Aquí, de nuevo, el socialismo se vio en dificultades. Al igual que en aquel otro campo, aparentemente inofensivo, de aplicación pacífica de la técnica en las denominadas aventuras espaciales. En ellas lo simbólico se entrelazó con lo científico y lo ideológico en una ridícula mezcolanza donde la idea de progreso de la humanidad funcionó —como ha hecho siempre en los tiempos modernos— como máscara del desarrollo económico. Los ridículos pasos de los hombres en la Luna no redujeron ni un solo centímetro la distancia de riqueza y de poder que divide y contrapone desde el interior de las relaciones sociales humanas, entre países, entre mundos. Podemos tranquilamente decir que las fugas futuristas fuera del mundo, incluyendo las técnico-científicas, sirven para confirmar y consolidar las injusticias humanas. En este siglo, la ciencia ha sido la criada de la política. No ha servido al Príncipe, pero ha jugado un papel funcional en los mecanismos del sistema, hasta el punto de reemplazar en sus funciones a los aparatos ideológicos tradicionales. Después de las guerras, el socialismo fue literalmente desarmado: la economía, la ciencia, la tecnología, la ideología, todas estas armas de la política del siglo XX ya no estaban en sus manos. No fue el deseo de libertad de los pueblos el que se impuso, ni tampoco el complejo militar-industrial del capitalismo. El vencedor fue el complejo económico-científico-técnico-ideológico pero sin gran política, un complejo emancipado de facto de esta, un compuesto letal de innovación sin transformación que era como el reverso de la revolución conservadora: una especie de conservación revolucionaria de las cosas. Sorprendentes y deprimentes son las dos imágenes teatrales que quedarán para la memoria de los que vengan después de nosotros: en distintos escenarios los desvencijados protagonistas del evento, mientras el público sigue aplaudiendo.

La paradoja histórica del socialismo, que después de ganar la guerra decae y muere, debe ser explicada y vuelta a explicar. Nunca llegará a ser materia de sentido común intelectual, pero determinadas investigaciones específicas y minoritarias serán capaces de definirla y dar cuenta

de ella. La revolución proletaria del siglo XX se inscribe dentro de la Gran Guerra, la construcción del socialismo en un solo país se sitúa entre dos grandes guerras, y la única reforma posible del socialismo, la desestalinización, tiene lugar durante la tercera gran guerra. Estos son los tres episodios decisivos. El resto, en la segunda mitad del siglo XX, es historia menor. Se podría decir que revolución y guerra son hermanas siamesas, dos cuerpos con una parte común de sí mismos. Pero esta idea joven-hegeliana de libertad y destino no es la nuestra, a pesar de las apariencias. Nosotros somos hijos de la cultura de la crisis, nuestro padre intelectual es el pensamiento negativo, e incluso cuando hablamos de teología política nos apresuramos a precisar: teología política negativa. Cuando el discurso se acerca peligrosamente a una concepción propia de la filosofía de la historia, la mano se retira inmediatamente de las palabras, prevenida y desencantada. Lo que está históricamente determinado, es la política. Como lo está, por excelencia, la política moderna. La obra científica de Marx se lleva a cabo durante la paz de los cien años. Marx nace en plena restauración, terminada ya la época de las guerras civiles europeas. Los episodios de revuelta —de los que él anticipa, desde una perspectiva típica del pensamiento revolucionario, el carácter proletario—, 1848, 1871 en París, responden ya a condiciones históricas insostenibles. El filón clásico en el que Marx sitúa la presencia del movimiento obrero es la lucha en torno a la jornada de trabajo. Una presencia organizada en la producción que acompaña, precede y empuja el largo tránsito de la manufactura a la industria. Aquí el movimiento obrero —y con esto repetimos algo importante— asume esta tarea específica de civilización desde un punto de vista moderno de relación social de clase. Del cartismo a las primeras dos Internacionales, se trata de esto: lo que fue el siglo XIX, con su apogeo civil, organizado desde abajo, de formas de solidaridad social contra la figura aislada, individual, egocéntrica, del patrón. Ya entonces el movimiento obrero se topa con la política moderna, en su función (que era la del *jus publicum europaeum*) de civilización de las formas de la guerra. Ya en el siglo XIX la sustancia de la política moderna se hace sujeto obrero. Pero el siglo XX cambia el marco, tanto para la una como para el otro, obligando a ambos a adoptar una forma diferente. El desarrollo pacifista del capitalismo había fracasado, en Rusia tanto como en Occidente. El proceso de concentración de los monopolios, la financiarización de la relación de capital, el colonialismo brutal y, por lo tanto, el imperialismo del capitalismo son una gran mutación antimoderna. Así es como debería leerse, haciendo saltar la ortodoxia de las categorías económicas. Supusieron una regresión de la civilización, aunque en el largo plazo volverían a convertirse en un motor de la misma. Se trata de la típica dialéctica capitalista, que, a través de inminentes, enormes y brutales desequilibrios, reproduce en el tiempo un equilibrio ampliado. En esto se basa la relación orgánica del capitalismo y la guerra, en virtud de la cual se imponía la

era de las guerras civiles mundiales como una necesidad. Los obreros y la política se reunieron para hablar en la lengua de la época con plena conciencia, que es lo propio de los grandes sujetos. El movimiento obrero se vio obligado a hacerse leninista y comunista, y a hacerse Estado con la revolución. La política moderna se vio obligada a continuar la guerra por otros medios, y después de dos guerras mundiales calientes aprendió a hacerlo con la Guerra Fría.

Esta constricción de duración media incidió en el corto plazo. Las clases subalternas, con vocación histórica y natural para la paz, en sus revueltas hubieron de responder a la violencia con la fuerza: y en un caso, con la fuerza de la revolución a la violencia de la guerra. La clase obrera se encontró no en este destino humano, sino en esta condición histórica concreta. En ella invirtió si acaso el valor añadido de su especificidad social. La política moderna le había enseñado el uso preventivo de la fuerza. La historia moderna le había demostrado que fuerza y violencia son dos conceptos no solo diferentes, sino opuestos. Fuerza es relación de fuerza, dimensión colectiva del conflicto, masas conscientes en movimiento, luchas y organización, organización y luchas, incremento de la presión calculada sobre las contradicciones del campo enemigo, conocimiento de estas para golpear en el sitio justo, en el momento justo. La fuerza llama al intelecto. El conflicto es saber. El golpe de fuerza debe ser siempre un acto de civilización. *Macht* y *Kultur* [poder y cultura]. La fuerza necesita siempre ver, mientras que la violencia es ciega. Golpea donde puede, y su intención es destruir. Es individual, incluso cuando se dirige a las masas. No conoce, no quiere conocer, confunde, quiere confundir. Elige la violencia quien es débil. El que tiene la fuerza no tiene necesidad de la violencia. El acto de violencia es siempre manifestación de barbarie; también cuando resulta de una imposición de la modernidad sobre las antiguas relaciones. La historia moderna ha sabido ser violenta de forma diferente. *Gewalt* y *Zivilisation* [violencia y civilización]. La fuerza es lo negativo de la resistencia, mientras que la violencia es lo positivo de la agresión. Simbólicamente, dos decisiones definen los dos ámbitos: la declaración de huelga y el acto terrorista. Dos formas ideales y típicas de acción de la era moderna. La huelga es la quintaesencia de la decisión colectiva, acción que interrumpe la actividad, un decir «no», no a la continuación del trabajo, lucha no violenta, conflicto sin guerra, cálculo racional de las fuerzas en el terreno para cambiar posiciones, las propias y las del contrario. El movimiento obrero está representado en esta forma de acción social, en la que el individuo trabajador se da conciencia y fuerza junto con sus compañeros contra una parte enemiga. Habrá muchas otras formas de lucha, pero con las mismas características. Las formas de lucha revelan los objetivos del movimiento. El terrorismo es iniciativa de individuos y de grupos sobre individuos y grupos. Es acción

positiva, demostrativa, golpear a uno para educar a cien, un fundamentalismo político, un tosco elemental ser para la muerte, donde el individuo que combate se anula incluso antes que el que ha de ser combatido. No hay objetivo noble para una decisión de este tipo. Y la violencia termina por restar fuerza a la parte para la que se cree luchar. En el uso pacífico de la fuerza se expresa la alta madurez de los hombres en sociedad, mientras que en la violencia sobre las personas hay una especie de regresión infantil. Este fragmento del siglo, el siglo chico, ha conocido y conoce el pequeño terrorismo de los grupos armados, políticos, religiosos, étnicos. Por su parte, el gran siglo XX produjo el gran terrorismo de los sistemas, totalitarios, autoritarios o democráticos. Exterminio de masas, violencia ciega, acción positiva y demostrativa de muerte fueron los *Lager* y el *Gulag*, pero también lo fueron los bombardeos en alfombra sobre las poblaciones civiles, y el concluyente y determinante terrorismo atómico. En la búsqueda de la solución final, ningún sistema, ninguna ideología es inocente. El siglo XX muere en esta cruz: la fuerza como violencia, la política como guerra, el ser como muerte. Preguntémosnos: ¿por qué cuando se dice siglo XX se piensa en esto, y no en la era de los derechos?

Obreros y política

El movimiento obrero en el siglo XX ha sido arrollado por el destino de la política. El encuentro de los obreros con la política se produce con Marx. Pero se trata de un encuentro inconcluso. Atracción/repulsión, amor/odio. Marx no entendió el carácter específico de la política moderna. Hizo una acertada crítica de la ideología y ahí se detuvo. Gran anticipador del capitalismo futuro, no previó el futuro de la política. La era de la guerra en tanto que ordenamiento concreto provisional del mundo de mañana era algo que se le escapó. Es dudoso que en su obra haya una *Zusammenbruchstheorie* [teoría del derrumbe] del sistema económico. Lo que está meridianamente claro es la ausencia en su pensamiento de la posibilidad de un colapso de la política: es decir, exactamente lo que ha sucedido un siglo después de su muerte. Realmente, ¿no podía funcionar la política moderna? ¿Tenía que ir por fuerza hacia el desastre, bajo el peso de sus contradicciones insolubles? La tragedia de lo político en el siglo XX no radica tanto en el hecho de haberse adentrado en la era de las guerras civiles mundiales, como en el hecho de no haber salido de ella. De no haber salido con una «gran política» alternativa a la guerra. Es probable que el capitalismo no pudiera hacerlo: la idea y la práctica de la guerra entre los hombres le son demasiado orgánicas. Pero, ¿por qué no lo hizo el socialismo? He aquí la pregunta inquietante, que apunta al fracaso del movimiento obrero. Y no al hecho de haber derribado aquí y allá una democracia parlamentaria,

o al de haber silenciado aquí y allá a algún poeta del alma. El lugar, el tiempo, son los del fracaso histórico de la clase obrera, un fracaso que aguarda ser pensado en su totalidad. La clase obrera: en Occidente no logró emanciparse de sus orígenes subalternos para llegar a ser clase dirigente, dominante de forma nueva, hegemónica. Se hizo sindicato, se hizo partido, se hizo gobierno; pero no se hizo Estado ni, por lo tanto, ordenamiento, reino, *Verfassung* [constitución], estas palabras-concepto que tienen cada una de ellas su sentido histórico y teórico. En el Este, la forma de dominación fue heredada más de la historia moderna que de la política moderna, es decir, una política reducida a Estado, y a un Estado entendido en su forma histórica de monopolio de la violencia. La forma comunista del movimiento obrero fue la primera en comprender el giro de la política del siglo XX. Mientras la socialdemocracia clásica persistía en las formas decimonónicas de organización y de acción política, los bolcheviques capturaron el nuevo ritmo del tiempo histórico, el considerable aumento de la intensidad del momento político; sintieron la energía acumulada en el aire de aquella época en estado de explosión, y fueron verdaderamente una vanguardia entre las vanguardias que abrían y leían en otros idiomas el libro del siglo. Aprovechar la oportunidad de la revolución: solo aquel que se sitúa por delante de su época, y que sabe que tendrá que esperarla, puede hacerlo. Dejar pasar la ocasión sin aferrarla: esto es algo que todo el mundo sabe cómo hacer, basta con quedarse enclaustrado en el propio tiempo sin observar los signos de su crisis. Mientras que todo el mundo veía cuál era el criterio de lo político, la ley de la enemistad, en la guerra, en los frentes y entre las naciones, Lenin, casi en solitario, vio el amigo/enemigo en la disyuntiva entre la guerra y la revolución. Mejor asumir un tratado sin gloria que prolongar una masacre inútil. Contra la guerra como historia europea, la política como revolución rusa: ahí nace el comunismo del siglo XX. Dos consignas sonaron más fuerte que todos los golpes cañón: ¡tierra, paz! Y el fantasma que recorría Europa adoptó el rostro humano, decidido, de los soldados, de los obreros y de los campesinos. La política de Octubre supone un mazazo a la historia entendida como guerra. No la vence del todo. Ella misma será más tarde la derrotada. Hemos visto hasta qué punto el devenir de la revolución estaría condicionado por la guerra. Y a pesar de todo, los comunistas fueron los únicos que trataron de realizar el socialismo. En un solo país, en un mundo hostil, partiendo de condiciones en gran medida precapitalistas. Las otras formas de movimiento obrero ni siquiera lo intentaron. Hoy en día solo está legitimado para llamarse socialista aquel que ha eliminado el socialismo de su programa de máximos. Los comunistas han fracasado en el intento de construir el socialismo. Y si ellos no lo lograron todo hace pensar, y de hecho todos piensan, que el socialismo es irrealizable. No es esta una constatación cualquiera. Ahí es donde debemos comenzar a medir la nueva relación de fuerzas con el

capitalismo. Si los obreros no fueron capaces de vencer al capital, el capital se antoja hoy prácticamente invencible. Este es el estado de las cosas. Todos nosotros –la izquierda europea– somos poscomunistas, en la medida en que venimos después de esta experiencia, intentada y luego perdida. Se podría hacer el recuento material de la nueva fuerza adquirida por los trabajadores de Occidente y por los desheredados de la tierra después de aquella tentativa, calcular en que medida han sido potencialmente más libres y se han hallado en mejores condiciones posibles de vida. Verificar en qué medida el capitalismo sufrió una transformación histórica provocada por el gran miedo obrero. Pregunta: ¿estamos seguros de que habría habido un Estado del bienestar sin aquellas luchas y conquistas, sin el terror ejercido por la amenaza de una dictadura del proletariado? ¿Seguro que habría habido un capitalismo reformista, desde el Estados Unidos de Roosevelt a la Inglaterra laborista, sin la presencia política, en medio de la historia del siglo XX, de la Rusia soviética? Hoy las certezas ya solo existen en la cabeza de los grandes archiveros. Incapaces de cerrar el proceso con el sentido trágico del final, lo suprimen, lo niegan, lo maldicen, alejan la cruz, por tres veces antes de que cante el gallo aseguran que nunca supieron nada. Pero está la otra vía, abandonada y solitaria: declararse herederos de la derrota de la revolución y, al mismo tiempo, herederos de la revolución.

Entre los obreros y la política, solo el comunismo ha sido capaz de hacer la gran mediación. La mediación es necesaria. Porque los obreros no son, nunca lo han sido, una clase general. De ahí la fuerza y la dificultad, con esa sola fuerza, de vencer. Interés parcial y no particular: de una parte, no de una corporación o de una categoría. De una parte que es, por lo tanto, la representación de una contradicción fundamental referida a ese largo periodo de la historia moderna que es el del trabajo humano en el seno de la relación de capital. Todas las demás condiciones que se enumeran hoy son, en comparación con esta, un susurro de olas en el mar de la tranquilidad. El movimiento obrero resolvió políticamente la contradicción histórica, con diversos grados de intensidad. La forma comunista de organización constituyó el más alto nivel de intensidad con el que los obreros expresaron la política. La relación entre clase obrera y política moderna, que ya había insinuado una posible confluencia entre vocación y profesión –desde los cartistas a la socialdemocracia clásica–, se estrecha en el movimiento obrero comunista en una forma, la del partido, que tenía que traducir el carácter parcial de la fábrica en generalidad social, antes de que lo hiciera por propia iniciativa, con sus instrumentos y en contra de los obreros, el capitalismo mismo, como sucedería más tarde por integraciones graduales y sucesivas, mientras el resto del movimiento obrero estaba a la espera de condiciones más favorables. Hay que repetirlo: la revolución rusa fracasó en Occidente. La gran ocasión fue la de los primeros años de la década de

1920. Previsión genial de la escisión de Livorno. No el nacimiento, sino la debilidad de los primeros partidos comunistas en Europa, fue la causa de la derrota de entonces, y de las que después siguieron. Cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, los partidos comunistas fueron lo suficientemente fuertes en algunos países, ya era demasiado tarde. Y entonces fue prudente no hacer el intento. La forma comunista de organización ha recorrido todo el arco de la política moderna. El movimiento obrero fue, por naturaleza e historia, antijacobino, antianarquista y antipopulista. Los comunistas confirmaron, en la teoría y ciertamente no siempre en la práctica del partido, esa naturaleza histórica. La política moderna, a su vez, estuvo siempre expuesta a las tentaciones peligrosas del jacobinismo, del anarquismo y del populismo. La forma comunista de partido político, de una manera en absoluto dependiente de un modelo único, se acercó a ella y le ofreció una solución original: la de la relación vanguardia/masa, entre el intelectual colectivo hegemónico y la cultura subalterna difusa o –para emplear todavía imágenes de Gramsci– entre Príncipe y Pueblo. Aquella tentativa llegó a nacer, pero no logró desarrollarse. Su éxito dependía de que se pudiera culminar la construcción del socialismo. Sin ella, y con la caída de este último, la forma de organización se ha extinguido. Se puede decir de esta manera: el partido no ha reconocido en el socialismo autonomía al Estado, y no ha reconocido en el capitalismo autonomía a la clase. Pero la política moderna consistía precisamente en este juego de autonomías, de lo social a lo político, de lo político a lo social, de lo económico hacia lo político y lo social, de lo institucional a lo jurídico, de esto a lo otro, diferencia que hay que gobernar, «zorro» y «león», a través del instrumento-forma del partido, gran sujeto de la mediación –o sujeto de la gran mediación– entre las masas y el Estado. El comunista fue un proyecto realista-utópico. El realismo y la utopía: los caracteres que inauguran el criterio de lo político moderno. Nicolás Maquiavelo murió en 1989. Y con él, Tomás Moro.

Sigue intacta, no resuelta y ni siquiera respondida, la terrible cuestión: ¿por qué el movimiento comunista, que salió fortalecido de la época de las guerras, se derrumbó con la paz? Las consecuencias políticas de las dos primeras guerras mundiales vieron, respectivamente, el nacimiento y la consolidación del campo comunista. El final de la Guerra Fría, sin vencedores ni vencidos, en cualquier caso había mantenido el equilibrio de poder. La respuesta es tan terrible como la pregunta. El pensamiento no puede tener miedo de sí mismo. Camina en un campo minado. Su habilidad consiste en no poner el pie en el lugar equivocado. Debe llegar al confín último del problema, para desde allí buscar la posible solución. El sentido del límite, del que tanto se habla hoy, pertenece a una deriva moderada de la opinión intelectual. De ahí no sale una idea ni bajo tortura.

No: tenemos que volver a asumir la ardua labor del concepto. Por lo tanto, la respuesta es esta: el socialismo no ha logrado ser otra cosa que el comunismo de guerra. Y la identificación, oficial, del movimiento comunista con este socialismo ha sido letal. Después de eso no había ya lugar para otra forma o figura, otro horizonte y otra mirada, que en el ocaso de Occidente pudiera vislumbrar un nuevo comienzo. La razón hay que buscarla en que el movimiento comunista, última representación del movimiento obrero, se encontró con la política moderna en la etapa final de la misma. El siglo XX es la era del fin de la política. Nacida para superar la guerra, la política moderna ha sido dominada por ella. La mundialización armada del conflicto entre las naciones ha sometido las categorías de lo político, las ha plegado y reducido en sí mismas. En la Guerra Fría, con la gran arma que era fuerza silenciosa, tuvo lugar el último intento de la política de afirmarse. Pero la distensión no diría *Weltpolitik* [política mundial]: prefirió decir *Weltökonomie* [economía mundial]. Entendemos para qué han servido las guerras mundiales: para producir la definitiva mundialización de la economía. Aquí es donde el capitalismo finalmente ha vencido. Y donde el movimiento comunista, única fuerza anticapitalista en el campo mundial, más a causa de sus orígenes que de su resultado, colapsó.

Es mejor partir de este dato trágico de realidad y no del pasado de una ilusión. La argumentación más soportable entre todas las –imposibles de escuchar– que han acompañado 1989, decía: la construcción del socialismo ha fracasado, pero las razones que la habían impulsado continúan intactas ante nosotros, en el mundo contemporáneo. Variante: el movimiento comunista ha usurpado un nombre, pero el comunismo permanece en el corazón del hombre como un horizonte ideal no alcanzado y sin cumplir. En este orden de ideas se expresaron Bobbio y Luporini. Hasta hace algunos años nos gustaba la voluntariosa afirmación de Bloch: el comunismo es lo que los hombres siempre han entendido cuando escuchan la palabra moral. Argumentos tranquilizadores de pensadores creyentes, de los que se ha perdido el rastro. Puede ser que las razones de la revolución socialista estén todavía presentes en el mundo, pero ya no se expresan en la tensión hacia aquella idea, hacia aquel mito, hacia aquel objetivo: diferentes nombres para diferentes sensibilidades. Cómo se expresan, si se expresan, esas razones es un misterio. Ningún análisis científico puede revelarlo. Es posible que haya un sentimiento religioso que parte de las periferias del mundo, y que debe ser reconvertido en una teología política revolucionaria para Occidente. Pero es mejor dejarlo. En el corazón de los *últimos hombres*, además, no se ve gran cosa entre tanta oscuridad: sepulcros vacíos después de la marcha del Resucitado. El comunismo tampoco es ya esa brechtiana cosa simple pero difícil de hacer. La llamada complejidad ha disuelto su natural constitución elemental, haciendo de él

un número acrobático para atletas del espíritu. El futuro no le pertenece. Solo un *salto de tigre* en el pasado del siglo XX puede hacernos comprender lo que ha ocurrido. Así sabremos que, en este siglo, comunismo quería decir básicamente *ser comunistas*. Una modalidad, una forma, una experiencia, una elección de existencia humana. Este horizonte libre de la vida era más amplio que el de las realizaciones necesarias de la historia. Puede ser que el error fuera asumir demasiado y en solitario la finalidad positiva de la construcción del socialismo. El comunismo es originariamente un movimiento de lo negativo. Es una negativa de la historia ante sí misma, ante lo que había venido siendo hasta entonces. Una dimensión, por lo tanto, de política pura, verdadera. Lo que cuenta no es la idea abstracta, sino el nombre político. El nombre nace, y los comunistas se hacen sujeto histórico en el escenario apocalíptico con el que se abre el siglo XX. Ellos constituyen la verificación/subversión de la historia moderna: la guerra es la verificación, la revolución, el trastrocamiento. La decisión del nombre de los comunistas y el acontecimiento del salto político histórico que le siguió, revirtieron de un solo golpe el gradualismo reformista, la muerte del marxismo, la civilización democrática, la modernización capitalista: todas las ideas y las prácticas, ya viejas por entonces, que el comienzo del siglo liquidó y que el final del siglo nos vuelve a proponer como oportunidades inéditas de futuro. Todas ellas provenían, todas provienen, de una era que había mezclado positivismo, historicismo, neoidealismo y cientifismo, en una síntesis retórica decimonónica de fe en el ineluctable progreso humano. El siglo XX, que nació barriendo ese pasado, muere en nosotros restituyéndolo como presente. La decisión comunista de la revolución fue una desviación con respecto a su tiempo. Se situó, de manera genial, en la revolución de las formas propia del siglo XX. Cuando en todos los lenguajes, y por lo tanto en el arte, en la ciencia, en todos los campos del saber, y luego en la conciencia y más allá de sus confines oscuros, se dio el salto liberador fuera de las viejas formas, se dio también la revolución en el ámbito de las formas de la política, es decir, en este eterno lenguaje social del ser humano. Bajo el nombre de comunista, por lo tanto, el movimiento obrero no se conformó con cumplir con la política moderna, sino que en una situación excepcional, la transformó, la revolucionó. El Príncipe se hace Partido; la Utopía se hace Estado: la política desvía a la historia de su cauce. El alma antigua y las formas nuevas—según la espléndida imagen del joven Lukàcs— confluyen en la figura maldita de los proletarios vencedores.

El comunismo del siglo XX no es solo eso. Pero eso es lo que fue durante mucho tiempo; y lo fue con tal profundidad y tal intensidad que a su lado la larga era de la decadencia y la muerte se vuelve, con la segunda historia del siglo XX, una historia menor. Para el gran acontecimiento que hace época, cuando está bien encastrado en el curso de los

años, hay un tipo de operación intelectual que resulta siempre útil: unir los dos cables, para ver si pasa la corriente, entre el tiempo inicial y el tiempo final. *Urzeit, Endzeit*. y nada más. El *entre*, el tiempo intermedio, es importante pero no decisivo. En medio está la sistematización, la adaptación, la corrección, que puede suponer desviación o involución. El socialismo de los comunistas: del brillo del principio a la grisalla del final. En torno a 1989 todos asistimos con ligereza al proceso. El juicio, enorme en términos cuantitativos, cualitativamente era de ínfimo nivel. La peor de las reacciones fue la del temor a ser arrastrado por el colapso. Se nos hizo creer que se trataba solo de un cambio de nombre, cuando lo cierto es que terminaba un mundo. Nos dimos cuenta luego, poco a poco, al ir desgranando los asuntos que siguieron: pequeños asuntos, insípidos y hasta inútiles o dañinos. En la muerte del socialismo lo que cuenta y contará para el futuro, más que el acontecimiento en sí, es esta abismal desproporción entre el significado del hecho acaecido y la insignificancia de los sujetos que lo han gestionado o expresado. No hay nada más desesperanzador que una decisión última sin pensamiento decisivo y sin acción trágica. Algo devastador tenía que haber pasado en las últimas dos décadas para explicar una situación semejante. Las izquierdas de Occidente no están autorizadas a autoabsolverse, o mejor, a autocelebrarse, por haber asistido pasivamente a la progresión de la enfermedad fatal del socialismo. En primer lugar, porque ciertamente no fueron ellas las protagonistas de esa específica y emocionante aventura, que no era la suya. Y luego, porque deberían haber sabido que los dos destinos, el movimiento obrero y la construcción del socialismo, se habían cruzado a pesar suyo de una vez y para siempre, y que un justo desgarró en cuanto a las formas era algo bien distinto de una ruptura con la sustancia de la tentativa. Lo que realmente ha sucedido después del final de la era de las guerras es que la historia ha vuelto a tomar las riendas del siglo y ha expulsado a la política. Dicho en términos menos inspirados y más antipáticos, el capitalismo ha recuperado plenamente el ejercicio de su hegemonía, con sus propias armas estratégicas de la fuerza económica, la potencia financiera y la violencia tecnológica. Luego siguieron las culturas, la ideología, el sentido común de masas, el buen sentido privado, la opinión mediatizada. El suicidio del movimiento obrero en Occidente fue pensar que el colapso del socialismo era al final algo más apropiado que la reforma del socialismo.

Por desgracia, tenemos que aprender a regañadientes a repetir cosas que ya dijimos. Es una ilusión creer que el pensamiento, al ser pronunciado, se ha comprendido. No es solo la opacidad de esta realidad, que lo permite todo excepto la inteligencia de los acontecimientos. Hay en ella la costumbre, procedente de la sociedad de la imagen, del discurso sin

pensamiento. Por lo tanto: la construcción del socialismo en un solo país ha fracasado –así como su aplicación en una serie de países militarizados por la guerra–, porque ha fracasado la revolución en Occidente. Ésta fue derrotada después de la Primera Guerra Mundial, no se reactivó al terminar la Segunda y ha dormitado durante la tercera, si bien dejando una vía abierta, o la búsqueda de un camino, hacia otras modalidades de perspectiva revolucionaria en el capitalismo. La izquierda europea debería mirar dentro de sí misma cuando piensa en la derrota del socialismo en el siglo XX. Y el caso italiano, aquí también, posee su positividad específica. Los comunistas italianos no eran verdaderos socialistas o socialdemócratas políticamente correctos. Su consenso se basaba en el sustantivo *comunista*, y el adjetivo *italiano* quería dar forma original al proyecto que aquel nombre contenía. El eslogan popular «Gramsci-Togliatti-Longo-Berlinguer» marcaba simbólicamente, en un espacio de más de sesenta años, la continuidad de una búsqueda de la vía democrática a la revolución en Italia y válida para Occidente, posterior, contigua y contraria a la forma de construcción del socialismo soviético. La forma occidental tendía a configurarse como civilización de la revolución, su modernización, su inculturación, su complejización y su moderación, moderna retraducción subjetiva de la ya arcaica y en su día tan necesaria ruptura de 1917. No el *gradualismo* de las reformas, sino el *proceso* de la revolución; o mejor, el proceso revolucionario también a través del gradualismo reformista. Se pueden hacer tantas lecturas tranquilizadoras de la obra de Gramsci y de la iniciativa de Togliatti, pero el signo y el sentido al que apuntaban para después de la era de las guerras era este: la revolución, que en su movimiento, en cada estadio, se hace cargo de la búsqueda del consenso y fundamenta culturalmente cada una de sus fases, en una movilización popular e intelectual de la que saca fuerza y organiza instituciones para superar las resistencias, ejercer hegemonía y tomar decisiones. Un gran proyecto de praxis colectiva dirigida desde arriba. Su limitación consistió quizá en no haberlo elaborado suficientemente en el plano teórico con los instrumentos de pensamiento del siglo XX. Todos somos responsables de lo que no hicimos. Y a la pregunta de si aún es de actualidad, o de si podría actualizarse el dispositivo de este proceso, la respuesta es *no*. Aquella era una época. Esta es otra. El siglo XX ha sido. Ahora tenemos lo contrario. La práctica de la política moderna y la idea del proceso de la revolución solo podían ir de la mano. Separadas no existen, ni la una ni la otra. Entre el tiempo del inicio y el tiempo del final, la chispa de la energía histórica no se enciende. La *iskra* [chispa] se ha apagado. Las praderas ya solo pueden arder por combustión espontánea.

Una vez más, y para terminar, sobre la autonomía de lo político

Ante nosotros, tan cerca que se puede tocar, otro *Kebre*, un giro. Se cierra la fase de la autonomía de lo político. Un trayecto largo, contrastado, contradictorio, incomprendido, interrumpido. Desde los primeros años de la década de 1970 hasta los últimos de la de 1990, se trata de un tiempo que no hace época. El discurso se resintió por ello, y más aún la acción práctica. De la autonomía de lo político lo normal es que hablen todos mal y que todos la practiquen más o menos bien. La ciencia política no sabe cuál es su objeto. La filosofía política ha encerrado el problema *in captivitate*. Los políticos se sienten en el deber de rechazarla con desdén ético. Pero la autonomía de lo político no es otra cosa que la política moderna. Es el nombre que toma la política moderna en el siglo XX. La autonomía de lo político presupone el estado de excepción en la historia moderna: la condición de las tres guerras en el siglo. Ahí, de hecho, se descubre y se aplica el criterio de lo político. Nuestra manera de entender la autonomía de lo político tuvo que vérselas con la «fortuna adversa» maquiavélica. Su asunción teórica coincidió con su inaplicabilidad práctica. Después de la década de 1960 ya no se dio un estado de excepción. La normalidad que hoy se reivindica como objetivo viene siendo la condición de la historia contemporánea desde hace por lo menos tres décadas. Aisladamente, absurdas e inútiles violencias individuales tienen lugar en el kantiano cementerio de la paz perpetua. Todo el discurso precedente —hemos visto— está melancólicamente teñido de «airada nostalgia» («*zornige Sehnsucht*», Hölderlin en Tubinga) con respecto a lo que el movimiento obrero comunista, y no otro, habría podido hacer y no hizo: imponer y gestionar un estado de excepción sin guerra, después de las guerras, con la política, continuando el gran siglo XX y llevando la época hasta su culminación. Este destino estaba escrito en el comunismo de la revolución, en la Primera Guerra Mundial y en contra de ella. La culpa de los comunistas radica en no haber respondido a su propio destino. Por eso yo digo que la condena de los comunistas ha de tener que ver con algunas cosas que hicieron, pero también con otras que dejaron de hacer. Por otra parte, hay una buena probabilidad de que hicieran aquellas cosas precisamente porque no hicieron estas otras. No es solo que la apertura de una vía a la revolución en Occidente habría favorecido el proceso de reforma del socialismo, sino que la reforma del socialismo y la crítica del capitalismo, consumadas en el mismo campo con nuevas experiencias de gobierno y de Estado, y con movimientos subjetivos de masas, habrían clausurado la era de las guerras, reabriendo la era política de las agitaciones sociales. El capitalismo mundial no se habría quedado cruzado de brazos. Pero el capitalismo teme la fuerza y es capaz de soportarla. Para sobrevivir como sistema económico, se adapta a cualquier sistema político. Ahora se trataba de obligarlo a ceñirse a la época del segundo siglo XX.

Las sociedades capitalistas reconocen la autonomía de lo político. Tratan de utilizar la política, pero la política también puede utilizarlas a ellas. Solo el amigo-enemigo/política-economía, ya sea entre el socialismo y el capitalismo o bien dentro del capitalismo, podría reabrir un discurso y un trayecto de época. Dificilísima partida. Tal vez también se habría perdido. Pero al menos habría quedado abierta una perspectiva. La tragedia de hoy es que la derrota del movimiento obrero se manifiesta sin una secuela que indique una posible recuperación. Gobernar en ausencia de política es una tarea imposible. Y por lo tanto no se gobierna. Se administra la casa. Crematística natural, habría dicho Aristóteles. La gran política del día a día es un arte supremo. Requiere del dominio intelectual de la perspectiva a largo plazo, unida a la habilidad práctica de saber jugar con ella en el corto. Requiere de la decisión de la fuerza y de la fuerza de la decisión. El arte de la disimulación honesta unida a la ética de la convicción. El hombre político moderno es por naturaleza un animal bicéfalo. La unidad de propósito y la doblez en la conducta van de la mano, en perfecto desacuerdo, en la misma persona. Éticas, naturalmente, del político profesional weberiano, que son las únicas que vale la pena tener en cuenta. El político de los principios universales es éticamente peor, si cabe, que el político de la praxis cotidiana. La política está más cerca de la mística que de las matemáticas. Aunque entre el misticismo y las matemáticas, entre el alma y la precisión, existe –como nos enseñó Musil– una secreta correspondencia. Es en el siglo XX cuando, partiendo de Mach, se llega a Diotima. Sin este recorrido no hay viaje del espíritu. En él hay un duro escollo que aquí abajo no existe. Será necesario un tiempo solitario para llegar a tocarlo con el pensamiento. Desde la esfera pública no se ve ya lo íntimo de las cosas. Pero durante algún tiempo lo cierto es que se vio. La magnitud de la política en la primera mitad del siglo XX, e incluso más tarde, consistía en implicar la vida. Existencia y libertad –situación y libertad, que agudamente vio el joven Luporini– es un tema que ha descendido muy hondo en el significado del tiempo. Tendrá que ser aislado y revisitado. Experiencias intensas, femeninas y masculinas, en maneras diferentes y contrastantes, ya lo han hecho. Lo que haría falta es hacerlo de nuevo desde el punto de vista de la experiencia de pensamiento de la política. Porque nunca como en este siglo la política ha expresado semejante grandeza de la vida humana. Al mismo tiempo, es cierto, ha dado expresión a los peores horrores del corazón humano. Pero dichosa la época trágica en la que la calidad del ser mujer y del ser hombre puede medirse por la calidad de la época que hace historia. Aquí es siempre la verdadera prueba para determinar qué pedazo de mundo merece morir y entender qué parte del hombre tiene la fuerza para sobrevivir. El haber dado por sentado, sin lucha, el resultado del desafío, es la miseria de estos años. Ha vencido un pedazo de mundo que no merece vivir, simplemente porque se ha encontrado al final combatiendo

con otro pedazo de mundo que ya estaba muerto. Una ficción escénica, un truco teatral que, sin embargo, en la época de las apariencias, termina por dar valor al sistema de vida históricamente más capaz de destruir valores, el absolutismo del capitalismo, la barbarización de la civilización. Y dentro de él, la parte del hombre que sobrevive a la selección social de la especie es esa naturaleza bestial de masas antiguo-burguesa en forma de *homo economicus*, y moderno-subalterna en forma de *homo democraticus*.

Se cierra también el periodo de la investigación como táctica. La idea de que la política se piensa en la misma forma en la que se hace: en el conflicto, con la habilidad del movimiento y la fuerza de las ideas, avanzando, atacando o evitando las posiciones enemigas, tomando prisioneros entre los pensamientos de los demás y liberando y comprometiendo los propios, imaginación y conocimiento, visión de conjunto del frente y preocupación por la batalla aquí y ahora. Lo contrario del pensamiento académico y del no-pensar político. Como tales, estas características de la investigación están llamadas a permanecer. Lo que ahora falta es la motivación subyacente. En este sentido, la fase ha cambiado. Antaño, el paso, el ritmo, el tono, el signo, el lugar histórico, la misma forma elegida o la decisión teórica eran, todas, cosas organizadas tácticamente para proporcionar armas a una estrategia de acción práctica. Una forma superior de hacer cultura, desde Marx hasta la revolución del siglo XX, y después de manera más contradictoria. Pertenencia: una palabra noble. No ser de nadie pero estar de un lado, ser ese lado junto con otros, reconocerse en una parte contra otra. Pensar no para uno mismo, sino para esa parte. Con frecuencia se olvida que se trataba de una clase social, antes que de su representación organizada en partido político. Las palabras compromiso, *engagement*, no dicen lo esencial, muestran lo externo de la cuestión. «La traición de los intelectuales», exclamó con preocupación un reaccionario. Y los sucesivos acusadores arrepentidos del «Dios que ha fracasado», personajes que o bien entendieron mal antes, o bien entendieron mal después, pero que ante la duda no aconsejaría tomarlos como maestros de vida. Por último, la maldición que cayó sobre la idea de «intelectual orgánico» se soporta con paciencia, esperando que pase esta noche liberal-democrática de las brujas buenas. Mientras tanto preguntémonos: ¿por qué hubo una cultura política en la primera mitad del siglo XX y después nada? Esta es la razón: no se hace gran política más que a partir de un ser colectivo, de un punto de vista parcial no individual, de una razón, o de varias razones, de contraste entre dos partes del mundo, dos clases de ser humano, dos presencias sociales, dos perspectivas de futuro. Pero ahí hay un punto problemático que ningún planteamiento analítico social llega a resolver. Y tampoco hay un discurso de filosofía política que resuelva el problema. No sabemos, de hecho, si se trata de un problema resoluble. En todo caso es un problema

no resuelto. La visión dicotómica de la sociedad, del mundo y del hombre es, o bien política, o bien no es. O bien actúa y piensa políticamente, y entonces es; o bien no actúa ni piensa políticamente, y entonces no es. No se trata de una cuestión de visibilidad, sino de existencia. El que sostiene generosamente que la división en clases no se ve pero continúa existiendo se consuela, él y sus amigos políticos, por los mañanas que cantan. Es verdad, la clase obrera no está muerta, e incluso si hacemos las cuentas a escala mundial probablemente esté destinada a crecer cuantitativamente. Pero el movimiento obrero ha muerto. Y la lucha de clases no existía porque hubiera clase obrera, sino porque había movimiento obrero. Es decir, lucha y organización, de sindicato y de partido; conciencia de clase, que —como alguien recomendaba— era traída del exterior; y al final, Estado, o Estados, que se referían nominalmente a ella solo en los términos formales del lenguaje simbólico. La lucha de clases no es un *noúmeno* que se alcanza a través de la ley moral que está dentro de mí, o por medio de un juicio estético bien orientado, como hacía nuestra por lo demás querida hermana Simone Weil. La lucha de clases es una realidad fenoménica que se percibe en el espacio-tiempo de la organización, se conoce con las categorías de lo político y se ejercita —este es el salto de Kant a Lenin, a través de Hegel-Marx— con la praxis de la voluntad revolucionaria. En ausencia de todo esto hay tan solo conflicto social. Conflicto que siempre ha habido y que seguirá dándose, antes del movimiento obrero y después de él. La larga historia de las clases subalternas, lejos de concluir hoy, se reanuda a lo grande, porque se ha reunificado a nivel mundial. Solo la irrupción de la clase obrera conscientemente organizada logró interrumpir esta historia. Los obreros han sido la primera clase de trabajadores dependientes que, más allá de reivindicarla, han conquistado fuerza social; los primeros que no han imaginado sino ejercido poder político. Es por eso que nunca necesitaron de utopías positivas, de religiones salvadoras, de milenarismos escatológicos. Todas ellas cosas que estamos lamentablemente obligados, no por casualidad, a redescubrir hoy para mantener la llama del «fuego de la mente». De aquí, una vez más, la alianza heroica, *Heldenpaar*, obreros de fábrica-política moderna. Acontecimiento de liberación humana con capacidad de vencer, y que provisionalmente venció durante largo tiempo, no solo en la revolución sino en su preparación militante, en su espera activa, en el significado de vida que de esta forma produjo singularmente contra el ser para la muerte que atravesó el siglo XX. Una vez derrotado el movimiento obrero, retoma su curso eterno la historia de las clases subalternas. Historia sin luchas. Una vez reabsorbido el segundo mundo en el primero, articulándose este en varios niveles de desarrollo, parece como si se volviera a plantear una oposición dicotómica con el resto del mundo así llamado del subdesarrollo, en realidad del no desarrollo. Pero no es así. Ninguna fuerza organizada expresa desde allí esta dicotomía, ninguna teoría unifica

aquel mundo, ninguna conciencia colectiva de lucha hace sentir la voz de un antagonismo. No hay política y, por lo tanto, no hay verdadera contradicción. El imperio de Occidente no caerá pasto de invasiones bárbaras, sino que vivirá integrando con algunas dificultades flujos migratorios. Y así, entre *pathos* laico para los diversos y *caritas* cristiana para los últimos, los condenados de la tierra continuarán sirviendo a los señores del mundo.

Diversidad y diferencia sabemos que son cosas distintas. Las diversidades son muchas, la diferencia es una: de género, y basta. Esta es una adquisición fuerte, que de por sí trastorna mundos enteros de pensamiento. Y que se traduce en la práctica —o en parte de la misma— de forma natural, con facilidad, pero también con perspectivas potencialmente vibrantes. Aquí el modelo dicotómico encuentra una medida clásica. Esta es, en sustancia, la razón del rechazo que le opone, no ya la mayoría, sino todo el mundo. Es el miedo al dos. El uno es el ser en sí, tranquilizador con respecto a todo lo que es. El tres es la concepción sintética y tranquilizante de la contradicción. El dos presupone, irresoluble, la polaridad, la oposición, incluso el conflicto. Siempre hay un positivo y un negativo. Del saber asumir sobre sí el poder inmanente de lo negativo, en formas elevadas y noblemente destructivas, se reconoce la fuerza capaz de medirse en el destino de cambiar el mundo. En el horizonte cristiano, la teología política es lo que más se acerca a este problema. No se trata de elegir entre monoteísmo y trinitarismo, entre Schmitt y Peterson, sino de asumir el terrible contraste entre el Padre y el Hijo. El Dios que se hace hombre y el hombre que se hace Dios al final no llegan a encontrarse. La derrota de Dios, de la que ha hablado Quinzio, consiste en esto. Estupendo, aquel pensamiento suyo: «La cruz es la verdadera matriz del nihilismo, y la resurrección es la posibilidad de verlo». Y todavía sin respuesta, sin resolver, queda la herencia judía en el cristianismo. Una religión del Padre y una religión del Hijo, dos presencias diferentes de lo divino en el mundo. Es diferente el contraste con los poderes del mal. En los próximos años abordaremos el estudio de la gnosis maniquea. En definitiva, el pensamiento de la diferencia se ha encontrado en la brecha de una cuestión metafísica. Y esta práctica del feminismo ha tenido que recurrir de hecho a la filosofía, a la mística, a las ciencias del lenguaje, al psicoanálisis, y a tantas otras cosas, para tratar de superarla. Hasta ahora no ha tenido éxito. Debido a que falta la política. Y ningún modelo dicotómico funciona si no es políticamente: es decir, según las categorías de lo político moderno. La política de las mujeres, la oficial, de oposición o de gobierno, no es más que reivindicación de pacotilla, práctica de la emancipación, reformismo histórico. Una frontera muy atrasada para un frente muy adelantado: por eso la diferencia a menudo se escoge, en el mejor de los casos, como voz de lo impolítico. Pero únicamente podía combatir y vencer en tanto que voz de la política

moderna. Con el fin de esta, la diferencia se quedará en una cultura, un punto de vista teórico sobre el mundo y sobre el hombre. Es mejor eso que nada. Pero el uno que se divide en dos no se recompondrá, no explotará. Podemos prever que vivirá, sobrevivirá, sin cambiar nada de esencial, ni del hombre ni del mundo.

Es cierto, siempre hay de nuevo una primera vez, incluso en las experiencias de la edad madura. Hasta hoy yo siempre había pensado que todo podía venirse abajo, pero que una cosa hubiera permanecido para mí siempre intacta: la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, «hasta ahora los filósofos solo han interpretado el mundo, ha llegado el momento de cambiarlo». Por primera vez una pesada duda me asalta ante este dogma de la praxis. Hubo una última expresión desesperada de este principio en el corazón de la década de 1980, antes de 1989. La perspectiva de lo político repetía el patrón de desarrollo del punto de vista obrero: si bien era internamente coherente, era incoherente con el sujeto que debía practicarle, el Partido, por entonces orientado hacia la lucha de clases como ahora se orienta hacia los sistemas institucionales. Agudos, esos dos puntos de vista, aunque conscientes de la fase residual que se debía explotar, no se beneficiaron del desarrollo estratégico de las cosas. Eran pensamientos revolucionarios de la contingencia, como siempre puede y debe ser el pensamiento revolucionario: un pensamiento para el estado de excepción. Un pensamiento que tiene necesidad, en este lugar y en este momento, de la personalidad política excepcional y del sujeto histórico de movilización colectiva de la fuerza. La ocasión perdida no solo no vuelve, sino que se transforma en su contrario. El ciclo de las luchas obreras, no aprovechado políticamente, ha favorecido el regreso de una nueva economía capitalista, con una necesidad cada vez menor de trabajo productivo en sus ritmos crecientes de intensificación de la productividad. El paso de la autonomía de lo político, no aprovechado en la iniciativa de un conflicto sobre los mecanismos y sobre los poderes de decisión, ha servido para poner en marcha un decisionismo orientado a la modernización conservadora. El gran siglo de las alternativas, de los antagonismos, de las contestaciones, de las liberaciones, se apaga a lo largo de la década de 1980 a manos de una derecha empujada por la historia a una revancha moderna inesperada. Comenzaron a llover piedras sobre los obreros y sobre la política, siete días de siete, mucho antes de que los pequeños burgueses de todos los países se pusieran a coleccionar los pedazos del muro de Berlín. Cuando se viene abajo el socialismo en Oriente, el movimiento obrero ya estaba vencido en Occidente. Y no había perdido una batalla. Había perdido la guerra, la era de las guerras, incluso. La undécima Tesis comienza a vacilar. Cambiar el mundo. *Die Welt ändern*, la frase de Hegel, que Marx había hecho suya y nos había confiado, había sido retomada por los otros. Eran los patrones

del mundo, los que estaban cambiándolo. Estaban cambiándolo en relación con la época en la que los obreros contaban demasiado, con la época en la que había demasiada política. Se planteó el problema, estratégico: ¿podemos aún confiar en la política sin tener detrás a la fuerza obrera? La respuesta inauguró la búsqueda de una nueva forma de duplicidad: no ya la duplicidad interna a la teoría y la interna a la práctica, sino la duplicidad entre teoría y práctica, entre los fines de la investigación y las formas de acción. Filosofía y práctica ya no se correspondían. Ahora se trataba de radicalizar el pensamiento hasta el límite aceptable, y hasta ese límite aceptable moderar la política. La investigación debía recuperar la posesión del largo plazo, con las espaldas vueltas hacia el futuro; y por su parte, la acción debía medirse con el *hic et nunc* [aquí y ahora], retomando la posesión del presente. Hacer uso de las grandes ideas a corto plazo volvía a liberar las manos de la empresa del pensamiento. Era una operación de suprema visión subjetiva. Cuando falta la fuerza, la habilidad viene al rescate. Pero si la duplicidad togliattiana podía sostenerse gracias únicamente a su personalidad carismática, aquí se necesitaban dos cosas: una autoridad colectiva, carismática en grado sumo, que operase hegemónicamente en política como núcleo responsable de constructores en positivo de las nuevas arquitecturas social-institucionales y, separadamente, como contraste, una cultura de la crisis de fin de siglo, un pensamiento negativo para el fin del milenio, un «Por una crítica de la civilización contemporánea» que apuntara sobre todas sus consecuencias de alienación humana, una instancia teórica destructiva de todo lo antihumano que había sido depositado en el mundo por el modo de vida burgués-capitalista. No se dio ni una cosa ni la otra: ni cultura del antagonismo, ni clase dirigente de gobierno. El experimento neorrevolucionario de aunar heroicamente las dos cosas no fue ni siquiera intentado. Ya lo hemos visto: la derrota irreparable es aquella que concluye, no la guerra, sino la paz.

Pensamiento revolucionario-política reformista: un sendero, por lo tanto, también él interrumpido. Y en este punto, ya no por incapacidad o imposibilidad de la duplicidad. Sino por una razón más profunda. Viene a faltar la única cosa que podía mantener unidas una forma de pensar y una forma de acción no coincidentes e incluso contradictorias. Viene a faltar el punto de vista, es decir, aquella condición esencial de parcialidad fuerte, capaz de llevar a una universalidad no formal, y por lo tanto en sí misma transvaloración de todos los valores hasta entonces dominantes, a través de una convulsión de las relaciones reales: de dominio, de riqueza y de cultura. Este punto de vista era algo más que una clase: era un mundo, otra totalidad a su manera realizada, pero contrapuesta y alternativa respecto a la oficialmente admitida en el libro de la historia. Parcialidad no porque fuera una entre muchas partes desde donde observar la totalidad,

sino por ser una de las dos partes en la que se divide el todo. Y esto no era un invento ideológico. La historia moderna había conducido a ello por necesidad suya, capitalista. La política moderna así lo había expresado. La clase obrera había tomado conciencia de ello, organizando sus luchas, arriesgando con sus tentativas. Aquel mundo nació de aquí: prácticas, pensamientos, intereses, valores, fe, mitos, razones, ciencia. ¿Podía tener éxito la operación-legado? Es muy dudoso. Se trataba de echarse a la espalda un pasado entero, incluidas sus terribles caídas, para ponerlo a salvo, como Eneas llevó a Anquises fuera de los muros de la Troya destruida para ir a construir otra ciudad, es más, para «fundar otro pueblo»; como Moisés, como Pablo. El legado —y esto es lo no-trágico de las postrimerías del siglo XX— no quedó sepultado bajo los escombros. Esto habría permitido en el futuro, con una buena arqueología política, sacar a la luz los restos, para reconstruir al menos la memoria de la ciudad pasada. El legado, en cambio, se ha desvanecido inmaterialmente en el aire quieto de un tiempo virtual: y han quedado las palabras sin raíces, los discursos sin pensamiento. No es el fin de la historia, pero sin duda sí es el final de esta historia que entendemos como historia moderna. Lo cierto es que el espíritu absoluto del capitalismo se ha realizado. La historia moderna ha vencido porque puede decir que se ha realizado, después de haber cumplido su función. La política moderna ha perdido porque en un cierto punto su destino se ha encontrado y se ha entrecruzado con el destino del movimiento obrero. Error histórico de la política como sujeto. Pero un error apasionante, que nos hace amar la política como destino. El destino asumido era aquel, loco y por lo demás inscrito en sus orígenes, de combatir la historia. Si no hubiera existido la tentativa política de la revolución proletaria dentro de la guerra capitalista del primer siglo XX, tal vez a finales de siglo el movimiento obrero seguiría vivo. Pero mejor muerto, que vivo y sin alma. Eso es, tenemos que ir a palpar lúcidamente este fondo del abismo. Solo después, si no todo, al menos algo puede volver a ser posible. Sin esta operación intelectual preliminar —una especie de neonihilismo político con impronta obrera— no hay ninguna práctica de acción que valga la pena intentarse. Ahora, verdaderamente, solo el pensamiento nos puede dar la orden de decir: a pesar de todo, continuamos.

INTERMEZZO

EL PARTIDO Y SU DESTINO*

Es precisamente de aquello de lo que no podemos hablar de lo que hay que escribir.

María Zambrano

DOS ESCENARIOS, o dos decorados, para situar el problema en el lugar que le corresponde. El partido político ha sido el protagonista de una gran historia: que el sentido común, por simples razones contingentes, haya llegado a verlo como un demonio de la noche del que más vale huir pronunciando conjuros es un extremo que la investigación intelectual debería tratar de corregir en lugar de suscribir.

Primer escenario. El destino de los partidos es el destino de la política. De la política moderna. No la de largo recorrido, que iría desde principios del siglo XVI hasta finales del siglo XX. Sino la de los últimos dos siglos, es decir, a partir de la llamada revolución burguesa. Fue en ese momento que la política se divide formalmente, y casi institucionalmente, en campos. Los partidos nacen cuando los representantes del pueblo, en las sesiones parlamentarias, se reparten en dos bancadas opuestas. Lo cual no quiere decir que el partido político tenga un origen parlamentario. El partido político se había formado ya durante el proceso de disolución de la vieja sociedad y en el trabajo de reagregación de nuevas relaciones sociales. Léase en Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*: «Las sesiones de la Asamblea Nacional revestían un interés que las sesiones de nuestras cámaras están muy lejos de poseer. Uno se levantaba a buena hora para encontrar sitio en las tribunas abarrotadas. Los diputados llegaban comiendo, discutiendo, gesticulando; se agrupaban en las diversas zonas de la sala, según sus opiniones. Lectura de las actas; a continuación, desarrollo del tema convenido, o bien moción extraordinaria. No se trataban nunca insípidas proposiciones de ley; rara vez dejaba de constar en el orden del día la destrucción de

* He refundido, remodelado y readaptado dos discursos –ensayos en forma de discurso «polémico»–, pensados en el marco de la inconclusa transición italiana. Publicados el uno en *La sinistra nel labirinto*, a cargo de Massimo Ilardi, Génova, Costa & Nolan, 1994, y el otro en *Il destino dei partiti*, a cargo de Enrico Melchionda, Roma, Ediesse, 1996.

alguna cosa. Se hablaba a favor y en contra, todo el mundo improvisaba, bien o mal. Los debates se volvían tormentosos; los tribunos se mezclaban en la discusión, aplaudían y exultaban, silbaban y abucheaban a los oradores» (*Obras*, Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard, 1951, vol. I, pp. 179-180). Partamos de esta frase: «rara vez dejaba de constar en el orden del día la destrucción de alguna cosa». Memorias, justamente, de ultratumba. Tiempos felices, aquellos en los que se destruye. Reconstruir quiere decir casi siempre conservar. Inmediatamente detrás de nosotros, por desgracia, las destrucciones son indebidas. Y así, como necesidad inmediata, se impone la reconstrucción de todo, de los partidos y también de la política, con los pocos materiales a nuestro alcance.

Segundo escenario. En 1984, la revista *Laboratorio político* organizó un pequeño simposio bajo el título de «¿Fin de la política?». Ya entonces algunos sugirieron eliminar los signos de interrogación. Entre ellos Baudrillard, que tituló su discurso: «El *showman* político en el espacio publicitario». Ocurrió mañana. Yo había citado al joven Hegel, que en *La positividad de la religión cristiana* (fragmento del periodo de Berna, 1796) hablaba —entre la gloria de Grecia y la grandeza de Roma— de aquella era de la decadencia (o así se ha dado en llamar) que fue la época helenística: «La imagen del Estado como producto de la actividad del ciudadano desapareció del alma del mismo, la preocupación, la visión global del conjunto ya no ocupaba más que el alma de unos pocos; cada uno tenía su propio lugar [...]. El gran objetivo que el Estado ofrecía a sus súbditos era la competencia en los asuntos públicos, mientras que estos en su ámbito tan solo aspiraban a la ganancia, la propia supervivencia o quizá a la vanidad. Toda actividad, todo fin era ahora referido al individuo, ya no había ninguna actividad al servicio de un todo, de una idea. Cada uno trabajaba por cuenta propia o forzado por otro particular [...]. Toda libertad política desapareció; el derecho del ciudadano no confería ya más que un derecho a la seguridad de la propiedad, la cual llenaba ahora todo su mundo» (en *Scritti teologici giovanili*, Nápoles, Guida, 1972, pp. 314-315). Esto sucederá desde ayer. En las últimas dos décadas, este escenario nos ha invadido, ocupando nuestras jornadas, introduciéndose en nuestro trabajo, creando imaginario social y produciendo comportamiento civil. Y la tiranía de la mayoría nos dice que nos enteremos de que está bien que sea así.

Eso es todo. No hay que creer que el proceso del fin de la política comienza hoy. A lo sumo, hoy se expresa simbólicamente y, por lo tanto, se vuelve visible. La última forma de revolución conservadora, aquella mediocre de la década de 1980, es el verdadero tema de este proceso. Si por un momento redimensionemos el problema en el nivel apropiado, veremos que «fin de la política» quiere decir primacía de la política en crisis, es decir, crisis de la autonomía de lo político. Esta primacía y esta

autonomía, juntas, marcan el siglo. En este sentido, el siglo XX es el siglo de la política. La política atrae a masas populares, que se convertirán en sujeto activo de la misma, imponiendo la supremacía de los asuntos públicos, del interés general. Entre 1914 y 1917 sucede lo esencial; el resto del siglo se seguirá de ahí. En ese punto las formas tradicionales de expresión del sujeto individual ya se han derrumbado. El espíritu del tiempo cambiaba de caballo. Se dirá: pero esto ya había sucedido una vez en las grandes revoluciones burguesas. Pero no así, no al nivel de esta conciencia, doble, de grandes masas y de grandes individualidades. De hecho, justamente, el anticipo genial en la revolución de las formas, entre finales del siglo XIX y principios del XX, indicaba este signo, esta naturaleza cualitativamente distinta. La Revolución Inglesa, con la Guerra de los Treinta años detrás, la Revolución Americana, con una guerra de independencia detrás, la Revolución francesa, con las guerras napoleónicas como secuela, son, es cierto, fuertes anticipos de la primacía de la política. En este sentido, constituyen grandes acontecimientos contemporáneos para nosotros, hombres del siglo XX. No por casualidad el imaginario colectivo y la batalla de las ideas en el campo de la teoría política y de las lecturas históricas las vuelven a proponer una y otra vez en el trascurso del tiempo. Ahí estaba, por ejemplo, el surgimiento de uno de los sujetos que luego se convertirán en protagonistas de la acción pública de este siglo, el Estado-nación. Faltaba el otro sujeto, que, junto al anterior, hará la historia del siglo XX: el partido político organizado a escala de masas.

Masa y poder: de nuevo, el lugar de la acción política que determina históricamente la época que está inmediatamente a nuestras espaldas. ¿Cómo no sentir ese aliento en el cuello de nuestro propio pensamiento? No es que antes no hubiera habido verdaderas masas, o que fueran solo masas guiadas desde arriba por élites burguesas. Pero se trataba siempre de élites de masas: ya fueran los que cortaron la cabeza de Carlos o de Luis, o los que eliminaron al zar Nicolás y familia. Estaban siempre guiadas por grupos dirigentes, con pretensión de poseer el conocimiento de las leyes de la acción. Pero en el siglo XX se produjo un cambio en la organización de las masas. Es más, la primacía de la política pasó a ser la primacía de la organización. Y la autonomía de las lógicas de la una ha alimentado la autonomía de los aparatos de la otra, en una correspondencia perfecta. En esto el movimiento obrero ha anticipado el interés mismo del adversario, por propias necesidades internas, en contraponer masa a Estado. Pero luego, a partir de ahí, cualquier interés, incluido el dominante, se ha tenido que organizar de formas de hecho autónomas y potencialmente hegemónicas. La sociología de la organización nació de la sociología del partido político. Weber antes que Michels, pero socialdemocracia clásica alemana antes que la investigación weberiana clásica. Masa y clase, partido

y Estado: la dialéctica política del siglo XX se complica, hasta llegar al nivel de complejidad e intensidad ya alcanzado por toda la cultura de la crisis. Y las experiencias históricas, entre tentativas y fracasos, imponen todas la primacía de la política a una sociedad que no la acepta, o que la acepta solo como salida provisional a una emergencia autodestructiva, de gran guerra o de gran crisis, es decir, de ruptura de los equilibrios, políticos o económicos. Experiencias históricas en convergencias paralelas –las autoritarias, las totalitarias y las democráticas–, encarnadas en la figura de grandes individuos: Stalin, Hitler, Roosevelt. Tras la acción de cada uno de ellos estaba la misma intención de organización de las masas en la forma (si bien muy diversamente concebida) del partido político. En Europa como en Estados Unidos. No, como suele decirse, con aparatos o sin aparatos, con maquinaria o sin maquinaria, sino en referencia a las tipologías de los sistemas políticos: dictatoriales, parlamentarios o presidenciales. El partido de masas es una forma a su manera universal (o en todo caso, propia del universo de la provincia occidental). Se trata de distinguir entre masas de militantes, de inscritos y de electores; entre movilización total, trabajo político capilar y captura del consenso mayoritario. Vanguardias y masas, el líder y el pueblo, clase política y ciudadanía, dibujan el mismo tipo de relación, mediada por la presencia de una forma organizada que, en tanto que partido político, sanciona –y de alguna manera legítima– la fuerza de la política.

No ha sido siempre así, desde la victoria de las revoluciones burguesas a la que nos referíamos. El siglo XVIII en Inglaterra (y el XIX en Estados Unidos y en el continente europeo) es la época del *laissez-faire*, de la plena libertad acordada a la *mano invisible* que mueve la economía de mercado. La política irá detrás. O mejor, tendrá sus espacios exclusivos y privilegiados, en la relación entre los Estados, en la fundación de los imperios coloniales, en la represión de los movimientos populares, en el autogobierno de las burocracias administrativas. El Estado da un paso atrás, y la política queda subordinada a la economía. Los gobiernos son realmente, como describiría Marx, consejos de administración. Ahí se enmarca, para él, la centralidad de la crítica de la economía política. Por lo demás, al margen de la anomalía estadounidense, la primacía del Estado y de la autonomía de lo político había tenido lugar con anterioridad, en la época del mercantilismo, del primer proteccionismo, de la acumulación originaria de capital, cuando se quería el monopolio legítimo de la fuerza en manos del soberano que decide, para gobernar la violencia de los procesos de formación de la riqueza de las naciones. Solo posteriormente podrá despegar el capitalismo liberal. Las revoluciones políticas sirven para esto mismo; luego reinará, según la feliz expresión de Karl Polanyi, la Paz de los Cien Años, desde la Restauración hasta la Primera Guerra Mundial.

El siglo XX nacerá contra todo esto: anticipado, presagiado desde la filosofía por el certificado de defunción de Dios, por la ruptura de todas las formas, por el grito de las vanguardias, por la crisis en cuanto a la certidumbre de las leyes físicas, de las leyes económicas, de las leyes de la acción. Con la revolución comienza la *Renaissance* de la política, mientras que con la guerra se reanudaba, con las marcas trágicas del siglo XIX, la *Weltpolitik*, la política-mundo. Meinecke y Otto Hintze lo habían visto venir. El historicismo alemán y la política de potencia de los Estados: la «primacía de la política exterior» expresaba esta deriva. La paradoja es que el siglo XX, el siglo de las grandes guerras entre las grandes naciones, hace hincapié en la primacía de la política interna, la política *par excellence*. Si se trata de guerra civil mundial, entonces el conflicto pasa a través de los Estados, divide a los pueblos. El viejo orden de los viejos imperios en la Primera Guerra Mundial, y después, aún más, el nuevo orden nazifascista en la Segunda, cultivan y organizan el odio democrático de todas las fuerzas sociales y de todos los estratos políticos de las sociedades modernas. Hay una ideologización creciente de la guerra que recae sobre la política. La Alemania de la década de 1920, el Estados Unidos de la década de 1930 y la Europa de la de 1940, son territorios de caza del amigo-enemigo, campos conflictuales de fuerzas polarizadas, contraposiciones de aparatos ideológicos militarizados. Se hace evidente que hay una división sustancial que caracteriza las estructuras de las sociedades modernas, que determina partidos en el interior de los Estados, que define sistemas políticos alternativos, que impone estilos y modos de vida conflictivos, que define una esfera privada y una dimensión pública siempre y únicamente bajo el signo de la disyuntiva. Cuando la lucha de clases se extendió a nivel mundial, la autonomía de lo político y la primacía de la política alcanzaron su nivel máximo de expresión.

He aquí una verdad que no se puede decir y que, por lo tanto, hay que escribir: es con el final de la era de las guerras que comienza la decadencia de la política. Es una constatación de hecho; sin el más mínimo juicio de valor. Una brecha se abre entonces en el paisaje de la política moderna. De nuevo nos preguntamos qué es la política, es decir, no qué es el Hombre, sino qué es el mundo de los hombres. El pensamiento del movimiento obrero, que ha vacilado a la hora de hacerse esta pregunta a lo largo de su historia, hace tiempo que debería plantearse, en vista de los resultados de aquella historia. Sirve de mucho volver a narrarse, encontrarse de nuevo en el contexto de los acontecimientos, traducir las acciones pasadas al lenguaje de los problemas presentes. Es útil periodizar, no para deconstruir sino para descifrar. En la historia universal y por lo tanto también en la historia del propio bando, hay un rasgo enigmático, una dimensión misteriosa que no tiene necesidad de un origen trascendente. Está ahí, en el

indescifrable sentido oscuro de las cosas humanas, en el contraste entre los medios y los fines, en la desproporción entre voluntad y condiciones, en las pulsiones irracionales de sujetos cuando adoptan una consistencia colectiva. Hay que saber que los procesos son lentos, largos, oscuros, indecisos y ciegos. Comprender precisamente cuándo comienza este deslizamiento del terreno político, lento primero, derrumbamiento después del sentido de la acción pública. La gran política se reconoce por la calidad de los actores políticos que la expresan. Lo que hay que entender es cuándo comienza el proceso de nivelación a la baja de la personalidad política, hasta llegar a ese estadio disgregador de generalizada y complacida limitación que al final hace inútil, improductiva y, por lo tanto, fácilmente sustituible, la presencia misma de una profesionalidad-vocación en el ejercicio de la acción pública. ¿Cuál es, en este sentido, el punto de inflexión del siglo? La investigación está abierta, pero aún está lejos de alcanzar una conclusión provisional. Utilicemos esta cómoda reescritura de la historia con divisiones por décadas. A caballo entre las décadas de 1970 y 1980, la política entra en un estado de coma profundo del que ya no ha vuelto a salir. No por casualidad a partir de ahí se corrompe, y después de la corrupción no da ninguna señal de despertarse. Los asuntos internos a las naciones adquieren una centralidad impropia. Italia *docet*, sienta cátedra: con sus dramas sin tragedia. Cada uno de los dos bloques hace implosión en sí mismo. Pero uno implosiona más que el otro, y ese es el hecho decisivo. 1989 es la victoria pacífica de Occidente sobre el Este, al menos el europeo. Nunca antes habíamos visto ganarse una guerra no militarmente. Este es el paso simbólico que verdaderamente marca la muerte de la política. El colapso de la Unión Soviética y la reunificación del mundo bajo la hegemonía de una sola potencia, hecho que quedó ilustrado por el ejemplo de la Guerra del Golfo que siguió, abrió la escena a una potencial nueva paz de los cien años. El siglo XX se repliega. Vuelve el siglo XIX.

Los partidos: comprenderlos, antes que nada, haciendo hincapié en el contexto histórico. Distinguir fase de nacimiento y fase de organización. Nacimiento no alrededor de personalidades históricas, sino en torno a corpus de ideas, de comunidades de intereses reales, de impulsos emotivos, de humores irracionales, de finalidades concretas. Detrás de nosotros, la crisis general del universalismo, que presuponía, mantenía, ligaba los particularismos feudales. El proyecto era el de un nuevo universalismo político que fuera capaz de liberar los partidos, haciéndolos recíprocamente autónomos y, por lo tanto, potencialmente antagónicos. En el fondo esto es lo que decían los derechos genéricamente humanos de las constituciones revolucionarias. Estas abolieron el inmovilismo de las viejas parcialidades, cascarón de los antiguos privilegios. La reivindicación del derecho igual no era más que el instrumento para llevar a cabo una supresión. Así la

había concebido el interés burgués. Intercambiar el medio por el fin, asumir como elección de valor lo que no era sino un paso funcional sería un patético error humanitario. Declinar la razón instrumental conforme a los modos de la razón universal es algo que no se puede hacer, o más precisamente, no lo puede hacer quien defiende un punto de vista opuesto al de aquellos que han llevado a cabo una operación semejante. La instrumentalización táctica de la política debe tener una capacidad de actuación autónoma. Cada vez que uno inscribe su propia iniciativa en una serie de movimientos del adversario, uno sigue siendo inevitablemente subalterno. Al contrario de lo que se piensa, las estrategias pueden también finalmente confundirse, pues ellas no cuentan: son las políticas las que deben ser por fuerza alternativas. En definitiva, por la misma razón que nos impedía recurrir al método revolucionario de la dialéctica hegeliana para criticar el contenido reaccionario del sistema, no podíamos tampoco asumir la forma de los derechos universalmente humanos para combatir los contenidos de clase del poder capitalista naciente. No era una colisión de contradicciones, sino de funcionalidad recíproca. Esto es algo que la crítica política del joven Marx había comprendido bien, pero la crítica de la economía política del Marx maduro había abandonado la presa. Y desde entonces hasta hoy, en el movimiento obrero y en lo que lo ha continuado, la verdadera división ha sido esta: la división entre la crítica de la política y la crítica de la economía política. División no en cuanto a cuál elegir, sino en cuanto a cuál reconocer la primacía. Esto, por decirlo en términos nobles. Porque ahora estamos en la fase en la que los pertenecientes a dos facciones hablan en prosa sin saberlo: se aparenta hablar de algo distinto de lo que realmente se habla. Pero los problemas son más o menos los mismos. Cuando el pensamiento femenino de la diferencia reabrió el capítulo que había sido archivado bajo el título de crítica de la filosofía del derecho público —y lo ha hecho precisamente poniendo en tela de juicio el derecho igual—, una vez más la izquierda no entendió cuál era el problema. Pues bien, era este: ya no hay uno, sino dos a tener en cuenta, en todo el paréntesis de desarrollo y de decadencia de la actual forma de civilización. Aquí está, por lo tanto, el fundamento político estructural de la modernidad. Asumir este dato de realidad, descifrarlo en los modos específicos en los que se presenta en el propio contexto histórico determinado y organizar las fuerzas capaces de sostener el conflicto para resolverlo en nuestro favor: he aquí la tarea de un partido de izquierda.

El destino de los partidos políticos está ligado a la supervivencia de esta condición política. Supervivencia explícita, porque la oculta está ahí, cada vez menos visible a simple vista, pero cada vez más oscuramente presente. Cuando una escuela de pensamiento del futuro meta mano a la monumental historia de la ideología burguesa —Bouvard y Pécuchet con una

orientación política— entonces, se pondrá a la luz el eterno esfuerzo, filosófico, teológico, literario, económico, jurídico, psicológico y politológico, orientado a ocultar la realidad de los hechos y a representarla como su contrario. Hay que saber también que los aparatos ideológicos son potencias constructivas que producen relaciones e imponen condiciones, hoy más que ayer. La movilización total de las ideas, organizada a lo largo de las últimas décadas sin escatimar en medios, en contraste con la imagen dicotómica de la sociedad, ha conseguido penetrar las líneas y romper el punto de vista contrario. En lugar de comprender las nuevas formas de la división del mundo, las fronteras actuales de radicalización de la historia, las figuras contemporáneas del espíritu de la escisión y, por lo tanto, la línea y los pliegues operados en la fractura del ser humano, se suscribe pasivamente la idea vencedora de un mundo, de una historia y de un hombre reunificados, si bien complejizados. Yo sostengo que ninguna propuesta sería de partido político para la izquierda podrá darse sobre la base de asumir como propio este horizonte subalterno de cultura política.

La crisis de los partidos tiene causas mucho más profundas que aquellas que le son superficialmente atribuidas. Y luego el caso italiano ha desviado el curso del problema. Ha sido un *caso* que tenía, en sí, algo de *destino*. Hay un *genus italicum* [genio italiano], por usar las palabras de uno de mis amigos de toda la vida, también para la política, la teórica y la práctica. De hecho, la anomalía italiana continúa golpeando, después de su voluntarioso y optimista certificado de defunción. Y luego se ha exacerbado, con esta posesión celosa y exclusiva de nuestra cuestión moral. Ahora resulta que somos pollos de raza en un gallinero ordinario. Aquí alguien ha gritado alto y claro lo que en otros lugares —allí donde de verdad se es *nación*— se calla por amor a la patria. *Tangentopoli*, por usar este nombre fútil que solo los periódicos podían inventar, es un fenómeno corriente de la sociedad civil pero que se atribuye únicamente al Palacio de la política. La corrupción está sin duda tan inscrita en la lógica del mercado como en la lógica del poder. Si hay una verdad propiamente nuestra es esta: no hay clase política que aguante administrando el poder durante cuarenta años de paz sin corromperse. Y mucho menos, en ausencia de una amenaza creíble de alternancia. Aquí, en el país de la política, lo que ha pasado es que la caída de la política se ha oído más y se ha visto mejor. Y de hecho, el imaginario simbólico se ha hecho directo y explícito. La revuelta de los ricos contra los pobres, que en el contexto de Occidente ha caracterizado la década de 1980 para culminar con una alegórica expansión al Este, ha adoptado aquí en Italia la figura del empresario que, de un salto, se hace sujeto propietario de poder esgrimiendo el arma de la antipolítica. Estas dos cosas, la de la empresa que se hace directamente partido —y por un momento, incluso gobierno— y la de los gestores de sus propios asuntos privados en la

sociedad civil que se convierten directamente en representantes del pueblo en el Parlamento, suponen de por sí una crítica de los posibles resultados de las democracias contemporáneas mayor de la que podamos hacer nosotros con nuestras cantinelas teórico-históricas. Este es el tipo de cosas que los tenores desafinados nos han presentado como *revolución italiana*. Solo falta el colofón –posible pero esperemos que impracticable– de una monarquía republicana. Otra reforma de la ley electoral a golpe de referéndum, y llegamos. El programa de Togliatti y Dossetti abogaba por una «democracia progresista». Historia cristiana, tradición socialista y política comunista: ahí sí se podía hablar de un espacio de encuentro estratégico. Esta es una de las tantas paradojas con las que la violencia de la historia disfruta descompaginando las filas de la política; aquellos componentes populares han terminado por encontrarse ahora, cuando ya no tienen pueblo. Aquello que antaño impidió el mundo grande y terrible dividido en bloques enemigos contrapuestos, hoy lo permite la fulgurante novedad del regreso de la pequeña Italia redescubriendo sus queridos vicios de siempre: la corrupción de los poderosos, el municipalismo de los simples, el protagonismo de los jefes y el sentido común, o peor, el buen sentido de los intelectuales. ¿Qué sesiones constituyentes pueden salir de ahí? ¿Cómo se puede reformar en el corral de esta política una constitución nacida en la arena de aquella historia? Imposible de todo punto. Hemos visto cómo se ha venido abajo en torno nuestro, con toda una clase política, la «democracia sin jefe», es decir, «la dominación de los políticos profesionales sin vocación». Y vemos emerger, en la figura de personalidades prepolíticas caricaturescas, una forma menor de «democracia de líder»: no ya vocación, sino ambición, sin profesión.

Hace algunos años, antes de que tantas fechorías alcanzaran notoriedad, se propagó precisamente, y también en Italia, una teoría denominada «intercambio político»: descendía de padres nobles, como Schumpeter, y sus hijos, como Rusconi, eran serios. No era esta una teoría que hablase de una concepción política del mercado, sino de una concepción mercantil de la política. Concepción que es exactamente la que termina imponiéndose una vez que la crisis de los partidos estuvo ya en marcha y avanzada. De hecho, durante toda la década de 1980 encontró la manera de ir incubándose lentamente, fuego bajo las cenizas. El último proyecto de gobierno serio de la sociedad, por otra parte equivocado, fue aquel denominado de solidaridad nacional. El compromiso histórico solo valía la pena realizarlo para basar, a partir de él, las condiciones, políticas e institucionales, de una democracia de la alternancia. En 1976 los dos polos alternativos estaban mucho más neta y claramente definidos de cuanto lo estarían en 1996. Pero es fácil comprender lo que la Democracia Cristiana y el Partido Comunista Italiano de entonces no podían hacer, independientemente del

veto de Estados Unidos y de los vínculos todavía existentes con la Unión Soviética. En un mundo bipolar era normal, es decir, realista, que los dos partidos se refirieran respectivamente a los dos bloques contrapuestos. A lo sumo se podía maniobrar hábilmente para que en un contexto semejante, entre los pliegues de los dos bloques, se abriera camino un futuro de bipolarismo democrático interno. Tal cosa era quizá más fácil que colar la idea de un gobierno común. Faltaban, para este último, las condiciones de cultura política colectiva. Moro estaba preparado. Quizá también Berlinguer. Pero el partido-Estado DC y el bloque moderado, por un lado, y la forma-partido PCI y el pueblo de izquierda, por el otro, no estaban dispuestos. De ello hay pruebas históricas tenaces que no se mencionan: la Democracia Cristiana muere con Moro, el Partido Comunista Italiano muere con Berlinguer. La crisis de los grandes partidos es muy temprana, pero no llega a percibirse hasta muy tarde. La iniciativa judicial y la revuelta de la Lega permiten ver el fenómeno. Pero lo que lo hace estallar es el fin del orden internacional bipolar. Mal que bien el castillo se mantiene en pie hasta 1991, y solo después se derrumba. La cuestión que tenemos que plantearnos hoy no es la de por qué desaparecieron esos partidos, sino por qué no dejaron un legado histórico. En efecto, para las formaciones políticas la cuestión con los cambios de etapa es siempre la del legado, más, mucho más, que la de la innovación. Es gran política la que en la necesaria destrucción (también la de su propio pasado) gana posiciones en la relación de fuerzas con el adversario, y gestiona el cambio desde esta perspectiva. La utilización de la crisis para el propio desarrollo es el paradigma principal con el que medir la calidad de lo político. Y no hay ningún sistema, ni de ideas ni de Estados, tan precario como para que pueda ser derribado pacíficamente: de no ser por trágicos errores subjetivos. Da que pensar el distinto modo de reaccionar, ante las grandes crisis, por parte del capitalismo en 1929 y del socialismo de 1989. Enorme la dimensión histórica, no pensada por la izquierda. No hay peor ignorancia que la del que cree haber sabido siempre. Y, sin embargo, a veces parece que bastaría con recuperar el hilo para poder seguir tejiendo. Una cosa es asumir un cambio de la propia forma y otra renunciar a las razones de la propia existencia. Estas están en la historia viva y no se anulan por decreto desde arriba. Y no es cierto que de todas formas volverán algún día a hacerse sentir bajo nuevos ropajes. Lo cierto es que se pueden perder. El drama es que se han perdido. Así sucede que se deja de ser y después ya no se sabe qué hacer. Es cierto: se hace difícil refundar el partido si ya no hay una parte que organizar.

Aquí está la verdadera clave de una dificultad desesperante. Si bien el problema está claro, toda solución resulta confusa. No hay duda de que hay que reconstruir una parte, pues de otra forma no hay partido. Y antes que eso, no hay ni siquiera política. Pero, ¿qué parte? ¿Con qué se

estructura? ¿A qué referida? Organizada, ¿en qué forma? Una parte social, seguramente. Centrada en el mundo del trabajo. Sobre esto hay un consenso genérico rayano en la indiferencia, una ritualidad verbal que, por no producir, no produce ya ni siquiera hechos simbólicos. No se afronta el tema áspero de las consecuencias políticas que la revolución en el trabajo ha implicado para la sociedad. El aplastamiento del bloque social de la izquierda parte de esta pérdida de centralidad del sujeto obrero. Después esta ha sido minada por la tecnología. La cuestión del impacto trágico de la técnica en la dimensión del ser en el siglo XX no ha sido tenida en cuenta más que por la conciencia filosófica de los grandes conservadores y narrada únicamente por el gran arte de la burguesía tardía. Sobre esta cuestión el movimiento obrero, desde lo alto de sus grandes experiencias, ha balbuceado, se ha equivocado, se ha ilusionado y al final se ha rendido; no ha captado el elemento demoníaco en la técnica, al igual que no lo ha captado, como veremos, en el poder, estas dos potencias que han plegado el siglo a su voluntad.

Hoy la noción de trabajo, para la izquierda, de recurso político que era, ha pasado a ser una contradicción histórica. ¿Por qué? Porque el concepto político de trabajo no es que se haya debilitado, es que casi ha colapsado. Empíricamente es casi exacto decir «trabajos». La diferenciación de las actividades y de las modalidades de trabajo es un hecho. Como un hecho es también la multiplicidad de relaciones de trabajo, o la diversidad en cuanto a niveles salariales. Se dice flexibilidad con la sonrisa estampada en la cara. Hasta que se encuentran rigideces crecientes en las cifras del paro. Por no hablar de los pronósticos sobre el futuro final del trabajo. Pero la política no describe los hechos; los unifica, o intenta unificarlos, conceptual y prácticamente. Políticamente, para la izquierda el trabajo es una frontera simbólica: una idea-valor de pertenencia, de reconocimiento, de conflicto, de organización. Se puede empujar el margen de reproducción simple del trabajo dependiente y hasta el de reproducción ampliada del trabajo autónomo, pero solo en la medida en que este es también, definitivamente, un trabajo indirectamente dependiente, cada vez más subordinado con respecto a las reglas del mercado, al control de los flujos financieros, a las reglas de compatibilidad supranacionales y a las orientaciones de las políticas gubernamentales. Y la política, la general, nace siempre del contraste con la dependencia de otro interés. Del mero cultivo del propio interés autónomo nacen actos políticos parciales, corporativos, de grupo, de estamento. En efecto, la cantidad social de trabajo en su conjunto aumenta, mientras decrece su calidad política específica. Este referente social trabajo da fe actualmente de un debilitamiento interno del que el partido político que formalmente lo asume debe ser bien consciente. Le falta fuerza. Porque la fuerza viene de la concentración. No podemos dar una forma

organizada, potencialmente dominante, más que a una fuerza concentrada. Cuando la clase obrera de fábrica, con sus luchas, unificó el mundo del trabajo corría la edad de oro del movimiento obrero, y no por casualidad fue también por su empuje que se presentó por primera vez la oportunidad de que concluyese la larga historia de las clases subalternas.

Soy consciente de que este oído izquierdo lleva ya tiempo sufriendo sordera. Por eso, por desgracia, en contra de nuestra propia naturaleza, tenemos que alzar un poco el tono de voz. Pero no hay mucha necesidad de hacer incómodos juicios de valor al respecto, pues bastan las constataciones de hecho. La naturaleza o la forma del movimiento obrero mantuvo unidos hasta ayer mismo a todos los partidos de la izquierda y a todas las respectivas experiencias de gobierno y de Estado. El Partido Comunista Italiano no lo era, pero se definía como partido de la clase obrera. Y este fue un mito potente de movilización popular e intelectual. «Ir a la escuela de la clase obrera» fue, en el siglo XX, la única respuesta a la altura de la revolución conservadora, es decir, de aquella deriva antimoderna protagonizada por los que habían ido a la escuela del Estado y el Reino. Ahora se abre camino una exangüe izquierda sin pasado, sin historia, preocupada solo por hacerse olvidar a sí misma. Se hace un homenaje verbal al mundo laboral y se pasa a tratar de cosas «concretas». Pero las dificultades no se superan ignorándolas. La parte social trabajo no puede nutrirse de pensamiento débil. No puede ser descrita como lugar difuso, ligero, móvil, pragmático, no ideológico, sin pagar por ello un precio político caro, en términos de retroceso de las posiciones, de debilitamiento de los intereses, de pérdida de poder, de crisis de la organización. Tiene razón quien dice que para volver a representar a esta parte primero hay que reconstruirla. Así argumenta Bruno Trentin. Yo, que me sitúo, no solo ahora, en un horizonte de discurso diametralmente opuesto al suyo, reconozco que su apreciación es la única que merece la pena tenerse en cuenta. En estas páginas, esa confrontación se produce en parte. Reconstrucción de la parte social trabajo. O, directamente construcción por primera vez. El mundo del trabajo con centralidad obrera era una realidad estructural materialmente existente, situada estratégicamente en el corazón de la producción capitalista: tenía necesidad de una instrumentación táctico-organizativa para acceder a la conciencia y servir de palanca para disolver relaciones sociales dadas o para llevar a cabo una política reformadora inteligente. Se trataba, por lo tanto, de una cosa totalmente distinta con respecto a la parte social trabajo de hoy. El cambio no se produjo por la fragmentación sobrevinida, ni por la corporativización de los diferentes segmentos de trabajo, ni por la articulación contradictoria de los grupos de interés entre trabajadores. Si hubiera sido solo esto, una buena acción sindical habría bastado para reunificar el campo. Y el sindicato, en tanto que sujeto político de un interés general

de los trabajadores, lo intentó pero sin éxito. Ahora están en crisis ambas perspectivas: la de la relación orgánica sindicato-partido (vista en el laborismo inglés y en la socialdemocracia alemana) y la de la autonomía de los sindicatos con respecto a los partidos (la experiencia del caso italiano). Y ello porque el cambio de fase ha sido mucho más profundo. No es verdad tampoco que haya desaparecido el conflicto de categorías teórico-económicas que identificaban a los dos campos; y mucho menos, que hayan desaparecido los dos campos. Pero salario y beneficio ya no se enfrentan directamente el uno al otro, porque entre ellos se ha interpuesto un terreno de mediaciones, no neutro, sino gestionado por la parte que se halla en posesión efectiva de la palanca del poder. Para entender cuál es la clave del problema es necesario, como de costumbre, dar la vuelta a la opinión de la cháchara corriente. Porque lo cierto es que la izquierda en el gobierno no tiene poder: poder, como en la concepción clásica del movimiento obrero, no dominio sino fuerza, hegemonía realizada, voluntad capaz de orientar los procesos, organizar los sujetos, desplazar las relaciones, orientar las transformaciones.

Esas mediaciones vieron, a partir de la década de 1930, cómo la iniciativa subjetiva caía en manos del Estado, y a partir de la década de 1960, en manos de los gobiernos. Porque el paso a través de la fase final aguda de la guerra civil mundial y los amenazantes peligros sistémicos derivados de ella produjeron, en la caída ruinosa de la política, exactamente esto: menos Estado y más gobierno. Conviene observar este fragmento de historia del siglo XX a la luz de la involución de la clase política: donde cada vez hay menos hombres de Estado y cada vez más hombres de gobierno. Esto ha agigantado la cantidad de mediaciones, aunque haya reducido al mínimo la calidad. Mediaciones entre números, que no entre fuerzas. Compromisos no de poder, sino entre debilidades. La actividad de gobierno está en manos de gestores de varios niveles. Porque el gobierno ha pasado a ser un no-lugar, efímero tránsito para las ideas de sociedad que no se detienen ahí, como no se detiene el *flâneur* en los *passages* metropolitanos. ¿Y esto por qué es así? Porque si bien todavía hay partidos en el gobierno, ya no quedan gobiernos de partido. El *party government* ha sido un momento álgido en la historia de la política moderna. Se pueden consultar al respecto los estudios de Mauro Calise. El gobierno de partido se ha entrecruzado, en algunos momentos y en algunos espacios, con la única historia política seria de los últimos siglos: la historia del Estado moderno. Que no es, como banalmente se piensa, el Estado-nación. Ahí estamos ya en la estela de una historia menor. Hay un principio fundamental a partir del cual comienza todo lo demás. Entre monarquías absolutas y regímenes revolucionarios, entre dictaduras bonapartistas y restauraciones aristocráticas, hasta llegar a las primeras formas institucionales burguesas liberales,

el Estado se convierte en regulador político de la acumulación capitalista y garante social de la revolución industrial. El partido político se hace cargo de esta historia hegemónica del Estado y la continúa con otros medios: esto es lo que hacen todos los grandes partidos, tanto los estadounidenses como los europeos, continentales o insulares. Todos los partidos del movimiento obrero, reformistas y revolucionarios, partidos de masa o de vanguardia, promotores del *welfare* o del socialismo en un solo país, aunque al precio de terribles contradicciones, siguieron también la estela de esta historia que marcó la época. Si no reconstituimos esta historia única, si seguimos mirando la aventura política alternativa del siglo XX sin corregir este estrabismo que nos hace ver de un lado la belleza de las formas y del otro los crímenes abominables, no obtendremos de ella más que relatos edificantes para epígonos inconscientes, incapaces de dominar la dura lógica de la cosa pública.

En suma, el destino del partido es el destino mismo del Estado y de la política moderna. Es improbable el regreso con gran pompa del Estado en su forma tradicional. Por lo tanto, es imposible recuperar la forma-partido tal y como ha existido entre los siglos XIX y XX. He aquí la crisis de la política. La centralidad de los gobiernos es su consecuencia. Estos ocupan los espacios vacíos, asumiendo las funciones que se les exigen. En Italia, y en otros lugares, con o sin democracia de la alternancia, los gobiernos son cada vez más técnicos, cada vez menos políticos. Mayorías políticas parlamentarias eligen y sostienen a los consejos de administración de la empresa-país. Se busca a burócratas competentes para gestionar la cosa pública, es decir, para equilibrar las cuentas, es decir, para contener la deuda, es decir, para respetar las contabilidades –sociales e internacionales–, entrar en Europa, salir de apuros. Primer tiempo de la maniobra: poner en orden las cuentas; segundo tiempo de la política: ya se verá. ¿Cuánto hace que no se forma un gobierno político sobre la base de un proyecto de sociedad? ¿Desde cuándo, justamente, no se dan ideas alternativas de Estado? ¿Cuándo dejaron de distinguirse las facciones por el sentido que dan a la política? En este punto hay que saber que se ha producido un desgarramiento profundo, difícil de reparar, porque lo que está en cuestión ya no es solo la forma de partido, y por lo tanto ya no basta ni la búsqueda ni la propuesta de una reforma. Lo que está en cuestión es el eje entero de la acción política, desde la cúspide del poder hasta la base del pueblo, y al revés. He aquí por qué no hay ruego más absurdo que el que repite continuamente la jaculatoria democrática, como si los dioses, el *demos* y el *kratos*, estuvieran todavía entre nosotros para conversar, como si no se hubieran marchado hace ya tiempo y definitivamente a mundos opuestos y lejanos. El Estado ya no es concentración de poder y monopolio de la violencia. No tiene forma ni para la una ni para el otro. Las masas politizadas organizadas en partido, que constituían

la categoría política de pueblo, se han convertido en gente apolítica hecha de no-individuos privatizados y manipulados. La voluntad general yace en la tumba junto a Rousseau. La transición estructural está perfectamente expresada por la mutación semántica. La idea histórica de las «masas en el Estado» da paso al lema electoral «la izquierda en el gobierno». Y es justo que sea así. Estamos aquí en el corazón de la cuestión del partido. El partido como forma organizada del conflicto social es una invención genial del movimiento obrero. La actual izquierda de gobierno viene de allí avergonzándose. Pero entre izquierda en el gobierno y gobierno de la izquierda hay una diferencia cualitativa. En el medio se sitúa exactamente la pregunta que exige una respuesta: ¿qué partido para la izquierda?

La respuesta no es fácil. Incluso es dudoso que exista. La razón de fondo de la crisis de la política, de su degeneración y su corrupción, hay que buscarla en el trastocamiento radical del sentido de la política. La ley de las oligarquías que Michels descubrió ya en los primeros años de las socialdemocracias europeas, por un lado, y el concepto de mercado político que Schumpeter recabó a partir de la observación de la democracia estadounidense, por el otro, al considerarlos en común, nos dan el marco de existencia crítica de los partidos políticos contemporáneos. Todo lo demás parece provenir de aquí, así como del otro fenómeno que, partiendo de otras causas, aquí desemboca: la pérdida de razón social del partido político. Esta centralidad del mercado electoral en el sistema político, esta reducción de la acción política a conquista del consenso es el mal oscuro de las democracias modernas. Por esta vía los regímenes democráticos pasan a ser regímenes oligárquicos expandidos. El partido interclasista y el partido electoral, dos figuras de una misma forma política, han emprendido una lógica de desarrollo degenerado que en todas partes lleva a todo tipo de extremos: el partido oligárquico de los elegidos se convierte en el partido del líder a elegir, el partido de todos se convierte en el partido de nadie, en un no-partido que es elegido por un día, pero que no reclama —¡no debe reclamar!— pertenencia cotidiana. El partido es el voto. Los verdaderos poderes fuertes son los sondeos de opinión. Solo hay otro poder relevante: el índice bursátil. La así llamada comunicación fabrica luego ídolos para los altares. Los pareceres de sindicatos y *cofindustria* [patronal italiana], las intervenciones de los sectores de la sociedad civil y, hay que decirlo, también de los sectores político-culturales, sirven para escribir las notas a pie de página, haciendo las veces de comentario y explicación. La confusión entre partido político y coalición electoral, la tentación de hacer de esta última un sujeto político, entra dentro de una idea subalterna de partido, una idea hegemónica de opinión pública, es decir, una idea pasivamente neutra de la política. Neutra, o compleja, o laica, o sistémica, o funcional, o polivalente. La neutralización de la política es un proceso

que ha atravesado y marcado la segunda mitad del siglo XX: la verdadera respuesta, pacífica y victoriosa, a la edad de la guerra de la primera mitad. Respuesta del sistema. Y de hecho, nunca se ha dado una estabilización del actual sistema de dominio mundial tan sólida como desde cuando la política entró en crisis. El capitalismo tuvo necesidad de la política para nacer, y después para salvarse de la muerte por crisis y colapso. Pero entonces se trataba de gran política, cargada de proyectos públicos, si bien luego no realizados. Luego, por temor a aquellos proyectos, se optó siempre por la pequeña política de los gobiernos, útil pero no peligrosa, inevitable y controlable. No hay nada más letal para la política moderna que la pequeña política. También la corrupción del poder público a través de los partidos es pequeña política, al mismo tiempo su consecuencia y su causa. Así es como la deslegitimación ética de los partidos conduce a la despolitización de la acción pública.

El destino de los partidos se inscribe en la permanencia de este contexto. A partir de ahora, ya no hay más que decadencia y crisis. La de la reforma del partido es una idea débil; y el del gran partido de la izquierda es un programa de mínimos. La izquierda ha tenido mucho que ver, mucho más que la derecha, en la caída de la forma política del partido. Porque en una fase de estabilización capitalista, la izquierda, mucho más que la derecha, tiene necesidad de la política. Y sin partido no hay política. El «nuevo modo de hacer política» ya se ha visto en qué consiste. Si no la hacen los partidos, la política la hacen los jueces, los periodistas, los grandes medios, las finanzas, las logias, los salones, es decir, esta dimensión de la sociedad civil como poder fáctico, y no aquella otra, impotente, de los ciudadanos voluntarios. La política de partido, para la izquierda, se situaba entre las masas y el Estado: dos figuras de la historia del siglo XX que, si no están ya extintas, están en vías de extinción. Por lo tanto, sobre el partido la izquierda debe establecer una relación paradigmática que sintetice su posición en relación con el mundo. Ya no cabe, como antaño, esperar a que las cosas progresen. Estas, si se las deja solas, no van a mejor, entendiéndose por mejor el interés de la parte que quiere replantear un proyecto de gran transformación de la sociedad, a través de la organización política de todas las subjetividades alternativas. No se trata de definir los destinos magníficos y progresivos del partido para luego seguirlos. Se trata, repito, de combatir el destino de decadencia y de crisis que los atraviesa, y que con ellos atraviesa a la idea misma, y a la práctica, de la política. Aquí hay que hacer una pregunta teórica que, tratándose de política, requiere una respuesta capaz de involucrar el sentido del actuar humano colectivo. El partido debe representar, así como es, a la propia parte social; hacerse portador, como quien dice, de los intereses, las necesidades, los impulsos y las cuestiones tal y como se expresan objetivamente en una fase histórica.

¿O debería más bien orientar, estimular, elegir, decidir, en el marco de un análisis propio de la sociedad y sobre la base de un proyecto político propio? Las mejores experiencias de partido, las del movimiento obrero, desempeñaron ambas funciones, insistiendo a veces en la una y otras veces en la otra, en base a opciones político-organizativas, ricas y plenas de pensamiento vivido. Las soluciones de organización de tipo socialdemócrata o de tipo comunista eran internas a una misma elección de partido. Partido de masas y partido de vanguardia eran ambos modalidades del Partido Comunista Italiano. Una tradición que, hasta en las definiciones, debe ser superada: no rechazada, ni sobrepasada ni abandonada. La fase actual, marcada por una hegemonía totalizante del modo de vida capitalista en el conjunto de la economía-mundo, pide el retorno de una forma política autónoma, capaz de servir de contraste, subjetiva y críticamente. El problema no se plantea en términos de dicotomía entre fuerza de oposición o fuerza de gobierno, pues no hay ninguna duda de que este contraste puede hoy manifestarse mejor y con más intensidad en el ámbito del gobierno. Pero hay que saber –y querer– hacerlo. Vuelve también, por lo tanto, la dimensión de la voluntad política: que hay que redescubrir con sus características de autonomía de la propia cultura política, capaz de juzgar, de intervenir, de deconstruir y de atacar. Una crisis de la forma del partido lleva siempre aparejada una caída de la calidad de la clase política. Más allá de lo que muestran las apariencias, la izquierda la sufre más que la derecha. En un esquema no políticamente, sino socialmente correcto, la derecha no se identificaría con la suma de los parlamentarios del Polo, sino con la que es de hecho hoy la clase dirigente del país: banca, industria, *management* privado y público, mundo empresarial grande y mediano en general, alta Administración, saber académico especializado. O se recupera una fuerza política, es decir, una política dotada de fuerza que pueda orientar, repito a contrapelo, este mundo dominante complejo para ponerlo finalmente al servicio de un proyecto de desplazamiento de la relación de poder social, o bien acabaremos fatalmente reducidos a actuar de forma subalterna, a funcionar como sujeto-instrumento, el único capaz, en una fase y solo en una fase, de salir de las emergencias para volver a meter el país dentro de la norma. Y después, despedidos. No todas, pero muchas de las experiencias de la izquierda en el gobierno han caído en el ejercicio de esta función de servidumbre voluntaria con respecto a las compatibilidades de sistema. No se discute la necesidad, en estas fases, de compromiso social y político, pero cuanto más necesario es el gran compromiso más necesaria es la gran política. Ciertamente, la izquierda no debe rehuir del deber de gobernar el estado de excepción, pero en el estado de excepción no debe renunciar a ejercer la función de soberano que decide.

Sé que es difícil, si no imposible, convencer de nada que no esté ya inscrito en la lógica de las ideas dominantes. Sin embargo, aquí no es la imaginación, sino la realidad la que nos dice que hay un contexto de fuerza no política con una gestión efectiva de poder, al que la política no es capaz de oponer su propio contexto de fuerza. La política que acepta ser sometida hasta el punto de integrar la ideología de la antipolítica no solo no puede ganar, es que ni siquiera participa en la competición. Y, sin embargo, lo esencial de la nueva dicotomía de confrontación está ahí. La crisis de la política, a través de la crisis de los partidos —incluso a través de la crisis de los regímenes de partido— ha puesto a resguardo, por un periodo indefinido, los órdenes privados, no políticos y antipolíticos a escala mundial. Es cierto que detrás hay procesos bastante más fundamentales, si ello es posible. Retomemos de nuevo el hilo conductor de este discurso. En la segunda mitad del siglo XX la política ha perdido, casi simultáneamente, las dos subjetividades históricas que le permitían el recurso a una fuerza propia: las masas y el Estado. ¿Cómo y con qué sustituir estos sujetos fuertes, estas fuerzas subjetivas? Esta es la verdadera tarea que la izquierda tiene por delante, y de su capacidad para llevarla a cabo depende sustancialmente su futuro: restaurar la subjetividad y la fuerza a la política. Mi idea es que lo puede lograr asumiendo y conjugando sus dos grandes legados: la tradición de lucha del movimiento obrero, como punto culminante y por desgracia inconcluso de la larga historia de la guerra de las clases subalternas, y la trágica figura weberiana de la política moderna, incluyendo la historia de la autonomía, y por lo tanto de la soberanía, del Estado moderno. Será entonces, y solo entonces, cuando podamos —y debemos— proceder a hacer una innovación profunda y radical de las ideas, formas, lugares, programas, medios y fines de la acción de la izquierda.

Constitución, organización, acción colectiva. El nuevo entrelazamiento de los diversos planos debe proponerse políticamente desde arriba y fuera de la conciencia civil contemporánea, que de por sí, de forma espontánea, después de siglos de capitalismo, no es capaz de producir nada parecido a una alternativa seria, dividida como está entre los espíritus animales y los buenos sentimientos, dos cosas a cuál más perjudicial para la utopía concreta de «hacer sociedad» entre personas finalmente libres. ¿Puede una izquierda, *tertio millennio adveniente*, renunciar a volver a declinar esta idea más allá de las formas que el siglo XX ha dramáticamente consumado, es decir, tensando más bien el arco hacia otras formas posibles, buscando todavía, con el objetivo de cambiar entre tanto el signo de la relación social dominante? Esta perspectiva merece sin duda volver a ser puesta en pie. Debe perseguirse con las armas del realismo político, recuperando la gradualidad de los pasajes, el cuidado ciertamente de las compatibilidades, pero de las históricas, el control de la situación geopolítica, la capacidad de

convencer con el mensaje y no con el medio, la capacidad de conquistar consenso —justamente, la democracia como método y no como valor—, sin forzar la historia, pero guiándola con mano sabia y segura. Así, la oportunidad de centralidad del gobierno que nos ofrece la fase actual debe ser aprovechada y gestionada. La izquierda debe preparar una fuerza de gobierno con capacidad de presentar una potencia contractual, tanto en relación con las leyes objetivas del movimiento de la producción y de los así llamados automatismos del mercado, como con respecto a la fragmentación neocorporativa de los grupos de interés y de los cuerpos y estratos sociales difusos. De forma análoga debería actuar una izquierda europea, en el ya decisivo terreno supranacional. Políticamente el peso de la fuerza institucional debe dejarse caer sobre los equilibrios impuestos por la concentración de poder financiero, por la jaula de acero de los alineamientos y por el ritmo impuesto por la velocidad de las locomotoras. ¿Para cuándo —hay que preguntarse— una iniciativa común de lucha de las izquierdas a escala europea? ¿O es que el conflicto social internacional no viene ya contemplado en el vocabulario político de una izquierda que se dice europea? Izquierdas de gobierno, ciertamente. Pero el gobierno, para la izquierda, ¿no es también —digo también— la posición más avanzada, más oportuna, más favorable para la organización de sus luchas? Gobierno y oposición no son dos políticas, sino dos formas de una misma política. Y hoy por hoy, después de las guerras y las paces del siglo XX, después de aquel socialismo y en este capitalismo, no hay duda de que la forma más adecuada de hacer política es hacer oposición desde el gobierno mismo. No es una fórmula. Es un programa estratégico. Conquistar y mantener el consenso para cumplir con esta tarea: esto es lo que debe ser la izquierda después del movimiento obrero. Solo desde aquí, desde esta política de la responsabilidad y la convicción, podría volver a ejercitarse y a expresarse la nobleza del hacer. Para volver a cruzar el Mar Rojo —pero esta vez en sentido contrario, desde el pensamiento a la acción política— tendrían que abrirse de nuevo las aguas a un nuevo éxodo, para volverse a cerrar, detrás nuestro, sobre el ejército de las ideas dominantes.

Constitución quiere decir poner en el orden del día del pensamiento y de la iniciativa el gran problema: ¿qué hay después del Estado? Repito, no después del Estado-nación, que es un problema de conexión entre poderes políticos nacionales e instituciones supranacionales, siendo estas últimas una fotocopia del mercado mundial. Ni tampoco se trata simplemente de un problema de la forma-Estado, tal y como pone de manifiesto la última deriva del caso italiano. Pero también aquí: una antihistórica idea de secesión solo podía hacer su aparición en un terreno de debilidad orgánica y, por lo tanto, de pérdida de autoridad de la idea de Estado. Con todo, estos no dejan de ser problemas técnicamente resolubles también a través

de la pequeña política de hoy. En todo caso, dada la pobreza de ideas institucionales en la actualidad, la dificultad de una solución teórico-histórica radica en la búsqueda de una forma-Estado a escala supranacional. El Estado-Europa: he aquí una idea-fuerza con gran potencial para la izquierda. La *Kultur* europea –no la *Zivilisation*– que se hace Estado. Las reglas de gobierno de la economía global no las escribirá la Internacional Socialista del año 2000 ni, peor, la forma-Olivo planetaria. Las escribirán, ellos solos, los bancos centrales por cuenta de los capitalismo nacionales, agrupados por áreas principales: Estados Unidos, Europa y el Pacífico, a los que seguirá la intendencia del resto del mundo. La izquierda mundial puede aspirar con realismo a volver a escribir las reglas del gobierno político solo desde el interior y desde el fondo de la civilización europea. El socialismo, o lo que esta palabra antes indicaba, se puede hacer, si acaso, solo en un continente. Contemple la izquierda desde Europa el mundo con valentía. Si la civilización política tiene todavía alguna posibilidad de continuidad en el mundo, solo puede provenir de aquí. Por lo tanto, únicamente la política nos puede salvar. Pero la cuestión estratégica es la siguiente: después de la crisis del Estado moderno, que es la verdadera consecuencia pública del episodio de la guerra civil mundial, ¿qué es todavía el poder y la política? Se trata de una pregunta que la segunda mitad del siglo heredó de la primera, y a la que no dio respuesta. Sobre ello hay un silencio devastador a nuestro alrededor. Ni el capitalismo ni el socialismo supieron responder, y eso provocó el colapso del segundo y no del primero. Por una serie de razones, todas aún por comprender, y que tendrán que ser para nosotros materia de reflexión en los próximos años. No obstante, hay un punto que ya está relativamente claro: el capitalismo ha logrado limitar, controlar y luego desactivar la irrupción totalitaria implícita en la naturaleza estatal moderna, el socialismo, no. La tradición liberal conocía al Leviatán mejor de cuanto lo conocía la doctrina marxista. Y a la inversa: la tentativa de construcción comunista del socialismo llevaba implícita el problema teórico de la superación del Estado. Sin solución práctica, o sin vía hacia ella –e incluso con la involución, forzada, de esta perspectiva– el intento solo podía fracasar. Este problema suyo, la izquierda de hoy vuelve a plantearlo, como es su costumbre, de forma minimalista. La reforma de las políticas de bienestar, ir más allá del Estado social sin menoscabo de la universalidad de los derechos, privatizar todo mientras se asegura la asistencia pública a los estratos más débiles: sermones progresistas. Se cree se habla de política de una forma nueva, expulsando del discurso el tema del poder. Resultado: el poder que se ejercía sin la política, ahora se ejerce contra la política. Reconvertir poder en autoridad, o mejor, autoridad *versus* poder: esta es la propuesta que nos viene de un lúcido pensamiento femenino. Por lo menos aquí se asume el problema. De la idea de diferencia al concepto de autoridad hay un buen trecho, máxime si pensamos que

la práctica del poder exclusivo nunca fue puesta en crisis por la idea de los derechos universales. Como mucho, tuvo que hacer las cuentas con diferentes formas imperativas de poder. La investigación se ha de fijar como objetivo el dar con formas de organización de la política que hagan posible, practicable, el paso de la violencia del poder a la fuerza de la autoridad. La izquierda también debe encontrar y recuperar, además de la subjetividad y la fuerza, la autoridad de la política. En definitiva, eso es lo que viene a ser una fuerza de gobierno: la capacidad natural de consenso, que debe ganarse sobre el terreno a través de una concepción elevada de la acción; y hacer brotar, a partir de aquí, la eficacia compartida de la decisión. No la personalidad carismática, sino clases dirigentes carismáticas. El *leaderismo* viene impuesto hoy más por esta bárbara civilización de la imagen que por pulsiones plebiscitarias de masas. Estas últimas son mucho más débiles ahora de cuanto lo eran en las décadas de 1920 y 1930, pero la primacía de los medios de comunicación sobre la vida llena el río de agua sucia. Haría falta, suavemente, excluir la política de los temas que tratan los expertos de la comunicación. Un gobierno con autoridad sobre los asuntos humanos no debería ya tener necesidad de apelar al pueblo televisivo. Podría simplemente hablar a través de la libre mediación de las diversas culturas alternativas. Es entre estas, de hecho, que habría que llamar a elegir.

Organización y acción colectiva que hay que ligar a la constitución, como la forma a la idea, el instrumento al objetivo. Cuando se dice proceso constituyente del nuevo partido de la izquierda queremos decir esto: que todos los elementos se pongan en su lugar, en aras de un trabajo de reformulación conjunta de medios y fines, para propiciar una selección en el establecimiento del propio movimiento y en la posición del adversario. La práctica de una política organizada esta toda ella por redefinir. El sentido de la organización de un «hacer común» no está simplemente por descubrir, porque no se puede decir que exista ya un potencial disponible al que dar forma, como era antes el caso en el paso de la fábrica a la sociedad y a la política. No se trata de reformar el partido, por la sencilla razón de que partido había, pero ya no lo hay. Es en todo caso algo que habría que construir como si fuera la primera vez, con sus formas —estructuras, militancia, dirigencia— y a través de una capacidad inteligente de mantener unidas la continuidad y la discontinuidad, que es lo que debe hacer todo movimiento histórico. La acción organizada de fuerzas presentes, vivas, en el eje estructural de la sociedad —producción, trabajo, intercambios, mercado, saberes— es el legado que la historia del movimiento confía a la política de la izquierda. La novedad es que estas fuerzas, para poder ser representadas, primero deben ser constituidas. No, por cierto, creadas de modo idealista. Existe un material social para el que el partido representa la condición subjetiva de una consistencia política. Este es el significado de la frase:

sin partido no hay política. Aquí el nexo es entre constitución-organización-acción. La idea de un partido débil es literalmente inconsistente. Si se dice que el partido debe navegar sobre las crestas de las olas de la complejidad social, entonces más vale renunciar a la idea de partido y pensar en otra cosa. El partido que quería permanecer entre los pliegues de la sociedad, en realidad lo hacía con una fuerza organizada. Yo afirmo que la tarea de un partido hoy es simplificar políticamente la complejidad social. Simplificar quiere decir movilizar. No es complejizando la realidad como producimos una iniciativa política. Complejizar para conocer, pero no para actuar. Hoy más que nunca es necesario saber distinguir los dos planos, el de la cultura y el de la política. La complejidad de las diversidades culturales es una riqueza que debe ser mantenida, acogida, expresada, descrita, horizontal y empíricamente, por la política. Esta lo necesita como el aire para respirar, es decir, para medir su propia calidad, su propia capacidad de adherencia, y de competencia, en relación con la época. Ya no se habla de política cultural, sino de política *política*, bajo formas nuevas y en el gran sentido de la expresión: se vuelve a hablar del regreso/restauración/construcción de la Política.

Pero la política no verá la luz, o dejará de existir, si no se vuelve a dividir el uno en dos, más allá de todas las apariencias sistémicas. En estas últimas décadas de historia pobre, las únicas novedades en cuanto a lenguaje han sido introducidas por la práctica política femenina. A ella le debemos el replanteamiento creativo de una frontera teórica. Por otra parte, asumir pasivamente como hecho inevitable la fractura de los sujetos y renunciar a la subjetividad política es una y la misma cosa. Vivimos inmersos en esta paradoja: los cantores entusiastas de una por fin alcanzada democracia mayoritaria de la alternancia, como cierre del caso italiano, son los mismos que dan por sentado, para bien de todos, el fin de toda dicotomía social. Los que descubren el conflicto político son los mismos que esconden el conflicto social. Aquellos que condenan el consociativismo entre los partidos son los mismos que celebran la concertación entre las clases. Esta es la vía maestra hacia la destrucción de la política. Es también el credo para una nueva corrupción de los políticos: más sutil, interna, una corrupción de la conciencia. Y no solo en la *malvada* Italia, sino también en la *buena* Europa. Por no hablar de ciertas antiguas grandes potencias, para las que la novedad por fin ha llegado, o de las todavía grandes potencias en boga, para quienes esta *novedad* tiene varios siglos. Dos formaciones políticas, o bien basan su motivación en dos grandes intereses parciales y compiten para saber cuál de las dos es capaz, desde su punto de vista particular, de defender mejor el interés general entrando entonces en conflicto y oponiéndose la una a la otra, o bien cada una de ellas es una ficción formal y juntas fabrican una alternativa virtual. Una verdadera alternancia política pide grandes alternativas entre modelos de sociedad. La definitiva descomposición del centro

político exige la descomposición política del centro social, de ese agregado viscoso, adherido a rutinarios intereses corporativos solidarios entre ellos que producen un consenso visceral entre quienes los representan así como son. Habría que preguntarse si este moderantismo debería seguirse y representarse tal como es, o si no debería ser más bien disuelto y radicalizado en opciones democráticas alternativas. La pulsión plebiscitaria ha cambiado: la así llamada «gente» exige un líder no para que tome decisiones por él mismo, sino para que la represente a ella. Descomponer la idea de «gente», dividir el pensamiento único, devolver corporaciones, clanes e individuos a los grandes intereses a los que pertenecen, y agrupar la sociedad en dos polos: eso es lo que hace, lo que puede hacer y lo que debe hacer la política. Su verdadera reforma es esta. Solo a partir de ahí será posible la recuperación de su autoridad. El sujeto de una política de parte con sentido de la autoridad y el futuro partido de la izquierda son para mí una y la misma cosa.

Contrariamente a la creencia generalizada, las soluciones totalitarias del siglo XX no tienen mucho en común, salvo algo fundamental: la concepción de la política como movilización total. La forma de «partido único» es una contradicción en los términos. El modelo estaba en la relación entre el Estado nacional y su pueblo ante la guerra mundial. Pero el partido, por definición, no puede ser de todo el pueblo, de toda la nación. A no ser que intervenga, como interviene actualmente, una experiencia de fundamentalismo religioso. Esta, que a primera vista parece ser la única forma residual de política totalizante, ni es la única, ni es residual. La movilización total se expresa ahora voluntaria y perfectamente en las soluciones políticas de las democracias contemporáneas. Y no se trata solamente de tentaciones plebiscitarias, de preferencia por líderes, de atajos decisionistas. Todo esto es *consequentia rerum* [consecuencia de las cosas]. Pero cuando formaciones políticas concurrentes en el gobierno de la sociedad convienen entre ellas que no hay más que una forma posible de organización social, ¿qué es esto, sino una solución totalizante del problema político? Antes de que tenga lugar la decisión sobre el mérito de los diferentes puntos del orden del día político, la aclamación, desde el Ágora hasta el Palacio, ya se ha producido. Hace falta transformar radicalmente para la política no el concepto de movilización, sino el concepto de totalidad. La movilización parcial ha sido el modelo del movimiento obrero organizado, con la figura del partido político que llega al final de una larga serie de experiencias asociativas, cooperativas, de socorro mutuo, sindicales. Movilización de una parte no minoritaria de la sociedad, antes que nada para la defensa de su propia condición, después por solidaridad entre las diferentes luchas y, por lo tanto, como reivindicación de su propia autonomía, y finalmente como proyecto para hacerse cargo de su propio poder. Una historia ascendente, en todos los sentidos. Había en ella una tensión profética, hoy perdida, sobre la

condición humana en una sociedad, y contra una sociedad, del egoísmo y de la explotación, que había terminado por dar a la política moderna otro sentido que no fuera el del poder, de la corte, del príncipe, el poder de dominación de los pocos sobre los muchos y sobre todos. la mayoría por la minoría. Esto creaba adhesión y convicción de pueblo, cultura de élites alternativas, sentido común de masas antagonista, sin lo cual no hay puente transitable entre pasado y futuro. La izquierda social y política no puede atravesar el presente, y cambiarlo, si no es presentándose simbólicamente en su partido como movimiento histórico. Esta es, yo diría, su arma absoluta. El capitalismo, en la larga duración de la historia, es visto como una contingencia, una emergencia, una ocasión, algo que hay que superar o utilizar, lo mismo da. Está bien utilizar las grandes ideas en el breve periodo; pero utilizar las pequeñas ideas en el largo plazo, no. En el primer caso la gran política está inscrita en la táctica, pero en el segundo, no. El secretario del Partido Comunista Italiano en la oposición podía permitirse ser *totus politicus*: tenía detrás suyo una fuerza organizada, un mundo de ideas, un pueblo de creyentes y —algo que tampoco está de más— un bloque de potencia militar. Y quien diga que habría tenido que romper con todo eso desde no se sabe cuándo, es mejor que se ocupe de otra cosa, o que haga voluntariado. No hay duda, sin embargo, de que hoy un secretario del partido de la izquierda de gobierno no podría ser *totus politicus*: detrás de él y en torno a él hay un vacío preocupante. Se dirá: pero está el consenso electoral. Sí, modesto. Ahora bien, un consenso electoral, modesto, nunca ha hecho historia de por sí, nunca ha provocado otra cosa que no sea una alternancia de gobierno, sin otras consecuencias. Si ese es el fin último, entonces ni siquiera vale la pena dar una continuidad a la política moderna; más vale romper con ella y pasarse a la teoría de juegos. Las replicas de la historia, precisamente, nos han llamado a la reconquista del principio de realidad. Pero tengo la impresión de que nosotros nos encontramos ya más allá, como si hubiéramos llegado muy rápidamente a la necesidad de doblar el hierro en el otro sentido. Y la misma contingencia política, la experiencia de gobierno adquirida, nos empuja a buscar otro tipo de aliento, cuando no de pensamiento. Por este motivo alguno de nosotros tendrá que encargarse de hacer de Pepito Grillo; de lo contrario se seguirá hablando mucho de la necesidad de los pensamientos de largo alcance, para no producir sino acciones de corto alcance. Las ideas-fuerza son útiles. Sirven para hacer visible la posibilidad de los acontecimientos, para poner en movimiento pasiones, para provocar, motivar y dirigir esperanzas, éxodos, aproximaciones a otra cosa. Una izquierda sin mito será una izquierda pobre, descolorida, lejana, fría y finalmente inútil. Las degeneraciones, los fracasos, los colapsos, no provienen del hecho de que se intentaran cosas imposibles, sino del hecho de que lo imposible haya sido en un cierto punto abandonado.

«El ánimo grande» y «la intención alta»: estas eran las cualidades que Maquiavelo atribuía al duque de Valentino. Quizá ya no sea actual, aquella imagen gramsciana del partido-intelectual colectivo: por culpa de la irre recuperable función política de la cultura y, aún más, por la imposibilidad de declinarla ya socialmente. El trabajo intelectual queda como testimonio interior del tiempo, como un enunciado de verdad sobre su propio bando y sobre el mundo, como un *cultiver son jardin* lo mejor que uno pueda en una sociedad hostil. La otra acepción de Gramsci, sin embargo, la del partido-Príncipe, me parece que vuelve a ser de gran actualidad: a pesar de que todo el mundo parezca estar tan dispuesto a leer signos que indican lo contrario; y quizá también por eso. La lección del realismo político le dice a la izquierda que ya solo le queda remar a contracorriente de la época. La larga *progressive era* hace tiempo que pasó. Todo, pensamientos y acciones, el sentir de masas y el inconsciente del individuo, todo está marcado con los caracteres de una contrarrevolución difusa. Si se lee el destino del partido político se encuentra la palabra *fin*. El fin de la idea de partido corre el riesgo de arrastrar consigo el fin de la idea de izquierda. Es contra su propio destino que la izquierda debe luchar.

CINCO MOVIMIENTOS

POLITIK ALS BERUF: THE END

PARTAMOS DE ESTA FRASE: «La política se basa en un hecho: la pluralidad de los hombres. Dios creó al Hombre; *los* hombres son un producto humano». Es un pensamiento de Hannah Arendt. Así comienza su ensayo póstumo *Was ist Politik?* (*Che cos'è la politica?*, Milán, Comunità, 1995). Este pasaje data de 1950. Por entonces el pensamiento político tenía tras de sí la Shoah y la Bomba, en torno suyo la Guerra Fría, y ante sí las dos grandes desilusiones del siglo, la Democracia y el Comunismo. La política estaba encerrada en esta jaula de acero. La crisis de la política no existía. Es más, a la política se le pedía la solución de los grandes problemas. Con la confianza en que podía resolverlos. De ahí el Hombre y *los* hombres.

Arendt dice: la filosofía y la teología, y también la ciencia, se ocupan siempre y solo del Hombre. Si hubiera un único hombre, o únicamente hombres idénticos, encajaría bien el discurso. El discurso filosófico, teológico o científico se mantendría incólume. Con respecto a la teología política Schmitt y Peterson discutían también a propósito de esta cuestión. En cuanto a la filosofía política y la ciencia política, no tengo muchas dudas de que, con diferentes métodos, ambas terminan por reducir los hombres al hombre. De ahí su incapacidad para responder a la pregunta: ¿qué es la política? Entonces, ¿quién habrá de responder? La política misma. Una vez más, la diferencia entre *die Politik* y *das Politische* [la política y lo político]. No se trata solo de la distinción entre praxis política y criterio de juicio, entre política práctica y categoría de lo político. A mi modo de ver, esta distinción es la manera en que el siglo XX ha declinado la diferencia entre táctica y estrategia, entre las necesidades dictadas por la inmediatez y la libertad ganada por el proceso a largo plazo. La idea contemporánea de autonomía de lo político no es lo mismo que la idea moderna de autonomía de la política. Pero en este punto hay que renunciar a toda esperanza de hacerse comprender.

Bien, partamos de nuevo de dos afirmaciones de Hannah Arendt. Primera afirmación: «La política nace *entre los* hombres, por lo tanto, decididamente *fuera* del Hombre». El *zoon politikon* [animal político] no existe:

no es cierto que haya en la esencia del hombre un elemento político consustancial. «La política nace en el *infra* y se afirma como relación. Hobbes esto lo había entendido» (p. 7). Segunda afirmación: «En el centro de la política existe siempre la preocupación por el mundo, no por el hombre». Poner al hombre en el centro de las preocupaciones presentes y considerar que hay que cambiarlo para encontrarle un remedio es una actitud «profundamente impolítica». «El propósito de la política es cambiar o conservar o fundar un mundo» (p. 152). ¿Qué es, por lo tanto, la política? Es poner en relación a los hombres entre sí, en lo que respecta a la preocupación por el mundo. Política-relación, política-mundo. ¿Todavía la política y lo político? Sí, en parte. La práctica y el proyecto: el actuar, según sus leyes y en su horizonte, con sus objetivos. Contingencia y libertad: tal vez sea así como hay que volver a declinar el sentido de la política en el cambio de siglo. Porque si la cuestión es saber cómo utilizar las grandes ideas en un periodo breve, la búsqueda de la solución nos reenvía a la historia del tiempo, al largo arco del siglo XX y al punto culminante de su final.

Debemos liberar a la política del peso de la necesidad. Fue este peso el que introdujo en ella elementos de crisis. A lo largo del siglo XX, la política tuvo que hacerse cargo no solo de la historia de los hombres, sino también de la vida del hombre: el hombre que vio su existencia arrojada a la guerra total, que fue víctima de fuerzas oscuras amenazantes y dominantes, pero que también se vio obligado a hacerse sujeto de grandes empresas ideológicas, para experimentar acto seguido la dura realidad de las relaciones cotidianas. Debemos decir que en este siglo, por desgracia, la política también ha concernido al hombre con *h* minúscula, y por lo tanto siempre al hombre particular, al hombre solo, en su lucha consigo mismo, independientemente de su voluntad de participar en la historia del mundo, de su libre decisión de entrar en relación con los otros hombres. Una condición trágica, en la medida en que está animada por poderes a su manera sobrehumanos: la condición humana del siglo XX. Recordemos este diálogo incluido en *La condition humaine* de Malraux: «¿Qué fe política podrá explicar el sufrimiento humano?», preguntó el pastor. Y la respuesta del revolucionario: «El sufrimiento, más que explicarlo, prefiero disminuirlo». Entre la pregunta y la respuesta la política ha ido y ha vuelto, saliendo de sí misma para volver a entrar en sí misma, hasta llegar a la pérdida que ahora la golpea y la abate. El siglo XX ha desvelado los dos rostros de la política: el rostro demoníaco del poder y el rostro sacralizado del compromiso. *Macht-Gewalt* [poder-violencia] esta vez de una parte, opción de vida y *engagement* [compromiso], de la otra. Los monstruos y los santos descendieron a la política, empujados por la fuerza de la historia. Se pudieron leer —se escribieron— *Mein Kampf* y las *Cartas de los condenados a muerte de la Resistencia*. Un mismo país produjo a Goebbels y a Bonhoeffer. Gran siglo aquel de los grandes contrastes.

Política y contingencia. Dos mundos comunicantes e incommunicables. Colisión cotidiana de contradicciones que piden ser atendidas. Capacidad de dominar los plazos breves, en el curso desordenado del tiempo. La contingencia es el verdadero lugar de la política. El problema que irrumpe y la solución que empuja: he aquí la medida de la acción política y de su calidad. La política del día a día es la gran política. El día a día aplasta la calidad de la política únicamente cuando el político es mediocre. Es decir, casi siempre. Es cierto, por lo tanto, que lo que presenciamos normalmente es una dialéctica entre pequeñas acciones y una acción cotidiana ciega, prisionera del aquí y ahora. Es cierto que se tiende a cargar cada momento singular de significados que marcan época. Y es cierto que lo más fácil –y, por lo tanto, lo que sucede con más frecuencia– es perder el hilo de la historia mientras se hace política. Pero cuando de la situación contingente surge la necesidad de la gran acción, cuando la decisión surge de la necesidad, entonces estamos en presencia de la política de verdad, la que nos dignifica, para la que es justo prepararse, aquella para la que es un deber, en ese momento, entrar en acción. No es cierto lo contrario: tener un proyecto, prepararlo, cultivarlo, conservarlo en la conciencia y considerar que es indigno el hecho de medirlo con lo que acontece. La pretensión de la verdad política, poseída e incomprendida, es el pecado original de toda tentativa revolucionaria. Es el mal interno que siempre ha echado a perder la prueba. La política moderna ha sido la política absoluta. El siglo XX la ha exaltado hasta límites insostenibles, hasta el énfasis trágico de la solución final o de la emancipación forzada. Después lo absoluto de la política se derrumbó con estrépito, sepultando con él el sentido mismo de la política, su carácter relacional, la relatividad de las relaciones interhumanas, que siempre se apoyan en la insegura consistencia cualitativamente humana de los sujetos que la practican y de los que la sufren.

Paréntesis. Dice François Furet: «Hay un misterio del mal en la dinámica de las ideas políticas del siglo XX» (*Il passato di un'illusione*, Milán, Mondadori, 1995, p. 39). Sí, pero tanto en la primera como en la segunda mitad del siglo: como mal mayor que hemos combatido y como mal menor que hemos soportado. Pero, ¿por qué los historiadores cuentan siempre la historia del siglo deteniéndose en 1945? ¿Por qué no tienen el valor de decir que la continuación es moralmente peor que lo que la precedió, ya que ha implicado menos –e implica cada vez menos– estadios de conciencia, elecciones vitales, asunciones de responsabilidad? Mejor Nolte que Furet. Por lo menos el primero tiene una tesis fuerte que se puede contrastar: la equivalencia entre el nazismo y el bolchevismo, e incluso la tesis revisionista que justifica el nazismo como una reacción al bolchevismo. La tesis «democrática» de Furet, en cambio, dice así: «El fascismo nació como reacción anticomunista, pero el comunismo prolongó su duración gracias

al antifascismo» (p. 33). El suyo es por su naturaleza todo un manual de *deseducación* cívica, y por la sustancia la narración del pasado de una ilusión suya, de su «infeliz compromiso», o mejor, de su «ceguera de antaño». Por otra parte, el «siglo corto» de Eric J. Hobsbawm (1914-1991) se cierra, de acuerdo con la imagen de Eliot, «no con una explosión, sino con un fastidioso lamento final». Es haciendo suya esta percepción anticipada del poeta que el historiador puede finalmente decir: «La destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que conectan a los contemporáneos con las generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y misteriosos de finales del siglo XX. Hoy en día la mayoría de los jóvenes crecen en una especie de presente permanente, sin ningún vínculo orgánico con el pasado de los tiempos en los que viven» (*Il secolo breve*, Milán, Rizzoli, 1995, p. 14). Fin del paréntesis.

Pero, ¿puede prescindir la política de la historia que la ha producido? Ese es el quid de la cuestión. La pérdida del sentido de la política se corresponde con esta ruinoso caída de la conciencia histórica. El énfasis vacío en lo nuevo hunde aquí sus fragilísimas raíces. Y en efecto, la política vaga en un estado de confusión difícilmente constatable en otros periodos históricos. La excepción –decía Schmitt– es más interesante que la situación normal. Y hoy en día la política no debe responder a un estado de excepción histórico. Es ella misma la que se encuentra en un estado de excepción, excepcionalidad que, a su vez, debe ser declinada. La política, por ejemplo, en su desarrollo, en su discurso, no tiene nada de trágico. Y esto supone un grave límite. La gran política del siglo XX ha muerto. Muchas son quienes se regocijan ante la noticia de este evento, ya que atribuyen específicamente a aquella idea de política las tragedias del siglo. Pero esa no era gran política, sino mala política. Soy consciente de que aquí interviene un juicio ético discutible. Y, sin embargo, la guerra civil mundial y sus resultados, el Holocausto y la Bomba –que llevaron a Hannah Arendt a volver a plantear la pregunta: ¿qué es la política?– justifican este juicio. La gran política del siglo era aquella otra. Eran las dos revoluciones –la obrera y la conservadora– y en medio la «gran crisis», su periodo de incubación entre 1914 y 1929, y la respuesta capitalista a partir de la década de 1930. Aquí, contingencia y política, ocasión y acción, estado de excepción y decisión se reencuentran, mutuamente se llaman, se entrelazan. Todo lo contrario de lo que ocurre en nuestra situación actual. El siglo se apaga en el triunfo de la pequeña política, en una larga decadencia, en una deriva interminable, en una inconsistencia humana colectiva de clanes políticos, instituciones, programas, intervenciones; sin pensamiento y sin futuro, el siglo se apaga en un presente detenido ante la imagen vacía de sí mismo.

Si el soberano es quien decide sobre el estado de excepción, ¿quién decide hoy, no *en* la política, sino *de* la política? Esto es precisamente lo

que no sabemos. La política ya no tiene soberanía sobre su territorio. Éste ha sido invadido, conquistado y sometido. Quien hace política hoy —quien gobierna, o quien desea acceder al gobierno— sabe que en sus decisiones hay muy poco que esté en sus manos. Las compatibilidades económicas son una jaula de acero para la iniciativa de la acción política. Las reglas del mercado supranacional y las lógicas de las finanzas internacionales cierran todo espacio de movimiento a la vida del Estado-nación. La geoeconomía sustituye a la geopolítica. Las técnicas de comunicación vacían de sentido la atención al interés público y la gestión de los asuntos generales. El «cómo decir» reemplaza al «qué hacer». Todas estas cosas son la causa del deterioro de la clase política, reducida a máscaras sin cerebro; del colapso de la personalidad política, ya sin profesión ni vocación; y de la reducción del conflicto o del acuerdo a confabulación privada. De nuevo, en este final del siglo XX el tema «política y destino» se vuelve a proponer de manera dramática, que no trágica. A mediados de la década de 1990 vuelve, resuelto, el problema planteado por Karl Löwith a mediados de la de 1930: «¿Es un “destino” lo que determina la manera y el modo en que un activo participante concibe lo “político”, o bien este participante está simplemente guiado por *lo que de hecho sucede?*» («Decisionismo político», en Karl Löwith y Salvatore Valitutti, *La política come destino*, Roma, Bulzoni Editore, 1978, p. 35). Problema resuelto: porque en nuestros días, el que participa de forma activa, es decir, la clase política en la figura del político, ya no tiene tendencia a concebir la «política» como «destino», sino que se guía simplemente por lo que efectivamente sucede. Si de Marx a Schmitt —como sostiene Löwith— lo que ha sucedido es que la confianza en una discusión conceptual ha cedido frente a una teoría de la acción directa y si hemos asistido a una «transformación de la meditación filosófica sobre la esencia de la política en un instrumento intelectual de la acción política», ¿qué es lo que ha ocurrido después de Schmitt y hasta hoy? Es decir, ¿no a partir de la década de 1980, sino a partir de la de 1950? Sobre esto el discurso está abierto, el análisis es todavía impreciso y la reflexión está muy atrasada. La disolución de las grandes lecturas del presente, la del marxismo occidental, la del catolicismo político y la propia del liberalismo clásico, han creado un vacío de pensamiento en el centro de Europa que ha determinado una crisis general de la cultura política. Las prácticas que hacían referencia a estas corrientes se fueron abriendo camino, a veces con éxito, pero sin hacer un ejercicio de autoconciencia intelectual, sin una implantación estratégica aceptable, incapaces de producir futuro, víctimas al final de revanchas tradicionalistas, enmascaradas por una exigencia aparentemente irresistible de novedad. Una vez trastocadas las grandes lecturas de lo que habría tenido que pasar, quedan como dueñas de la escena las mediocres imágenes de lo que de hecho ocurrió.

Hoy en día no se trata de llevar a cumplimiento la parábola de la modernidad, como tampoco de acomodarse a una función de representación pasiva de aquello que definimos como posmoderno. El problema –no el proyecto– es todo lo más el de implantar un trabajo de superación consciente de la modernidad. Escribe Leo Strauss a Karl Löwith el 15 de agosto 1946: «Estamos de acuerdo en un punto: que hoy tenemos necesidad de la reflexión histórica. Pero yo sostengo que no es ni un progreso ni un destino que haya que aceptar con resignación, sino un medio inevitable para superar la modernidad. La modernidad no se puede superar con medios modernos [...]». Y Löwith a Strauss, 18 de agosto de 1946: «Usted dice que no se puede superar la modernidad con medios modernos. Esto suena plausible, pero me parece correcto solo con algunas reservas [...]. A fin de cuentas el malestar de la modernidad viene de la conciencia histórica, de la noción de otros tiempos “mejores”, y allí donde esta conciencia se extravía –como en la generación nacida después de 1910 en Rusia y la de después de 1930 en Alemania– la modernidad ya no se siente como algo que haya que superar, sino todo lo contrario» (K. Löwith y L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Roma, Donzelli Editore, 1994, pp. 22-28). Hoy en día las generaciones son otras: las nacidas después de 1945 en Italia, y después de 1968 en Occidente. Pero el discurso es el mismo, e incluso empeora. La subalternidad respecto a la modernidad se ha convertido en la voz de la opinión pública, cultura difusa dominante, sentido común intelectual de masas. Cualquier cosa que trate de proponerse como crítica de lo moderno cae bajo la categoría de lo antiguo. Lo nuevo está exclusivamente en manos de las viejas fuerzas que han dominado la edad moderna. En este punto, ¿quién sigue siendo el depositario de aquella conciencia histórica, desde donde reconstruir y relanzar la noción de unos tiempos «otros y mejores»?

Aquí es pertinente hacer una distinción entre época y fase. Y sobre un punto que no atañe por cierto solo al lenguaje político. Si la época, digamos el siglo XX, ha sido testigo de la primacía de las masas en la política, la fase –y la actual es una de las tantas que la época atraviesa– está caracterizada por la primacía de la gente. La gente: la emergencia, la prevalencia y la invasión de esta palabra es un hecho bastante reciente. Una palabra genérica, así como la política que la pronuncia. Sin espesor teórico, sin fuerza analítica, sin capacidad definitiva. Campo de propaganda sobre objetos de mercado, no terreno de acción de sujetos políticos. *Gente* quiere decir no clase, no masa ni tampoco pueblo: algo más cercano a la idea de *audience* televisiva que al concepto de opinión pública. El nuestro ha sido, entre otras cosas, el siglo del ingreso de las masas en la política. Masas activas, masas organizadas, masas también manipuladas. *Masa*, no *jauría*. El hombre –dice Canetti en *Masa y poder*– «es un animal de presa que nunca habría querido estar solo». Los hombres, por lo demás, «aprendieron de

los lobos». El término *jauría* se refiere a «la colectividad del movimiento vertiginoso y la meta concreta ante los ojos de todos los involucrados en él». Un comportamiento muy similar al de la así llamada gente. «La jauría quiere una presa. Debe perseguirla veloz [...] para cobrarla. La jauría se da ánimos aullando al unísono». De hecho, la jauría más natural y auténtica es la jauría de caza. Y justo después está aquella que presupone siempre otra contra la cual se dirige, es decir, la jauría de guerra. Masa –para Canetti– es muchas otras cosas. Y donde este concepto se acerca más a la noción de clase es en la descripción de las «masas de prohibición». Un ejemplo de masa negativa: «Muchas personas juntas deciden reunidas dejar de hacer aquello que venían haciendo hasta ese momento en tanto que individuos». El ejemplo es la huelga. En el ejercicio de la actividad productiva, la igualdad de los trabajadores no es suficiente para determinar la formación de la masa. Es la interrupción de este ejercicio, el rechazo de continuar trabajando, lo que desencadena este proceso. «El del paro es un momento grande, celebrado en las canciones de los trabajadores». Porque aquí su igualdad ficticia, de improvisado, deviene real. «En la interrupción del trabajo hacen todos la misma cosa. Es como si dejaran caer las manos al mismo tiempo, como si ahora su empeño común debiera consistir en no levantarlas más [...]. El final del trabajo hace iguales a los trabajadores». Estas manos que caen influyen por contagio a otras manos. «Aquello que estas no hacen se comunica a la sociedad entera». Continuar la actividad habitual se hace tendencialmente imposible, también para aquellos que al principio no pensaban interrumpirla. «El sentido de la huelga es que nadie debe hacer nada mientras los trabajadores no hagan nada». Así es como de la propia masa «surge espontáneamente una organización de masa» (E. Canetti, *Massa e potere*, Milán, Rizzoli, 1972, pp. 99 y ss.; pp. 56 y ss.).

En la segunda mitad del siglo XX ha vencido el hombre-masa democrático: una figura históricamente inédita nacida en el corazón estadounidense de Occidente, tal y como el europeo Tocqueville intuyó con preocupación en uno de sus viajes. Para que venciera definitivamente se necesitaron tres guerras mundiales, o mejor, una sola guerra civil librada en la Europa-mundo entre 1914 y 1989. Las democracias se han unificado bajo la centralidad, la hegemonía, el culto –es más, la religión– de esta forma del individuo medio. De ahí se ha seguido un macroscópico proceso de decadencia de la política, del que experimentamos hoy todas las consecuencias. La corrupción, en las formas patológicas que ha adquirido este fenómeno eterno, no es la causa sino la consecuencia de aquel proceso, precisamente uno de sus resultados. El sentido común antipolítico que domina la así llamada sociedad civil llega a sancionar no el carácter reaccionario del pueblo reducido a gente, sino más bien el suicidio de la política moderna. Ya no hay Príncipe, es decir, en términos de la historia contemporánea ya no hay

sujeto político colectivo: razón por la que todas las soluciones institucionales no llegan a resolver el problema del gobierno, y los sistemas políticos no encuentran autoridad y han perdido poder. Ante la falta de personalidad se afanan en la búsqueda del personaje, mientras la calidad de los programas pasa a segundo plano respecto de la eficacia del mensaje y las fuerzas políticas ya no han de rendir cuentas a la opinión pública, sino que tienen que obedecer a un público sin opinión. Los partidos y los gobiernos ya no conquistan el consenso, sino que les es concedido: se lo conceden los poderes no políticos o las masas privatizadas. Paradójicamente la división histórica, clásica, entre gobernantes y gobernados no ha sido superada por el comunismo, sino que ha sido suprimida por la democracia: en este sentido, hoy hasta los gobernantes son gobernados. Un ejemplo: la izquierda que entra en el gobierno no es la izquierda gobernante, sino la izquierda gobernada. La democracia no es ya un valor a asumir, porque las democracias han suprimido la política, es decir, el modo de relación entre los hombres, sin por otra parte ocuparse nuevamente del Hombre, al que incluso han reducido definitivamente a una atomista entidad técnico-económica. El *homo democraticus* es el *homo oeconomicus* en la era de la neutralización y la despolitización.

Decimos hombre, los hombres, y la palabra, el concepto, nos resulta ya impronunciable. La política ha utilizado estos términos y después ha abusado de ellos ideológica y democráticamente. Es así que, también en su nombre, se ha matado la política. El no reconocimiento de la complejidad del ser humano, de su conflictualidad interna, de su diferenciada dualidad, ha empobrecido las formas de la relación interhumana, privándola de un orden simbólico esencial a su existencia, que es vida vivida, pensamiento encarnado, experiencias, prácticas. Luisa Muraro nos ha hablado (*Bailamme, Rivista di spiritualità e politica*, núm. 17, 1995) de la actual impracticabilidad de la *caritas*, como problema que «afecta a las prácticas compartidas, aquellas que de por sí dejan una impronta en la convivencia y conforman la cultura». El «sufrimiento del cuerpo social» expresa esta imposibilidad del hacer y al mismo tiempo esta necesidad de hacer: en el sentido de poder-ser-para el otro y en el sentido de querer ser-en-común. Dos dimensiones sociales actualmente fuera del ámbito de la posibilidad y de la voluntad. Hemos construido una sociedad que permite estas prácticas y estos deseos, sí, al heroísmo dominical del individuo, pero no a las prácticas cotidianas colectivas. Dice Muraro: «La *caritas* es el nombre cristiano, el nombre occidental, de la piedad, es decir, de la intersección entre la historia humana y su de más, su exceso, su esperanza, su “buscar todavía”, su dios [...]. Ponedle vosotros la palabra». La política, ¿de qué forma debería volver a relacionarse con este más allá respecto del aquí y ahora? «Volver a», porque en el pasado, incluido el del siglo XX, ha existido esta tensión, este

empuje interior a ir más allá del contexto necesario de la acción, llevando subjetivamente en la contingencia la ocasión de una lectura del destino histórico. E incluso si no se tratara más que de comenzar a partir de ahí un camino semejante, ¿por qué no intentarlo? La política debe ahora tomar una decisión a propósito de ella misma. *La política del deseo*, reza el título del libro de Lia Cigarini (Parma, Pratiche Nuova Editrice, 1995). Y la introducción de Ida Dominijanni se titula «El deseo de la política»: «Actualmente, cuando hay un riesgo de que la política se convierta en una pasión “especializada”, que no se contagia y que tiende a petrificarse, sabemos que es por parte masculina que el deseo ha venido a menos, y que es de ese lado que el hilo sutil y tenaz que lo une a la política ha permanecido ignorado [...]. La labor política para el futuro cercano habrá de consistir en esto: relanzar el deseo femenino, y llamar a la causa al deseo y a la autoconciencia masculina» (p. 38). Si hasta ahora la política ha sido una forma de acción masculina, la crisis de las formas que pone en duda su destino, ¿puede ser una oportunidad para superar lo Político moderno? Dejemos abierta la cuestión y reflexionemos sobre ella. Dominijanni nos dice también: «Una vez que la diferencia sexual ha puesto en cuestión las nociones de individuo y de sujeto en las que se apoya la constelación de lo Político en Occidente, todas las demás categorías de esta constelación –la igualdad, la representación, la mayoría, la decisión, el poder – le seguirán una tras otra» (p. 26). Estamos ya ahí, de hecho. Las categorías de lo político ya no responden a las órdenes de la política. La máquina no tiene ya un sujeto que la guíe. La historia presente está abandonada a sí misma. ¿Qué hacer para seguir pensando la política?

EL PRÍNCIPE Y LA UTOPIA

COINCIDENCIAS POLÍTICAS ESTELARES inauguran la historia moderna. El 10 de diciembre 1513, Maquiavelo escribe a Vettori que ha compuesto un tratado, *De principatibus*, una «elucubración» sobre «lo que es un principado, cuántas especies hay, cómo se adquieren, cómo se conservan, por qué se pierden». Diciembre de 1516: aparece en Lovaina el *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festinus de optimo reipublicae statu, deque noua Insula Utopia auctore clarissimo viro Thoma Moro*. Pero los primeros años del *De principatibus* serán específicamente los comprendidos entre 1513 y 1516, lo que se desprende, entre otras cosas, del cambio de dedicatoria, de Giuliano a Lorenzo de' Médici (sobre este punto véase G. Inglese, *Introduzione a Il principe*, Turín, Einaudi, 1995). *El príncipe* de Maquiavelo y *Utopía* de Moro son, por lo tanto, coetáneos. Juntos constituyen la política moderna. El antiguo secretario florentino y el futuro canciller de Inglaterra dibujan inmediatamente, desde el principio, dos caras al cuerpo renaciente de lo político. Entre los Orti Oricellari y la corte de los Tudor, se razonaba en aquellos años sobre cómo restaurar la relación de los hombres en sociedad, por mor de qué modos de la política, bajo qué forma de Estado. En ambos casos el discurso es propositivo. El siglo XVI inauguró la modernidad con su propio «qué hacer». Hablar acerca de lo que es o de lo que debería ser, de la realidad efectiva o del lugar que no es, es una y la misma cosa. Sirve para decir qué se necesita hacer. Y así será, de ahí en adelante, para el pensamiento político: involucrado en la práctica inmediata de la acción, utilizando y plegando a esta los ejemplos del pasado y las imágenes del futuro, el pensamiento político pagará un precio en dos planos, el de la existencia del pensador y el de la coherencia del pensamiento. En última instancia ambos, Maquiavelo y Moro, serán a la postre condenados. Y la obra: debe al final sacrificar el rigor a la eficacia, la profundidad al estilo, la verdad de la búsqueda a la utilidad del discurso. Aquellos pensadores políticos que conocen este destino y no temen cumplirlo son los más grandes.

He aquí un buen ejercicio: leer estos dos textos juntos. Lectura comparada, no: complementaria, sí. Conocimientos sin precedentes brotan

de esta paradójica complementariedad. Conceptos contrapuestos se aproximan y confluyen sin fusionarse. Figuras humanas del pensamiento los expresan: vidas paralelas de la modernidad. A partir de aquí se desenreda y se despliega un viaje que, también él, llega a un final sin más allá, a través de fases de avance y de retorno. Y aquí tenemos el ejemplo de cómo se produce una chispa en el contacto entre un principio y un fin, con el tiempo intermedio que se deja a los estudiosos. Nada más esclarecedor que el *incipit* de la política moderna para entender la grisalla de su muerte. El nexo entre realismo y utopía se construye a principios del siglo XVI. No es cierto que Maquiavelo por sí solo, entre *El príncipe* y los *Discursos*, haya dictado todo el paradigma de la política moderna. La otra dimensión, la isla de la Utopía, es esencial para completar el cuadro. La descripción desprejuiciada del actuar político moderno de inmediato llamó a su lado la prescripción imaginaria de un mundo alternativo. A continuación las dos vertientes se fueron separando durante mucho tiempo, en el esquema dicotómico que llevó a la construcción y preservación de las sociedades modernas: el realismo para las clases dominantes, la utopía para las clases subalternas. La prueba de que el movimiento obrero ha sido un gran tema de la política moderna es que en él volvieron a aunarse, al menos desde la obra científica de Marx en adelante, las dos vertientes, separadas, contradictorias y alternativas del tratado realista sobre la realidad y el impulso utópico hacia el futuro. Cada una por su cuenta, las dos partes intentaron una mediación y una síntesis, en la época de las revoluciones burguesas y en la época de la revolución proletaria. Utilizando libremente el significado que Mannheim dio a los términos de *ideología* y *utopía*, podemos decir que la ideología, los dispositivos ideológicos, la falsa conciencia premeditada construida para las masas y para los intelectuales, fue el intento de unificar el realismo y la utopía para superar dialécticamente la contradicción. Fue lo peor del pensamiento. Los derechos del hombre como máscara de los intereses de la burguesía, y la idea de la clase general adherida a los obreros para disfrazar la práctica de un poder neooligárquico, son ambos episodios de este curso intermedio que hay que estudiar y después olvidar. Es mejor volver, precisamente, a la distancia y la presencia común de los comienzos.

Burckhardt y Meinecke nos han explicado cómo la idea de la razón de Estado tomó posteriormente un derrotero relativamente autónomo con respecto a los motivos de su fundación por Maquiavelo, adaptándose rápidamente a los tiempos de las dos reformas, la protestante y la católica. Botero (1589) dirá que esta idea nos muestra los medios utilizados para acaparar, luego desarrollar y finalmente fundar un poder, «toda vez que la razón de Estado presupone el príncipe y el Estado» (G. Botero, *La ragion di Stato*, Roma, Donzelli Editore, 1997, p. 7). Los modos de la fundación presuponen una voluntad de conquista, y la razón política precede a la

razón de Estado. He aquí Maquiavelo. Pero cuanto más desprejuiciados son los medios, más se ennoblece el fin. Y contra la política de los Estados tal y como son, se va a construir el modelo de la isla que no es. He aquí Moro. El nudo es más profundo. El Segundo Libro, con la descripción de los ordenamientos y de los comportamientos de los utopianos, se escribió antes de que se concibiera el Primer Libro, con la crítica de las vicisitudes de Inglaterra. Después de 1510, mientras Moro narraba las nobles gestas de Utopo, Maquiavelo describía las malvadas empresas del duque Valentino: tanto el uno como el otro, con mucha admiración por su héroe. «[...] Porque yo no conozco mejores enseñanzas para un nuevo príncipe que el ejemplo de las acciones de este duque» (N. Maquiavelo, *Il principe*, cit., VII, 9). «La tradición quiere, en efecto, que todo el plano de la ciudad sea trazado desde el origen por Utopo en persona, pero dejando el ornamento y la terminación a sus descendientes». (T. Moro, *Utopia*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 60-61). Pero se trata del Príncipe doble de la política moderna: el uno está en la manera empleada para asesinar a Vitellozzo Vitelli, a Oliverotto da Fermo, al señor Pagolo y al duque de Gravina Orsini; el otro, en el relato del viaje de Rafael Itlodeo a propósito de la forma de un Estado destinado «no solo a la más brillante prosperidad, sino [...] a una vida eterna» (*Utopia*, cit., p. 133). «Habiéndose los líderes por lo tanto extinguido» (*Il principe*, cit., VII, 22). «La forma de este Estado, que yo creo que es no solo la mejor, sino también la única que puede arrogarse de buena ley el nombre de República» (*Utopia*, cit., p. 129). Y no se trata de aquella distinción ingenua y simple entre la práctica de las acciones del príncipe y la justificación ante el pueblo. Si este fuera el caso, los sermones de Savonarola habrían bastado para revelar el engaño. Se trata, en realidad, de dos prácticas, e incluso de dos teorías-prácticas desarrolladas e implementadas para llegar a las mismas conclusiones. Las palabras no son todavía aquellas, los conceptos aún no están maduros. Todavía se deberá pasar por la ruptura del cristianismo, y a través de las guerras civiles de religión que de ella se siguen, para hacer frente a la era del gran siglo político que fue el XVII, con el problema que Europa carga en nombre de Occidente: cómo deducir un orden a partir de un conflicto, un orden político a partir del conflicto social.

«Un príncipe, por lo tanto, no debe tener ningún otro propósito ni otro pensamiento, ni llevar otra cosa en el corazón que la guerra, su organización y su disciplina; porque se trata del único arte que pertenece a aquellos que mandan, teniendo tan grande poder que no solo mantiene a aquellos que nacen príncipes, sino que muy a menudo hace acceder a este grado a los hombres de simple condición. Y en sentido contrario vemos que, cuando los príncipes han pensado más en los placeres que en las armas, han perdido su Estado: y la principal razón que te lo puede hacer perder

es no tener en cuenta este arte, y la causa que te lo hará ganar, es profesarlo» (*Il principe*, cit., XIV, 1-2). «Los utopianos aborrecen la guerra, que consideran cosa brutal y de animales, y que el hombre comete con más frecuencia, sin embargo, que ninguna bestia salvaje. A diferencia de las costumbres de casi todas las naciones, nada hay más vergonzoso en Utopía que buscar la gloria en el campo de batalla. Esto no quiere decir que no se ejerciten con bastante asiduidad en la disciplina militar; a ella están obligadas hasta las mujeres, además de los hombres; se fijan algunos días para los ejercicios, con el fin de que nadie se encuentre inhabilitado en el combate cuando llegue el momento. Pero los utopianos jamás hacen la guerra si no es por motivos graves. Solo la emprenden para defender sus fronteras, o para rechazar una invasión enemiga en las tierras de sus aliados, o para liberar de la servidumbre y del yugo de un tirano a un pueblo oprimido por el despotismo. En este último caso no consultan sus intereses, sino que actúan solo por filantropía» (*Utopia*, cit., pp. 105-106). «Estar desarmado te hace despreciable [...], porque del hombre armado al desarmado no hay proporción alguna [...]. Así que nunca hay que apartar el pensamiento del ejercicio de la guerra [...] y nunca estar ocioso en tiempos de paz» (*Il principe*, cit., XIV, 4, 5, 7, 16). «Los utopianos lloran amargamente en los laureles de una sangrienta victoria [...] solo se vanaglorian de haber actuado virilmente como héroes cuando vencen de la forma en que ningún animal podría vencer, es decir, con la fuerza del ingenio» (*Utopia*, cit., p. 107-108). Estas dos caras de la guerra estarán siempre presentes en la política moderna, desde el siglo XVI hasta el XX. La guerra como la continuación de la política por otros medios se puede hacer, y se hizo, siguiendo una y otra modalidad. Guerra criminal y *bellum justum* [guerra justa] son formas de la política perfectamente adaptadas al estadio de evolución moderna de la relación social humana. No agotan el horizonte de la esfera pública, como tampoco declinan en su totalidad la complejidad de la presencia humana en la historia de la sociedad moderna. Pero constituyen una parte esencial e imprescindible de esta, que de hecho no se ha eliminado. Si del maquiaveliano arte de la guerra se pasó a la explosión de los conflictos armados, se hizo siempre con la intención de civilizar la guerra. El *jus publicum europaeum* ha presidido la civilización de las guerras entre los Estados. Solo las guerras civiles han escapado a estas formas civiles de juridificación de la violencia entre Estados. En esto también, el siglo XX ha roto con una tradición, y destruido y disuelto las formas. Ha radicalizado las dos opciones de guerra, contraponiéndolas impropriadamente en tanto que únicamente guerra o únicamente paz. La intensificación de las guerras civiles mundiales, la reducción o la exaltación de la guerra civil como una guerra mundial, y viceversa, ha borrado cualquier forma de civilización, desde el escenario de confrontación total hasta el ámbito de las existencias cotidianas. El terrorismo hereda la criminalidad de la guerra.

Al pacifismo le queda el residuo de la guerra justa. «No estar nunca ocioso en tiempo de paz», es como sabemos la condición de la Guerra Fría. La Guerra del Golfo, por el contrario, es la clásica guerra «por filantropía», guerra convencional. Tomás Moro es soportable solo junto a Maquiavelo, y posiblemente a Hobbes. Hexter sitúa a Moro, «realista», junto con otros políticos-escritores que se ocupan, bien de la práctica, bien de la teoría política, y que a menudo desempeñan altas funciones del Estado: «Sir John Fortescue, juez de la Corte Suprema de Inglaterra, Philippe de Commines y Claude Seyssel, el uno diplomático y consejero de Luis XI, y el otro de Luis XII; y Nicolás Maquiavelo, secretario de la República de Florencia», todos animados por «aquel vivo y profundo sentido de la realidad política que constituye una de las características de la época de las nuevas monarquías en Europa» (J. Hexter, *La Utopía de Moro. Biografía de un'idea*, Nápoles, Guida, 1975, p. 67). Por otra parte, si Maquiavelo ha vencido es porque la razón de Estado de los jesuitas pasó por la mediación de Moro, y tal vez por la de Erasmo. En Erasmo —escribe Huizinga— «hay más audacia y más grandeza que en Maquiavelo, y más falta de escrúpulos que en Montaigne. Pero Erasmo no quiere hacerse responsable: al fin y al cabo, ¡es la locura la que dice todo esto! Nos hace dar vueltas una y otra vez en el círculo vicioso de la frase “un cretense anda diciendo que todos los cretenses son mentirosos”» (J. Huizinga, *Erasmo*, Turín, Einaudi, 1983, p. 110). Perfecta síntesis del sentido común moral, burgués y moderno. Innecesariamente grave. Debe ser atacado con el espíritu de la ironía, con el juego del pensamiento, con la burla alegre de las palabras que atacan las cosas en la raíz. Erasmo, con la *Institutio principis christiani*, se pone a hacer de consejero moral del príncipe, así como Maquiavelo había hecho de asesor político. Pero sin creérselo demasiado. Que no nos confunda el perfil severo que reflejan los retratos de la época, el de Quentin Metsys de Erasmo o el de Hans Holbein en el caso de Moro, libremente retomado por Rubens un siglo más tarde. Hubo un desencanto comprometido en los comienzos de la era moderna, como debería ser el caso para nosotros al final de la misma. Un *desvario* [ghiribizo], decía Maquiavelo en *De principatibus*. Y Huizinga reclama por *Moriae Encomium* a Rabelais: «*Valete, plaudite, vivite, bibite*» [salud y aplausos, buena vida y buen vino]. «¿Cómo podríamos tomarnos la *Moria* demasiado en serio, cuando la *Utopía* de Moro, que es su contrario y que a nosotros nos parece tan grave, es tomada como una broma por su propio autor y por Erasmo? Hay un pasaje en el que el *Elogio* parece recordar al mismo tiempo a Moro y a Rabelais, cuando la Locura habla de su padre, Pluto, el dios de la riqueza, que con un gesto puede poner todo patas arriba, y cuya voluntad preside la realización de todos los asuntos humanos: la guerra y la paz, el poder y los consejos, la justicia y los tratados» (J. Huizinga, *Erasmo*, cit., pp. 116-117).

Los tratados, justamente: la fe, los hombres. «Vemos por la experiencia de nuestro tiempo a estos príncipes hacer grandes cosas sin haber tenido plenamente en cuenta la fe, y habiendo sabido rodear mediante engaños las mentes de los hombres [...]. Sin embargo, un señor sabio no puede ni debe observar su fe si esta observancia se vuelve contra él [...]. Y si los hombres fueran todos bondad, este precepto sería inútil: pero son malvados» (*Il principe*, cit., XVIII, 1, 8 9). «En Europa, y especialmente en los dominios donde reinan la fe y la religión de Cristo, la majestad de los tratados es santa e inviolable. Esto es debido en parte a la justicia y a la bondad de los príncipes, y en parte al miedo y al respeto que los sumos pontífices les inspiran [...] los cuales creen, con razón, que sería una vergüenza para la cristiandad el ver que aquellos que se vanaglorian por encima de todo del nombre de Fieles se vuelven infieles a sus propias convenciones» (*Utopia*, cit., p. 104). «Y jamás le faltan a un príncipe excusas legítimas para colorear su inobservancia. Y se podrían alegar infinitos ejemplos modernos que muestran cuántas paces, cuantas promesas se han hecho en vano y han quedado reducidas a la nada por la infidelidad de los príncipes [...]. Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza siendo un gran simulador y disimulador: y son tan simples los hombres, y hasta tal punto obedientes a las necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre al que se deja engañar» (*Il principe*, cit., XVIII, 9, 10, 11). «De ahí que la justicia nos parezca solo una virtud para plebeyos e innobles, que mora muy por debajo del trono de los reyes. A menos que distingamos dos tipos de justicia: una buena para el pueblo, para los que van a pie y con la cabeza gacha, encerrados en un estrecho cerco que no pueden cruzar, impedidos por numerosas ataduras; y otra para el uso de los príncipes, infinitamente más augusta y más elevada que la justicia del pueblo, e infinitamente más libre, ya que solo prohíbe hacer lo que el príncipe no desea hacer» (*Utopia*, cit., pp. 104-105). Fidelidad y libertad, crueldad y justicia, engaño y credulidad: al leer esta ambigua y espléndida prosa vemos que todo ha sido ya dicho. La política moderna ha abierto inéditas vías y recorridos hacia los secretos recovecos de la naturaleza humana. En esto ha sido un gran motor de liberación. La filosofía moderna ha necesitado de la política moderna para lograr centrar de nuevo la presencia humana en el mundo. El sujeto de la acción y el sujeto del conocimiento se presentan de nuevo como dos caras del ser humano en cuanto que ser social, es decir, del hombre en relación con los otros hombres. Caras unidas y divididas, simultáneamente presentes pero no coincidentes: Maquiavelo y Moro. En el fondo toda dimensión utópica es la elección de una condición cognitiva en formas nuevas. El sueño de una cosa sirve para algo más que para cambiar el mundo; sirve también para conocerlo tal cual es, a través de un contraste imaginativo, una conciencia negativa. De ahí que pueda darse «el lugar que no es». Significa aprehender de forma realista la realidad que constituye el

verdadero fondo de toda voluntad de transformación radical de las cosas, es decir, de las relaciones de dominio y de sujeción entre los seres humanos. Revolucionario es el movimiento maquiaveliano de partir de la «cualidad de los tiempos» para embestirlos más con «ímpetu» que con «respeto»: allí donde el príncipe, es decir, la decisión política, resuelve el conflicto entre la aristocracia y el pueblo, a no ser que «las colas no estén unidas a las cabezas». En efecto, es contrario al criterio de lo político moderno un «defecto natural de los hombres: el querer por encima de todo vivir el día a día y el no creer que pueda ser aquello que no ha sido» (Maquiavelo a Vettori, 10 de agosto 1513). Las de Moro son consideraciones reformistas trufadas de optimismo. A la objeción: «La filosofía no tiene acceso a la corte de los príncipes», la respuesta es: «Existe, sin embargo, otra filosofía menos salvaje. Una que conoce su escenario y sabe adaptarse a él, y que en la obra que debe interpretar encarna su papel con armonía y conveniencia». No introducir por la fuerza discursos insólitos y extravagantes que no tienen ningún peso sobre el que defiende ideas contrarias, sino «seguir la ruta oblicua [...] procurar por todos los medios conducir las cosas y si tus esfuerzos no pueden servir para hacer el bien, que sirvan al menos para disminuir la intensidad del mal» (*Utopia*, cit., pp. 48-49).

Dos libros, dos autores, dos formas intelectuales de mirar el mundo de los hombres con los ojos de la política. Se reflejan el uno al otro y cada uno de ellos refleja la imagen del otro. Pero con una diferencia que es cualitativa. El realismo revolucionario sabe aunar las dos cosas, el ímpetu y el respeto, la audacia y la cautela, la fuerza y la prudencia, «hacer uno de Papa a su manera», o «lograr que no fuera Papa quien él no quería». No es un logro indiferente. No se puede negar la superioridad intelectual de la primera opción. Solo ella mantiene la integridad de la complejidad del proceso histórico sujeto a la acción política. La utopía es una subordinada con respecto al realismo. Solo puede existir con él. Thomas More ya está en parte en Niccolò Machiavelli, mientras que lo contrario no es cierto. El verdadero salto del tigre hacia el futuro es la «utopía concreta» blochiana que Niccolò, con el «ánimo grande» y la «intención alta», recoge en la *Exhortatio* del capítulo XXVI: «*Ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam*» [Exhortación a liberar Italia de los bárbaros]. La utopía es, «como todo verdadero fundamento de cualquier empresa, proveerse de armas propias», y no tratar *de optimo reipublicae statu*, «de la mejor forma de gobierno». Y, sin embargo, mientras se dan las dos cosas, todavía existirá la política moderna. Cuando falte una, ya no.

El reformismo católico de Moro y Erasmo se verá abrumado por la violencia revolucionaria de la Reforma luterana. Creo que los intérpretes (E. Sturz y J. H. Hexter) tienen razón en leer la *Utopía* en el marco de un humanismo cristiano de factura erasmiana, de inspiración más teológica

que racionalista, apoyado más en una tensión religiosa y no construido sobre un dispositivo naturalista. Este es un punto más general en la lectura de la primera modernidad, en el que sería bueno profundizar. Alberto Asor Rosa nos habla en los *Recuerdos* de «una singular amalgama de análisis materialista y preocupaciones estoico-cristianas». Sitúa a Guicciardini entre Erasmo y Sarpi (véanse sobre los *Ricordi* y sobre la *Istoria del concilio tridentino* en dos ensayos publicados en *Letteratura italiana. Le Opere, II. Dal Cinquecento al Settecento*, Turín, Einaudi, 1993, pp. 3-90, pp. 799-863). De ahí ha extraído una categoría y una figura que, ambas, son significativas y sugerentes, a partir de las cuales hemos venido adquiriendo desde hace tiempo una cierta disposición de la mente: se trata de la categoría política del «pesimismo italiano» y de la figura humana del «político escéptico». En Guicciardini, por ejemplo —escribe Asor Rosa— «la naturaleza política inherente al razonamiento linda con una zona donde comienza una forma diferente de pensamiento: aquella de la que parte, y a partir de la cual se desarrolla la reflexión sobre la incertidumbre y la naturaleza problemática del conocimiento, sobre la preeminencia irremediable y desgarradora del mal sobre el bien en la historia, y sobre la preponderancia de la naturaleza sobre la razón, sobre la caducidad y la precariedad del destino humano». Un pensamiento «producido por el “desastre” o, en todo caso, por la cadena incesante de “mutaciones” que se apodera de Italia en el inicio inmediato de la edad moderna. En el relato de la *Storia d'Italia* llegamos a percibir —y Asor Rosa tiene razón al señalar aquí un acento leopardiano en Guicciardini— «a qué inestabilidad, como un mar atormentado por vientos, están sujetos los asuntos humanos» (véase *Genus italicum, Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Turín, Einaudi, 1997, pp. 340-341).

Entre Maquiavelo y Erasmo no solo se sitúa Guicciardini, sino también Moro. En comparación con el desgarramiento completamente moderno de Maquiavelo, hay en estos últimos una sensibilidad de continuidad destinada a asegurar una transición moderada hacia los nuevos tiempos. Por ejemplo, las religiones de los utopianos son muchas, pero principalmente se orientan hacia una especie de deísmo, al que se le habría añadido la práctica de la tolerancia. «Pero cuando aprendieron a través de nosotros el nombre de Cristo», con inclinación y afecto se unieron a él, encontrando allí preceptos de su religión natural. En *Il principe* está el eco anticipado de lo que será la política en la era de las guerras civiles de religión. En la isla de Utopía, en cambio, no hay rastro de ello. La comprensión es mayor cuando hurgamos en el pasado que cuando escrutamos el futuro. Y más aún a partir del «conocimiento de las acciones de los grandes hombres» que a partir de la relación «con las leyes y las instituciones» de un Estado imaginario. Entre la «larga experiencia de las cosas modernas y la lectura continua de las antiguas» (Dedicatoria de *Il principe*, cit., p. 2) se halla

todavía el secreto de la política como pensamiento y como acción. Pero en este final del siglo XX no podemos recorrer más que el pensamiento, siendo la acción practicable solo con dificultad. Experiencia de las cosas modernas es para nosotros el pensamiento vivido del siglo, ahí donde la historia se ha aprendido a partir de figuras heréticas, aisladas, desterradas y malditas, o de figuras redimidas por sus obras, acogidas a título póstumo en el Olimpo del miserable sentir burgués. Aquí que cada uno ponga los nombres. Pero para nosotros la lección de las cosas antiguas ha sido la modernidad, de principio a fin y con sus resultados. La modernidad, más que como disciplina histórica, como pasión política: un ejercicio del pensamiento arriesgado, obligado a transitar en el límite inestable entre lo que fue y lo que podría ser, entre la aborrecida necesidad de la realidad actual y la contingencia amada de la voluntad subversiva. Significa mirar el cuerpo de la historia con los ojos, cargados de deseo, de la política. La vocación del político es poseer la historia, que no es mujer en el sentido en que sí lo es la fortuna, y aunque lo fuera, no sería el caso de «mantenerla sometida, maltratada y golpeada» (*Il principe*, XXV, 26). Esto es al menos lo que el final del siglo XX nos ofrece de intensamente único. La historia es soberana ante la política, no se deja golpear ni da su brazo a torcer. Y el deseo es el de aquel que, diferente a mí, se presenta respecto a mí, simplemente y también de manera compleja, como otra historia. Se trata de una relación muy mediatizada desde la profundidad de la *Kultur* europea del siglo XX. Solo en este marco puede ser entendida y practicada. La acción política puede ser lo masculino ante lo femenino de la historia, y así es como yo la siento. Pero la política también puede ser entendida como lo femenino ante lo masculino del acontecer histórico tal y como este ha sido hasta ahora y continúa siendo. Así es como se expresa el partir de sí de la mujer. En ambos casos la política puede ser el Príncipe armado de una utopía concreta, aun cuando, sobre todo cuando, se expresa en formas colectivas, tales como Estado, partido o movimiento. Sin eso no inauguramos una nueva forma de hacer política, sino que simplemente cerramos la era moderna de la política. El que estas cosas sean nuestras antiguas cosas es una opción de la investigación que quiere oponerse a una intención antimoderna sutilmente oculta en tantas relecturas de la política clásica. Esta es la opción de Maquiavelo, que como punto de referencia, de aprendizaje y de *Discurso* tomó la política romana y no la griega, la historia de la República y no el mito de la polis, las guerras civiles romanas y no la democracia ateniense. En política, el realismo es Roma y la utopía es Grecia. De Grecia nos queda la nostalgia. ¿Cómo podríamos eliminar de nuestra alma la carne viva del *deutsche Romantik* [romanticismo alemán]? ¿Cómo podríamos respirar sin Hölderlin? Pero desde el momento en que ante la utopía antimoderna de la política griega se inclina la peor política posmoderna, se puede leer a Pericles solo si está narrado por Tucídides. Pues «los romanos hicieron

aquello que todos los príncipes saben que deben hacer... Previendo de lejos los inconvenientes, siempre los remediaron» (*Il principe*, III, pp. 26, 29). Esta previsión y este conocimiento «de lejos» es una categoría de lo político. Porque, «como dicen los médicos a propósito de lo ético» (ya sé que se refieren a lo tísico, pero lo ético me viene perfecto), el mal en política en un principio es fácil de curar y difícil de conocer, pero con «el correr del tiempo» se vuelve fácil de conocer y difícil de curar. Nunca les gustó a los romanos «aquello con lo que los sabios de nuestro tiempo se llenan la boca todo el día, gozar las ventajas del momento, sino, antes bien, gozar los beneficios según su valor y su sensatez: porque el tiempo lo pesca todo a su paso, y en sus redes puede caer tanto el bien como el mal, el mal como el bien» (III 26, 30). A los «sabios» de nuestro tiempo, otro consejo de lectura. Agustín, en *De Civitate Dei*, opone a la «gravedad y la moderación de los romanos» la «frivolidad y la lascivia de los griegos». *Gravitas* contra *levitas*. Una oposición decididamente inactual. Como aquella otra que opone a la «orgullosa rapacidad de los frívolos griegos» la «humilde misericordia de los bárbaros todavía salvajes» (Agustín, *La citta de Dio*, Roma-París, Einaudi-Gallimard, 1992, I, p. 4). «Así que todo lo que se ha cometido en términos de devastaciones, masacres, pillajes, incendios y barbaridades en este último desastre de Roma es consecuencia de las costumbres de la guerra; pero lo que marcó la diferencia fue la insólita indulgencia de la que se revistió el salvajismo bárbaro, hasta el punto de seleccionar y nombrar, para llenarlas de gente del pueblo, las basílicas más grandes en las que nada sería golpeado ni arrancado, donde muchos fueron conducidos por enemigos compasivos hacia su liberación, donde nadie sería tomado cautivo, ni siquiera por crueles enemigos: todo eso ocurrió en nombre de Cristo, y es en los tiempos cristianos donde hay que situarlo» (*ibid.*, I, 7). Lenguaje alusivo, citas alusivas: las únicas que permiten a día de hoy pasar fragmentos de verdad por entre las mallas de la opinión. Esta es la restricción que te impone una época de un gris opaco, indiferente, llena y vacía, frenética y a la vez inmóvil, heredera de las Luces, por supuesto, pero apagadas: una especie de Edad Media sin superación. No, no son los siglos IV-V. No se divisa ningún encuentro entre el nombre de Cristo y los bárbaros salvajes misericordiosos. La tercera o cuarta Roma ya han caído, sin que la historia se haya enterado de nada. El gran comienzo del siglo XVI y el gran comienzo del siglo XX se interpelan. Para indicarle a este final del milenio su *Miserabilismus*.

KARL UND CARL

«MIRA, JACOB [...] tienes que admitir que si has aprendido algo de alguien, ese alguien es, en efecto, Schmitt» (J. Taubes, *La teología política di San Paolo*, Milán, Adelphi, 1997, p. 183). Aserción que habría que leer junto con aquella anécdota que cuenta que, después de un paseo por los alrededores de Plettenberg, de vuelta a casa, con una taza de té, Schmitt le dijo: «Ahora, Taubes, leamos la Epístola a los Romanos 9-11» (*ibid.*, p. 18). El mismo Taubes nos dio la fórmula definitiva para una relación correcta con Carl Schmitt: *Gegenstrebige Fügung* (véase *In divergente accordo*, Macerata, Quodlibet, 1996). El amigo Jacob (1923-1987), el rabino alemán exiliado, listo para decir, pero no para escribir. En los pliegues del siglo XX se esconde la existencia milagrosa de estos personajes invisibles. Presencias rarísimas a la vez que muy reales. Hermanos en el espíritu, con sus encuentros en los libros, como viejos conocidos con un destino natural. Ahora el valor está solo en esta oscuridad, esta separación, esta reserva, este rechazo a la comparación por parte de las existencias solitarias. Aquello que no fue posible entonces, en la era de los grandes contrastes, se ha hecho necesario hoy, en los años, meses y días de las pequeñas confusiones. Cuando descubres que Taubes dice de Schmitt: «es un apocalíptico de la contrarrevolución»; y a continuación, de sí mismo: «yo soy un apocalíptico de la revolución», entonces entiendes que la flecha del pensamiento ha atravesado el corazón del problema.

«La ciencia de lo apocalíptico implica una actitud pasiva ante los acontecimientos de la historia. Toda empresa activa se debilita. El destino de la historia del mundo está predeterminado y es inútil resistirse. El estilo apocalíptico utiliza principalmente la voz pasiva. En los apocalipsis nadie “actúa”, sino que todo “sucede” [...]. El estilo de lo apocalíptico, que encontramos también en Marx, se basa en la poca confianza depositada en el hombre. El largo periodo de desventuras y decepciones repetidas, el abrumador poder del mal, el enorme y colosal reinado demoníaco terrestre, nos harían perder, en lo apocalíptico, la esperanza en cualquier salvación, si ello dependiera de la sola voluntad y del deseo de los hombres. Es en este sentido que puede hablarse de un “determinismo” en su mayor parte

incomprendido, en el marco conceptual del apocalipsis marxista. Marx también vio en la historia la intervención de fuerzas superiores sobre las que el individuo no puede intervenir en ningún modo; y, utilizando la terminología mitológica de su tiempo, las definió como “fuerzas productivas”» (J. Taubes, *Escatología occidental*, Milán, Adelphi, 1997, p. 581). Es una forma verdaderamente original de leer a Marx. En aquel punto, después de dos guerras mundiales, después del Holocausto y la Bomba, él tenía sus razones para ello. ¿Las tiene todavía? El horizonte de la obra de Marx, visto desde la política del siglo XX, ha sufrido un desastre apocalíptico. No debemos dejarnos distraer por las agitaciones grotescas que han acompañado el colapso del socialismo. Lo trágico de esta historia estaba ya inscrito en sus comienzos y en su evolución, en la desesperada lucha antideterminista contra el terrible poder de las fuerzas productivas, mitológicamente evocadas por la profundidad de procesos humanamente incontrolables. Esta es la decisiva razón última del encuentro, imposible y necesario, entre Marx y Schmitt. Ambos vieron erigirse ante ellos la fuerza inapelable de una razón histórica enemiga, y buscaron los medios del conflicto con esta a la altura de aquella. Cuanto más recaban del análisis realista de la situación de la época la grandeza trágica de la tarea, tanto más se ven obligados a radicalizar los extremos de la decisión política. Dos formas de pensamiento agónico, «polémico»: que concibe no solo la acción práctica, sino la investigación teórica como guerra. Dos puntos de vista desde posiciones opuestas, con fines distintos pero con el mismo método y contra el mismo problema: el capitalismo-modernidad, la historia que lo trae y la política que se opone. Prometeo el uno, Epimeteo el otro. Después, nos topamos con el siglo XIX y con el XX. Detrás de Marx, Hegel; detrás de Schmitt, Weber. Marx es el Weber del proletariado, así como Weber es el Marx de la burguesía. Y de Weber ha dicho Taubes que es la síntesis entre Marx y Nietzsche. Eso es, de esta síntesis tenemos que partir de nuevo. Dentro de este cuadrilátero intelectual de los siglos XIX y XX –y todo Alemania: Marx, Nietzsche, Weber, Schmitt– se halla *Ein feste Burg ist Unser Gott* [Un castillo fuerte es nuestro Dios], para decirlo con las corales BWV 302 y 303. Desde lo alto de estos muros, repeler la inteligencia artificial enemiga del 2001.

Con Carl Schmitt: en acuerdo divergente. Y con Karl Marx: en convergente desacuerdo. Este es el sentir interno del teórico político, hijo del movimiento obrero, a finales del siglo XX, después de la derrota de la revolución. Entre Marx y Schmitt, una relación de natural e histórica complementariedad. Es imposible, en el siglo XX, leer políticamente a Marx sin Schmitt. Pero sin Marx leer a Schmitt es históricamente imposible, porque sin Marx Schmitt no existiría. Dice Taubes: «Él era antibolchevique [...]. Habría podido ser leninista, pero tenía madera para convertirse en el único antileninista de relieve» (*La teología política di S. Paolo*, cit., pp.

184-185). Llegó a serlo en el pensamiento. Convertirse en algo político únicamente en el pensamiento: un destino no solo suyo. Marx y Schmitt, juntos, nos han vuelto a dar *das Kriterium des politischen* [el criterio de lo político], a partir del momento en que este criterio, después de Lenin, se fue perdiendo poco a poco. Juntos, de hecho, constituyen el nuevo nombre del amigo-enemigo. Nuestro Marx, solo *contra hostem*, sobrevivió en el siglo. Pero necesitó a este nuevo enemigo público para descubrir algo que no podía ser descubierto en el siglo XIX, a saber: la autonomía de lo político. El siglo XX es la política realizada, política moderna junto a cumplimiento, sin posibilidad ya de un más allá a partir de sí. Acaso solo el movimiento obrero, yendo más allá de sí mismo, custodio de la propia herencia de luchas y de organización, hubiera podido llevar consigo, a resguardo de los poderes de la historia, la política. Se necesitaba una potencia social de ese calibre, dotada de pensamiento estratégico y de fuerza material. Solo en lo social está la posibilidad de la continuidad. Las clases que mueren no se extinguen nunca del todo. No se cortan en días ni en años raíces que atraviesan siglos. La aristocracia, a su manera, sobrevivió al capitalismo. Y en Inglaterra, por entonces la madre –hoy abuela– de la modernidad, fue justamente la aristocracia la que llevó a cabo, como nos han enseñado estudios autorizados, políticamente las revoluciones burguesas. La joven burguesía, en tanto que depositaria del espíritu del capitalismo en el ánimo humano, no se quedó corta: le bastó con echar débiles raíces en antiguos países para resistir con su razón histórica a las violencias de la política y para demostrar que ella no merecía morir, sino aquellos que pretendieron matarla. La política, por el contrario, está ligada a la contingencia, a la ocasión, al momento, al tránsito. La sociedad es la historia larga y la política, la historia corta. Y, sin embargo, la *longue durée* puede ser interrumpida, o plegada, o desviada por la irrupción del salto en el instante del periodo breve. Tal es la fuerza de la política, su subjetividad-voluntad, que constituye siempre un advenimiento irracional, único entre las tantas razones de la historia.

La era de las guerras, de la confrontación directa, del contraste polar, del mundo dividido, de la sociedad dividida y de la política-conflicto nos obligó a hacer nuestras cuentas, a medirnos con el pensamiento enemigo en una implicación emocional que incluyó pertenencias y rechazos, exclusiones e intercambios. Una condición, creo, única en la investigación intelectual, y en todo caso un verdadero estado de excepción para la teoría política. Al que no ha vivido aquella época le falta algo. Y no es el sentimiento trágico de la lucha; este se adquiere luego, si se dispone de coraje de ánimo, con las desilusiones de la experiencia. Lo que le falta, más bien, es aquella forma de pensamiento polémico que te detiene ante la contradicción no resuelta, en contacto directo e inmediato con la irreductible

polaridad negativa, que al final se convierte en una parte de ti contra la que debes combatir o con la que debes pactar. En el siglo XX, Marx incorpora dentro de sí a Schmitt. Porque revolución y contrarrevolución, apocalíptica revolucionaria y contrarrevolucionaria, revolución obrera y revolución conservadora, es decir, la gran política del siglo XX, no solo ha ocupado todo el territorio de las opciones posibles, radicalizándolas como opciones de vida, sino que las ha referido directamente la una a la otra hasta el punto de que aquello que estaba en el medio, es decir, la democracia liberal, ha sufrido un justo y largo periodo de subalternidad cultural. El revisionismo histórico, al igual que todas las posiciones reaccionarias consistentes, contiene un germen de verdad que había que conocer. Debía ir acompañado de un revisionismo filosófico que, sin embargo, solo podía venir de la izquierda, así como el revisionismo histórico solo podía venir de la derecha. Dar al pensamiento de la política la ocasión de romper con los rígidos patrones ortodoxos de la tradición marxista: la operación Marx-Schmitt era sustancialmente esto. Lo que faltó fue el coraje experimental de asumirla para ensayar sus consecuencias prácticas. El quid del problema no resuelto es la relación con la modernidad. Este es el legado de investigación intelectual que la historia del movimiento obrero deja en el terreno de las posibles improbables perspectivas neorevolucionarias. Hoy la modernidad no es solo, como comúnmente se cree, el sentido común de nuestro tiempo, algo así como una gran puerta de entrada a un futuro virtual. La modernidad es también una acumulación de materiales del pasado, civilizaciones enterradas, ciudades borradas, piedras dispersas. No es solo innovación futurista, sino también historia transcurrida. Vivimos en una modernidad tardía, donde el impulso del futuro tecnológico por venir convive con la necesidad de una arqueología de la modernidad. Si no reconocemos esta ambigüedad de la modernidad, su ser *Welt von gestern* [mundo de ayer] además de *future of the world*, la relación con ella como problema no llegará a establecerse. A su manera, el movimiento obrero la había afrontado y resuelto: a través del enfoque marxista, el movimiento se había declarado parte de la modernidad, es más, su fruto y su heredero, capaz de utilizar partidariamente el paso de la historia en favor de un proceso de emancipación humana. Esto es lo que fueron sus luchas, lo que quisieron ser sus formas de organización, lo que pretendió ser la toma del Palacio de Invierno en Rusia, y hasta la construcción temprana del socialismo. Ese proyecto fracasó. Y con él fracasó también la idea del desarrollo como progreso, esa ideología antipolítica de la modernidad que el capitalismo triunfante se ha apropiado hoy, recogiendo del polvo las banderas abandonadas por la clase obrera. En el campo contrario, la solución del problema pasaba por la demonización de la modernidad por medio de la esencialización de la técnica, donde el catolicismo romano y una metafísica de la muerte de Dios de inspiración protestante protagonizaron una santa

alianza contra el siglo. La antimodernidad no fue la de las soluciones totalitarias. Estas fueron más bien la expresión explícita de un pedazo de alma y de una realidad estructural de la civilización moderna. La antimodernidad fue más bien la de las culturas, que en sus comienzos albergaron la esperanza de que aquellas soluciones se revelaran como las armas decisivas contra su enemigo. Esto explica la adhesión inicial de figuras intelectuales de perfil aristocrático a la irrupción plebeya, fascista y nazi. Proyecto que también, al igual que el otro, terminó en fracaso. Este es el siglo de los proyectos fallidos de reforma intelectual y moral, cualquiera que fuera su origen y proyección. La solución final victoriosa ha resultado ser la de los procesos materialmente objetivos: que hayan sido demoniacamente totalitarios o angelicalmente democráticos en este sentido importa poco. Al final, la historia moderna ha vencido gracias a su doble cara ambigua que, sin ser nunca reconocida, ha funcionado por sí misma sin haber sido utilizada para nada más. La derrota ha sido la de la política, que no fue capaz de adaptar su propia duplicidad a la ambigüedad de la modernidad, tomando esta como terreno, además de combatirla como adversario.

Esta disposición para comprender teóricamente el signo esencial de la doble modernidad existía por separado, de forma truncada, en Marx y en Schmitt. Carlo Galli tiene razón en trasladar la obra de Schmitt del particular contexto alemán de las décadas de 1920 y 1930 a una contextualización que marca época de genealogía de la política, de génesis de lo político moderno. Del mismo modo, la obra de Marx no es reconducible al capitalismo manchesteriano inglés de mitad del siglo XIX, sino más bien a un lugar en el horizonte de la genealogía de la economía política, de génesis de lo económico moderno. Solo la complementariedad de estos dos dispositivos nos da toda la complejidad ambigua de la modernidad. Comprendidas juntas, estas obras nos dan a leer el desenlace del siglo XX, partiendo del primer y segundo siglo XX, reescribiendo el gran tema fundacional de la modernidad, el de conflicto y orden, en el lenguaje del siglo que dice: la revolución y las formas. «[...] La genealogía de Schmitt es un regreso o un descenso al origen de la política moderna. En efecto, en los conceptos y en las instituciones políticas específicamente modernas Schmitt ve operar, como momentos originarios, tanto la percepción del desorden radical como la pulsión de producción de orden artificial; tanto la contingencia como la exigencia de forma» (Carlo Galli, *Genealogia della politica*, Bolonia, Il Mulino, 1996, p. xii). Modernidad a «dos caras»: por un lado, el proceso de secularización; por el otro, un punto de catástrofe, al principio y al final. Al igual que para Marx: desarrollo capitalista en el medio, pero violencia al principio (la de la acumulación originaria) y al final (el *Zusammenbruch* [derrumbe] del sistema debido a contradicciones fundamentales insolubles). De acuerdo con Marx, por otra parte, son

los hombres los que hacen la historia, en condiciones bien determinadas; los hombres y no el hombre, es decir, las clases en sus luchas entre ellas, los partidos como nomenclatura de las clases y los gobiernos como consejos de administración de las clases. «Para Schmitt, la acción política [...] solo se aplica al soberano, que es el punto en el que el *logos* moderno, el pensamiento estratégico del orden racional, se concentra tan intensamente que se niega a sí mismo: del individuo aislado y de sus estrategias solo se pueden esperar desórdenes o, en cualquier caso, ineficacia, mientras que la energía de las masas requiere, en cualquier caso, ser formalizada» (*ibid.*, pp. xxiii-xxiv). Sin descartar todas las diferencias que enumera Galli (pp. 52-56), la operación de sumar Marx a Schmitt da un agregado de pensamiento superior al alcance de las dos empresas científicas asociadas, entre otras cosas, por una desgracia política inmediata, a saber, la desproporción abismal entre contribución teórica y experimentación práctica. Pero negar la afirmación de Niekisch según la cual «la respuesta de Schmitt es la respuesta burguesa al concepto marxista de lucha de clases», para decir, en cambio, que «la respuesta de Schmitt es una reinterpretación del conflicto de clases en el seno de dispositivos categoriales radicalmente alejados de los marxistas» (*ibid.*, pp. 54-55), significa quizá que solo juntos Karl *und* Carl podrán ofrecer esta «hermenéutica trágica de la modernidad», la única adecuada para dar cuenta hoy de la inflexión de una crisis de la lucha de clases, que marca época. La crisis de la razón política moderna es contextual a todo esto. Schmitt pasa a través de un cierto marxismo crítico y herético del siglo XX, entre Sorel y Benjamin (menos, por desgracia, el del joven Lukács y el de Korsch), pero sobre todo en sus obras de formación se siente el golpe de ariete de la presencia de Lenin. En este sentido, la lectura que hace Carlo Galli es tan bella que merece reproducirse entera: «Lo que fascinaba a Schmitt en el pensamiento de Lenin ciertamente no era la perspectiva de la extinción de la política, que para Schmitt radica en el poder moderno de la tecnología, sino más bien el momento de la revolución y del liderazgo político del proletariado, de una forma política que, a pesar de todo, viene a constituirse precisamente gracias a la extrema intensidad polémica que trae de origen; la dictadura del proletariado —el paso hiperpolítico hacia la extinción de la política— le parece que contiene (en bastante mayor medida que la mediación discursiva burguesa) un embrión de la conciencia de que la política está dotada de una intensidad autónoma respecto de cualquier otro ámbito de la existencia» (p. 47).

El hecho, por lo tanto, de que el *operaismo* italiano de la década de 1960 se cruzara en la década siguiente con la obra de Schmitt obedece a razones más profundas que las que Galli le atribuye. Habrá que volver sobre esta cuestión intelectual en otro lugar. Es cierto que al principio se trató de la ambición práctica de arrebatarse a Schmitt el secreto de la autonomía de

lo político para ponerlo, como arma ofensiva, en manos del partido de la clase obrera. Pero esta fue solo la razón ingenua del encuentro. *Et ab hoste consilium* [y de los enemigos, sabiduría] significaba mucho más que la distinción entre la forma revolucionaria y los contenidos reaccionarios de un pensamiento. No, la relación con Schmitt no sería la misma que la de Marx con Hegel. A medida que avanzaba, contextualmente, la crisis de la lucha de clases y la crisis de la política moderna, haciéndose más evidentes los dos procesos —el fin del movimiento obrero y el fin de lo político moderno—, la relación con Schmitt se hacía más estrecha, más intensa: se interiorizaba. Reconocerse en el carácter schmittiano del «pensador existencial, no existencialista», en el que la contingencia, tanto mejor si es trágica, se convierte en la causa, el *Grund* de la decisión, la tuya y la de los tuyos, constituyó un paso estratégico en un recorrido intelectual que venía de lejos y se proponía llegar lejos. El reconocimiento era, y lo fue siendo cada vez más, precisamente el de la originariedad de lo político, «la política como potencia originaria», que, repito, implicaba una relación, por lo demás bella, entre tú mismo (tu existencia concreta) y la vida histórica de la parte del mundo, de sociedad y de pensamiento que sentías como tuya. Schmitt, «apocalíptico desde arriba», era la introyección del enemigo que desdibujaba las filas del modelo científico de Marx, exactamente como había hecho Lenin con su «revolución contra *El capital*», obligándote a volver a poner en juego tu presencia intelectual y a buscar desesperadamente los rastros perdidos de una «apocalíptica desde abajo», guiada. Aventureros del pensamiento, ciertamente. Siempre será mejor eso que académicos del buen sentido dominante.

Schmitt escribió: «Conquistar puede solo aquel que conoce a su presa mejor de lo que ella se conoce a sí misma» (*Ex captivitate salus*, Milán, Adelphi, 1987, p. 41). Conocer a quien combatimos mejor de lo que él se conoce a sí mismo. Este es el método, no tanto para vencerlo como para emanciparse de él. Interiorizarlo para no quedar subordinado a él. «No hablar del enemigo a la ligera. A uno se le clasifica a través de su propio enemigo». No buscar su aniquilación. «Toda aniquilación no es sino una autoaniquilación. El enemigo, por el contrario, es el Otro. Acordaos de la gran proposición del filósofo: la relación con uno mismo en el Otro, este es el verdadero infinito» (*ibid*, p. 92). *Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt* [El enemigo es nuestra propia pregunta como forma]: he aquí la clave de reconocimiento no solo del pensamiento de Schmitt, sino también del de Marx. Marx, que con el instrumento moderno de la lucha de clases descubrió las leyes de movimiento de los capitales. Y Schmitt, que contra el *Behemoth* de las guerras civiles mundiales redescubrió la decisión política del moderno *Leviathan*. Schmitt, que a pesar de no conocer toda la obra de Marx reconocía la esencia de la posición marxiana. A ella contraponía

él su propia posición. Revolución/contrarrevolución es el gran conflicto, la gran guerra que hace época, y que se encuentra inmediatamente detrás de nosotros; el pasado no de una ilusión, sino de una realidad. La ilusión es la tranquilizadora idea de que esa confrontación nunca tuvo lugar, o peor, que nunca debió haber tenido lugar. En aquel contexto, Marx se anticipaba al nihilismo del siglo XX, y Schmitt se retrotraía al tradicionalismo del XIX. Dos grandes momentos, ellos también complementarios el uno del otro. Ricos no tanto en sugerencias para entender lo que pasó, como en visiones de futuro que descuartizan nuestro presente. A través de la filosofía del Estado de la contrarrevolución –De Maistre, Bonald, Donoso Cortés– Schmitt entendió el siglo XX, y especialmente sus resultados, mejor de lo que lo entendieron la socialdemocracia y la democracia liberal juntas. La comprensión de lo opuesto es la forma más profunda de autocomprensión. Hacerse cargo de la otra posición extrema sirve para definir la radicalidad de la propia posición. La radicalidad nos permite anticipar aquello que, mucho más allá del propio tiempo, está por venir. Donoso Cortés y Tocqueville –estas dos existencias extraordinariamente presentes en el contexto de un momento crucial en la historia moderna, antes y después de la guerra civil europea de 1848– tras la pista de Schmitt, deberían leerse a la vez. Dos grandes anticipaciones, arrancadas al siglo XX por el XIX, que de por sí dan idea de la grandeza de dos formas, contrapuestas y complementarias, de pensamiento político. Una es aquella con la que termina el primer libro de *La democracia en América* (1835): «En la actualidad hay sobre la tierra dos grandes pueblos que, partiendo de puntos diferentes, parecen avanzar hacia la misma meta: son los rusos y los anglo-americanos [...]. Solo ellos marchan con paso ligero y rápido en una carrera cuyo final el ojo no acierta a discernir. El americano lucha contra los obstáculos que le opone la naturaleza; el ruso está en pugna con los hombres. El uno combate el desierto y la barbarie, el otro, la civilización revestida de todas sus armas [...]. Su punto de partida es diferente, sus caminos son diferentes; y, sin embargo, cada uno parece llamado por un designio secreto de la Providencia a tener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo» (*Scritti politici*, II, Turín, Utet, 1981, pp. 483-484). Y la otra forma de pensamiento es la de Donoso Cortés en el *Discurso sobre Europa*, de 30 de enero de 1850 (véase *Il potere cristiano*, Brescia, Morcelliana, 1964, pp. 90 y ss.). Contiene la gran profecía de que la revolución estallaría más fácilmente en San Petersburgo que en Londres. Donoso regresaba de un viaje a Berlín, pero su discurso no trataba de Prusia sino de Rusia. De allí proviene el nuevo enemigo de la civilización europea: del posible encuentro entre el socialismo revolucionario y la política rusa. Schmitt, en un ensayo de 1927, resume de esta forma la que es, según él, la más desconcertante de las anticipaciones constructivas de Donoso: «La revolución disolverá ante todo los ejércitos permanentes;

luego el socialismo ahogará todos los sentimientos patrióticos y reducirá todos los conflictos a uno solo, entre propietarios y no propietarios; entonces, una vez que la revolución socialista haya logrado extinguir todos los sentimientos nacionales, cuando los pueblos eslavos se unan guiados por Rusia, cuando en Europa no subsista ya nada más que el conflicto entre explotadores y explotados, entonces sonará la gran hora de Rusia, y con ella el gran castigo para Europa». Este castigo será largo, y no terminará con el único ejemplo de la decadencia de Inglaterra. «Los rusos, en efecto, no se parecen al pueblo germánico, que en el periodo de migración de los pueblos renovaron la civilización europea; en su aristocracia y en su administración, Rusia está tan corrompida como el resto de Europa; después de su victoria, el veneno de la vieja Europa correrá por sus venas, de tal suerte que morirá, caerá y se pudrirá» (C. Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva europea*, Milán, Adelphi, 1996, pp. 63-65). Y voilà!

Proceso ambiguo, contradictorio, no simplemente progresivo, de centralización y democratización de la humanidad, *fnis Europae*, ocaso de Occidente, vislumbrado desde dos puntos de vista opuestos, a saber: desde una temprana crítica liberal de la democracia y desde una no agotada —e inagotable— concepción cristiana de la historia. Ambos, el francés y el español, intérpretes que anticipan aquella *Kritik der Zeit*, en la «acepción específicamente alemana de la palabra crítica», que desde Kierkegaard y Burckhardt a Troeltsch, Weber, Rathenau y Spengler se concreta en la segunda mitad del siglo XIX, atraviesa el primer siglo XX y se detiene, se agota y colapsa ante la gran crisis de la política con la que tristemente se despide nuestro siglo. En 1971 Schmitt escribió: «Karl Marx aún podía admitir que la superestructura ideológica (en la que entran los conceptos de derecho y legalidad) a veces se desarrolla más lentamente que la base económica e industrial. El progreso contemporáneo ya no tiene tiempo ni paciencia. Mira al futuro e induce expectativas crecientes, que acto seguido él mismo supera creando nuevas expectativas aún más altas. Pero su expectativa política llega justamente cuando termina todo lo “político”. La humanidad se entiende como una sociedad unitaria sustancialmente ya pacificada; ya no hay más enemigos; estos se transforman en “partners” conflictuales (*Konfliktspartners*); la política mundial es reemplazada por la instauración de una policía mundial» (Prefacio a la edición italiana de *Le categorie del politico*, Bolonia, Il Mulino, 1972, p. 25). Karl Marx y Carl Schmitt son arqueología política de la modernidad en mayor medida que Niccolò Machiavelli y Thomas More. A estos, la eternidad moderna los ha acogido, inocuos, en el paraíso de la cultura. A aquéllos los ha arrojado, malditos, al infierno de la política.

LA POLÍTICA ES PROFECÍA*

BUSQUEMOS, DETRÁS DE LAS PALABRAS, los pensamientos de Quinzio. Leyéndolo y releéndolo, no podemos escapar a la impresión, fuerte, de que algunos o muchos de sus pensamientos pasados serán nuestros pensamientos próximos. Quinzio tenía la voz, la indumentaria y el aspecto físico del profeta. Profeta moderno, implicado en la historia: como siempre en el caso del profeta, que está en la historia de su tiempo con la mirada que se proyecta en el más allá. No como el utopista, que está fuera de la historia, que quiere estar en el exterior, que no *mira* más allá sino que *está* más allá. Quinzio no tenía reparos en gastar su escritura, su escritura, en hojas de periódico, en discursos cotidianos con los demás, en discusiones diarias sobre los problemas infinitos e insolubles causados por el choque de la fase con la época. Fue un crítico militante de un tiempo eterno, vivido, sufrido, meditado, contrastado.

Mi mirada sobre Quinzio es doble. En primer lugar, de él aprendo lo que es *cristianismo*. Algo que se aprende continuamente, siempre desde el principio. En este sentido, su cristianismo podría ser también el mío. Digo podría. En segundo lugar, reconozco lo trágico en lo religioso, porque conozco lo trágico en lo político. Ambas dimensiones tienen esto en común. Nos gustaría que no fuera así, pero es así. Quiero hablar aquí de la segunda mirada, pues de la primera aún no soy capaz. El de Quinzio no es un discurso «político», y mucho menos un sentir *impolítico*. Y, sin embargo, la política, desde sus pensamientos, se siente fuertemente interpelada, provocada, cuestionada y remitida directamente a un orden del día diferente. Si la política es producción de futuro, la profecía y la utopía son dos modos, diferentes y opuestos, de ver el futuro. *Ver* es la palabra correcta. En la política de hoy, justamente, ya no se ve: se mira, se observa, se analiza y a continuación se actúa, se compite y se lucha, siempre y solo subordinados a lo que es, aceptando lo que ha sido hasta ahora y renunciando a pensar lo que puede ser; tanto el más acá como el más allá del presente se eliminan. Si ha habido una historia, ahora ya no la hay.

* Rescato este texto, ya aparecido en *Bailamme, Rivista di spiritualità e politica*, núm. 20, 1996, *in memoriam* de Sergio Quinzio. Me parece adecuado en el contexto del discurso. Se lo dedico a las voces proféticas de los *monjes* don Giuseppe Dossetti, padre Benedetto Calati, Pietro Ingrao.

Pro-feteia: predicción de un evento futuro por intercesión divina. *Pro-feteiúo*: hablar en nombre de, en lugar de, *Teoiú*, del *Nume*, de Dios. Mateo 2, 15: «Para que se cumpliese lo que dijo el Señor por medio del profeta»; 26, 54: «Pero entonces, ¿cómo se cumplirían las Escrituras, que dicen que así tiene que suceder?». Esto es lo que las Escrituras dicen: que así «tiene que suceder». Sucede porque se ha predicho. Y predecir es asegurar que así suceda. Isaías 41, 22: «Que expongan y nos declaren lo que ha de suceder. En cuanto a los hechos anteriores, declarad lo que fueron, para que los consideremos y sepamos su resultado, o bien anunciadnos lo que ha de venir». Quinzio sobre Isaías. «El profeta no escribe libros, sino que hace gestos y dice palabras que pertenecen inseparablemente a la realidad primaria e inmediata en la que disfrutamos y sufrimos, ganamos y perdemos, vivimos y morimos, y no a la realidad representada y secundaria constituida por las formas litúrgicas o sapienciales que evocan el pasado para confortar y hacer aceptable el presente [...]. La profecía anuncia el futuro, no porque sea el espejo o la fórmula de una realidad ya dada, sino porque es el germen de las cosas que ella misma suscita en ese momento [...]. Es por eso que el discurso del profeta es un grito único, condenado a repetirse y, repitiéndose, a convertirse en esfuerzo de oratoria hasta que su invocación sea escuchada. El lenguaje profético está marcado por la pausa necesaria para recuperar el aliento; es duro, monótono y cadencioso, según el paralelismo de lo conforme y lo disforme, de lo ya consumado y lo no consumado todavía, del hecho de gritar y de callarse, de la desesperación y del consuelo» (*Un commento alla Bibbia*, Milán, Adelphi, 1991, pp. 257-259).

Salvación y condenación, esperanza y caída, mensaje mesiánico y trance apocalíptico: un entrelazamiento caótico de acontecimientos «que se suceden sin cesar» en un eterno retorno circular. La palabra profética ilumina esta trama trágica de la historia humana. Las épocas que alegremente la ignoran dibujan tiempos ciegos de futuro. Nuestros tiempos. Por miedo al despliegue de las durezas de la historia, se vive en la violencia enmascarada de la crónica. Una de las fecundas *inactualidades* de Sergio Quinzio es la de ser un pensador antiilustrado y, por lo tanto, antiprogresista. Escribió en *La croce e il nulla* (Milán, Adelphi, 1984, p. 210): «Es infinitamente tarde para combatir la batalla de Voltaire; los males en los que nos estamos hundiendo no pueden verdaderamente encontrar remedio, ni siquiera parcial o temporal, en la tolerancia. A pesar de las vistosas apariencias, lo que nos amenaza no es la presunción fanática de poseer la verdad, como fue el caso en otros tiempos, sino la paralizante certeza de la radical opinabilidad de todo, que solo deja espacio a la indiferencia y, por lo tanto, a un conflicto de intereses, enmascarado pero despiadado, o bien a una agitación vana y dolorosa para llenar el vacío». De ahí su visión coherente, cuestionable, de la modernidad como «enorme enfermedad desarrollada en el espacio

del evento escatológico fallido» (*ibid.*, p. 211). Hay en Quinzio una vocación antimoderna que debe ser contenida y controlada; a veces incluso él mismo la advierte y la corrige. Es la fascinación de su toma de palabra en el clima hostil del debate contemporáneo. Se trata de un punto que marca una más que justificada limitación, habida cuenta de su posición de búsqueda. Justificada en este sentido: que el futuro esperado, ya se trate de aquel anunciado por la Palabra o el conocido por la Ciencia, fracasó estrepitosamente; y ante este fracaso, tanto los conceptos teológicos como su secularización en las categorías de lo político han mostrado su impotencia más completa. Así es. «Puesto que seguimos siendo, aun a nuestro pesar, hombres históricos modernos, nos encontramos hoy ante el muro de la imposibilidad de cualquier futuro. Ninguno de los modelos de historia que hemos elaborado en el pasado –primero los sagrados, teológicos y después los profanos, secularizados– vale ya para nosotros. Todas las formas en que hemos pensado el porvenir como un futuro significativo –hasta llegar a la idea del progreso de la humanidad, o del “espíritu del mundo”, o de la sociedad sin clases– están ahora detrás nuestro. Por eso, para escapar al sinsentido, nos esforzamos en no pensar en el futuro, en cancelar incluso la idea del mismo». A lo sumo nos concedemos un «futuro débil», que a través de «astucias posnietzscheanas» nos habla de la eternidad cíclica e inmutable del eterno retorno. ¿Es posible, deseable, proféticamente decible otra idea de futuro? «El futuro no está escrito en ninguna parte en la eternidad, en lo absoluto, en el destino de la necesidad, sino que es el riesgo total que implica un espacio vacío que hay que llenar. Como tal, el futuro guarda relación con la voluntad, no con el conocimiento. De la misma forma en que “una esperanza que se ve ya no es esperanza” (Romanos 8, 24), así una creencia que conocemos ya no es una creencia. No hay ninguna garantía de que el futuro deseado por la fe sea posible: pero ni siquiera la diferencia entre lo posible y lo imposible está garantizada, no hay certeza acerca de lo que es posible y lo que es imposible» (*ibid.*, pp. 31-32). He aquí una creencia que se puede compartir, una fe crítica, abierta a la duda, no en cuanto a sus fundamentos pero sí sobre sus resultados, macerada en la incertidumbre de que lo que va a suceder será diferente de lo que debía suceder, expuesta de manera dramática por su necesidad de acontecimientos futuros, por la desilusión ante las cosas presentes. Por lo demás Quinzio, en su itinerario último, de *Dalla gola del leone* (1980) a *Mysterium iniquitatis* (1995) pasando por *La sconfitta di Dio* (1992), nos ha acompañado en el sufrimiento por otros credos caídos y otras esperanzas abandonadas. Véase «El silencio de la Iglesia» en *Mysterium*, donde hace suyas las palabras de Dostoievski: «Qué terribles sufrimientos me costó –y todavía me cuesta– esta sed de creer, que tanto más fuerte se hace sentir en mi alma cuanto más fuertes me parecen los argumentos contrarios». Porque –decía– el sufrimiento no está en el «descreimiento» o en la «duda».

Hay aquí una separación «psicológica», ordinaria y elemental entre lo real y lo ideal, «entre lo real que se pone en tela de juicio y lo ideal en cuyo nombre la realidad se pone en duda». Pero «para los que creen, la fe es una certeza inmediata». Y «los verdaderos problemas, las verdaderas preguntas son las que estallan dentro de un horizonte de certidumbre». La certeza de la fe: si acaso se trata de elegir entre la «dura y pesada *fides quae creditur* [la fe en la que se cree]» y «la magnífica *fides qua creditur* [la fe por la que se cree], que nos impulsa hacia el ideal» (*Mysterium iniquitatis*, Milán, Adelphi, 1995, pp. 92-95). Eso es. Esta última *fides* es la que más tarde se caracterizará como un movimiento de utopía y pragmatismo, siempre conjugados, «noblemente» juntos. Pero la otra, la primera, la fe en la que creemos, es la que aúna, trata de aunar, aspira a aunar, trágicamente juntos, profecía y realismo.

Explosión de verdad es la profecía. Verdad revelada. Interpretada por los hombres de fe. Antigua tensión humana ante lo que está por venir, en contraste con las leyes, las normas, las lógicas de la modernidad. Dos lugares clásicos, de mirada necesaria y racional, contra el fondo oscuro. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*: cap. 1, «De la profecía»; cap. 2 «De los profetas». ¿Por qué cuando planteamos el gran problema de la *libertas philosophandi*, de la libertad humana civil moderna, hay que empezar de nuevo desde la profecía y los profetas? Porque la libertad humana civil moderna es un evento que todavía tiene que suceder. «Una profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa revelada por Dios a los hombres. Y profeta es alguien que interpreta las cosas reveladas por Dios a aquellos que no pueden conocerlas a ciencia cierta y que, por lo tanto, solo por medio de la fe pueden aceptarlas. De hecho profeta, en hebreo, se dice *nabi*, que significa enviado e intérprete; pero en las Escrituras siempre se usa en el sentido de intérprete de Dios. Dios dijo a Moisés: (Éxodo 7, 1) «Mira, yo haré de ti un dios para el Faraón, y tu hermano Aarón será tu profeta» (Baruch Spinoza, *Tratato teologico politico*, Turín, Einaudi, 1972, p. 19). «Los profetas no fueron dotados de una mente más perfeccionada, sino de una más viva facultad de imaginar» (*ibid.*, capítulo 2). Y Hobbes (*Leviatán*, cap. 34: «De la palabra de Dios y de los profetas»). «La profecía no es un arte ni la predicción una vocación permanente; es una función excepcional y temporal confiada por Dios, por lo general a los justos, aunque a veces también a los impíos». (Thomas Hobbes, *Leviatán*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 383). Y de hecho leemos en Deuteronomio 13, 2-4: «Si surge en medio de ti un profeta o un soñador que te ofrece un sueño o una maravilla, y la señal o el prodigio se cumple, acerca del cual él te había hablado, diciendo: “Vayamos en pos de otros dioses (a los cuales no has conocido) y sirvámoslos”, no darás oído a las palabras de ese profeta o de ese soñador de sueños; porque el Señor tu Dios te está probando». Y en

Juan 4, 1: «Amados, no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios; porque muchos falsos profetas han salido por el mundo». Spinoza, Hobbes: ¡nada de utopía, y profecía, sí, pero con mesura! Para asumir la utopía bastan los buenos sentimientos. Para adherirse a la profecía se requiere un cálculo con la verdad por objeto. La profecía no implica certeza alguna y al mismo tiempo no puede comunicar dudas. Es conocimiento no de lo que es, sino de lo que va a ser, de lo que debe estar por ser. La revelación se comprende a través de los signos, y por medio de los signos es a su vez revelada. El profeta compone por imaginación los signos de Dios y los de los hombres. Su destino es el de no ser comprendido. Pero cuando se produce una brecha del destino, en el estado de excepción, entonces asistimos a un acontecimiento de la gran historia. La historia profética es siempre fruto de la gran política. Entre política y profecía hay un velo sutil de complicidad insondable. Captar el signo de los tiempos históricos es tarea de la política: cuando estos signos están ausentes hay una crisis política; cuando están ahí, pero la política no los comprende, se produce una crisis histórica; y solo cuando los signos están presentes y la política los ve y los asume asistimos a una de las raras épocas de la *Veränderung der Welt* [transformación del mundo]. Es fácil adivinar en cuál de estas situaciones nos encontramos hoy y en cuál hemos estado hasta ahora, y Quinzio con nosotros. Pero lo que nos interesa es el punto histórico álgido del encuentro entre profecía y política, aquel que Quinzio no pudo ver, ni nosotros con él. Busquémoslo en un futuro anterior.

La oportunidad nos la brinda este libro de Mario Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton* (Milán, Feltrinelli, 1995). El discurso parte de Daniel 2, el libro del profeta Daniel escrito en el siglo II antes de Cristo. «En el segundo año de su reinado, Nabucodonosor tuvo un sueño. Su ánimo quedó inquieto y el sueño lo abandonó. Entonces el rey mandó llamar a todos los magos, adivinos, hechiceros y caldeos, para que devolviesen el sueño a la memoria del rey». Pero estos querían primero que el rey les contara su sueño para poderlo interpretar. Solo Daniel fue capaz de decirle al rey lo que había soñado. Porque «hay un Dios en el cielo que revela los misterios y nos ha dado a conocer lo que sucederá en el fin de los días». «Oh rey, los pensamientos que os asaltaron mientras estabais en vuestro lecho conciernen al futuro». El rey había tenido una «visión». Luego sigue la historia de la estatua con cabeza de oro puro y pies de hierro y arcilla, y de la piedra que se separa de la montaña, y de los reinos que se sucederán a partir de las piezas rotas de la estatua (Daniel 2, 1-45). Miegge relee esta poderosa narración mítica resituándola como criterio interpretativo de los comienzos de la era moderna, entre guerras civiles religiosas del siglo XVI y revoluciones inglesas del XVII: cuando el nexo libre entre profecía e historia dio paso al

nexo necesitado de profecía y política. Koselleck y Dubois han leído, teórica e históricamente estos pasajes. (Hay que añadir a Michael Walzer, *La rivoluzione dei santi*, Brescia, Claudiana, 1996). Explosión profética y gran transformación. Espera de los acontecimientos finales y percepción de las novedades del presente. *Vergangene Zukunft* [futuro anterior]: aquel equilibrio entre «espacio de experiencia» y «horizonte de espera», *zwei historische Kategorien* –como dijo Koselleck– «dos categorías históricas», equilibrio construido y roto en un corto, intenso y violento momento político, entre la Reforma y la guerra de los campesinos. Mi idea es que la profecía explota en los pasajes y en los saltos de conmoción total. Detrás hay mística y política, mística especulativa y política revolucionaria, entre Meister Eckhart y Thomas Müntzer, dos extremos que se tocan, dos puntos de vista radicales sobre el hombre, hacia Dios y hacia los demás hombres. *Iusti vivent in aeternum*, predicaba el maestro, o, como en otro sermón, *Iustus in perpetuum vivet*. Pero ¿quiénes son los justos? Aquí están, en un texto que no por casualidad fue censurado por la bula *In agro dominico*: «Aquellos que han salido completamente fuera de sí mismos, que no buscan para sí absolutamente ninguna cosa, ni grande ni pequeña; y no consideran nada, ni por encima ni por debajo de ellos, ni al lado ni en el interior; que no buscan ni el bien ni el honor, ni la satisfacción ni el placer, ni la utilidad ni la interioridad, ni la santidad, ni la recompensa ni el reino de los cielos; los que han salido de todo esto, de todo aquello que les es propio» (Meister Eckhart, *La nobiltà del spiritu*, Cassale Monferrato, Piemme, 1996, pp. 79-80). Responderá el líder profeta de los campesinos rebeldes en 1524, *exégesis del segundo capítulo del profeta Daniel, predicada en el castillo de Allstedt ante los dignos duques y protectores de Sajonia*, recordada por Miegge y citada extensamente por Bloch: «Necesitamos un nuevo Juan que surja en el espíritu de Elías para tocar las trompas sonoras y sensibles al calor que da el conocimiento de Dios, y que no quede en esta tierra nadie que sea un obstáculo a la palabra de Dios». «Porque la piedra arrancada a la montaña sin que la mano la tocara se ha hecho grande; los pobres y los campesinos la miran con mirada más penetrante que la vuestra. [...]. Sí, la piedra es grande, es lo que tanto tiempo venía temiendo el mundo ciego; cayó sobre él cuando todavía era pequeña; ¿qué haremos ahora que se ha vuelto tan grande y tan fuerte? ¿Ahora que ha rodado imparable sobre las grandes estatuas, haciéndolas pedazos?» (en E. Bloch, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Milán, Feltrinelli, 1980, pp. 46-49). La literatura apocalíptica moderna tiene su historia, sus formas y figuras específicas. No se trata solo de una narración/visión con unos personajes deliberadamente falsos, unas épocas pre o posdatadas, un lenguaje simbólico y alegórico, y una *imaginatio* que pesa más que la *ratio*; sino que tiene además una relación directa con la exégesis revolucionaria, una escatología terrena, un más allá mundano, un mesianismo político, un relato no del fin del mundo, sino de

la mano subversiva de Dios que entra en la historia para despejar el campo: por fin el brazo poderoso del Magnificat que realmente eleva a los humildes y se cierne sobre los poderosos. Sí, este es el lado oculto, minoritario, marginal y herético de la política moderna. Si sus palabras eran simbólicamente violentas, la acción contra ella, la represión, fue físicamente violenta. No queda nada que recuperar pero sí mucho por comprender. Y tal vez algo que vengar.

Koselleck: «La génesis del Estado absoluto viene acompañada de una lucha incesante contra las profecías religiosas y políticas de todo tipo. El Estado se atribuye el monopolio del control del futuro» (R. Koselleck, *Futuro passato*, Génova, Marietti, 1986, p. 18). El Estado absoluto, es decir, la primera forma de Estado moderno, se ocupa de reprimir todas las interpretaciones apocalípticas. De manera antieclesiástica, en realidad asume lo que había sido una de las tareas de la Iglesia. El tiempo histórico queda bajo el control de la política moderna. Las expectativas humanas se moderan, se empequeñecen, se hacen mundanas. El Estado, si bien en lucha contra la Iglesia, se convierte en Iglesia secularizada. No solo el Estado absoluto, sino también el posterior Estado moderno, tanto el liberal como el democrático, con las soluciones autoritarias en medio, mantiene unidos, o eso se propone, el monopolio de la fuerza y el monopolio de la historia. Cuando, en el curso de la era moderna, la política se hace Estado, actúa con diferentes formas de violencia. Y la violencia adopta tantas formas como el dominio mismo. Dominación y violencia —esto es, las formas de poder— tienen como objetivo la abolición del futuro, la gestión de la inmutabilidad y de la repetición del presente. Si miramos desde los resultados presentes la modernidad tardía los inicios de la era moderna y su evolución, veremos que solo ha habido una fuerza capaz de romper esta cadena por uno de sus eslabones. Una fuerza social de clase, heredera de la larga historia de las clases subalternas y al mismo tiempo en condiciones de convertirse ella misma en clase dominante. Pero la clase obrera no se dio una voz profética, sino que prefirió vestirse con un ropaje científico. Tal vez las dos cosas no eran incompatibles. Acción y pensamiento han definido en las experiencias del movimiento obrero, por primera vez en la historia después de la gran experiencia cristiana, dos modalidades complementarias de existencia humana libre. Y mientras la pasión de la política convivió con el rigor del pensamiento hubo espacio para las grandes esperanzas. Cuando esa relación se rompió, todo se derrumbó. El sueño de una cosa: que detrás de Thomas Müntzer estuvieran, en el siglo XX, no los campesinos alemanes sino, los proletarios de todos los países unidos.

El «sueño de una cosa» no es la utopía, sino la profecía. Si la profecía estalla en la perturbación, la utopía interviene en el cambio. Así pues, perturbación total para la una y cambio lento para la otra. La utopía, el no-lugar, es la búsqueda de otro lugar. La utopía es la forma ideal de

una sociedad constituida en términos de principios y valores, no vista sino prevista, no realizada sino proyectada. Se trata, de nuevo, de la política que se hace Estado, *de optimo reipublicae statu*, Thomas More, *Nova Insula Utopia*. Y así es; incluso cuando dijimos: extinción del Estado, tuvimos que recurrir, para lograrlo, a la más grande expresión del Estado. Ahora esta historia del Estado se cierra. Y hay que decir que fue una gran historia, al lado de la miseria de la política actual. El Estado ha quedado reducido a gobierno, la política se reduce a una administración. El nuevo Nabucodonosor ha perdido el sueño, no porque se haya olvidado de lo que soñó, sino porque el sueño en cuestión no fue nunca siquiera soñado. Y no hay Daniel alguno, sino tan solo «magos, adivinos, hechiceros y caldeos». Sin duda la gran estatua, resplandeciente y terrible, está rota. Los pies de hierro y arcilla no la mantuvieron. Y la piedra se movió, sin que nadie la desplazase, para convertirse en montaña. Esta montaña no es el Nuevo Reino. Después de las Cuatro Monarquías, ¿cuántas más ha habido desde el siglo IV? Siempre hay una Quinta Monarquía, como profético don simbólico. Pero vivimos en tiempos tales que esta parece haberse realizado en la forma del dominio más total, porque es difusa y se ha interiorizado, libre y democráticamente aceptada. La política alternativa, después de cruzar por completo la historia del Estado, ¿puede recuperar el control del futuro? ¿O caerá la política moderna junto con el Estado moderno? Dudas. Búsquedas.

Una cosa es cierta. Hay que volver a hablar, con autoridad, en nombre de una parte, en lugar de seguir hablando, de manera subordinada, en nombre de todos. Ernst Bloch, en *Geist der Utopie*, utiliza palabras duras, que creo que le habrían gustado al espíritu benévolo de Sergio Quinzio: «A veces la victoria sobre el mal puede lograrse de la forma más silenciosa, como le sucedió al caballero que cruzó el lago Constanza sin darse cuenta, o como le sucede, en un nivel más profundo, al santo que, en situaciones extraordinarias, sale victorioso gracias al beso de la bondad, gracias a una ignorancia creadora. La mayor parte del tiempo, sin embargo, el alma debe hacerse culpable para aniquilar la mezquina realidad, para no hacerse aún más culpable batiéndose en retirada de manera idílica, soportando la injusticia con paciencia hipócrita. La dominación y el poder son en sí algo malo, pero es necesario combatirlos asimismo por la fuerza, casi un imperativo categórico a punta de pistola [...]» (Ernst Bloch, *Spirito dell'utopia*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, p. 280). Y en *Spuren*: «Porque el hombre es algo aún por descubrir» (E. Bloch, *Tracce*, Milán, Coliseum, 1989, p. 24). Las dos dimensiones se dan cita, como el actuar y el pensar, siempre estrictamente desde un punto de vista parcial: en primer lugar, «la oscuridad del momento apenas vivido», «la oscuridad del *hic et nunc*»; luego, «el saber todavía inconsciente», «el no convertido todavía». Estos conceptos,

¿son perífrasis de lo utópico o de lo profético? Se unifican en la categoría del «aún no» (*noch nicht*), categoría que entra «en los sueños que todos nosotros soñamos con los ojos abiertos». La utopía concreta blochiana se llama profecía. También porque los dos principios, el principio-esperanza de Bloch y el principio-responsabilidad de Jonás, resultan impensables en las condiciones actuales. Ya no hay principios, reducidos todos al miserabilismo de los valores. Y no es solo el religioso, sino también lo político, que, reducido a la ética, se marchita y muere. Lo religioso y lo político, en su respectiva autonomía, son las dos grandes dimensiones existenciales del hombre moderno. ¿Pueden reencontrarse en sí mismas por lo que son, o es su destino el estar siempre subordinadas a otra cosa?

Aquí regresa la lección de Quinzio. Nos interpela, en efecto, en este misterio que es la condición humana, no en su inmutabilidad sino en su eternidad contingente: esta contradicción que desgarrar y no consuela. El pensamiento revolucionario no asumió este problema. No todos, pero muchos de sus fracasos vienen de ahí. Y desde ahí habrá que identificar nuevos pasajes y abrir nuevas vías. Debemos dar a Quinzio lo que es de Quinzio, no más. Pero una de las formas de la política hoy en día —si bien no la única— pasa por aunar una visión apocalíptica del futuro y una lectura realista del presente. Una elección dictada por una época que hemos definido como carente de signos de los tiempos. Hoy la gran táctica —y la gran política es siempre gran táctica— ya no es autónoma, pues ya no cuenta con grandes fuerzas que movilizar y ha perdido la capacidad de hacer hablar a potencias subjetivas. El paso por el punto de catástrofe se vuelve imposible de despejar mediante la conmoción de la revuelta, y esto a su vez plantea, si cabe, cimas aún más ambiciosas. Pero después de la derrota de Dios, la esperanza mesiánica entra en contradicción con el trance apocalíptico. «¡He aquí, vengo pronto!» (Apocalipsis 22, 7), palabras proféticas hoy impronunciables. Algo de lo que Sergio Quinzio era consciente, y sufría por ello. Al mismo tiempo, creía y no se resignaba. Quinzio, que leía a Daniel. El Libro de Daniel —decía— contiene siete visiones «que constituyen un único anuncio apocalíptico». Precisamente la primera visión, la de Daniel 2, «expresa el carácter involutivo de la historia. Las civilizaciones, los imperios, los poderes mundanos que se suceden a través de los siglos caen hasta el fondo y tienen un valor cada vez menor. Toda la historia del mundo es un híbrido repugnante que, con el tiempo, se convierte en una mezcla caótica de fortalezas y debilidades en la que la división, la falta de homogeneidad, la discordancia plural de los elementos es el signo de la descomposición inminente. El sentido de toda esta aventura histórica está en su progreso hacia la destrucción para que se establezca el reino de Dios» (*Un commento alla Bibbia*, cit., p. 319).

Esta es nuestra condición contemporánea: espera sin esperanza, vocación sin creencias, fe sin ética —más específicamente, fe política sin valores éticos—, voluntad sin posibilidad de decisión, «hablar en nombre de» *una parte* sin una meta ulterior, simplemente porque, ahora, para nosotros al menos, «así debe ser».

KOMMUNISMUS ODER EUROPA

«ES WAREN SCHÖNE GLÄNZENDE ZEITEN». «Fueron tiempos bellos y resplandecientes aquellos en que Europa era *un* único país cristiano, en que *una* única cristiandad habitaba en esta parte del mundo humanamente configurada; *un* único gran interés común vinculaba las más lejanas provincias de este vasto imperio espiritual». Este es el incipit de *Der Christenheit oder Europa* (Novalis, *Cristianità o Europa*, Milán, Rusconi, 1995, p. 73). Todavía hace unos años un escalofrío atravesaba nuestros pensamientos al leer estas líneas. ¿Cómo leerlas hoy, con los ojos lavados por el aire del siglo? 1799: una fecha no después de la revolución, de ninguna manera concluida, sino en todo caso dentro de la misma, seguramente después del siglo de las Luces. Retomémosla para nosotros, esta revuelta romántica contra el reformador siglo XVIII. Por lo demás, nosotros somos los únicos que podemos saborear con gusto la «crítica de la revolución». Schmitt reencuentra en *Die Christenheit* la influencia de Burke (*Romanticismo político*, Milán, Giuffrè, 1981, p. 187). A decir de Novalis, Burke había escrito «un libro revolucionario contra la revolución» (Novalis, *Frammenti*, Milán, Rizzoli, 1976, p. 277). Es cierto. Quien quiera realmente aprender algo de 1789 debería leer este libro de 1790. «Francia, siguiendo estas falsas luces, ha comprado obvias calamidades a un precio mucho más alto que el que otras naciones han pagado para adquirir inequívocas bendiciones». Por ejemplo: «ha extendido a todas las clases sociales, como si se tratara de comunicar un privilegio o de hacer partícipes a todos de un beneficio antes oculto, todas las infelices corrupciones que venían siendo enfermedad exclusiva de la riqueza y del poder. Este es uno de los nuevos principios de igualdad en Francia» (E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, en *Scritti politici*, Turín, Utet, 1963, p. 197). Es así que «hemos visto la medicina del Estado corromperse y convertirse en el veneno» (p. 198). El revolucionario conservador que fue Burke previó en la revolución «la destrucción del Estado, condenado a desintegrarse en el polvo y los escombros del individualismo». Propuso peligrosamente «santificar» el Estado, recomendó «no reformarlo por la vía de la subversión», sino más bien atender sus defectos «con el mismo piadoso respeto y con la misma

vacilante solicitud con que nos acercamos a las heridas de un padre». «Sí, sin duda, la sociedad es un contrato, pero un contrato de orden muy superior. Se pueden disolver a voluntad los contratos menores sobre intereses ocasionales. Pero cuando se trata al Estado con el mismo talante caprichoso que distingue los pequeños intereses pasajeros, cuando se lo disuelve a gusto de las partes, demostramos por el Estado el mismo respeto que nos merece cualquier contrato concerniente al intercambio de pimienta, café, muselina o tabaco. Al Estado hay que mirarlo con muy distinta reverencia, pues se trata de un contrato que concierne a exigencias que van mucho más allá de los intereses animales, de naturaleza efímera y corruptible. Es un contrato que abarca todas las artes, todas las ciencias, todas las virtudes y la más grande perfección» (p. 268).

Tradicición y revolución es el gran problema de la política, que la conclusión del siglo XX nos vuelve a plantear, irresuelto e irresoluble. En 1989, la cuestión quedó enterrada. Pero no había nacido en 1789. Allí había tan solo estallado, en un acontecimiento de historia universal. El tema se halla presente a lo largo de todo el arco de la política moderna, de la que marca el punto de partida y, por lo tanto, vive en el origen de la modernidad y se manifiesta hoy de nuevo entre los signos del ocaso de Occidente. Muere cuando todo esto, a la vez, se muestra disipado y extinguido. El joven Hegel, también él dentro de la revolución, dentro del proceso de la misma, entre 1799 y 1800: «La contradicción creciente [*Der immer vergrößernde Widerspruch*] entre lo desconocido que los hombres inconscientemente buscan y la vida que se les ofrece, la vida que se les permite». Otro íncipit, esta vez el texto traducido por Luporini que Lasson publicó bajo el «título engañoso de *Libertad y destino*» (véase R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Turín, Einaudi, 1987, pp. 4 y ss.). Pero cuando un texto lleva un título semejante es difícil considerarlo al margen de él. «Entonces, como poder que es, la vida limitada solo puede ser fuertemente contestada por la mejor vida cuando también esta se ha convertido a su vez en un poder [*Macht*] y puede temer la violencia [*Gewalt*]». *Freiheit und Schicksal*, la libertad y el destino, son dos categorías fundadoras de la modernidad, a la que acompañarán en su interminable aventura de dos milenios, desde el cristianismo de los orígenes hasta el del final. O al menos, eso es lo que diremos que son cuando nos acostumbremos a ser modernos, en el sentido de «no antiguos». Libertad de los modernos y destino de los modernos: volver a conjugar estas dos dimensiones *in interiore homine*, como dos lugares conflictuales de escisión sin esperanza de recomposición, y como dos instancias convergentes de negación irreductible. Solo desde el fondo de este peligro extremo podremos remontar hasta lo que nos salva. Por lo demás, «libertad» y «destino» son solo dos nuevos nombres para «política» e «historia». La política es la libertad en la historia, la historia

es el destino en la política. La modernidad ha permitido la experiencia de esta condición humana, de contradictoria conciencia histórico-política: los más afortunados la han vivido, y los menos afortunados la han pensado. La época de las revoluciones y la época de las guerras, de manera distinta, han planteado el mismo problema. Libertad contra destino: trágicamente, la época recibía –para decirlo como Hegel– el soplo de una vida mejor. Después, destino contra libertad: bajo la fuerza de la *necessitas*, «la vida del que subsiste ha perdido todo su poder y dignidad».

«La época de la Revolución –decía Burckhardt– es “instructiva” (*lehrreich*) de una manera particular y en grado sumo, ya que contrasta con todo el pasado, incluso el más reciente, precisamente debido a la gran mutabilidad de las cosas, por la multiplicidad de la nueva vida en comparación con la pasada, por el gran cambio en la pulsación y, en fin, por la gran notoriedad de la situación en su conjunto» (J. Burckhardt, *Introduzione a «L'epoca della Rivoluzione»* en *Studi storici*, I, 1997, p. 23). Burckhardt hablaba en condiciones similares a las nuestras. Eran las décadas de 1870 y 1880, en las que veía la *ewige Revision* [eterna revisión], es decir, la revolución, como un largo proceso que había quedado a sus espaldas, no concluido sino interrumpido. Este proceso no lo temía, no lo exaltaba y no lo juzgaba. Tampoco lo enseñaba. Lo conocía. Entre los treinta y cinco oyentes que seguían en Basilea el ciclo de lecciones *Über das Studium der Geschichte* [Sobre el estudio de la Historia] durante el invierno de 1870, se encontraba Nietzsche (véase J. Fest, apéndice a J. Burckhardt, *Considerazioni inattuali: Sulla storia universale*, Milán, SE, 1990, p. 255). Al parecer la segunda de las *Considerazioni inattuali: Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, parte de aquellas lecciones. Decía Burckhardt: «“Nuestra tarea”, en lugar de todos nuestros deseos: liberarnos tanto como nos sea posible de entusiasmos y temores estúpidos y dirigimos ante todo al “conocimiento” del desarrollo histórico». Y leamos el resto de la frase en una variante más eficaz. «Tan pronto como nos frotamos los ojos nos damos cuenta de que navegamos a bordo de un barco más o menos frágil sobre una entre las millones de olas provocadas por la revolución. *Wir sind diese Woge selbst...* Nosotros “somos” esta ola, y precisamente por eso no tenemos fácil acceso a un conocimiento objetivo de los hechos» (*Studi Storici*, cit., pp. 22 y 32).

¿Quiere esto decir que solo a posteriori es capaz el espíritu de volar libremente en el pasado? Después de la época de la revolución, la paz de los cien años; luego, la época de la guerra y después, nada: y la época más tardía, madura, del espíritu libre aún no ha llegado. «Un punto de equilibrio exterior a los acontecimientos [...] capaz de superar espiritualmente las cosas» no se ha encontrado, y tanto menos se encontrará en el mar de tranquilidad que nos amenaza. ¿Nos ha de quedar, por lo tanto,

una vez más, como única «gran exigencia», la pura contemplación de estas «entidades» que son las potencias históricas? Esta –para Burckhardt– «es nuestra libertad, plenamente consciente de la enorme y general tiranía de las cosas y del fluir de las necesidades» (*Considerazioni inattuali*, cit., pp. 17-19). Después de 1789: «la libertad de reclamar en general cualquier cosa posible, como si el mundo fuera una tabula rasa y todo pudiera arrancarse con instituciones (*Einrichtungen*) bien diseñadas». «La fuerza motriz de todo esto consiste en una gran “voluntad optimista”, que caracteriza el periodo que comienza hacia la mitad del siglo XVIII» (en *Studi storici*, cit., pp. 24 y 21). Después de 1815: «Solo ahora, con la paz, se pondrán de manifiesto las consecuencias de los enormes terrenos liberados y de una industria que hasta ahora estaba obstaculizada y era autónoma solo a medias. Siguiendo el ejemplo de Inglaterra, dio comienzo la era de la “producción” y el “comercio” ilimitados y sin escrúpulos» (Goethe a Zelter: *Reichtum und Schnelligkeit*, riqueza y velocidad) (*ibid.*, p. 24). La semejanza de las épocas, reenvíos, no retornos. No vuelve lo *siempre igual*, pero lo diverso se parece. Después de la época de la revolución y después de la era de la guerra, con la revancha de las fuerzas tranquilas –la propiedad y la riqueza, la industria y el mercado– vienen estos tiempos de aparente innovación optimista y de verdadera y pesimista senescencia. No es decadencia, la cual ha solido ser para la civilización una profunda estación del alma, un estado de inquieto replanteamiento. Es solo degradación inconsciente, deriva civilizatoria, comienzo virtual de un callejón sin salida, disolución desde dentro de la naturaleza humana, de la figura del pueblo, de la idea de Estado, de la acción de clase. Espíritus clarividentes intuyeron lo que iba a suceder: Tocqueville y Burckhardt en el siglo XIX, Weber y Schmitt en el XX. Y pocos más. Marx, para nosotros, es ahora el puente anticipador del futuro que une estas dos épocas de pensamiento. Sin él, los dos siglos podrían no ser conocidos más que como *Kultur* conservadora. Con él, pueden ser conocidos también como *Kultur* revolucionaria. Dentro de esta última, la autocrítica de la revolución: no por el fracaso del final, sino por el dispositivo del origen. Un mundo por comprender.

Pero todo esto es «Europa». A finales de siglo de hace dos siglos, se cerraba la antigüedad moderna: dentro de la revolución, entre sus inicios y sus resultados. «Jena, a finales del siglo XVIII [...]. Por todas partes la tierra retumba con las batallas, con el derrumbe de mundos enteros; mientras, en una pequeña ciudad alemana, unos jóvenes se reúnen con el propósito de crear, a partir de este caos, una nueva cultura, armoniosa y universal. Se lanzan a esta tarea con esa ingenuidad absurda y temeraria que no le es dada más que a los hombres de conciencia desviada, e incluso a ellos, en un solo momento de sus vidas y por breves instantes. Era una danza sobre un volcán en erupción, un sueño brillante e imposible [...].

Se trataba de construir una Torre de Babel espiritual, con el aire por todo fundamento; por fuerza tenía que venirse abajo, pero con su caída se llevó consigo también a sus constructores» (G. Lukács, «Sulla filosofia romantica dell'esistenza. Novalis», en *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, Milán, Sugar Edizioni, 1972, pp. 73-74). En 1799, cuando el joven Hegel escribía el «enigma» de *Freiheit und Schicksal*, Novalis (que solo fue joven) escribía el «discurso» o la «predica» *Die Christenheit*. Doble mirada, en uno y otro texto, sobre el pasado inmediato: y a la vez como contradicción, entre el entusiasmo por las nuevas formas que surgen y la nostalgia por las viejas formas que mueren. Revolucionarios conservadores, ellos también. Escribe Novalis sobre «la nueva corporación europea, la de los filántropos y los ilustrados»: estos «sacerdotes y mistagogos» de una «nueva fe [...] hecha de una amalgama de ciencias puras», de la que Francia se place en ser la cuna y la sede. Han movilizado a toda la erudición para hacer la historia «más digna y presentable, tratándola como un cuadro costumbrista, un retrato de familia, una historia domestica y burguesa». Su programa: «limpiar la naturaleza, la superficie de la tierra, las almas de los hombres y las ciencias de la poesía, borrando todo vestigio de lo sagrado; arruinar el recuerdo de todos los acontecimientos [...] por medio del sarcasmo; despojar al mundo de todo ornamento colorido». Y, sin embargo, «ahora estamos lo bastante arriba como para dedicar una sonrisa benévola también a aquellos tiempos pasados [...] y para reconocer también en aquellas sorprendentes torpezas cristalizaciones notables del material de la historia. Es con gratitud que queremos darle la mano a estos científicos y filósofos; esas quimeras, de hecho, se debían acometer por el bien de la posteridad, si habíais de hacer valer la visión científica de las cosas». La naturaleza, de hecho, «a pesar de todos los esfuerzos por modernizarla», seguía siendo «*so wunderbar und unbegreiflich, so poetisch und unendlich*» [tan asombrosa e inconcebible, tan poética e infinita]. Y ahora, «más fascinante y variopinta, la poesía, como una India rica en ornamentos, se contrapone a los Spitzbergs muertos y helados de esa inteligencia de salón» (*Cristianità o Europa*, cit., pp. 99-101 y 113). Fabrizio Desideri tiene razón al leer aquí, también aquí, «el proyecto romántico de una fusión entre el motivo “moderno” de la racionalidad ilustrada y el tradicional del universalismo católico como una forma eficaz de unificación política (*complexio oppositorum*): entre el potente sentimiento de la libertad individual y la “constitución histórica” del cristianismo [...]. Un futuro, por lo tanto, que no tiene ni un atisbo de rasgos restauradores, sino los utópico-mesiánicos de una conjunción entre el principio idealista-subjetivo de la revolución y el naturalista-orgánico de la historia» (F. Desideri y G. Moretti (eds.), en Novalis, *Opera filosofica*, 2 vols., Turín, Einaudi, 1993, vol. 2, pp. 609-610, para una lectura más equilibrada del texto consultar la «Nota introductoria»). Una vez más, revolución y tradición; pero desde otro punto de vista, desde otra forma

de ver el mundo, los hombres, los acontecimientos. La innovación y la historia, la modernidad y el pasado, lo antiguo de la cultura y lo nuevo de los tiempos: problemas nuestros, enterrados, que en este final del siglo XX hay que empezar a exhumar.

Y luego, momentos, pasajes, recorridos, retornos: simbólicos, alusivos. Ahora, cualquier escritura verdadera debe ser traducida. Tenemos que leer y ser leídos, haciendo crecer el texto que se lee. Como las Escrituras, las sagradas, de las que decía Gregorio: crecen *cum legente* [con el lector]. Novalis veía en 1793 los efectos de una continuación del protestantismo, que él declaraba la permanencia de «algo totalmente contradictorio», a saber, *eine Revolutions-Regierung*, un gobierno revolucionario o un gobierno de la revolución. El comienzo del protestantismo resplandece «como un fuego momentáneo en el cielo», e «inmediatamente después ya se ve cómo se seca el sentido de lo sagrado en favor de lo mundano». Se acerca «*der Periode des praktischen Unglaubens*» [el periodo de descreimiento práctico]. «Con la Reforma, la cristiandad colapsó. A partir de ahí, dejó de existir. Católicos y protestantes —o reformados— quedaron separados como sectas, más distantes los unos de los otros que de los mahometanos y de los paganos. Los Estados católicos que quedaron siguieron vegetando, no sin sentir imperceptiblemente la influencia dañina de los vecinos Estados protestantes con los que colindaban. *Die neuere Politik erst entstand in diesem Zeitpunkt* [La nueva política surgió por primera vez en este momento] y algunos Estados poderosos trataron de hacerse con la Sede universal vacante, convertida en trono» (Novalis, *Opera filosofica*, cit., vol. 2, pp. 89-90). Entonces, y solo entonces, en ese momento de cambio de época, nació la «política moderna»: en el marco de las guerras civiles de religión y del colapso de la cristiandad, en el proceso de nacimiento del Estado moderno, en la Europa emergente del «descreimiento práctico». La Reforma también había sido «un signo de los tiempos». De Alemania a Europa, «las mejores inteligencias de todas las naciones habían alcanzado secretamente su mayoría de edad». Y a causa de ello, y contra ello, nació un experimento político que la historia universal no había visto nunca: una sociedad de hombres dedicada a la consecución de un propósito superior, con el autosacrificio por el bien de una causa. «Ni siquiera el antiguo Senado romano había nunca elaborado proyectos para la conquista del mundo con una mayor confianza en el éxito. Nunca se había pensado con tanta inteligencia en la realización de una idea más grandiosa. Esta Sociedad será para siempre un modelo para toda sociedad que aspire por naturaleza a una extensión infinita y a una duración eterna; pero también se mantendrá para siempre como prueba de que solo el tiempo no tenido bajo control es capaz de echar a perder los empeños más dignos y elevados [...]». «Lo que en Europa se perdió, ellos trataron de reconquistarlo, en distintos modos, en otras

partes del mundo [...]. Por todas partes fundaron escuelas, se metieron en los confesionarios, en las cátedras y en las imprentas; se convirtieron en poetas, estudiosos, filósofos, ministros y mártires y, en un vastísimo territorio que se extiende desde las Américas hasta China pasando por Europa, mantuvieron su milagrosa unidad de doctrina y acción [...]. Y quién sabe cómo sería hoy de antiguo el mundo si la debilidad de los superiores, la envidia de los príncipes y otras órdenes religiosas, las intrigas cortesanas y otras circunstancias fortuitas no hubieran interrumpido su audaz carrera» (*ibid.*, pp. 93-94). Son los jesuitas, no los bolcheviques, es la *Societas Jesu*, no el PC(b). Estamos en el siglo XVI y no en el XX, pero ¡cómo se parece la modernidad, en sus épocas, en sus luchas, en sus tentativas y en sus fracasos! O más bien, ¡cómo se parecía, cuando todavía existía el hecho, y el sentido, del acontecimiento de la historia, y por ella, y contra ella, la voluntad de pensar y actuar en la política! Novalis podía volverse hacia el espectáculo político de su época para ver cómo el viejo mundo y el nuevo se combatían el uno al otro. Nosotros, ya no podemos. Ahora, entre lo viejo y lo nuevo no hay precisamente guerra, sino la santa alianza. La Europa de después de las guerras ya no es Europa. Aquí, el fin de la cristiandad, se declina el cristianismo del fin. Y, en acuerdo convergente, la muerte del comunismo concluye el ocaso de Occidente.

Communismus der Geister [comunismo del espíritu]: un fragmento, un bosquejo, *Disposition* (1790) del joven Hölderlin. Mérito de Domenico Carosso habérmelo recordado. Resumen: «Caída del sol. Capilla. Paisaje vasto y rico. Río. Bosques. Amigos. Solo la capilla queda todavía a la luz. Se trata de hablar de la Edad Media. De las órdenes monásticas en su significado ideal». *Die Orden gefallen*: Las órdenes caídas. A continuación partamos del principio contrario, *von der Allgemeinheit des Unglaubens* (la misma expresión de Novalis), de la generalización, de la universalización, de la incredulidad. «Es inútil lamentarse por ello, de lo que se trata es de hacer algo». *Christenthum* y *Wissenschaft* [cristianismo y ciencia]: debe sin embargo darse la unidad de una sola verdad. «Una gran velada iba a terminar». La luz se despedía. Las ondas susurrantes del Neckar saludaban la llegada de la noche. «¡Lothar! ¿No te sientes tú también presa de un dolor secreto? [...]. Esta falta de movimiento provoca ansiedad y el recuerdo de la belleza pasada se convierte en veneno. Esto me ha pasado a mí cien veces, al dejar el éter libre de la Antigüedad para volver *in die Nacht der Gegenwart*, a la noche del presente [...]. Hay un sentimiento que nos tortura al recordar la grandeza desaparecida y que nos deja como un criminal ante la historia». *Du kennst die Weltgeschichte; und wo ist es Alles?* «Tú conoces la historia del mundo; ¿y dónde ha acabado todo esto?». La pregunta no alude a la muerte material que esta época nos ha legado. Se refiere a «la forma en que sucedió». «La forma es la única cosa que, en nuestra

situación, puede ofrecernos un punto de comparación, ya que lo material no es nunca otra cosa que algo ya dado. Pero la forma es el elemento del espíritu humano, es la libertad que opera en él como ley y la razón que lo actualiza. Ahora compara un poco aquella época con la nuestra [...]» (Domenico Carosso, *Il comunismo degli spiriti. Forma e storia in un frammento di Hölderlin*, Roma, Donzelli Editore, 1995, pp. 69-73).

Vergleiche jene Zeit und unsere, compara aquella época con la nuestra: el sino teórico y político de nuestros días. Debemos resistir la tentación, que es fuerte dados los *malos* tiempos que corren, de leer estos textos bajo la sugestión de «la belleza y la verdad». Carosso ve una continuidad entre el *Communismus der Geister* y este otro texto inquietante de 1797, atribuido a su vez a uno de los tres amigos del *Stift* de Tubinga, a saber, Hölderlin, Schelling o Hegel: *Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* [El sistema programático más antiguo del idealismo alemán]. Es aquí donde se proclama: «La libertad absoluta de todos los espíritus custodios del mundo ideal, que no deben buscar *fuera de sí mismos* ningún Dios y ninguna inmortalidad». El acto supremo de la razón es un acto estético, porque «verdad y bondad se unen íntimamente solo en la *belleza*». Por esto: «Si no damos a las ideas una forma estética, es decir, mitológica, estas no tendrán ningún interés para el *pueblo*, y viceversa; si la mitología no es racional, será para el filósofo un motivo de vergüenza [...]. La mitología debe hacerse filosófica, para hacer al pueblo racional, y la filosofía debe hacerse mitológica, con el fin de hacer sensibles a los filósofos. Entonces se establecerá entre los hombres una eterna unidad» (véase en F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, Milán, SE, 1987, pp. 165-166). Este texto es, quería ser, un programa «político». Así como *Freiheit und Schicksal* era «un fragmento político de juventud», según Luporini, que lo tradujo e interpretó, encontrando en él (jen 1947!) un discurso sobre la relación entre el intelectual y la masa. El otro texto del joven Hegel, que sigue a este (1801-1802), me resulta sin embargo más cercano: *Dass die Philosophie* (véase en R. Bodei, *Scomposizioni*, cit., pp. 253-255). «Transcurren largos periodos antes de que una vieja forma ética pueda ser superada por otra nueva». Y, sin embargo, «una vez que la nueva eticidad ha crecido hasta alcanzar esta madurez en el espíritu del pueblo, y la necesidad oscura de esta ha impregnado todas las almas, entonces la multitud ya no se siente verdaderamente a gusto, pero no sabe qué es lo que la empuja, ni qué es eso otro que anhela». Entonces se necesita *nur eines leichten Druks*, «solo una ligera presión» para que caiga la antigua corteza y la nueva salga a la luz. *Die grossen Menschen sind*, «grandes hombres son aquellos que entienden la naturaleza de esto; comprenden como una forma viviente y verdadera el ideal de grado que la naturaleza ética del hombre ahora puede alcanzar; estas naturalezas más clarividentes no hacen otra cosa que pronunciar la palabra, y los pueblos la siguen». Pero, justamente,

die Macht ihres Geistes, la fuerza de su espíritu (¿la política?) «pone manos a la obra solo de un lado (*an einem Ende*)», en un extremo. Y la naturaleza (la naturaleza ética, ¿la historia?) «quiere el total». Es por eso que «deja caer (a esos hombres) de la cima sobre la que estaban colocados y los reemplaza por otros hombres». Pero si se diera el caso de que desde aquel único lado se lograra capturar la totalidad, entonces, ante los «horrores (*die Schrekken*) del mundo objetivo», ante «todos los lazos de la realidad ética (*alle Fesseln der sittlichen Wirklichkeit*)», ante «todos los puntos de apoyo externos para estar en este mundo», se debe «luchar con valentía contra las viejas formas del espíritu del mundo, como Isaac luchó con Dios». Solo el gran hombre —es decir, para nosotros, la gran fuerza subjetiva colectiva, el comunismo de los espíritus, la Europa que reúne tradición y revolución— puede entrelazar, o más bien puede volver a entrelazar, su «individualidad con el destino», para darle a aquélla *eine neue Freiheit*, «una nueva libertad».

La diferencia entre finales del siglo XVIII y finales del siglo XX: por aquel entonces, a la espalda, *la Terreur* revolucionaria; hoy, a la espalda, la *glorious Restoration*. Y nosotros, los antiilustrados, no nos podemos permitir el lujo estético de ser románticos. Entonces, la *Sehnsucht* del pasado antiguo se nutría de esperanza de una nueva vida, o de una nueva libertad. Hoy, la *nostalgia* de la antigüedad moderna solo puede sufrir una «desesperación histórica». Aquí es donde hemos de detenernos para comprender. «Quizá sea esta la época: la del conflicto “estelar” entre el rebaño sin pastor de los últimos hombres y los decadentes mensajeros del ultrahombre. Estos últimos quieren ir hacia el ocaso de la historia-destino que llevó hasta el último hombre (y aquí es donde encuentran el límite insuperable)» (Massimo Cacciari, *L'arcipelago*, Milán, Adelphi, 1997, p. 153). Es cierto que hay amistad estelar entre el *hombre noble* de Eckhart y el *ultrahombre* nietzscheano. Y es verdad que nosotros, los *Untergehenden*, declinamos sin objeto: ni de *polis*, ni de *civitas*, ni de *respublica*, y menos aún de *Gemeinschaft* [comunidad]; somos ya solo figuras «intratables» desde el punto de vista práctico-político. Y hay que tomar nota de esto. Así, el Archipiélago Europa es convincente, pero no suficiente. Como toda la política de finales del siglo XX, ayuda a desarrollar la utilidad y limitar los inconvenientes de la historia para la vida. Se trata de un dispositivo defensivo, de una acción de contención, un *katechon* ante el proceso inmenso y terrible que nos arrastra: la pequeña nueva modernidad que mata la grandeza antigua de lo moderno. Que haga esta política quien sepa hacerla. Pero que sepa que le será concedido mejorar solo «esta» historia: cumplir este destino, sin libertad. «El último hombre» —el *homo economicus democraticus*— ha vencido: porque no solo es el ciudadano común perteneciente a la gente, sino que es la gran personalidad del líder. No es solo el hombre común, sino que es la figura del príncipe. ¿Quién

es de hecho el último hombre? *Also sprach Zarathustra*, proemio 5: ¿Es aquel que arraigará en una tierra pobre y domestica «donde ningún otro árbol podrá crecer»? ¿El hombre que ya no lanzará su flecha más allá de sí mismo, hasta que «la cuerda de su arco se haya olvidado de cómo vibrar»? ¿El que vivirá en «el tiempo en que el hombre ya no dará a luz ninguna estrella»? Esto es lo que quiere decir «ningún pastor y un solo rebaño»: que el pastor es ahora el primero de los animales del rebaño. Esta democracia es el autogobierno de los últimos hombres. Extinción de la política. Comunismo o Europa, realizado y revertido. Véase la nota, magnífica, que cierra o abre el Archipiélago de Cacciari. Puede que haya, a fin de cuentas, un icono del *Übermensch*: «la figura del Cristo resucitado pintado por Piero della Francesca en el santo sepulcro», con una mirada que, desde la más lejana de las esperas, consigue atravesarnos «con una dulzura implacable». Sí, pero a su lado, en mi opinión, habría que situar una imagen contradictoria, aquella de la que habla Karl Krauss en *Los últimos días de la humanidad*: Primera Guerra Mundial, una colina, una cruz, un golpe de obús, la cruz destruida y el cuerpo de Cristo, con los brazos extendidos, permanece suspendido como en el vacío, en la nada. Arte de la guerra. Los «durmientes» entonces despertaron. Ya no hay potencia capaz de «mostrar a los ciegos» la luz del Resucitado. Verán, veremos, solo dentro de la gran historia. Si es que todavía hay una.

UN TEMA FINAL

TESIS SOBRE BENJAMIN

I. El movimiento obrero no fue derrotado por el capitalismo. El movimiento obrero fue derrotado por la democracia. He aquí el enunciado del problema que el siglo nos plantea. El hecho, *die Sache selbst*, que ahora tenemos que pensar.

II. El movimiento obrero ajustó cuentas de igual a igual con el capitalismo: confrontación de la gran historia entre los siglos XIX y XX; alternancia de fases; resultados recíprocos de victorias y derrotas. Pero la fuerza de trabajo obrera, parte interna del capital, no podía salir de ahí. El fondo oscuro de la derrota de la revolución está ahí. Los intentos, razonables y locos, de cambiar el mundo fracasaron todos. La larga marcha reformista no tuvo más éxito que el asalto al cielo. Pero los obreros han cambiado al capital. Lo han obligado a transformarse. No ha habido derrota obrera en el plano social. La ha habido en el terreno político.

III. El siglo XX no es el siglo de la socialdemocracia. El siglo XX es el siglo de la democracia. Atravesando la era de las guerras, esta impuso su hegemonía. Es la democracia la que ha vencido a la lucha de clases. En el siglo, las soluciones políticas autoritarias y totalitarias han funcionado finalmente como instrumentos demoníacos de un providencialismo democrático. La democracia, como la monarquía de antaño, es ahora absoluta. Más que la práctica de democracias totalitarias, se ha abierto camino una idea totalizadora de la democracia. Irónicamente, esto ha ocurrido al mismo tiempo que la disolución del concepto de «pueblo», prevista por el genio de Kelsen. Después de la derrota del nazi-fascismo y después de la derrota del socialismo, por dos veces, fue elevada al rango de una elección de valor. El movimiento obrero no elaboró, ni mucho menos experimentó, ni al Este ni al Oeste, una idea propia de democracia. No se hizo cargo de ella, no la atravesó en tanto que campo de conflicto. El movimiento obrero en el siglo XX solo podía ser democrático. Pero el siglo de la democracia acabó con él. Este trauma yace, y oscuramente opera, en el inconsciente colectivo de la izquierda europea, de la militancia, del *leadership*, de las culturas.

IV. Tocqueville vislumbró proféticamente el futuro antipolítico de las democracias modernas. Puntual fue la llegada de la *démoralisation politique*, y el cumplimiento –a finales del siglo XX– del *athéisme politique*. El gran liberal ve el fin de la política moderna realizado en la democracia en América, potente anuncio del futuro del mundo. Con inteligencia, Umberto Coldagelli ha visto en la distinción de Tocqueville entre ciencia de la política y arte de gobernar el «sustancial dualismo» entre democracia y libertad. Con esta consecuencia inmediata: «La preservación de la libertad viene a depender exclusivamente de la capacidad del arte de gobernar para oponerse a la espontánea propensión del “estado político” a confundirse con el “estado social”» («Introduzione» a A. de Tocqueville, *Scritti, note e discorsi politici (1839-1852)*, Milán, Bollati Boringhieri, 1994, p. xvi). Y aporta esta variante en el segundo volumen *De la démocratie en Amérique* publicado en 1840: «El estado social separa a los hombres; es preciso que el estado político los aproxime. El estado social les da una idea de bienestar; es necesario que el estado político les dé grandes ideas y grandes emociones». Tenía la modernidad burguesa, como signo distintivo, una «subjetividad natural» de la acción social y una «no natural» subjetividad de la acción política. «Las conciencias y las ideas no se renuevan, el alma no crece y la mente humana no se desarrolla si no es a través de la acción recíproca de los hombres entre sí. He demostrado que esta acción es casi inexistente en los países democráticos, por lo que debe ser creada artificialmente» (A. de Tocqueville, *Scritti politici, II, La democrazia in America*, Turín, Utet, 1968, pp. 599-600).

V. El artificio de la relación política contra el carácter natural de la relación social: no es una invención jacobina ni una imposición bolchevique, sino la condición de lo político en la modernidad. Es otra manera de decir: civilización política *versus* sociedad natural. Hoy tenemos la oportunidad de traducir esto en la disyuntiva, en la decisión libertad/democracia. Al contrario de lo que se piensa –nos enseña Tocqueville– el elemento natural-animal es la democracia, y el elemento histórico-político es la libertad. Ahora que la ciencia de la política describe la necesidad de la democracia, la tarea del arte de gobernar es la introducción de la libertad. Otra libertad política: después de la libertad de los modernos, pero sin recaer en la libertad de los antiguos. Si bien las dictaduras han reavivado la pasión por la libertad, no es tan paradójico que las democracias la hayan extinguido. Si *Le philosophe lisant* pintado por Jean-Baptiste Siméon Chardin en 1734 se inclinara hoy sobre el libro de George Steiner en lugar de sobre su infolio de entonces, creo que confirmaría el verso de Milton: «toda pasión extinguida» (véase G. Steiner, *nessuna passione spenta. Saggi 1978-1996*, Milán, Garzanti, 1997). El siglo de la democracia, que en la guerra se impone a las dictaduras, en la paz no da la libertad. Y al final del siglo XX,

esta confrontación histórica entre dictadura y libertad, que resultó en la derrota tanto del totalitarismo como del autoritarismo, ha dejado sobre el campo de batalla, desapasionadamente, como el residuo bélico que nadie desactivó, el conflicto político entre democracia y libertad. Descifrar este pasaje: un reto para el pensamiento, pero que interpela en igual medida a la práctica. El dispositivo ideológico vencedor, la acumulación de consenso dominante y por lo tanto el *pouvoir social* que parte de ahí, se declinarán ya todos bajo el signo de la democracia liberal. Meter una cuña en el centro de este complejo práctico-conceptual liberal-democrático: hacer divergir en sentido opuesto estos dos términos potencialmente contradictorios. Solo en el frente de esta guerra buena será posible el regreso de la gran política.

VI. Una idea de libertad en contraste con la práctica del *homo democraticus*. Una idea de democracia en contraste con la práctica del *homo economicus*. Al pulsar estas dos teclas con los dedos del pensamiento, debemos tratar de reactivar la búsqueda de nuevas formas capaces de devolverle un sentido a la acción política. Por un lado están las *moeurs* [costumbres] y las *croyances* [creencias], y por el otro, el *goût du bien-être matériel* [gusto del bienestar material] y la *mollesse du coeur* [indolencia del corazón]. La democracia asegura y provoca estas últimas cosas, mientras que la libertad necesita de las primeras. Hay que elegir. Porque son cosas alternativas. Se precisa un inédito espíritu de escisión. Dividir al ciudadano neutro en dos seres de tipo diferente. Para cada uno y cada una, reconvertir al individuo moderno en persona humana. Volver a conectar el pasado con el futuro solo se podrá hacer si uno y otro se dividen desde el presente. Ya no podemos considerar, como Benjamin, el *ahora* [*Jetztzeit*] como el lugar del salto dialéctico revolucionario marxiano. Cada vez más nos vemos obligados a considerar, como Heidegger, el *tiempo-ahora* [*Jetzt-zeit*] como *Weltzeit*, tiempo mundano inauténtico. Aquí también, entre el tiempo y el presente, entre la época y el ahora, hemos de golpear con la cuña roja de la contradicción viviente. El círculo blanco es este mundo ya muerto.

VII. Ya no libertad *de* y libertad *frente a*, libertad positiva o libertad negativa, *liberty* y *freedom*, libertad de los antiguos y libertad de los modernos. Ni tampoco filosofía política de la libertad: ya nos la dio el liberalismo. Sino: filosofía de la libertad, aquella que no nos supo dar el marxismo. Objeto de la primera es la libertad externa, a la vez jurídica y social, las libertades constitucionales de mercado, la garantía pública para el átomo privado, los derechos, preciosos y pobres, preciosos para vivir con los demás, pobres para existir a partir de uno mismo. Objeto de la segunda: la libertad humana, aquella que Marx atribuía a la «eterna nobleza del género humano», la ultramundana libertad cristiana, la *mentis libertas beatitudo* de Spinoza, la soledad no solitaria del gran espíritu, por utilizar la expresión

de Luporini, filósofo de la existencia. El error del horizonte marxiano no fue el haber criticado la *libertas minor*, sino el haberlo hecho sin asumir al mismo tiempo, en la teoría y en la práctica, una *libertas major*. De ahí el desastre político. Solo en nombre de una verdadera libertad humana se podía hacer la crítica de las falsas libertades burguesas. La crítica destructiva de su aparente generalidad humana, aun reteniendo el legado positivo de su fundamento moderno: pues solo a partir de él se podía ir más allá. En términos kantianos: insuficiencia de la *Unabhängigkeit*, de la independencia de los individuos, pero al mismo tiempo, asumirla como condición de posibilidad –esto es, asumir su trascendentalidad– para fundar la libertad como *Autonomie* del ser humano, con la ley moral dentro de sí.

VIII. El *homo democraticus*, el individuo aislado y masificado, cuanto más globalizado tanto más *particularizado*, guiado desde fuera y desde arriba siempre mientras cultiva su jardín, el individuo en el rebaño, el último hombre descrito, antes que por Nietzsche, por Goethe como el sujeto del tiempo que veía venir, «la era de las facilidades», término «muy problemático y dudoso», que dirá luego Thomas Mann. La era de las facilidades y de la vulgaridad. Aquella tendencia de 1830 Mann la observaría, elevada a cotas superlativas y verdaderamente fantásticas, en 1950. *Meine Zeit*, mi tiempo, «los tiempos de la técnica y del progreso de las masas»: «mientras lo expresaba, yo era más bien contrario». Pero advertía: «Siempre es arriesgado creerse uno privilegiado por el hecho de la particular abundancia histórica de su época, porque siempre puede venir, y viene, un tiempo más complicado» (Thomas Mann, *Romanzo di un romanzo*, Milán, Mondadori, 1964, p. 243). Entre mediados y finales del siglo XX es fácil ver la realización de la tragedia del socialismo, pero más difícil constatar el drama consumado de la democracia. Cuando lo cierto es que en este lapso de tiempo, la democracia se ha plegado finalmente a la categoría de función pública del *homo economicus*. Democracia de los intereses: este es su último nombre. En estos cincuenta años la democracia se ha corrompido o se ha cumplido, dependiendo de si se adopta el punto de vista del demócrata radical o del crítico de la democracia. Yo creo que se ha cumplido. ¿Es la democracia irreformable, como lo era el socialismo? Esta es la duda de los vencidos, le diría a Pietro Ingrao. Para disiparla, para tratar de disiparla, hay que abandonar las facilidades intelectuales y hacerse cargo de la dura complicación que se ha producido en la política.

IX. A propósito del personaje de Musil, «que sirve como espejo del mundo de su tiempo», Ingeborg Bachmann escribió: «Ulrich se dio cuenta pronto de que la era en la que vivía, dotada de un conocimiento superior al de cualquier otro momento anterior, de un saber inmenso, parecía incapaz de intervenir en el curso de la historia» (I. Bachmann, *Il decibile e il indicibile*, Milán,

Adelphi, 1998, pp. 21-22). Lo que temprano entendimos, temprano lo olvidamos. Hasta el punto de que nadie es consciente de que ahora la historia carece de época. De hecho, no pasa nada: ya no hay acontecimiento, sino tan solo información. Mirar a los personajes en el vértice de los imperios. E invertir la sentencia de Spinoza: no hay nada que entender; solo cosas por las que reír o llorar. Atenas y Jerusalén contemplan incrédulas el fin del milenio, ya sea el antiguo o el moderno: fin del comunismo o cristianismo del fin. Estos dos órdenes simbólicos todavía pendientes de interpretarse en su totalidad, oscuros yacimientos en los pliegues de la conciencia contemporánea, clausuran el tiempo: pero —y esta es la novedad— sin tensiones apocalípticas y en el silencio de los signos. El grito desesperado del padre Turoldo: «Envía, oh Señor, todavía profetas / [...] para decirle a los pobres que sigan esperando / [...] para romper las nuevas cadenas / en este infinito Egipto del mundo». El verdadero Dios que ha fallado, la verdadera derrota de Dios, en este siglo, se halla en la promesa no satisfecha de la libertad humana, para cada uno y cada una, para todos y para todas. Este es el significado del discurso: esta libertad *in interiore homine*, necesidad o negación; ir a tomarla, a desvelarla, en la trágica historia del siglo XX. Y empezar desde ahí: no desde nuevos comienzos, sino desde senderos interrumpidos.

X. Walter Benjamin a Stephan Lackner, 5 de mayo de 1940: «Uno se pregunta si la historia no estará por casualidad forjando una síntesis genial entre dos conceptos nietzscheanos, a saber, el buen europeo y el último hombre. El resultado podría ser el último europeo. Todos nosotros luchamos para evitar convertirnos en el último europeo» (Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Turín, Einaudi, 1997, p. 11). Un pensamiento tremendamente actual. Esto es lo que se dice un pensamiento político profético. La encarnación del último hombre en el buen europeo se está cumpliendo ante nuestros ojos desencantados, programada en los vencimientos de un calendario económico y financiero decidido democráticamente. Aquí sucede todo. El evento se hace hecho puro. Nace Europa como muere el siglo: sin pasión, por agotamiento de los Estados y por interés de los individuos. La historia hace síntesis de lo que es. Lo que debería ser no le concierne. La política tenía la tarea de echar abajo, y no de representar, al último hombre. Pero ya lo hemos dicho: es el fin de la política moderna. Y a todo el mundo le parece bien. Todos luchan por convertirse en el último europeo. La competición tiene lugar en la plaza del mercado: de donde viene «el sonido de la gran comedia» y, al mismo tiempo, «el zumbido de las moscas envenenadas». Ante nosotros, esta historia sin época nos deja tan solo la posibilidad de elegir entre dos perspectivas antropológicas. Bloch decía: el hombre es algo que está aún por descubrir. Y Nietzsche: el hombre es algo que debe ser superado. Dos perspectivas, alternativa la primera, antagonista la segunda. Hasta hace poco tiempo habríamos dicho

que la primera era la política y la segunda, la teoría. Ya no. Todo nos lleva a resolver todo en el interior del pensamiento. Si el ocaso de Occidente tiene lugar spenglerianamente «en los primeros siglos del próximo milenio», el ocaso de la política se cumplirá en las primeras décadas del siglo que viene. Le corresponde al pensamiento la tarea de pre-decir, hablando en nombre de los vencidos de la historia. Del hombre, por su parte, no hay nada que descubrir. Del ultrahombre queda todo por pensar.

XI. El resultado ideal de la XI Tesis sobre Feuerbach de Marx, o mejor, su reformulación para el siglo XX, es la XII Tesis de Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte* (Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 43; pero véanse ahí también los lemas «Futuro» [*Zukunft*] e «Imagen» [*Bild*], pp. 160 y ss.). Veámosla. «El objeto del conocimiento histórico es de por sí la clase oprimida que lucha (*die kämpfende, unterdrückte Klasse*). En Marx, esta figura como la última clase esclavizada, la clase vengadora (*die rächende Klasse*), que lleva a término la obra de liberación en nombre de generaciones de derrotados». Un hecho de conciencia que siempre ha resultado escandaloso para la socialdemocracia. Ésta «se complace en asignar a la clase obrera el papel de redentora de las generaciones futuras. Y le corta, al hacerlo, el nervio de su fuerza mejor. En esta escuela, la clase obrera ha desaprendido a la vez el odio y la voluntad de sacrificio. Porque el uno y la otra se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los descendientes liberados». Es raro que podamos suscribir cada palabra de un pensamiento. Este es el caso, sin embargo. Esto es lo que se dice una inversión de la perspectiva hecha desde el propio bando. «Clase vengativa»: la última en ser esclavizada pero también la primera en poseer la fuerza necesaria. Motivación, no ética sino política, de por qué se está de ese lado. Vengar un eterno pasado de opresión sufrida. Este pasado, por lo tanto, es el nuevo sujeto de la historia, el único que puede llevar a cabo una nueva acción política. El sol del futuro era esta pasión, sentida y conservada en el cuerpo de las luchas del propio pasado. Y esta pasión se extinguió por la pretensión dogmática, típica de la teoría y la práctica socialdemócratas, del progreso humano «ilimitado», «imparable», como si la historia avanzara en un «tiempo homogéneo y vacío» (véase la XIII Tesis). Desaprendido el odio, desaprendida la voluntad de sacrificio; virtudes ambas comunistas y cristianas. Cortado fue el nervio de la fuerza, de la fuerza que cuenta en el conflicto. Se extravió la dirección de la acción, que es *Bild* y no *Ideal*: imagen de los compañeros derrotados, y no ideal de los hermanos redimidos. De hecho, la redención se refiere al «pasado oprimido», no indica el futuro radiante. Es grande, o está destinado a la grandeza, solo aquel movimiento histórico, o aquel sujeto político, capaz de traducir los contenidos de aquello que ha sido en la forma de lo que está por venir, siempre, siempre, siempre, contra el presente.

XII. «En la idea de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico. Y con razón. La desgracia proviene del hecho de que la socialdemocracia haya elevado esta idea a rango de *ideal*. En la doctrina neokantiana, el ideal se define como *der unendliche Aufgabe* [la tarea infinita]. Y esta doctrina ha sido la escolástica del partido socialdemócrata» (XVIIa Tesis). El tiempo homogéneo y vacío se convierte aquí en una antesala en la que esperar la ocasión revolucionaria. «En realidad no hay un solo momento que no porte en sí su propia oportunidad revolucionaria». Lo que importa es una situación política determinada, pero también «el poder de las claves que un momento posee sobre un fragmento del pasado muy determinado y que hasta entonces permaneció cerrado. La entrada a esta sala coincide plenamente con la acción política» (*ibid.*). Es esencial saber reconocer «la señal de un cese mesiánico del evento», es decir, saber reconocer la señal de «una oportunidad revolucionaria en el combate por el pasado oprimido» (XVII Tesis). Y otra vez, con razón. Pero ¿qué sucede con los tiempos sin signos? Cuando la historia duerme, la política ¿debe despertarla o dormirse a sus pies, renunciando a todo acto de vida? Incluso el cristiano Dossetti nos decía que la política es contingencia, azar, oportunidad: no una vez de vez en cuando, sino siempre, día tras día. Por lo tanto, la oportunidad revolucionaria no se espera, se toma; no llega, sino que está ya ahí, en el tiempo heterogéneo y pleno. La política puede regenerarse, puede superar su carácter moderno, a condición de recuperar «el poder de las claves» en un sentido diferente, contrario a aquel que la ha hecho funcionar como proyecto de futuro, surgido del presente e implícito en él. Debe decidir proponerse cambiar el pasado, cambiar todo lo que ha sido, abrir la cámara cerrada de la historia, producir el instante en el que aquello que siempre sucede, se interrumpe. No esperar las señales de los tiempos, sino crearlas. Porque las señales no permiten ver el acontecimiento, sino que las señales *son* el acontecimiento. Demostrar, en la contingencia de la acción cotidiana, que todo lo que ates en la tierra «será atado en los cielos», y que todo lo que desates en la tierra «será desatado en los cielos» (Mateo 16, 19). El fin de la política de los modernos no es el fin de la política, ni tampoco el retorno a la política de los antiguos. Es la ocasión de aquel *discontinuum* en la política que la situación dada no ofrece, pero que la *chance* [ocasión] revolucionaria puede imponer.

XIII. Revolución en la idea de política: este es el primer poder de las claves que nos ha confiado el pasado oprimido, que nos han confiado generaciones de derrotados. ¿Por qué revolución como praxis de la política? He aquí una cuestión que hay que someter a los ojos de la crítica. Ya no hay distinción entre acción revolucionaria y proceso revolucionario. *Chance* no es ni lo uno ni lo otro. La pregunta de si el sujeto revolucionario es la clase o el partido ya no es pertinente. Para detener el curso del acontecer

no es voluntad de poder lo que se necesita. El marxiano «salto dialéctico [...] bajo el cielo abierto de la historia» se ha estrellado, las alas rotas, en la árida tierra de la política. El punto de diferencia no está ya entre gradualismo reformista y ruptura revolucionaria. Sino entre continuidad y discontinuidad. Y como en la continuidad ya no es posible ninguna praxis de reformismo, la discontinuidad ya no se identifica con la revolución. La *chance* revolucionaria no es la acción revolucionaria. Es un punto de vista, una forma de ser política, una forma de acción política, y el ahora, siempre, del comportamiento político. Frente a la «continuidad cosificada de la historia» y contra ella, la política se ejercita en la naturaleza por «golpes intermitentes» de la actualidad, en la que «todo lo que ha pasado [...] puede alcanzar un grado de actualidad más alto que en el momento de su existencia» (véase el lema *continuum* [*Kontinuum*], en W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 152-155). Entre los materiales preparatorios de las *Tesis*, perforantes proyectiles de pensamiento: «La historia de los oprimidos es un *discontinuum*», o bien, «el *continuum* de la historia es el de los opresores». El concepto de «tradicción de los oprimidos» es visto como el *discontinuum* del pasado en oposición a la historia como el *continuum* de los acontecimientos». Pero, justamente: el punto de catástrofe ¿hay que situarlo en la continuidad de la historia, como parece pensar el último Benjamin, o por el contrario hay que cultivarlo en la discontinuidad de la política, como parece aconsejar este final de siglo? Aquí radica la in-decisión de la investigación, que mira los lados extremos del horizonte de los problemas, no ya con la esperanza de encontrar soluciones, sino más bien con la responsabilidad de huir de la enfermedad del tiempo, que consiste en estar sometidos a un futuro presente.

XIV. *Ex praeterito / Praesens prudenter agit / Ni futuru(m?) actionem deturpet* [Sobre la base del pasado/ el presente prudentemente actúa/ para que el futuro no eche a perder la acción]: esta es la inscripción en alto, dividida en tres, según una tríada de cabezas de hombre y de animales, de la *Alegoría de la prudencia* o *Alegoría del tiempo gobernado por la prudencia*, que Tiziano pintó entre 1560 y 1570. El lobo del pasado, el león del presente y el hocico de perro del futuro. Erwin Panofsky dice que el cuadro glorifica la prudencia como sabia usuaria de las tres formas del tiempo, asociadas a las tres edades de la vida. «Tiziano no se ha separado de una tradición bien establecida, aparte de por el hecho de que el prodigio de su pincel ha dado una apariencia de realidad palpable a las dos cabezas centrales (la del hombre en la cima de la vida y la del león), mientras que se podría decir que desmaterializa el perfil de las cabezas de ambos lados (las del viejo y el lobo a la izquierda, y las del joven y el perro a la derecha): Tiziano ha dado expresión visible al contraste entre aquello que es y aquello que ha sido, o que todavía no ha comenzado a ser» (E. Panofsky, *Tiziano*, Venecia,

Marsilio, 1992, p. 105; pero ver también *Significato delle arte visive*, Turín, Einaudi, 1962, pp. 147 y ss.). La *prudencia*, gran categoría de la política moderna (véase *Filosofía política*, Bolonia, Il Mulino, núm. 2, 1987), ha marcado las venturas y desventuras del siglo XX y, según los casos, ha producido las conquistas y las tragedias del siglo. Esta es la «triste ciencia» de la doctrina del Estado en los tiempos del «soberano ausente» (véase G. Marramao, *Dopo il Leviatano*, Turín, Giappichelli, 1985 en *Melancholia politica* I y II). El presente debe saber del pasado aquello que de ninguna manera debe acontecer en el futuro. Esta es la brecha que la actualidad nos impone: defenderse de la forma de futuro que todos los contenidos del presente están en trance de construir. La actualidad: el *padre tiempo* sin la *gran época*, el «león» sin el «zorro», fuerza sin prudencia, política sin política, es decir, la historia abandonada a sí misma, historia menor, cíclica, eterno retorno de lo mismo, siempre; acelerado y modernizado por revoluciones conservadoras internas. La vieja cara de lobo es el salto de tigre hacia el pasado del que habla Benjamin. La cara del león maduro es el gran siglo XX, que se ha extinguido en la actual continuidad cosificada de la historia. Lo que queda es una forma abstracta, virtual y domesticada del futuro. Actuar ahora para que el después no arruine esta acción. Pero el criterio de lo político ¿tiene todavía una *chance*, revolucionaria o no, en la actual contingencia del acontecer histórico?

XV. *Kultur y Zivilisation*: retomar el hilo roto de un discurso, retomar al final del siglo por el lugar de sus comienzos. Con nuestras propias palabras, adaptadas al hoy, la distinción es esta: *Zivilisation* es modernidad, *Kultur* es civilización. Se podría decir modernidad burguesa y civilización humana, pero se introduciría un énfasis excesivo que ya no encaja. Lo burgués y lo humano ya no se declinan según las normas del siglo XIX. El burgués de hoy es «el último hombre». Y el hombre de hoy no tiene ya nada que ver con el burgués de ayer. Así como el *Bürger* de Thomas Mann («nuestro» Mann, el de antes de 1918) es lo contrario del *bourgeois*, el *Arbeiter* —no el de Jünger sino justamente el de Marx— es lo contrario del *citoyen*. Nuestro sueño: la ruda raza pagana con, en ella, apropiada, la gran cultura burguesa, «la grande, grave, tormentosa y dulce burguesía del alma», en palabras de Claudio Magris (véase «I saggi di Thomas Mann, una custodia per i «Buddenbrook», en *Thomas Mann, Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Milán, Mondadori, 1997, p. x). Entre estas dos cosas contrapuestas, modernidad/civilización, un conflicto histórico eterno, absoluto, al lado de un consenso político provisional. En las diferentes etapas del siglo XX, consenso y conflicto se han expresado bajo diferentes formas. La era de las guerras ha radicalizado la contradicción entre *Kultur y Zivilisation*, pero el tiempo de paz que siguió ni siquiera se planteó el problema. De lo que se trata es de entender si podemos reanudar la función civilizadora que el

movimiento obrero tenía antes de que la guerra lo mandara a las trincheras. Este es el legado de la guerra y de la paz en el siglo XX. Pero para recogerlo hacen falta herederos: un movimiento de ideas y de fuerzas capaz de inocular en el cuerpo de la modernidad el alma y las formas de una *Kultur*, de una civilización; no importa si es nueva, puede también ser antigua, lo importante es que esté marcada por el contraste con la barbarización actual de la relación social humana. Civilizar la modernización: esta es la tarea que debe englobar todo lo demás, luchas, organización, gobierno, proyectos, táctica. Inocular *Kultur* en los incontenibles procesos objetivos de globalización, de informatización y de virtualización. Cuanto mayor es el peligro de la barbarie moderna, tanto más lo que nos salva puede intervenir para retener, para detener mesiánicamente el acontecer. Después del fin de la política moderna veo más *katechon* que *eschaton* en el ¿qué hacer?

XVI. «*Aber Freund! wir kommen zu spät*» (F. Hölderlin, *Brot und Wein*, 1801). Traducido libremente: «¡Amigo mío! Llegamos demasiado tarde». Esta es el *Stimmung* [tono, ánimo] que une las figuras, los motivos, los pasajes y las pausas, los *presto* y los *adagio* de la reflexión. El siglo de las grandes oportunidades se ha transmutado, en el curso de su historia, en el siglo de las pequeñas ocasiones. La posibilidad, en política, es siempre trágica. La comedia de las probabilidades deja todo como está. Se podía no haber hecho aquello que se hizo. Pero también se podía haber hecho lo que no se hizo. Sobre este esquema binario, la investigación tiene mucho camino por recorrer. Ya no en la oscuridad. Aunque: es extraña esta luz que la política en el crepúsculo proyecta sobre la historia apenas pasada. «*Aber das Irrsal hilft*», ayuda el vagar, el errar, el error (?).

NOI, OPERAISTI

Dedico este librito, a su modo rojo, a los militantes más jóvenes, que, solos, se obstinan en recordar que ha habido un tiempo de buenas ideas y de buenas prácticas, que habría que hacer que retorne cueste lo que cueste. Y si no retorna, peor para los que se quedan.

M. T.

Advertencia

Se publica aquí de nuevo el ensayo introductorio al volumen publicado por DereviApprodi, *L'operaismo degli anni Sessanta. Da Quaderni rossi a classe operaia* (2008), editado por Giuseppe Trotta y Fabio Milana, que incluye en un CD la recopilación completa de la revista *classe operaia*, 1964-1967. Este breve ensayo tiene consistencia propia y goza de una relativa autonomía, lo cual permite y aconseja su difusión entre un público más amplio que aquel que haya podido disfrutar el volumen de 894 páginas que lo contiene. Se incluyen además tres breves textos de Tronti, que explican y complementan este ensayo. «Operaismo e política» recoge una conferencia pronunciada en Londres en un congreso organizado por Historical Materialism bajo el título de «New Directions in Marxist Theory», 8-10 diciembre de 2006. «Perché ancora l'operaismo?» recoge una conferencia pronunciada en Roma, en la Università La Sapienza, en noviembre de 2006 con motivo de la reedición de *Operai e capitale* por DeriveApprodi, cuarenta años después de su publicación original. «Memoria e storia degli operai», publicado en *Classe operaia. Le identità: storia e prospettiva*, Milán, Franco Angeli, 2001, recogía las actas de un encuentro celebrado en Piombino. Se agradece desde aquí al editor la amabilidad mostrada al permitir su republicación.

NOI OPERAISTI

El «estilo» *operaista*

EL *OPERAISMO* ITALIANO de la década de 1960 comienza con el nacimiento de *Quaderni rossi* y termina con la muerte de *classe operaia*. Y eso es todo. Este viene a ser el argumento. Después —*si le grain ne meurt*— el *operaismo* se reproduce bajo otras formas, se reencarna, se transforma, se corrompe y... se pierde.

La operación intelectual que aquí se propone es la de esclarecer la distinción intelectual entre *operaismo* y *posoperaismo*. Esta es la exigencia de la que parte este libro y su motivación última. Luego los dulces placeres del recuerdo han hecho el resto. Si este resto está logrado, es de buen gusto, produce algo diferente o es útil hoy en día corresponde juzgarlo a quien esto lee. El consejo es el mismo que ya enunció Brecht, pero transfigurado: vosotros, amables pluralistas enamorados de lo «otro», pensad con indulgencia en los odiosos tiempos dicotómicos de los que os librateis.

Esta es «mi» verdad. No pretendo que sea la verdad de la «cosa en sí». Otros tendrán, referida a ellos mismos, otra distinta. Este texto debe leerse en el contexto de los «testimonios» de los protagonistas, que integran, corrigen o critican partes no secundarias de mi lectura. Al final el *operaismo*, en tanto que experiencia colectiva de hombres y mujeres de carne y hueso, no dejará de ser, existencialmente, algo más complicado de lo que el presente relato conceptual pueda transmitir. Pero antes que nada quiero dejar claro que esta lectura no está hecha, como quien dice, en retrospectiva. Está basada en lo que creía entonces y en lo que no veo sino con mayor claridad hoy día. Los testimonios y los recuerdos dan idea de la manera en que cada uno se implicaba en una experiencia común, y de cómo ahora cada uno se ve a sí mismo y a los demás en el juicio y en la memoria, en una memoria juiciosa, podríamos decir. Estamos todos ya muy lejos de allí, pero en todos ha quedado una marca intelectual, un rasgo humano, la palabra justa y «un estilo», inculcados por esa escuela de excelencia que es la fábrica moderna, con la figura obrera en la cátedra.

¿Por qué volver a hablar de ello hoy? ¿Para qué sirve? ¿A quién le interesa? La pasión cínica, o el cinismo apasionado de nuestro modo de pensar, nos dirá que no sirve para nada y que no le interesa a nadie, al margen de algún viejo combatiente, herido, de la guerra de clases no resignado o algún joven espíritu que sobrevive heroicamente, sin apenas agua que beber, en el desierto de la paz social. Y sin embargo, las cosas que se han dicho y se dicen sobre el tema no son suficientes, y a veces son un obstáculo, para comprender. Y comprender, aquí, permite saber muchas cosas sobre aquel momento histórico y su desarrollo posterior. La década de 1960. El límite Italia para mirar el mundo. Pero también su oportunidad. Y, por lo tanto, el siglo XX, nuestro «pensamiento vivido». Un nudo de problemas, no deshecho y por deshacer.

Lo repito: no quiero ofrecer una interpretación canónica de lo que fue esa aventura. Esta es una de las posibles lecturas, lo bastante parcial para fortalecer esa vieja y feliz idea de la investigación de parte, esa práctica teórica indigesta y productiva del «punto de vista» –se necesita parcialidad para dar cuenta de la totalidad–, que nos formó y después nos acompañó. Todavía hoy nos reconforta pensar en el horizonte de aquel weberiano «¡a pesar de todo, continuamos!». Y digo nosotros porque creo que puedo hablar en nombre de una experiencia de pensamiento –esta es la definición correcta, experiencia de pensamiento– de un círculo de personas indisolublemente unidas por un vínculo peculiar de amistad política.

Ciertamente, habría que tratar en profundidad el misterio de esta fidelidad que implicó el ejercicio práctico y teórico de la amistad política. En este punto, los varios *De amicitia* [de la amistad] de la literatura clásica no son de gran ayuda, porque se ocupan sólo del fuero interno, cuando aquí lo interesante está en la relación, estrecha, entre vida interior y acción pública. Todavía hoy podríamos repetirnos tranquilamente unos a otros las palabras que Tocqueville escribía a su amigo Louis de Kergorlay en una carta del 9 de septiembre de 1853, tras treinta años de intercambio epistolar: «Siempre has sido y sigues siendo el hombre que ha tenido el arte de comprender mi pensamiento en su germen. [...] El contacto de tu espíritu fecunda el mío. Nuestras inteligencias, no sé cómo, se entrelazan; y cuando persiguen una idea común llegan a marchar maravillosamente con el mismo paso» (véase U. Coldagelli, *Vita di Tocqueville (1805-1859), La democrazia tra storia e politica*, Roma, Donzelli, 2005, p. 11). Pero eso no es todo. En nuestro caso, la religión antigua de la amistad cede el paso a la política moderna de la amistad/enemistad. La del amigo/enemigo no es, como banalmente se piensa, una teoría del enemigo. Antes bien, es una teoría y una práctica del amigo y del enemigo. Nosotros nos hicimos y hemos seguido siendo, también sentimentalmente, amigos, porque descubrimos ante nosotros, una y otra vez, políticamente, a un enemigo común.

Este punto merece alguna aclaración. ¿Por qué se habría de construir, conservar y enriquecer una amistad de ese tipo sobre la base del planteamiento *operaista*? ¿Sería por la fuerza del concepto político de clase obrera, tan cargado de referencias? ¿Acaso por el rigor ético del compromiso que dicho concepto producía? ¿Por el conjunto de las experiencias compartidas de trabajo cultural que, milagrosamente, se encontraron allí recogidas? Probablemente, por cada una de estas razones. Pero mi respuesta, en términos generales, es otra (es tan difícil de explicar todo esto como fácil fue vivirlo). El cemento de aquella amistad política fue una muy específica enemistad social, determinada y consciente: el hecho de haber identificado inmediatamente, más que una referencia, una oposición. No tanto un «estar con» como un «estar contra»; no una «elección para», sino una «lucha por». Eso tuvo consecuencias espontáneamente vinculantes para «nosotros» en relación con las decisiones intelectuales de aquel tiempo y los horizontes sucesivos. Es de esto, quizá, de lo que hay que hablar ante todo. Tal vez esto sí sirva, tal vez interese.

Trataré, forzándome a mí mismo, de hablar con sencillez, evitando el lenguaje literario, resistiéndome a la tentación de la metáfora punzante y a esa pretensión de señalar, que invita más a ser intuido que comprendido, pero no se si lo conseguiré. Sin embargo, es preciso decir que sobre el terreno del descubrimiento intelectual de la clase obrera nació una forma de escritura. Podríamos preguntarnos qué hay detrás de este surgimiento misterioso de un modo de decir y de decirse, por qué surge en el momento en que lo hace y por qué adopta la forma que adopta. Siempre he pensado, de forma un poco fatalista, que cada momento histórico elige su propia representación simbólica. Los partisanos semianalfabetos, ante los pelotones de ejecución nazis, escribieron las *Lettere di condannati a morte della Resistenza*, que son alta literatura. Asimismo, los muchachos que al amanecer permanecían de pie ante las puertas de la fábrica Mirafiori de Turín volvían a casa por la noche para leer *El alma y las formas* del joven Lukács. La gran historia habla una lengua y la pequeña crónica, otra. En nuestro tiempo estúpido esta última dimensión, la de la crónica, celebra sus fastos solemnes en la universal desidida vulgar del lenguaje político. En aquel entonces, en la década de 1960, en sus inicios y en su legado, creímos percibir una vuelta de los acontecimientos y los temas de alto nivel. Probablemente nos equivocábamos. En otro lugar he hablado de «ilusión óptica». Pero aquella impresión de grandeza del conflicto bastó para despertar en nosotros una pasión por el «gran estilo» nietzscheano, que nos acompañaría, para bien y para mal, en un ulterior trabajo de investigación tan abierto como tormentoso. A partir de aquel momento, la elección fue siempre hablar en la forma más elevada posible en nombre de los que estaban más abajo. Porque eran ellos, y sólo ellos, los que merecían el «gran

estilo». No es cierto que diéramos al conflicto obrero un valor salvífico, como alguno, equivocándose, ha querido ver: precisamente por ello la forma inspirada parecía la más adecuada. En la iniciativa obrera de «lucha + organización» veíamos la manera, el recorrido, el instrumento más eficaz para vencer al adversario capitalista, para empujarlo a un desarrollo más allá de sí mismo. El pensamiento fuerte pide una escritura fuerte. De ahí la expresión combativa, el estilo conflictivo, articulado, cincelado, perseverante, agresivo y lúcido. Así es como nosotros pensábamos que aferrábamos el ritmo de batalla de los «obreros en lucha», en la fábrica, contra el patrón. Ya no hemos sabido escribir de otra manera.

Pero hay otra cosa, aún más importante. La experiencia *operaista* ha marcado una forma de pensamiento político, una forma política de pensar que sólo aquellos que atravesaron esa experiencia de principio a fin han podido asumir. Aquí describiré los *Lehrjahre*, los años de formación, de los *operaistas*, una fracción generacional limitada pero importante. Me referiré a cómo en esta escuela, la escuela de la clase obrera, aprendimos de una vez por todas a convertirnos, fuera de la norma, en hombres de cultura de nuevo cuño. El perenne estado de excepción intelectual en el que desde entonces con gusto elegimos vivir, parte de ahí. Quiero hacer el elogio de esta figura, ahora condenada, del intelectual orgánico de partido. Sólo aquellos que no fueron capaces de serlo, o que lo fueron de manera subalterna, por espíritu oportunista o por pobreza mental, pueden hoy mostrar hacia ella un desprecio arrepentido. Figura noble, trágica a su manera, en el ejercicio de una libertad en el seno de una comunidad, entre las estrictas barreras autoimpuestas y las necesidades perentorias provenientes del exterior. Saber que tu trabajo intelectual, la peculiaridad de tu investigación, la verdad que buscas en el análisis y en la reflexión, no te ha de servir a ti, sino a este instrumento colectivo que representa a una parte de la sociedad: ¿qué hay de despreciable en ello? ¿Es más noble escribir un libro pensando en la composición probable de una eventual comisión de concurso? Y, sin embargo, desde un punto de vista totalmente diferente, nosotros fuimos los primeros críticos innovadores de aquella organicidad del intelectual en el partido. Porque para nosotros, el verdadero tipo nuevo –perturbador descubrimiento en aquella época– era el intelectual orgánico de clase, en relación crítica, siempre que fuera necesario, con el partido.

Una revolución de las formas intelectuales

Esto nos retrotrae a una idea de pertenencia más profunda, social y por lo tanto política en un sentido específico, sin que los dos niveles lleguen nunca a coincidir del todo, y de ahí el difícil ejercicio cotidiano de

una autonomía recíproca: este es el descubrimiento último, traducido posteriormente de tantas maneras diferentes. Fue una elección de vida intelectual. La definición de la propia «parte», no como un valor, sino como un hecho; no en tanto que forma representativa de un interés, sino directamente como ese interés mismo, que posiblemente necesitara de una representación, pero que no se identificaba completamente con ella. Este regreso a la fuente de su propia razón para hacer un trabajo cultural fue el cambio fundamental que la realidad de la gran fábrica moderna propició en la forma de pensar, en el momento delicado de un salto en el crecimiento formativo. Fue, a su manera, una revolución en las formas intelectuales. De lo contrario, ¿por qué habríamos apreciado tanto las vanguardias artísticas de principios del siglo XX, si no porque veíamos en ellas un modelo susceptible de aplicarse en un ámbito donde nunca se había aplicado, a saber, el de la política como arte supremo de gestión/transformación de la sociedad? En realidad, había un punto específico que permitía verificar el impacto revolucionario entre las vanguardias y la historia, y ese punto era el Octubre bolchevique. Un punto –el del *operaismo* y el bolchevismo– no secundario, que merecía un análisis o reflexión por separado, que algunos podrían hacer. Debo decir desde el primer momento, anticipándome y sin hablar en nombre de otros, que mi *operaismo* fue de signo comunista. Ni siquiera en el primer *operaismo* –*Quaderni rossi + classe operaia*– este rasgo fue dominante o mayoritario. *Operaismo* y comunismo tal vez fuera mi problema personal.

Pero debo concluir el discurso sobre el estado de excepción en el trabajo cultural del intelectual orgánico de clase. El impacto directo, inmediato, frontal, se da entre pensamiento e historia. Aquello que es: he aquí el objeto del análisis, de la reflexión, de la consideración, la crítica y el juicio. Lo que se ha dicho y escrito sobre aquello que es, viene después: y tiende a cobrar más importancia cuanto más haces de ello un puro instrumento cínico en la elaboración de tu pensamiento. La diferencia entre las modalidades de los que significa «estudiar» es radical. El primer cuerpo a cuerpo de la teoría no tiene lugar con otra teoría, sino con la historia. Lo que parecía ser una curiosa extravagancia o una costumbre aristocrática, la ausencia de notas a pie de página, tenía este significado. El pensamiento no avanza de libro en libro, de concepto en concepto, sino a partir de la historia desnuda, que es lo contrario de la nuda vida, ya que se refiere a los movimientos colectivos de categorías encarnadas: el concepto que, justamente, se vacía de pensamiento y se hace historia viva, aventura social difusa.

Todo esto para decir que aquí no estamos hablando de biohistoria, a la manera en que hoy se habla de biopolítica. Entonces pensábamos en la fuerza de trabajo que, en la lucha, se hace clase obrera; en el valor que, a través del plusvalor y, por lo tanto, del beneficio, se hace clase capitalista.

Cuando hablamos de historia, hablamos precisamente de las clases, de las naciones, de los Estados, de las razas, de las religiones y de los conflictos que se desencadenan, de las perspectivas que podemos imaginar que se abren, de los caminos que se cierran ante nosotros, de las tentativas, de las experiencias, de los fracasos, pero también de las victorias, de los despliegues, de los saltos hacia adelante, en manos de fuerzas, de potencias que encuentran frente a sí defensas, resistencias, poderosas contrafuerzas con las que la relación se ha de decidir ya sea en la mesa de negociaciones o en el campo de batalla. La práctica de este pensamiento político resulta impropia desde la perspectiva de las tradiciones culturales, no identificable y, por lo tanto, no reconocida. La figura del intelectual que la asume se antoja a su vez excéntrica, excesiva, marginal o anormal, pero la fórmula que las resume todas es perturbador. No puede decirse que no estemos ante una forma de alta cultura, pero lo que sí podemos decir es que se trata de una cultura *otra*, impropia en el sentido de que no es propia de la cultura oficial ni de quienes la detentan. Entonces, el principio que dice que «tú eres esto» (para jugar alegóricamente con una terminología védico-bíblica) no hay que gritarlo a los cuatro vientos en cada ocasión, sino cultivarlo *in interiore homine*. Lo que significa: yo no quiero conocer por conocer, sino para trastocar lo que es y, en la medida de lo posible, transformarlo en su contrario. No estudiar para enriquecer el patrimonio del conocimiento humano, palabra carente de significado en la condición actual de una humanidad fraccionada, sino para dar armas culturales a aquellos que quieren subvertir el orden existente de las cosas. El modelo de la lucha obrera en la fábrica —organizarse, juntos, para lograr objetivos específicos con instrumentos específicos— se convirtió en un modelo de trabajo intelectual, dando sentido a un ¿qué hacer? del pensamiento, que luego ya no ha necesitado la referencia *operaista* para plasmarse, en un ejercicio de libertad absoluta, en otros planos, en otros terrenos y en otras tareas. De ahí que aquel que ha querido ver en este enfoque una especie de filosofía de la historia con, en lugar del Espíritu hegeliano, el Sujeto obrero, se equivoque. Nunca he olvidado la lección que aprendimos a las puertas de las fábricas, cuando llegábamos con nuestras pretenciosas octavillas que invitaban a los trabajadores a unirse a la lucha anticapitalista. La respuesta, siempre la misma, venía de las manos que aceptaban nuestros trozos de papel. Se reían y decían: «¿Qué es? ¿Dinero?». Una «ruda raza pagana», en efecto. No se trataba de la adhesión al mandato burgués, *enrichissez-vous* [enriqueceos]; era la palabra salarios presentada como una respuesta objetivamente antagonista a la palabra beneficio. El *operaismo* reelaboró la brillante frase de Marx —el proletariado, alcanzando su emancipación, liberará a toda la humanidad— y la transformó en la siguiente: la clase obrera, luchando por sus propios intereses parciales, desencadenará una crisis general de

las relaciones de capital. Habíamos asimilado bien el núcleo duro del pensamiento de Marx: para hacer teoría revolucionaria primero hay que hacer una crítica de la ideología. El lema «el salario como variable independiente» no es una ley general de la lucha de clases, pero en aquella década de 1960 era a la vez económicamente oportuno y políticamente eficaz. El otoño caliente de 1969, que vino a cerrar el ciclo, confirmó, por una vez en favor de los trabajadores y en perjuicio de los patronos, la victoria de los hechos sobre los valores. Y a propósito de los hechos y de los valores, del *operaismo* surgió también, entre otras cosas, una nueva forma de hacer sociología: la metodología weberiana de neutralidad axiológica iba a mezclarse con la dimensión política del análisis marxista. En este sentido, y revisando las cosas a día de hoy, entre los *Quaderni rossi* y *classe operaia*, entre Vittorio Rieser y Romano Alquati, había menos distancia de lo que entonces parecía. Y se ha admitido que la sociología italiana, en general, le debe algo al episodio *operaista*. Por lo tanto, es cierto que allí empezamos a experimentar con una nueva forma de escribir historia. Cuando, en el número 3 de los *Quaderni rossi*, Umberto Coldagelli y Gaspare De Caro publicaron: «Alcune ipotesi di ricerca marxista sulla storia contemporanea» [Algunas hipótesis de investigación marxista sobre historia contemporánea], abrieron una ventana de crítica de la ideología aplicada a la historiografía italiana de izquierda, que daría sus frutos. De Caro desacralizará a los iconos de Gobetti y Salvemini. Coldagelli se explayará sobre la larga marcha de la historia política e institucional francesa. Sergio Bologna mirará hacia Alemania, hasta llegar a su estudio sobre *Nazismo e classe operaia* [Roma, manifestolibri, 1996; *Nazismo y clase obrera*, Madrid, 1999], editado por la Universidad Libre de Milán y su Zona de Influencia (LUMHI), si bien siempre se había asomado a Europa desde la revista *Primo Maggio*. Todo esto da una idea de la fertilidad hermenéutica, de cultura general, que tuvo la particularidad de este punto de vista obrero, no en tanto que invención semántica, sino en tanto que descubrimiento conceptual.

La cultura política como profesión

Así, pues, fue posible entrever y definir en ese momento de la historia de la lucha de clases, en Italia y en Occidente, un punto de vista no a partir de una filosofía de la clase obrera, sino de la contingencia de esta figura históricamente determinada que era la del obrero-masa. Punto de vista: es decir, una posición partidista muy precisa, de la que tenías que convertirte en intérprete, función y herramienta. Lección de escuela: en aquel punto del desarrollo capitalista los obreros no eran ya una clase general, sino una clase parcial. A medida que el capital deviene *general*

intellect los obreros se convierten en fuerza subversiva potencial, y ello por la simple razón de que constituyen un interés especial: no de casta, no de cuerpo, no de grupo, no de *status*, sino de clase, es decir, una fuerza de conflicto organizada que lucha y manda en ese terreno que la producción neocapitalista ha abierto entre la fábrica y la sociedad. Con ellos, y sólo con ellos, puedes por fin abstenerte de abanderar valores universales, pues desde su punto de vista esos valores son siempre ideológicamente burgueses. A su lado, en cambio, sabes dónde y cómo tienes que golpear. La lucha de la clase obrera ha sido civilización de la guerra. Se ha situado a un nivel tan alto como el que venía ocupando el *jus publicum europaeum*. Tenemos que entender que cuando hablamos de los obreros de fábrica ascendemos en la escala de las experiencias históricas y llegamos a niveles de excelencia en materia de conflicto social y por ahí nos encontramos con la gran cultura. De ahí que dentro de su, con todo, breve aparición simbólica –desde un poco antes de la mitad del siglo XIX hasta poco después de la mitad del XX– la función intelectual que se ajusta a su perspectiva haya inaugurado un proceso a la vez de especialización y de politización: mejorar el conocimiento para mejorar la productividad del conflicto. La cultura política se convierte en profesión, al igual que sucede con la política misma sobre la base del capitalismo moderno. Así pues, un *Beruf* [profesión] y, en ese sentido, una vocación. El haber sido *operaista* hizo de cada uno de nosotros un *totus politicus* original. Porque la política en el puesto de mando sale de la fábrica moderna como un producto técnicamente elaborado por manos obreras.

Aflora aquí la necesidad de introducir un pasaje narrativo biográfico, que debe ser considerado en una incertidumbre ambigua entre el nivel personal y el generacional. He de hacer momentáneamente de torpe historiador, más de acontecimientos que de ideas, con la intención de ayudar a clarificar los difíciles fundamentos de los discursos precedentes y, más aún, de los que luego vendrían. Al recorrer los «testimonios» de aquella experiencia hay una fecha clave, que surge enfáticamente como transición estratégica para todos nosotros: 1956. Innumerables cosas hicieron «inolvidable» aquel año, pero aquí mencionaré la irrupción de una ruptura epistemológica. El paso, la transformación, de una verdad de partido a una verdad de clase. El lapso de tiempo entre el XX Congreso del PCUS y los acontecimientos de Hungría fue un continuo de saltos en la conciencia de una joven generación de intelectuales. Bendita la Historia, cuando con sus pasos de gigante trastoca la maldita cotidianidad de la crónica. En un primer momento intuí, y después pensé, que el «gran siglo XX» terminaba entonces. No era casualidad que el último de los llamados siglos «grandes», que habían cerrado, juntos y el uno contra el otro, el segundo acto de la tragedia de las guerras civiles mundiales, fuera arrojado de su pedestal. Su

estatua rodó sobre nuestras cabezas. Y ya nada en nuestro pensamiento volvió a ser como antes. Despertamos del sueño dogmático de la historicidad, del sustantivo único, susceptible de adjetivarse como materialista o idealista, pero que era siempre el mismo. Imperaba por entonces en Italia la línea De Sanctis-Croce-Labriola-Gramsci: insuperable modelo de ejercicio de la hegemonía cultural para hacer política. Aquí, en Italia, y gracias al carisma de Togliatti, se había venido formando el formidable grupo dirigente del PCI, operativo en el periodo de posguerra e incluso después. A los miembros de la Dirección o de la Secretaría General del Partido te los encontrabas en el Instituto Gramsci. No escribían libros, ni mucho menos contrataban los servicios de improbables *ghost-writers* para que se los escribieran, pero leerlos sí que los leían. Y entre una cosa y otra, discutían con quien pensaba.

La ruptura epistemológica de 1956

Un día llegó de Sicilia un extraño personaje. Profesor marginado en Messina, era extraño también en lo físico: alto, enjuto, de nariz aguileña y semblante duro. Si hablaba un lenguaje difícil, su escritura lo era aún más. Pero Galvano Della Volpe desmontó, pieza a pieza, la línea cultural de los comunistas italianos, haciendo caso omiso de obediencias ortodoxas. Nosotros habíamos logrado deshacernos del elemento «nacional-popular», pero —si hemos de ser sinceros— al hacerlo se nos había quedado adherido un cierto aristocratismo intelectual cuyo influjo acusábamos. La comprensión era más importante que la persuasión; el arduo trabajo del concepto imponía la dificultad en la palabra (al contrario de lo que sucede hoy, cuando la facilidad del discurso significa prescindir del pensamiento). Aquel encuentro fue providencial. El enfoque que adoptamos entonces adquiere aún más valor hoy en día, en esta época en que el triunfo de la vulgaridad mediatizada sobre el lenguaje político es completa. La nuestra fue una escuela de rigor intelectual ascético, cuyo precio fue un aislamiento sólo ligeramente autorreferencial. La ciencia contra la ideología: tal era el paradigma. Marx contra Hegel, al modo de Galileo contra los escolásticos, o Aristóteles contra los platónicos. Luego, en líneas generales, fuimos dejando atrás aquel esquema en lo que atañe al contenido, aunque retuvimos sus lecciones en lo que respecta al método. En todo caso, en aquel entonces se trataba de una revolución copernicana; y pensándolo bien, fue sobre esas bases que, desde 1956 en adelante, mientras otros —la mayoría— redescubrían el valor de las libertades burguesas, a unos pocos nos fue dado, paso a paso, mediante ensayo y error, el descubrimiento de los horizontes de la libertad comunista.

Habría que volver y profundizar en otro lugar sobre este tema, que tiene una dimensión teórica y estratégica. El aspecto práctico del discurso, tan complejo como controvertido, está en otra parte. Aquí quiero referirme rápidamente a un error táctico, existencial, un punto de destino político: no puedo definirlo de otra manera. Si bien es cierto que se trata de una cuestión autobiográfica, con la que la amistad política o de grupo no tiene nada que ver. Mi posición de entonces es bien conocida, de ella dan cuenta numerosos testimonios vertidos aquí y allá. Francamente, nunca pensé que pudiéramos organizar a los obreros y propulsarlos, puros y duros, contra el capital. En el medio había un paso que no nos podíamos saltar, por mucho que ser *operaistas*, entonces y después, siempre haya significado, en términos simbólicos, defender la necesidad de saltarse ese paso. Esta es una contradicción que siempre ha acompañado a la experiencia *operaista*, desde su formación hasta su disolución. Pero el hecho cierto es que la organización existía: no se trataba, por lo tanto, de una clase obrera aislada y sin aliados, sino de la clase obrera aliada al pueblo trabajador, en las formas existentes del sindicato y del partido. Había un collado que atravesar y el problema era elegir el camino que llevaba al otro lado. Mi idea era que de *Quaderni rossi* y sobre todo de *classe operaia*, de aquella *full immersion* en una experiencia de clase debía emerger, y formarse y construirse, un grupo dirigente, un modelo de grupo político alternativo en comparación con el, por así decirlo, oficial del movimiento obrero. Formarse aquí para acto seguido desplegarse allí. El recorrido interno de la aventura de *classe operaia*, con el editorial «1905 in Italia» forzaba ese paso. En este sentido la desaparición de Togliatti fue simbólica. Con una buena dosis de esquematismo leninista, yo veía agotarse poco a poco la función del prestigioso grupo dirigente togliattiano a medida que se completaba la fase de la revolución democrática. A partir de ahí se trataba de abrir la fase de la revolución socialista, liderada por los comunistas sobre la ola que habría de seguir al impulso de las luchas obreras de la década de 1960. Y todo ello, en una situación internacional que —hay que subrayarlo— había cambiado, con la entrada en crisis de la Guerra Fría, el advenimiento de la distensión entre los bloques y la coexistencia pacífica entre los sistemas.

Para ello se necesitaba una nueva generación de profesionales de la política, armados con otra tradición cultural, enteramente por construir, y con herramientas intelectuales asimismo nuevas. Se necesitaba, en suma, una puesta al día (al día del neocapitalismo) de la figura del especialista + político, que pudiera jugar con habilidad, maestría y madurez dentro de la contingencia del desorden que se avecinaba. La limitación del movimiento del '68 provino de su espontaneidad: de

ahí su carácter efímero y su función facilitadora, en el medio-largo plazo, de una modernización sin revolución. El *operaismo* fue, al menos en Italia, una premisa fundacional del '68, pero en cierto modo fue también la anticipación de su crítica sustancial. El año 1969 corrigió bastantes cosas y ahuyentó muchas más: aquel fue el verdadero *annus mirabilis*. El '68 nació en Berkeley y fue bautizado en París. A Italia llegó todavía joven y ya maduro, para situarse entre los obreros y el PCI, que era precisamente donde estábamos nosotros entonces. El *operaismo* empujó el '68 más allá de sus premisas. En 1969 ya no se trataba de antiautoritarismo, sino de anticapitalismo. Obreros y capital se encontraban significativamente uno frente al otro. La violenta reacción del sistema a la escalada del otoño caliente trastocó el movimiento o, lo que es lo mismo, le obligó a desviarse. Todo esto estaba ya inscrito en la contradicción no resuelta entre luchas y organización —a nuevas luchas, nueva organización—, que había atravesado la parábola del primer *operaismo*. En ese lapso de tiempo hasta el XI Congreso, todas las tentativas de relación con la aventura interna del PCI posterior a Togliatti fueron torpes. Si uno recorre aquellos números de *classe operaia*, constatará que hay más controversia con las respuestas de Amendola que adhesión a las demandas de Ingrao. Se dice «no» al partido único de la izquierda, pero ni se menciona la posibilidad de un nuevo PCI. El material humano excepcional (sobre el que volveré) que protagonizó esta experiencia única que fue el *operaismo* no estaba hecho para eso, no se adecuaba orgánicamente a un juego político que debía pasar la prueba de sus propias hipótesis en un terreno diferente del que habían elegido ellos mismos. Ya se había puesto en marcha ese mecanismo perverso, de consecuencias devastadoras, que vimos operar en la década de 1970: o dentro, o fuera, una lógica para la organización y una lógica para el movimiento, y así hasta llegar a la locura de la acción clandestina, que repetirá los peores vicios de los poderes ocultos. El «dentro y contra», ese principio complejo —quizá demasiado sofisticado— que se desarrolló en la forma clásica de un «*operaismo* político» no encontró la oportunidad de echar raíces en personas de carne y hueso; no pasó de ser un enunciado de método, tan indispensable para comprender como ineficaz para la acción. El porqué de todo esto todavía nos lo preguntamos. Y no es cierto que sea ya inútil saberlo. Hay un caso, y sólo uno, en el que el pasado no pasa: cuando viene a faltar su elaboración en el pensamiento. Entonces se instala ahí como un montón de detritus, dificultándote el paso y obligándote a dar un rodeo cuando querías dar un salto. Eso es exactamente lo que sucedió. Estoy hablando, de hecho, de crónica vivida y de historia padecida.

Un error táctico

Quedó por resolver la duda acerca de la elección del comportamiento político, no del más justo, sino del más útil. Es cierto que a veces esto depende muy poco de ti y mucho de las circunstancias, de las oportunidades, de las ocasiones o de los encuentros. Una trama objetiva de relaciones te condiciona inconscientemente, hasta el punto de que no queda escapatoria: sucedió así, porque no podía ser de otra manera. Sin embargo, la otra vía se mantuvo abierta, a saber: la del crecimiento político dentro de la organización del partido. La discontinuidad de 1956 nos brindó la posibilidad de la doble vía: la de la oposición y la de la mediación en relación con el grupo dirigente del PCI, por entonces en plena fase de «renovación en la continuidad». ¿Qué implicaba esta segunda vía? Implicaba una larga marcha dentro de la organización, implicaba renunciar a un pliegue ético del discurso político, implicaba un sacrificio cultural en el altar del primado de la praxis, y el ejercicio de aquel «honesto disimulo», categoría política de los siglos XVI y XVII, que se manifestaba ahora en forma de noble preliminar de una «duplicidad» togliattiana inútilmente despreciada. En mi formación personal, Togliatti había sido *magister politicus* [maestro político] por excelencia. Me preguntaba si se podría ser togliattiano con otra cultura y me respondía a mí mismo que sí. La política tiene su propia autonomía, también en relación con el dispositivo cultural que la sustenta y a veces justifica. La cultura del *operaismo*, de la que hablaré, era especialmente compatible con la práctica del realismo político. Por otra parte, los acontecimientos tendían hacia esta combinación, completando finalmente la hazaña de no convencer ni a los *operaistas* ni a los realistas. De ahí, también, la duda de si aquella otra vía –la de hablar un poco menos y actuar algo más– no hubiera sido la buena. Nos dejamos llevar por ese gusto fascinante del pensamiento alternativo, al que uno podría dedicar la vida entera. Pero los resultados –que se miden en términos de contribución al desarrollo objetivo del movimiento y que, por lo tanto, son ajenos al propio desarrollo intelectual subjetivo de cada uno– fueron pobres, si no nulos. Una sombra acompaña a este *inquietum cor nostrum* de la madurez tardía, una melancolía política que ya no nos habrá de abandonar: la sensación ardiente de no haber dado lo bastante a aquellos a quienes se lo debíamos todo, los nuestros, aquellos de donde venimos, el pueblo trabajador que en el desarrollo humano, desde la tierra a la fábrica, constituye hoy nuestro *Welt von gestern*, un «mundo de ayer», un mundo-civilización, un mundo-historia.

En *La política en el crepúsculo* hay una frase de esas que incluso tus amigos más cercanos, precisamente porque te quieren de verdad, pretenden no

haber leído. Escribía: «Nosotros, jóvenes intelectuales comunistas, tuvimos razón en ponernos del lado de los insurgentes húngaros, pero —y este es el problema insoluble de la revolución en Occidente— la razón de Estado socialista no se equivocó al poner fin con los tanques a la partida que se jugaba entonces». Todo el discurso precedente precipita en esta frase. Resolver este enigma edípico del movimiento obrero del siglo XX es la tarea de un pensamiento profético. «Era» la tarea, puntos suspensivos. Hoy ni siquiera sabemos a ciencia cierta si ello merece la pena. Es fácil elegir entre un bien y un mal. Más difícil es cuando tienes que elegir entre dos razones, y ambas pertenecen a tu propio bando. El dilema consiste en si seguir la pasión de la pertenencia o el cálculo de probabilidades. Si la política es siempre —como yo creo que es— guerra civil, en el sentido de una guerra civilizada, o civilización de la guerra, entonces el resultado de la acción está siempre ligado a la relación de fuerzas. En general, vence aquel que posee subjetivamente el equilibrio objetivo que se establece entre el momento y el tiempo, entre la fase y la época. Dos dimensiones que no deben nunca confundirse, pero tampoco separarse del todo. Las dos razones de 1956 eran también los dos errores, que separaban a aquellos que sólo veían el desarrollo posible de lo que habría de llamarse «socialismo con rostro humano» de aquellos otros cuyo único criterio, en el fuego cruzado entre dos bloques contrapuestos, era el control inmediato sobre los emplazamientos. Sin embargo, el hecho cierto es que del interior del *operaismo* surgió uno de los análisis más significativos de la tentativa del siglo XX de construir el socialismo, que fue el análisis de Rita di Leo. Se trata de un análisis completamente aislado, donde la coincidencia entre *verum* y *factum* es tan fuerte que no puede ser asumida por las ideologías dominantes contrapuestas. *Operai e sistema sovietico* (Bari, Laterza, 1970) estaba dedicado a Raniero Panzieri: el título y la dedicatoria muestran claramente cómo, partiendo del punto de vista obrero, la aventura de la comprensión podía ir mucho más allá de la fábrica capitalista. De forma crítica, el análisis ponía en cuestión el experimento político obrero por excelencia. Lo menciono aquí, porque este discurso será la premisa natural de las divisiones clásicas de las décadas de 1960 y 1970, entre instancias *operaistas* e instancias políticistas, y, esquematizando —pero no tanto—, entre razones de clase y razones de partido. Aquí el modelo a aplicar sigue siendo el mismo de siempre: nunca confundirlas, nunca separarlas. La consecuencia fundamental de aquella experiencia, aquella coinvestigación [*conricerca*] de intervención, análisis y reflexión, fue la de hacer madurar la necesidad estratégica, armada de táctica, de mantener unidas las dos razones, pero sin dejar de distinguirlas con todas sus sangrantes contradicciones. Toda una *lectio perennis* en lo sucesivo, tanto en lo que se refiere al discurso como a la actitud a adoptar. Mi tesis es la siguiente: el descubrimiento teórico de la autonomía de lo político se produce dentro de la experiencia práctica

del *operaismo*. Su desarrollo histórico e histórico-conceptual tendrá lugar sólo después, y con él, la conciencia de haber fracasado en el intento de alcanzar la síntesis del «dentro y contra». A veces pienso que en el fondo sólo logramos anticipar, en un intento subjetivo y colectivo modesto, una derrota más general que se iba a producir en el campo de las relaciones sociales y de las relaciones internacionales. Fue esa mejora repentina que se produce cuando nos acercamos al final, típica de cualquier enfermedad mortal. Repito algo que creo que ya he dicho en otra parte: el *operaismo* de la década de 1960 no abría una época, sino que la cerraba. Fue un acontecimiento final, surgido de la era de las guerras civiles mundiales y europeas. Radicalizó el conflicto dicotómico, desplazándolo del nivel estatal al nivel social, y de ahí, precisamente de ahí, recuperó el discurso decisivo sobre la política moderna. Nosotros no teníamos, por aquel entonces, una plena conciencia del problema. Esta se formó y fue creciendo gradualmente durante los largos años de reflexión solitaria. Soy consciente de que, de esta manera, estoy atribuyéndole una ambición excesiva a lo que fue una pequeña experiencia, pero si se echa un vistazo a los nombres de los individuos que entonces estuvieron involucrados en ella tendremos que preguntarnos por qué salieron de allí las personalidades que, entre ellas en acuerdo divergente, implantaron una presencia política en la vida intelectual italiana, y no sólo en ella. Debe haber alguna razón, que hay que buscar en los contenidos y las formas de la experiencia misma.

La misma pasión, el mismo realismo

A comienzos de la década de 1960 se había producido espontáneamente una agregación de grupo, si bien no a la manera en que los *grupos* se organizaron y a su manera se institucionalizaron desde principios de la década siguiente. Era una manera original, y absolutamente informal, de sentirse política y culturalmente juntos. Es notable hasta qué punto ha perdurado en el tiempo una especie de afecto mutuo, también con respecto a los compañeros que no compartieron el viaje de *Quaderni rossi a classe operaia*. Pienso en la profunda simpatía que me suscita el recuerdo de las cualidades humanas de personas como Bianca Beccalli, Dario y Liliana Lanzardo, Mario Miegge, Giovanni Mottura, Vittorio Rieser, Edda Saccomani, Michele Salvati y otros que, no sin cierto sentido de culpa, me olvido de mencionar hoy. *Quaderni rossi* era un magnífico título de revista, de una rara simplicidad evocadora, simbólicamente elocuente por sí mismo. En la idea de cuaderno estaba íntegra esta voluntad de investigación, de análisis, de reflexión, de estudio. El rojo [*rosso*] de la cubierta era el signo de una elección, de una decisión, de un compromiso, de un querer ser de esta

manera y no de otra. Empezar a escribir y, por lo tanto, a leer negro sobre rojo desde la portada fue un invento genial de Raniero Panzieri. Raniero era uno de esos hombres a quienes el destino ha dado demasiado poco tiempo en esta tierra, suficiente, sin embargo, para dejar una huella. Al evocar hoy su recuerdo me asalta la nostalgia de una humanidad política perdida. No era por naturaleza lo que se dice un héroe romántico, pero las circunstancias le llevaron a serlo. De organizador del movimiento obrero quería llegar a ser organizador de la cultura obrera. Pero era absolutamente incapaz de organizar nada. De ahí la fascinación con sus propias limitaciones, y su semejanza en esto con nosotros, sobre todo conmigo, que nos hizo sentir tan cerca de él. Su Marx era un Marx luxemburguista, no leninista. Al igual que Rosa, mientras leía *El capital* imaginaba la revolución –no como Lenin, que leía *El capital* para organizarla–. Él no era comunista; nunca hubiera podido serlo. Su tradición era la del sindicalismo revolucionario con un toque de socialismo anarquista, tradición que el viejo Partido Socialista Italiano llevaba históricamente en su seno. Pero el «control obrero» fue una fórmula mágica que nos sacó de aquel otro sueño dogmático que era el del partido de todo el pueblo. Caminar de noche con Raniero por las calles de Roma o Milán –no por la odiada Turín– era comprender la idea de Benjamin de que para perderse en las calles de una ciudad se necesita talento. Análogamente, también se precisaba talento para perderse en las calles de la *polis* –es decir, de la política–, y nosotros hicimos cuanto pudimos por dominarlo. Más de una vez nos perdimos y nos reencontramos en la frontera que separa a uno y otro bando, sin cruzarla jamás. Preferíamos a los patronos ilustrados, pero sólo para combatir mejor la guerra que nos interesaba. No estábamos enamorados de la democracia progresista, pero la utilizamos por ser una posición de lucha más avanzada. Intuitivamente reconocíamos a los reformistas de la izquierda como serios funcionarios del *general intellect* capitalista, que hoy reina en el plano euromundial. Valorábamos el impulso «movimentista» no como un hecho, sino como una pasión propia del imaginario de la política, en la que pensábamos constantemente y practicábamos, asunto mucho más serio. La política era nuestro marco específico: la política en sí misma, sin necesidad de aportaciones de otras disciplinas (tampoco de la filosofía o de la ciencia) ni de recurrir a otro tipo de motivaciones (incluidas aquellas genéricamente humanitarias), y sin el añadido de finalidades de otra manera justificadas por el «puré sensiblero» de las éticas del Otro.

En torno a la idea y la práctica de la política –y sobre nada más– tuvo lugar el desencuentro con Panzieri y los sociólogos de los *Quaderni rossi*. La primacía de la política estaba ya presente desde el primer número, en la iniciativa misma de hacer de *classe operaia* un «periódico político de los obreros en lucha». El grito de «Lenin in Inghilterra» –primero los obreros, luego el

capital, es decir, primero las luchas obreras, luego el desarrollo capitalista-resume, en definitiva, lo que es la política. ¿Y qué otra cosa puede ser, si se trata de voluntad, de decisión, de organización y de conflicto? Pasar del análisis de la condición obrera a la intervención en la reivindicación de sus intereses, de clase, fue el sentido del salto, del paso de la revista al periódico. *Classe operaia* llevaba a la izquierda de la cabecera, sobre su fondo rojo, la frase de Marx: «[...] *ma la rivoluzione va fino al fondo delle cose. Sta ancora attraversando il purgatorio. Lavora con metodo*» [«[...] pero la revolución va hasta el fondo de las cosas. Todavía está pasando por el purgatorio. Trabaja con método»]. *Die Revolution ist gründig*, Togliatti lo traducía/interpretaba como «ir hasta el fondo de las cosas». No está mal. Y ese *aber* [pero] al principio era decisivo. Una duda sustancial. Hoy en día no sabemos si «trabaja con método». Ni siquiera sabemos si sigue trabajando, si ella también tiene un empleo precario o si ya se jubiló. Es cierto que ha sido enviada al infierno, demonizada y maldecida: confirmando así la tesis contrarrevolucionaria y apocalíptica según la cual no hay historia de la salvación, como no hay mañanas radiantes; lo que hay, después de siglos de esperanza, son eternos retornos, que son siempre eternos regresos, recaídas y decadencias. Estos, y no otros, son los tiempos que nos ha tocado vivir; ¡amén! En las épocas de larga y lenta restauración brillan aún, y se ven más, los fuegos fatuos de las ilusiones revolucionarias. Entre 1848 y 1871 Marx vio unos pocos. También a nosotros, dentro de nuestra pequeña aventura, nos pareció ver algunos. Quizá sea este, en cierto modo, un criterio de selección en el grupo de personas que hicieron la experiencia *operaista* sobre el terreno. La famosa ruptura dentro de *Quaderni rossi*, de la que tanto se ha hablado y de la que tanto se habla en este texto, se puede leer sintéticamente hoy como la incompatibilidad de dos figuras como Panzieri y Alquati. Se encontraron, en una coinvestigación [*conricerca*] contingente, pero no podían convivir. Romano Alquati era el desorden intelectual hecho genio. No veía tanto lo que estaba sucediendo en el momento como lo que iba a suceder. Nos contaba que cuando por fin tuvo la posibilidad, ya a una edad avanzada, de comprarse gafas se dio cuenta de que los prados eran verdes. Inventaba y, de esta manera, adivinaba. Estaba, decía siempre estar, un paso por delante. Él fue quien nos dio a conocer los comportamientos de lucha de las levas de jóvenes trabajadores que entraron en la FIAT. Nos solía arrastrar hacia lo que era menos importante. En resumen, éramos una hermosa jaula de locos. Durante nuestras reuniones, pasábamos la mitad del tiempo hablando y la otra mitad riendo. Y aquí tengo que decir una cosa. No he vuelto a encontrar, excepto tal vez entre algunos militantes de base del PCI, un más alto valor humano, una acción pública más desinteresada, una más completa ausencia de ambición personal, un más simple sentimiento de adhesión a un compromiso y finalmente, sin restarle importancia, un mayor sentido autoirónico y desencantado de lo

que significa compartir un proyecto colectivo, que en estas personas que frecuenté y conocí primero en *Quaderni rossi* y luego en *classe operaia*. Los compañeros de los *Quaderni rossi* son más conocidos y han sido – hemos sido– perdonados por la historia enemiga que siguió, y acogidos en el Olimpo de las buenas intenciones. Los compañeros de *classe operaia*, mucho menos frecuentemente citados y algo malditos, han heredado, como tantos otros, una reputación de «malvados maestros». Me acuerdo de ellos con una nostalgia infinita: de Claudio Greppi a Mauro Gobbin, de Monica Brunatto a Pierluigi Gasparotto, de Massimo Paci a Gaspare De Caro, de Giovanni Francovich a Lapo Berti, de Pietro Bianconi a Enzo Grillo (el traductor de los *Grundrisse*), de Francesco Tolin a Luciano Ferrari-Bravo, de Giairo Daghini a Ferruccio Gambino, de Emilio Soave a Guido Bianchini, de Anna Chicco a Mario Mariotti, de Alberto Paolucci a Luciano Arrighetti, de Alberto Forni a Giorgio Franchi. Y aquí también, al hacer la lista, probablemente haya cometido el error de olvidarme de muchos. Estos hombres y mujeres no teorizaron una «nueva forma de hacer política»: la pusieron en práctica. De ahí emanaba esa mezcla de pasión generosa y de realismo lúcido, que cuando se encarna en un material humano de calidad, produce «gran política». No la produjo entonces, y eso es lo que hay que explicar aún. He dicho en alguna ocasión que lo que faltaba era «la época». La idea ha sido cuestionada, pero insisto en ella. Las observaciones amargas que he hecho más arriba aportan nuevas pruebas en esta dirección. En la década de 1960 estamos ya en un tiempo menor del siglo XX, que sólo la patética deriva de las décadas que siguieron, y que nos acompañarán hasta el final del siglo y más allá, nos lleva a considerar una época milagrosa de nuevos comienzos.

La diferencia cualitativamente determinante entre protesta y revolución debería estudiarse más en profundidad. Hacer la crítica del poder es una cosa; ponerlo en crisis, otra bien distinta. En la hermenéutica de la historia funcionan bien las demostraciones *a contrario*. El hecho de que la emancipación de las personas haya conducido a la restauración, con reformas, de la vieja relación de fuerzas global (entre clases, entre sexos o entre generaciones): eso es lo que hay que explicar. Todos nosotros fuimos víctimas propiciatorias de esta restauración, la cual no es una anomalía, sino una regularidad de la política. Comprenderla no es suficiente, pero sí necesario, para revertirla. Todo el debate sobre la autonomía de lo político, que nace del *operaismo* y se desarrolla a partir de él, no habla de otra cosa. Las luchas obreras determinan el desarrollo capitalista. Pero si sobre esta determinación estructural no se abre subjetivamente un proceso revolucionario guiado y organizado que invierta precisamente la relación de fuerzas, el desarrollo capitalista utilizará esas mismas luchas obreras para sus propios fines. La ecuación que lleva a este resultado es aún más fácil cuando

se trata de luchas civiles de ámbito general. En estos casos, todo el aparato sistémico de dominación se repositiona, se reconvierte, se democratiza y, en suma, se estabiliza. El poder se hace de nuevo —quiero decir, con nuevas formas— autoritario. Admito que aún no he logrado explicar la paradoja de que las luchas por la emancipación, culturalmente más atrasadas, hayan tenido consecuencias sociales favorables para los trabajadores, que se han reflejado en la jurisdicción, en la institucionalización, en la organización, obligando al capital a hacer concesiones (sólo hay que pensar en el *welfare*, en las disposiciones constitucionales, en el papel de los sindicatos y de los partidos). En cambio las luchas por la liberación, culturalmente más avanzadas, han dejado tras de sí un ascenso y una revancha capitalistas, el pensamiento único de una única forma social posible, una neodictadura democrática, patronal y patriarcal, la subordinación universal de todo lo que es humano a una concepción y una práctica universal burguesa de la vida. ¿Podría ser que las primeras sean justas y las segundas no, como nos dicen con una sola voz los reaccionarios y los moderados? Seguramente, no. Creo que tenemos que mirar en otra dirección. En las luchas por la emancipación estaba presente y activa la fuerza de un movimiento obrero organizado; en las luchas por la liberación estaba presente y activa la crisis de esa misma fuerza. Y así, paradójicamente, esas luchas han acelerado esta crisis. El *operaiismo*, ¿también ha funcionado de esta manera? Signo de interrogación que dejo en suspenso. Hago tan solo una recomendación para su posterior análisis/reflexión: en este punto el contexto social y político se imbrica en profundidad con la situación internacional, con el ajuste geopolítico que atraviesa toda la segunda mitad del siglo XX. Entre 1956 y 1991 hay un mundo que sigue esperando a ser descubierto. Es historia viva, e historia nuestra. Y no llegaremos a ningún lado sin atravesar, con el pensamiento, ese futuro anterior.

Volviendo al «caso italiano», había unos hechos de peso que no podían ser apartados por un acto de voluntad política. En la composición general de la subjetividad alternativa, típica de la década de 1960, la gran mayoría de la gente se había formado en el exterior y había crecido contra las formas organizadas, formal e institucionalmente, del movimiento obrero, es decir, contra sindicatos y partidos. Ahí es donde residía la novedad del evento, ahí el límite de su impacto. Se diferenciaba entre sindicatos y partidos. Se les otorgaba aún un crédito a los primeros, porque estaban más cerca de las instancias de base, eran más sensibles a las reivindicaciones y estaban más preocupados por las luchas. La apertura de un conflicto por un convenio colectivo de una categoría de trabajadores se convertía en una oportunidad extraordinaria para la expresión de una acción pública, visible a escala nacional. Aprendimos que, en la práctica, la centralidad política de la clase obrera funcionaba así: devolviendo a la agenda institucional del

país, periódicamente, la propuesta de Brecht a los antifascistas de París: «Compañeros, ¡hablemos de las relaciones de producción!». Sin embargo, el PCI no asumió entonces su función natural de traducir las grandes luchas obreras de principios de la década de 1960 en gran política. A diferencia de cuanto se suele pensar, el «partido de la clase obrera» estaba más dispuesto a escuchar al '68 de los estudiantes que al '69 de los obreros. Aquí también tenemos una prueba *ex post facto*: en los años posteriores, la dirección del partido se reabasteció mucho más entre las filas de los estudiantes que entre las de los obreros, exactamente como sucedió en el caso del *establishment* del sistema. El partido y el país sufrían un destino común, cosa que, por lo demás, era la intención de las dos ideologías complementarias, la de la «clase general» y el «partido nacional», y la del «capitalismo anticuado» que necesitaba ser modernizado. Nos encontrábamos ante la perspectiva única de una modernización conservadora, que hoy, a finales del siglo XX, es la tendencia victoriosa en todo el mundo. El «compromiso histórico» fue la forma política adoptada por esta doble ideología. La asociación presupone un bipartidismo imperfecto. Pero, tanto en la oposición como en el acuerdo, se trataba efectivamente de una bipolaridad, incluso de la única bipolaridad sería que hemos conocido y reconocido como tal en el país real, representado en el legal.

El PCI entre 1956 y 1968

Algún día debería hacerse el análisis histórico del anticomunismo de izquierda. En nuestro caso era fundamentalmente anti PCI, y se componía de fuerzas intelectuales que comenzaron jóvenes y todavía perviven de forma difusa (pese a la desaparición de su adversario). Crecieron bajo el signo de un movimiento, una generación, una perspectiva; con un modo de sentir, de valorar y de comunicar, antes que un modo de ser, de razonar y de luchar. A las vanguardias de aquellos días se ha sumado ahora un ejército de arrepentidos. Este fenómeno se intensificó en la era posterior a Togliatti, a partir de 1964, no sólo porque la capacidad natural de mediación del partido se vio debilitada, sino también por las profundas transformaciones que estaban teniendo lugar dentro de la sociedad italiana. El capitalismo moderno sólo despegó verdaderamente en Italia a finales de la década de 1950 y principios de la de 1960, conduciendo a la extinción final del pequeño mundo antiguo de la sociedad civil, con reminiscencias del siglo XIX. La Italietta estrecha de miras del Risorgimento todavía pesaba sobre quienes habíamos nacido en la década de 1930, esa era mítica en la que en América, Europa y Rusia sucedió todo lo que podía pasar en un lapso tan breve de tiempo. Aprenderíamos más estudiando aquella década que habiendo vivido todas las sucesivas. Fue como una vacuna contra la

enfermedad *veteroitalica*. Toda la historia de Italia había sido una historia menor del siglo XX. Quienes intentábamos pensar de un modo moderno y desencantado notábamos este peso sobre nuestros hombros, desde las limitaciones de una lengua encerrada en sí misma a la ceguera de la cultura. En el fondo, todo el período prefascista fue la caricatura de los sistemas liberales europeos y occidentales. Es algo que descubrimos leyendo a Locke y Montesquieu, y estudiando el modelo de Westminster. Y el fascismo fue la caricatura del totalitarismo. Lo comprendimos al estudiar el significado de la revolución conservadora y los procesos de nacionalización de las masas. Sí, algunos personajes encarnaron tendencias modernas para su época, en la línea que va de Cavour a Giolitti, pasando por todos los que secundaron esta postura tras la Segunda Guerra Mundial. Pero tampoco ellos lograron cambiar el largo signo de una historia pasiva. Los dos «bienios rojos», tan diferentes entre sí, 1919-1920 y 1945-1946, fueron momentos mágicos que sólo podían haber surgido de las cenizas de dos grandes guerras. Ese trasfondo histórico de estado de excepción trágico es el elemento que le faltó al otro bienio potencialmente alternativo, el de 1968-1969: de ahí su carácter, entre la inconsistencia y la impotencia. La fuerza tranquila del PCI consistía en colocarse dentro de esta historia menor de *longue durée*, moderando sus objetivos, reprimiendo sus impulsos, organizando un «qué hacer» que nunca iba más allá de lo posible, procurando no tratar nunca de intentar lo imposible. Lo «nacional-popular» del PCI fue una *bête noire* para nosotros los *operaistas*, en el ámbito de la cultura antes incluso que en el de la política; esto fue algo que entendimos desde muy temprano. A la edad de treinta años nuestro compañero Alberto Asor Rosa escribió *Scrittori e popolo. Saggio sulla letteratura populista in Italia* (Roma, Samonà e Savelli, 1964), es decir, contra la literatura populista en Italia. Más que por su crítica literaria, el libro marcó el inicio de una crisis en un aspecto de la cultura política italiana que había continuado siendo hegemónico hasta entonces. Sin embargo, tenemos que reconocer que sin aquella política popular —que no populista—, nunca habríamos tenido razones para cantar «*Avanti, avanti, il gran partito noi siamo dei lavoratori [...]*». Fue una verdadera fuerza la comunista, porque contó con una estrategia deliberada de arraigarse, lúcida y culturalmente, en el pueblo que a su vez había surgido de esa historia. Entonces nada hacía presagiar el salto que siguió. Lo que había de claro en la duplicidad de Togliatti fue oscurecido por las elecciones vanamente unívocas del clan togliattiano, que terminaron en la pura nada, en la niebla de palabras de la generación del sesenta y ocho.

Es un tópico decir que el PCI fue la verdadera socialdemocracia en Italia. No es cierto. Antes bien, era la versión italiana de un partido comunista. La vía italiana hacia el socialismo tenía una larga historia e iba muy lejos: detrás de nosotros estaba la historia de una nación, la realidad de

un pueblo, la tradición de una cultura. La vida y la obra de Gramsci sintetizaron estas cosas y transmitieron su legado intelectual hegemónico a la acción política total de Togliatti. Así, pues, el reformismo era, en un sentido original, la forma política que asumía el proceso revolucionario en aquel contexto. Este ciclo terminó con la disolución del mito del retraso capitalista, el cual sobrevivió durante mucho tiempo en el PCI, incluso a la llegada del capitalismo desarrollado en Italia. La facción togliattiana más ortodoxa, la de Amendola, cultivaba este mito más allá de lo justificable, y hacía del mismo la base social de un sentido común cultural. Aquí se produjo la fractura entre el partido y las jóvenes fuerzas intelectuales emergentes, que encontraron respaldo en algunas secciones sindicales, sobre todo en el norte, y en sectores impacientes del partido en realidad marginales. La verdad es que las luchas obreras en la Italia de la década de 1960 tenían más que ver con las del *New Deal* estadounidense que con las de los jornaleros campesinos del sur de Italia en la década de 1950 en pro de la reforma agraria. El jornalero de Apulia que se convertía en obrero masa en Turín era un acontecimiento estructural, y el símbolo de que la historia de la Italia se había terminado. El taylorismo en el proceso de trabajo, el fordismo en el proceso productivo y la centralidad política de la gran fábrica: estos fueron los hechos que pusieron en crisis la estrategia togliattiana. Togliatti entendió bien los aspectos superestructurales y políticos del primer centro-izquierda, pero fue prácticamente incapaz de entender las causas sociales y materiales que los habían producido. Su fallecimiento, a mediados de la década de 1960, también tuvo algo de simbólico. No tengo ningún problema en mantener que por aquel entonces la relación fábrica-sociedad-política, en tanto que lugar estratégico de las transformaciones capitalistas, se comprendía mejor en los *Quaderni rossi* que en *Società*, y mejor en *classe operaia* que en *Rinascita*.

Merece la pena releer estos materiales, aquí apenas evocados: correspondencia de las fábricas, análisis de campo de la reestructuración del proceso de producción, valoraciones de estrategias de la patronal, crítica de las plataformas reivindicativas, evaluación de los resultados de los convenios, intervenciones en luchas con ejemplos típicos de octavillas, apertura hacia el terreno internacional de las propias luchas; pero también tomas de posición sobre la interesante situación política del momento, en contraste con la técnica que consistía en promover los dos reformismos inteligentes, que eran –decíamos entonces– los de Aldo Moro y Riccardo Lombardi, para lograr un estadio más avanzado del conflicto de clase. El verdadero punto de divergencia entre el *operaismo* real (el nuestro) y el *operaismo* formal del PCI tenía que ver con el concepto de centralidad obrera. Centralidad política. Esta discusión se prolongó aún por mucho tiempo, hasta bien entrado 1977, cuando tuvo lugar aquel seminario inolvidable

sobre *Operaismo e centralità operaia*, en presencia de Giorgio Napolitano y Aldo Tortorella en una Padua plomiza, atravesada de punta a punta por las incursiones no precisamente pacíficas de los llamados autónomos (las actas fueron publicadas bajo el título *Operaismo e centralità operaia*, Roma, Editori Riuniti, 1978). He de precisar que 1977 no aparece en este discurso como una fecha importante y crucial. Esto no es un descuido, es una elección. Si bien creo que, en comparación con 1968, en 1977 late una sustancia política más fuerte y un cambio social más decisivo, y que muchas cosas en la relación, negativa, entre la política y las nuevas generaciones se resolvieron entonces, en aquel terreno de lucha. Pero lo que quiero decir es que el recorrido del *operaismo* italiano de principios de la década de 1960 no iba en esa dirección. Al releer hoy *classe operaia* parece más próximo a los *Quaderni rossi* y más lejano de Potere operaio y de todo aquello que, a partir de ahí, derivó hacia la *autonomia operaia*. El punto de divergencia es el siguiente: mientras aquellas dos iniciativas, revista en primer lugar y periódico a continuación, se consideraban a sí mismas críticamente dentro del movimiento obrero, los otros dos experimentos, más bien de autoorganización, se situaron peligrosamente contra el movimiento obrero. Detrás de la teoría del paso del obrero masa al obrero social está puesta toda la inteligencia de Toni Negri (véase, entre otros, *Intervista sull'operaismo*, Milano, Multhipla Edizioni, 1979, reeditado en 2007 por la editorial ombre corte de Verona). Pero en aquel preciso momento, en la práctica el daño ya estaba hecho. Y un inútil despilfarro violento de recursos humanos preciosos fue a parar irremediablemente al lado equivocado. Toni Negri fue muy importante en la experiencia de *classe operaia*. Jugó un papel decisivo en el nacimiento e indispensable en la elaboración y difusión del periódico. Con los dos pies firmemente plantados en un lugar estratégico, como era Porto Marghera, Negri intuía las evoluciones y orientaba los comportamientos. Se puede decir que la experiencia del obrero fordista-taylorista y la posterior crítica de esta figura son la base de toda la investigación que siguió. «Operai senza alleati!», clamaba el título del número 3 de *classe operaia*, de marzo de 1964, en el editorial de Negri. Fue un error. El sistema de alianzas –trabajadores independientes-clases medias-Emilia roja– que el movimiento obrero oficial había construido sobre la base de una especie de precapitalismo avanzado debía lógicamente ser criticado y combatido. Pero sí debía constituirse un sistema de alianzas diferente, propio del capitalismo desarrollado, que se construiría con las nuevas figuras profesionales que surgieron en el contexto de la producción en masa, la expansión del mercado y la consiguiente propagación del consumo, de las transformaciones sociales y del salto cultural verificado en todo el país. Todas estas eran cosas que el 1962 obrero anticipaba ya sobre la modernización de 1968 y sobre la *premier* posmoderna de 1977. Todo el terreno de la política –las clases, los partidos y las instituciones– y la «batalla

de las ideas» togliattiana fueron llevados más lejos, desencadenando sobre las transformaciones objetivas de la sociedad italiana la instancia subjetiva de un cambio de relación de fuerzas en el conflicto y en la representación. El *operaismo* de principios de la década de 1960 vio una parte esencial de esta realidad. No lo vio todo. Y es que no vemos las cosas del todo desde el punto de vista de una sola experiencia, primero con una revista y luego con un periódico. La parte debe hacerse partido si quiere hacerse cargo de la totalidad y afrontarla de poder a poder. En el «caso italiano» la agenda vino marcada por la hipótesis según la cual la cadena tenía que ser rota no donde el capital era más débil, sino donde la clase obrera era más fuerte. Ni siquiera hoy estoy seguro de si el gusto por la aventura intelectual y el ejercicio de la responsabilidad política eran —o pueden ser en absoluto— verdaderamente compatibles. En mí, y sobre la base de la amistad política que nació entre las personas, convivieron. Si sus frutos no fueron copiosos, al menos encontramos un modo de sobrevivir, con una alegre *hominis dignitate*, en un mundo hostil.

No es poco. Me doy cuenta de que mientras escribo va elaborándose por sí solo, en el discurso, un entrelazado ambiguo entre autobiografía de grupo e historia del país. Dejo estar ese laberinto, ya que puede haber en él una importancia no secundaria para el recuerdo de aquella experiencia. Lo que estoy tratando de demostrar ahora es que el *operaismo* del que hablamos aquí era esencialmente una forma de revolución cultural, que produjo importantes figuras intelectuales en vez de determinar acontecimientos históricos. Más que un modo de hacer política, que hubiera demandado un tipo de hombres y mujeres diferente del que la época podía ofrecer, definió un modo de hacer cultura política. Iremos viendo a continuación, a partir de la producción de estas figuras intelectuales, que se trataba de una cultura seria, elevada, propia de las ciencias del espíritu diltheyanas y alimentada de desencanto weberiano, especialización sin academia, encaminada, más allá de sí misma, a una práctica con coherencia estratégica y profundidad histórica. Yo diría que tratábamos de poner la alta cultura a disposición de la gran política. De impronta «aristocrática»: sí, ya he utilizado este término y lo usaré de nuevo más tarde: mi intención es despojarlo del sentido negativo que normalmente se le endosa. Es un enfoque complejo, que por el momento se puede simplificar de esta manera: no se trata de oponer a la idea degenerada de masa el concepto salvífico de individuo, sino de restaurar, o tal vez de implantar, una aristocracia posproletaria del pueblo contra la deriva actual de un populismo burgués. Sigue siendo la historia de hoy. Pero, ¿es posible que se dieran, en la década de 1960, unas condiciones semejantes? No, no fue el caso. El esquema amigo-enemigo/obreros-capital no era una invención filosófico-literaria, sino un hecho económico y social, que

estaba allí, ante nuestros ojos, y nadie lo veía. O mejor: podíamos verlo con los anteojos de la patronal o los binoculares sindicales, pero no con los ojos de la política y del pensamiento político, porque esos ojos miraban a otro lugar. En ese contexto el *operaismo* forjó una imagen, encendió una luz dentro de la fábrica e hizo una foto. Y se puede decir cualquier cosa, menos que de aquella representación la escena de la relación de producción saliera desenfocada. Desde entonces se han dicho muchas cosas sobre estos intelectuales que se han dado en llamar *exoperaistas*. Pero es interesante observar que el reconocimiento más común ha sido siempre que los análisis que partieron de su experiencia son *lúcidos*.

¿Por qué la cultura de la crisis?

Bien. Esta toma de conciencia —este realismo revolucionario, no puedo definirlo de otra manera— no se produjo inmediatamente, sino que fue el fruto gradual de sucesivas experiencias y el resultado de un cambio de cultura dentro de la tradición de pensamiento del movimiento obrero. Un cambio de paradigma cultural, de enfoque metodológico y de visión sistémica. Hay un problema sin abordar, y por lo tanto tácito, pero que es crucial para la comprensión de todo lo demás: ¿por qué en la década de 1960 la cultura de la crisis, el pensamiento negativo, fue a confluir precisamente con el *operaismo*, y no con otras experiencias? O mejor aún: ¿por qué el *operaismo* encontró allí, y no en otra parte, su horizonte cultural? Aquí me refiero, en concreto, al *operaismo* político. Porque es aquí donde radica la verdadera diferencia, de cultura, entre los *Quaderni rossi* y *classe operaia*. En la revista, el centro de la investigación estaba en el análisis, lo más científicamente validado, del plan del capital. La coinvestigación [*conricerca*] en la fábrica formaba parte de dicho análisis. En cambio, en el periódico el núcleo de la intervención estaba en la organización de las luchas obreras, en cuyo seno se situaba el análisis de la relación de producción. Aquella consigna, «primero las luchas obreras, después el desarrollo capitalista», inauguraba la fase de madurez del *operaismo* y cerraba el ciclo, breve pero intenso, de su presencia política. Llegados a este punto casi todo se había dicho ya. Una explosión de subjetividad, un salto de lo político en el sujeto: así es como leíamos los acontecimientos de la década que iban a producirse en 1968-1969. Si el Marx de los *Quaderni rossi* era el Marx de *El capital* y de la crítica de la economía política, el Marx de *classe operaia* sería el Marx de los *Grundrisse* y de las obras histórico-políticas. Volvíamos a recorrer, sobre la base material del capitalismo fordista-taylorista-keynesiano, el camino de los bolcheviques de Marx a Lenin. «Lenin in Inghilterra» fue sólo la imagen simbólica de ese recorrido. Aquel artículo describía con acierto una necesidad del momento: la pequeña evidencia empírica que lo

confirma está en el hecho de que gran parte de las subjetividades antagonistas y alternativas que, entre las décadas de 1960 y 1970, sintieron la necesidad de poner en juego su propia persona en una experiencia colectiva de transformación de las cosas, partió de allí. No hay intención alguna de enfatizar indebidamente este paso, ni de traer de los pelos lo que no deja de ser una simple crónica para convertirla en historia. Si la intención era elevada, el límite resultó ser más profundo. Lo que al principio quería ser una inversión de la relación de fuerzas no fue, a la postre, sino un cambio de punto de vista.

Pero no es esta la cuestión que hay que analizar ahora, sino más bien esta otra: ¿qué forma tenía aquel sujeto, en cuyo seno quería surgir una nueva cultura política? En aquel entonces hablábamos de joven marxismo al asalto del presente. Retomo desde otro lugar el discurso comenzado más arriba. La cuestión de la forma y del sujeto es un discurso que ilumina aquella época y tiende a ensombrecer la nuestra. Nosotros veíamos un sujeto sin forma —o más bien, un sujeto con una forma histórica tradicional— que estaba en crisis. El nuevo sujeto social, el obrero masa, ya no cabía en la vieja forma política. Podía inscribirse en una gran crisis general de las formas, en la medida en que había sido precedido y culturalmente determinado por ella. Un sujeto que nace de una crisis es un sujeto crítico. Massimo Cacciari, precozmente, en *Contropiano*, núm. 1 (1969) escribió setenta páginas sobre la génesis del pensamiento negativo [«Sulla genesi del pensiero negativo»], y las largas sombras de Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche se materializaron. Luego, con *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (Milán, Feltrinelli, 1976), seguido de *Pensiero negativo e razionalizzazione* (Venecia-Padua, Marsilio, 1977), culminó la primera etapa de su viaje personal por la *Krisis* de las ciencias europeas, describiendo para todos nosotros una historia de amor apasionado entre el *operaismo* y la cultura centroeuropea del siglo XX: un amor no decepcionado, y yo diría incluso que correspondido, ya que las conquistas del pensamiento y de la vida que haríamos más adelante entran dentro de aquella constelación. Basta echar una ojeada a revistas tales como *Angelus Novus*, *Contropiano* y, más tarde —hasta cierto punto— *Laboratorio politico*, y basta examinar la *Stimmung* [espíritu] que teñía el fondo de nuestra escritura, para convencerse de que, para nosotros, la comunicación nunca ha estado separada del pensamiento. Pero ahí, en ese recorrido, también está el paso de una crítica de la ideología puramente práctico-destructiva a la reconstitución de categorías políticas como conceptos teológicos secularizados. Hay que luchar con el concepto para llegar a comprender cómo «desde el principio» del *operaismo* se llega a las cosas últimas, o penúltimas, de la teología política. Equivocada, ya lo he dicho, desviada e inútilmente polémica, ha sido la lectura que postula un giro hacia una exasperada subjetividad obrera efectuada en términos de

una filosofía hegeliana de la historia. En ninguna página de *classe operaia* encontraréis al obrero en la cadena de montaje como portador de historia, en todas lo hallaréis como portador de política. La diferencia, e incluso la oposición entre la política y la historia, encuentra aquí su distante lugar de origen. Dos planos en los que se verifica una confrontación en cuanto a los medios, además de un desfase con respecto a los fines. El hegelianismo se encontraba mejor acogido por la ideología de los obreros en tanto que «clase general», vetada de ética kantiana en el horizonte de la Segunda Internacional, y de materialismo dialéctico en el de la Tercera. La imagen del proletariado que «emancipándose a sí mismo emancipa a toda la humanidad», presente en el Marx del siglo XIX, fue hecha añicos por el grito de Munch, al que siguió la ruptura de todas las formas a comienzos del siglo XX. Aquí hablamos de las vanguardias artísticas, pero también de las científicas y filosóficas, y de la revolución de todas las demás formas humanas colectivas, sociales, económicas y políticas, que será desencadenada por el impacto trágico —¡1914!— de la primera gran guerra civil europea y mundial. La corriente del progreso humano, *belle époque*, se estrelló contra el muro de la peor masacre jamás vista hasta entonces. Pero — allí donde acecha el mayor peligro, crece también lo que salva— de aquel *inferno* surgió el principio-esperanza: el experimento revolucionario más avanzado jamás emprendido. Cultura de la crisis y crisis histórica se saldan en un cambio de época, que conforma el siglo XX. El siglo de la política nace ahí. Grandioso el *anerkennen*, el procedimiento del reconocer que los bolcheviques, solos y malditos, efectúan de este acontecimiento. Todo lo que sucederá después de su experimento no es suficiente para desconocer la gratitud que la humanidad debe a aquel esfuerzo heroico. No hace falta haber sido comunista para entender esto. Y quien no lo entienda —o no quiera entenderlo— está negando una parte del alma que precisa para habitar y actuar políticamente en este mundo. Nosotros tuvimos la fortuna de partir de ahí, con el pensamiento. A continuación aportamos la *virtù* del «punto de vista obrero», y así comenzó la aventura intelectual que aquí narramos.

Novela de formación

Llegados a este punto es necesario un paréntesis. Introduzco una breve narración autobiográficamente irónica —y como tal ruego que se lea— en torno al peso maquiavélico de la fortuna en las vicisitudes de la virtud política. Empleo el «nosotros» porque alude a un elemento que no se puede eliminar del discurso: el hecho de que hayamos iniciado y continuado una experiencia de amistad, un hacer política juntos fruto de esa amistad, o bien una amistad común que creció al calor de nuestra acción política. En este sentido importa poco dónde pongamos el acento. Lo cierto es que

desde aquel momento, sobre las opciones públicas de fondo en las diversas etapas que siguieron, en los pasos, los giros y los saltos, hubo entre nosotros un natural acuerdo espontáneo. Nos encontrábamos regularmente pensando lo mismo sobre el mismo evento. Siempre hay algo milagroso en las relaciones humanas, cuando estas tocan el fondo del espíritu. Milagroso, no misterioso. Es algo extraordinario, pero no oscuro. La explicación racional es que aquella experiencia común fue hasta tal punto creadora que condicionó en todos nosotros no solo nuestra conducta del momento, sino nuestro desarrollo posterior. El *operaismo* también fue eso: la novela de formación de un fragmento de generación. Partir de esa experiencia realmente ha significado no haber ido ya a ninguna otra parte, sino siempre más allá en relación con ese mismo punto de partida. Es así. Cuando descubres una contradicción fundamental que ha marcado la época, incluso cuando llega el momento en que te percatas de que esa época ya no existe, no por ello te abandona el gusto y el impulso de mirar el mundo en busca de otra gran contradicción, sin la cual el resto de las cosas que suceden te parecen insustanciales. Puede ser que no des con esa nueva contradicción fundamental, lo cual es un drama; puedes llegar a la conclusión de que no existe, lo cual es señal de la miseria de los tiempos; o puedes descubrir que existe, pero que no hay quien sepa afrontarla y organizarla, y eso es una tragedia. Pero tú estás ahí, en el campo de batalla del pensamiento, desplazando las ideas como un general dispone a sus soldados: porque hay una cosa de la que estás seguro, que está frente a ti, no banalmente un adversario, sino seriamente el enemigo, que es la relación de capital. Y entonces queda claro que, incluso si ya no hay obreros organizados en clase antagonista potencial, sigue habiendo un punto de vista obrero.

Novela de formación, por lo tanto. Y novela histórica, llena de cruza-
mientos, a veces efectivos y a veces ausentes, de aventuras y emergencias,
y de fechas elevadas al rango de acontecimientos simbólicos. Este es nues-
tro viejo y querido siglo XX: no, en este caso, el mundo de ayer, sino el
presente histórico en el que uno decide vivir toda su vida, sin importarle
si resulta que no está sincronizado con las *performances* del último espec-
táculo posmoderno. Por lo tanto, en lo tocante a la participación en la
historia de su siglo, uno puede tener suerte o mala suerte. Para nosotros
fue una suerte, en términos políticos, el no haber tenido que ser, antes que
nada, antifascistas. El antifascismo fue, en efecto, un deber, un compro-
miso ético y político de alta intensidad humana, al cual ningún corazón
pensante podía escapar, y capaz de marcar una vida para siempre. Así fue
para los mejores de la generación anterior. Nosotros, en cambio, llegados
a la edad de la conciencia política después de la caída del fascismo –naci-
dos en la década de 1930, de la que sólo más adelante nos percatamos de
que fueron los años cruciales del siglo XX– por nuestra edad no llegamos

a participar en la lucha antifascista, esa emocionante secuencia dramática de exilio, de clandestinidad, de prisión, de Guerra Civil española, de Resistencia. Aunque la evolución interna de la Tercera Internacional, de la teoría nefasta del social-fascismo a la política de la unidad antifascista en los Frentes Populares, fue justa, el peso histórico que las soluciones totalitarias ejercieron sobre el signo, los contenidos, los métodos y los objetivos de la lucha social de clase es un tema que hay todavía que elaborar en su conjunto. Un efecto de desviación se adueñó luego del comportamiento del movimiento obrero, que se vio obligado a hacerse, en sus manifestaciones externas y en su representación pública, más democrático-progresista que socialista-comunista. El drama residía en que se trataba de una restricción a la que nadie podía sustraerse, debido a la barbarización de la civilización humana. Esa exigencia política, que fue como el «socorro rojo» de la civilización burguesa, funcionó en el medio-largo plazo como proceso de estabilización, de consolidación y desarrollo de la relación de producción capitalista con una relativa modernización de sus formas de poder. La era de los totalitarismos, con el período al que viene asociado de guerras civiles y mundiales, resultó ser una astucia de la providencia en la historia del capitalismo del siglo XX. En el campo alternativo pasa a primer plano la lucha democrática contra el neoabsolutismo, quedando relegada a un segundo plano –y ahí quedará– la lucha de clases contra el neocapitalismo. El estado de excepción –leninista o gramsciano– que veía al movimiento obrero tomando el control de la revolución burguesa para llevarla hasta sus últimas consecuencias, se detiene para siempre en la primera etapa. La continuación de ese viaje –la revolución socialista hacia una sociedad comunista– ya no entra en el programa. La historia revolucionaria se interrumpe.

En el camino, un bloque de piedra que impide el paso: la condición geopolítica de la experiencia soviética. Y junto a ella, como resultado, una vía de circulación alternativa adopta el nombre de larga marcha a través de las instituciones para perderse inevitablemente en la nada. Entonces nos parecía que el desarrollo capitalista, llevado hasta sus últimas consecuencias por medio de las luchas obreras, podría reabrir el camino a la revolución interrumpida. Es cierto que se trataba de una ilusión óptica: no se estaba abriendo un ciclo político, sino que más bien se cerraba un ciclo histórico. También es cierto que los procesos eran más poderosos que los sujetos, y así seguiría siendo en el futuro. En el fondo, la década de 1960 se resume así: no faltó inteligencia, faltó fuerza. Y toda la subjetividad que se desató en aquellos años fue ciertamente capaz de identificar el proceso de modernización capitalista hasta llegar a apropiárselo conceptualmente –y yo diría que existencialmente–, pero sin lograr nunca ponerse políticamente a la cabeza del mismo para guiarlo a la realización concreta de esa segunda

etapa de la revolución democrática. Aquel proceso desembocaría en una segunda etapa de la revolución democrática (que se había quedado congelada en 1945-1946), y a partir de ahí toda aquella subjetividad mantuvo una sumisión, si no a una involución reaccionaria, sí sin duda a una larga hegemonía de la moderación. El espíritu antifascista, que veía siempre la reacción acechando detrás de cada esquina, era ajeno a nuestra formación política e intelectual, pues nunca creímos posible un retorno de las soluciones totalitarias, pero ajeno nos era también el espíritu constituyente de los fundadores de la república y los padres de la Constitución. Quedó roto el vínculo entre cuestión democrática y cuestión nacional, pivote fundador de aquella clase dirigente, en el sentido pleno de la palabra, que fue el grupo político togliattiano, máquina inteligente de conquista de consenso y de gestión del poder que dirigió el PCI hasta la década de 1980. No, no formó realmente parte de nuestros años goethianos de aprendizaje intelectual de la política aquella frase de Gramsci —«ustedes llevarán Italia a la ruina y entonces nos tocará a nosotros, los comunistas, salvar a nuestro país»—, que si bien era justo pronunciar ante un tribunal fascista, era un error poner en práctica, con más o menos matices, a lo largo de las décadas republicanas e, incluso, hasta el día de hoy. Lo que sí se produjo fue el redescubrimiento de la cuestión de clase en el seno de una forma de capitalismo avanzado —clase obrera y gran industria, Marx y Ford, Lenin y Taylor, Roosevelt y Keynes—, y de ahí toda una serie de cortocircuitos teóricos que se añadían a la experiencia directa del obrero-masa en la fábrica moderna. De esta forma se preparó un dispositivo combinado capaz de encender otro «fuego en la mente», resucitando tradiciones revolucionarias ya pasadas y rompiendo de paso aquel otro dispositivo —el nacional-popular— que, sin embargo, fue el origen, incluso antes de la formación cultural, de una pertenencia humana existencial.

Crítica del '68

He aquí dos buenas bromas del destino: vivimos 1956 siendo aún jóvenes y 1968 cuando ya no lo éramos. Ello nos permitió captar, detrás de la corteza ideológica, el núcleo político de estas dos fechas. 1956 nos halló libres de los grilletes de acero de la historia que habían apresado a las generaciones anteriores y, por lo tanto, con capacidad para asumir plenamente el impulso innovador que desencadenó la ruptura que ese año trajo consigo. El límite —al que ya he aludido— provenía de nuestra condición de jóvenes intelectuales. Sin embargo, si bien de forma trágica, lo que estaba sucediendo a nuestro alrededor era una experiencia general de liberación. 1956 fue un año verdaderamente «inolvidable», uno de esos momentos en los que la historia irrumpe en la vida, la política se impone a la existencia

y te tienes que implicar en los acontecimientos, ponerte en juego, elegir, decidir, mientras sigue habiendo sólo dos bandos y sólo puedes estar con uno. Los hombres son incapaces por sí solos de mantener alta y profunda la tensión de sus propias vidas, en ausencia de algo más grande que desde fuera los obligue a elevarse por encima de sí mismos. Nunca creí en la fábula del mensaje cristiano, legitimada por la Iglesia para dominar a los fieles, en torno a la lucha entre el bien y el mal. Únicamente he comprendido, a fuerza de ensayos y errores, que el mal sobreviene cuando no pasa nada, en esas largas temporadas de la historia humana, grises e irrelevantes, que nosotros conocemos bien porque hemos tenido que vivirlas. El bien irrumpe cuando te ves obligado a tomar partido. Es la caída en el pecado lo que nos hace despertar a la libertad. Sin esta constricción externa, ninguna verdad habita *in interiore homine*. La política necesita de la historia, no para padecerla, sino para combatirla. El nihilismo no es el producto de los oscuros periodos de barbarie, sino de los engañosos atisbos de civilización. Frente a éstos, no es ni siquiera la peor de las soluciones.

En aquel año de 1956 no había lugar para naderías narcisistas ni para análisis del inconsciente; por lo menos, no en aquella escena atormentada del mundo que era la del movimiento comunista internacional. La gran crisis política desencadenó una gran crisis cultural. Poco a poco, en la secuencia dramática de los acontecimientos que se iniciaron con el XX Congreso del PCUS y el informe secreto que salió de él, y que terminaron en la sublevación húngara y su consiguiente represión, todas las cuentas fueron cuadrando, sólo que al revés. El grupo político togliattiano se movía con pies de plomo por las contradicciones del sistema soviético, vulgarizando para la ocasión el edicto de Gramsci contra Croce: un poco más de dialéctica de los diferentes y un poco menos de dialéctica de los contrarios. Nosotros, por nuestra parte, éramos jóvenes y libres: ingenuamente queríamos luz en lugar de oscuridad, mientras se nos ofrecía un claroscuro no obstante clarividente. Ese fue el primer –doloroso, pero decidido– «no» a la dirección del partido. Precisamente porque no habíamos participado en la lucha, en realidad en la guerra antifascista, aquel «lazo de acero» con la patria del socialismo no había llegado a ser para nosotros una razón de vida. Como militantes que éramos, vivíamos la Guerra Fría como un «choque de civilizaciones» y no como un conflicto por el reparto del mundo. Repito: no todo era justo en nuestros pensamientos y en nuestro comportamiento. Pero aquí es donde, precisamente, se define lo que se quería decir con «despertar del sueño dogmático». En el momento surgió de pronto una dimensión libertaria, que luego evolucionaría hacia una vocación crítica más seria, para estabilizarse por fin con una consistencia permanente, una *forma mentis* y un *modus operandi* propios de un *totus politicus* invertido, la política que «hace» desde arriba aquello que la base de

la sociedad «dice»: ese decir y ese hacer no coinciden ni se separan del todo, sino que son medios y fines «en acuerdo divergente». La «vía italiana al socialismo» no nos entusiasmaba, nos horrorizaba la idea de la Resistencia como «segundo Risorgimento», pues pensábamos que no había gran cosa que salvar de la historia del país en los últimos siglos. De ahí nuestra crítica a la tradición historicista e idealista, que veíamos como demasiado circunscrita a la pequeña historia nacional. El Ejército Rojo disparando contra los obreros húngaros fue la señal, el acontecimiento que logró revertir esa línea. A partir de ese momento no habría ya sitio en nuestras cabezas para los «magníficos destinos y progresos» que cantaba Leopardi. El comunismo ya no estaría al final del camino que conduce a la humanidad hacia lo mejor, sino que sería, con Marx, la autocrítica del tiempo presente, y, con Lenin, la identificación y la organización de esa fuerza capaz, aquí y ahora, de romper el eslabón de la cadena de la continuidad histórica.

Que el énfasis puesto en la fecha de 1956 no parezca demasiado excesivo en este contexto. Sin el tránsito que representó aquel año el *operaismo* no habría existido, ni habría habido ningún Panzieri —o en todo caso, no el Panzieri de las «Tesis sobre el control obrero»—, ni desde luego habríamos existido nosotros, los intelectuales de la crisis. Ciertamente sí habría habido un 1968, ya que aquel movimiento vino de otra parte —de las necesidades de modernización de las sociedades capitalistas—, pero probablemente habría tenido otro curso, otro signo, con más hijos de las flores y menos aprendices de revolucionarios. Como decíamos, vivimos el '68 como adultos. Eso fue otro golpe de suerte, porque haber vivido aquel año como jóvenes ha acabado siendo, a la larga, como ser Marx para un trabajador asalariado, es decir, una gran desgracia. De aquel movimiento arraigó la apariencia y se perdió la verdadera sustancia. La apariencia —es decir, lo que simbólicamente se expresaba en ese momento— era su carácter antiautoritario, y a su manera, funcionó. La sustancia, en el sentido de lo que a largo plazo se fija, hace masa y permanece, era su carácter de revuelta. Esta última no resistió el paso del tiempo: en los individuos se agotó y fue reabsorbida, en los grupos se desvió y envileció. Nosotros, que habíamos vivido las luchas de los obreros de fábrica a principios de la década de 1960, adoptamos ante las protestas estudiantiles una distancia simpática. No habíamos previsto, efectivamente, un choque generacional, aunque en las fábricas habíamos conocido a las nuevas levadas de obreros —sobre todo jóvenes inmigrantes del Sur—, activos y creativos, y de vanguardia, respecto a los más viejos, cansados por las luchas y las derrotas anteriores. Pero en las fábricas el vínculo entre padres e hijos todavía se sostenía; donde se había roto era entre la burguesía, pequeña y mediana. Fue este último un fenómeno interesante, pero no decisivo, para lo que teníamos en mente, cambiar el equilibrio estructural de fuerza entre las clases. En Valle Giulia,

en marzo de 1968, estuvimos con los estudiantes contra la policía, con independencia de lo que dijese Pasolini. Pero al mismo tiempo sabíamos que era una lucha dentro de las líneas del enemigo, al objeto de determinar quién estaría a cargo de la modernización. Las viejas clases dirigentes de las guerras civiles mundiales estaban agotadas y las nuevas pugnaban por salir a la luz para la futura mundialización capitalista. La Guerra Fría se había convertido en un impedimento desde mucho tiempo antes, ahora la gran crisis tocaba a la política, de los partidos, al Estado y a la idea y a la práctica de «lo público». El veneno de la «antipolítica» comenzó a inyectarse en las venas de la sociedad por los movimientos del 68. La maduración de la sociedad civil, la conquista de nuevos derechos civiles, sindicales, políticos, provocaron un salto colectivo de las conciencias, pero ante todo sentaron bien al capitalismo italiano en su largo camino hacia la modernidad. La época, en la que todavía nos encontramos, de la reprivatización de todo el sistema de relaciones sociales comenzó en ese momento.

La ocasión perdida

Los jóvenes extraordinarios del '68 no comprendieron, ni lo hicimos nosotros, lo que demuestra que no éramos unos profetas tan perspicaces, pero lo supimos pronto a inicios de la década de 1970, esta verdad: que demoler la autoridad no implicaba automáticamente liberación diferentemente humana, masculina y femenina, que podía querer decir, como de hecho sucedió, la libertad específica únicamente para los espíritus animales del capitalismo, que venían piafando de impaciencia en la jaula de acero del contrato política-sociedad que, desde la década de 1920 hasta la de 1950, el sistema de poder económico había visto como un remedio inevitable para los años entre revolución, crisis y guerra. El '68 fue un ejemplo clásico de heterogénesis de los fines. *Ce n'est qu'un début* [esto es sólo el principio] sólo podía tener éxito durante un periodo breve, brevísimo, sobre el telón de fondo de una irrupción occidental mundial, y este carácter constituía la potencia del movimiento. *La lutte continue* era ya el anuncio de la derrota. A medio plazo, la partida estaba perdida. La radicalización del discurso sobre la autonomía de lo político, que surge en los primerísimos años de la década de 1970, por si alguno lo había olvidado, nació de ese fracaso de los movimientos insurreccionales, de las luchas obreras a la revuelta juvenil, que habían atravesado la década anterior. Lo repito una vez más: lo que faltó fue la intervención decisiva de una fuerza organizada, la cual sólo podía proceder del movimiento obrero existente conforme a su componente comunista posestaliniana. La gran iniciativa podría haber arrastrado a las débiles y reticentes socialdemocracias europeas, lanzando una recomposición histórica para la cual los tiempos estaban maduros. Debía haberse

proyectado y avanzado una nueva «política desde arriba» dentro de los movimientos desde abajo, para contrarrestar la deriva implícita hacia la antipolítica y así desbaratar los equilibrios sociales y políticos en vez de reestabilizarlos. Más que llevar la imaginación al poder, dar poder a la imaginación, evocando una forma social y otras formulas de la política frente a los capitalismo y los socialismos realizados. En aquel momento otro mundo era posible. Más tarde, y por mucho tiempo, no lo sería. La oportunidad no fue aprovechada, el momento efímero pasó y lo muerto volvió a imponerse sobre lo vivo. Los procesos reales derrotaron a los sujetos imaginativos. A fin de cuentas, las cosas fueron mejor en Estados Unidos que en Europa. Allí, el Goliat estadounidense fue humillado por el David vietnamita. Aquí, pasamos de la rebelión de París a la invasión de Praga, de los *Quaderni rossi* a los *nouveaux philosophes*, de Woodstock a Piazza Fontana y de los hijos de las flores a los años de plomo. «The times they are a' changing», cantaba Bob Dylan en 1964: «La rueda sigue girando/ y nadie sabe el nombre que saldrá/ y el que ahora haya perdido al final ganará/ porque los tiempos están cambiando». Diez años después de 1968, los tiempos habían cambiado. La Comisión Trilateral dictaba los dogmas de la religión civil del nuevo orden mundial. Y en nuestro país, con aquel cadáver [el de Aldo Moro] que llegó en el maletero de un coche, dejó de existir, no ya el duro antagonismo de verdad, sino la más ínfima alternativa.

En Italia la época clásica del *operaismo* había terminado. En 1966 *classe operaia* tomó la polémica decisión de declarar agotada su experiencia. «No os suscribáis», dijo a sus lectores con su ironía característica en el último número, publicado en 1967, porque «ahora, nos vamos». ¿Qué papel habría jugado la «publicación política mensual de los obreros en lucha» si hubiera seguido con vida durante los acontecimientos de 1968, con su núcleo compacto y prestigioso de militantes? ¿Podría haber influido en el movimiento, haberse puesto a la cabeza o haberle dado una orientación política? No lo creo. La decisión de dejar de publicarla se tomó para evitar el riesgo inminente de convertirse en un «grupo», con todas las deformaciones típicas que este tipo de militantismo asumiría en los años siguientes: minoritarismo, autorreferencialidad, jerarquización, «dobles niveles» que inconscientemente imitan las prácticas del «Estado dual», y otros peligros aún mayores. En el mejor de los casos, los pequeños grupos se veían conducidos inevitablemente a repetir los vicios de las grandes organizaciones. El *operaismo* de principios de la década de 1960, tal y como se expresa en *Quaderni rossi* y *classe operaia*, fue sin duda la experiencia de una minoría, pero de una minoría que nunca cultivó una vocación minoritaria. Basta con leer los textos para convencerse. Nosotros no éramos ni la IV Internacional ni el Partido de Acción. Tampoco es que fuéramos los mejores, incomprendidos e

ignorados en el lugar de las luchas, sino simplemente el enlace entre aquellas luchas y todo el país, entendido en su contexto social y político. El esquema era más simple de lo que en aquel entonces afirmaron ciertos argumentos sofisticados: el capital quería extender el modelo de la fábrica a la sociedad, mientras que nosotros, precisamente sobre esa base, queríamos extender el modelo obrero a la política. Por tal motivo no hubo continuidad entre este *operaismo* político y los movimientos de 1968, que eran potencialmente antipolíticos. Tampoco es que hubiera oposición entre ellos, porque estos abrían, en definitiva, otro frente de contestación al *establishment*, operaban una ruptura de los equilibrios establecidos hasta entonces, y eran a un tiempo producto del cambio y voluntad de acelerarlo. Desde luego sonreíamos cuando escuchábamos el eslogan de «poder estudiantil», pero recuerdo nítidamente el momento en el que una manifestación estudiantil en el Corso en Roma lanzó de repente el grito de «poder obrero». En realidad, eso es lo que ocurrió en Italia: aunque el *operaismo* desconfiaba del '68, este había descubierto el *operaismo* ya antes del otoño caliente de 1969. «Estudiantes y obreros, unidos en la lucha» fue una consigna emocionante y movilizadora, que ayudó a formar una generosa generación de militantes, todavía presentes hoy, silenciosamente, en los poros de la sociedad civil, no de aquella políticamente correcta, sino de la correctamente politizada.

Classe operaia cerró sus puertas justo cuando comenzaba el XI Congreso del PCI. Nunca una *coincidentia oppositorum* fue tan elocuente. Durante ese último año había aparecido en el periódico, traída del exterior como la conciencia política en el espontaneísmo obrero, la cuestión del partido. Es cierto que el cambio se había producido en el editorial «1905 in Italia» (1964). La cuestión, en general, no era un tema de discusión. El leninismo era un componente estructural de este *operaismo*. Reservas, ciertas quejas y algunas sospechas afloraban cuando al pronunciar la palabra partido se sobreentendía que se hablaba del PCI. Cualquiera que haya sido comunista sabe que, en el lenguaje corriente, nunca se hablaba del PCI mencionándolo por su nombre, sino que se decía simplemente «el partido». En aquel monoteísmo político no había más partido que el PCI. En este sentido hay que decir sin dudar que si la generación de los *operaistas* históricos, de Panzieri a Alquati y a Negri, nunca fue antipolítica, sí fue siempre anti-partido. En este punto mi historia personal diverge, se diferencia quizá de manera sustancial, y el hecho de que siga escribiendo «nosotros» debe ser tomado como una figura retórica, más que nada para evitar el fastidio de tener que decir «yo». En aquel momento yo estaba apartado de la actividad en el partido, pero la conscripción, autónomamente decidida, era la pertenencia al mismo: esto había sido así antes de la experiencia *operaista* y siguió siéndolo mientras «el partido» existió. Sin embargo, no nos

involucramos en las agrias batallas por la dirección que tuvieron lugar en la cúpula tras la muerte de Togliatti. Estábamos contra Amendola, pero no a favor de Ingrao. No nos gustaba la idea de un único partido de izquierda para Italia, lo que significaba la explícita socialdemocratización del PCI. Pero por encima de todo combatimos a la derecha del partido sobre la cuestión de su análisis del capitalismo italiano: planteábamos, desde un punto de vista marxiano, el concepto de neocapitalismo, que considerábamos un terreno de lucha más avanzado y, por lo tanto, más productivo, mientras que el otro bando tenía una concepción anticuada de la economía italiana, acompañada de una ortodoxia soviética igualmente atrasada. Esto planteaba a gran escala, para el PCI, el mismo problema que se nos planteó a nosotros en *classe operaia*: ¿qué papel habría podido desempeñar en los acontecimientos del '68 un nuevo «partido nuevo»? el segundo giro de Salerno [protagonizado por Berlinguer] quizá debería haberse hecho a mediados de la década de 1960 y no a caballo de las décadas de 1970 y 1980. Cuando se llega tarde, se pierde todo. En retrospectiva es fácil entrever otra historia posible; pero no hay duda de que un análisis crítico de la modernización capitalista en acción, el reconocimiento temprano de la explosión de la subjetividad que aquella implicaba, la propuesta renovada de una especificidad del comunismo italiano en la reconfiguración de la relación entre masas y poder, y al mismo tiempo un distanciamiento temprano de la deriva del socialismo en la URSS, todas estas cosas podrían haber conferido al '68 la marca de una salida política, y al '69 el sentido de una transformación social.

No vimos, en aquel entonces, las cosas de una manera tan clara. Por generosidad, inmadurez y falsa superioridad intelectual nos situamos, por exceso, demasiado por delante del contexto histórico. Siempre es necesario adelantarse con respecto al proceso, pero nunca demasiado. El pensamiento político puede permitirse ser excesivo, pero no así la acción política. Las vanguardias sirven para explorar el territorio en el que a continuación debe internarse el ejército. Reconocen el terreno, pero no lo ocupan. Las vanguardias llaman a las fuerzas y en el momento oportuno las guían, pero no las abandonan a sí mismas, como si se bastaran ellas solas para afrontarlo todo. Pensaba entonces que aquel concentrado formidable de cabezas pensantes y de cuerpos practicantes que eran los *operaistas* debía poner fin en ese momento concreto a su experiencia herética, crecer e ir a otros lugares, como propuesta de recambio de las clases dirigentes en el partido y en el país. Comprendía, o más bien intuía, que sin Togliatti el clan político togliattiano acusaría en la propia piel lo que no era sino el agotamiento de su papel. La gran era togliattiana había concluido incluso antes de la muerte del jefe. Ya hacia finales de la década de 1950 y principios de la de 1960 se puso en

el orden del día la cuestión de la modernización del Partido Comunista, que habría de actuar bajo las condiciones del capitalismo avanzado. La fuerza del Partido Comunista Italiano imponía un ensayo y un experimento que habría de ser válido para Occidente en su conjunto, o al menos para Europa occidental. Y quien sabe si esto no hubiera podido haber incidido en la otra Europa, la del Este. Nosotros vimos esto, que era el verdadero problema, reflejado en las nuevas luchas obreras. Se trataba de un punto de vista exclusivo, conscientemente unilateral. Esa unilateralidad en el punto de vista, que ha sido siempre teorizada, no podía funcionar más que si, complementariamente, intervenían a su vez otros puntos de vista. En tal caso se habría recompuesto una visión estratégica de la fase, que sin embargo faltó. Así las cosas, lo que siguió fue la historia paradójica de una verdadera derrota general saltada con ilusorias victorias parciales. Y así fue hasta que terminó la década de 1980, cuando finalmente todos tuvimos que comprender dónde la historia, por su cuenta, había ido a situarse. El mundo obrero, como todos los mundos que cuentan, se expresa a través de poderosas imágenes simbólicas: el lapso temporal que va de la revuelta de la plaza Statuto en 1962 a la marcha de los cuarenta mil empleados de la FIAT en 1980. En medio, el grupo dirigente del PCI sufre, a escala menor, la misma suerte que las clases dirigentes del país. La modernización imponía que las generaciones de la guerra y la Resistencia dejaran paso a las generaciones de la paz y el desarrollo, y 1968 ofreció nuevos sujetos para efectuar este recambio. Sin embargo, entonces ocurrió en el seno del partido lo que suele suceder cuando se está en el poder: que ya no asistimos al nacimiento de un nuevo estrato político sino, en su lugar, al nacimiento de un estrato administrativo, eternamente gerencial, ya sea en el ámbito de gobierno o en el de la oposición. Toda la etapa de Berlinguer –tanto con el compromiso histórico como con la alternativa– no sería más que una dramática fase defensiva, que comprometió al pueblo comunista a contener y retrasar la ola neoburguesa. No por casualidad fue Franco Rodano [el fundador de la izquierda cristiana en 1944], que conocía bien el significado del *katéchon* paulino como arma política de la Iglesia católica, quien le brindó el apoyo cultural. Y es que llegados a este punto no se podía hacer otra cosa. La diversidad comunista, tantas veces condenada, iba a ser la última frontera contra la homologación, tantas veces deseada. El Partido Comunista, rebautizándose como Partido Democrático de la Izquierda (PDS), fue el último acto de la tragedia. A ella siguió la farsa, cuando, por exigencias del impulso antipolítico populista, desapareció de las siglas la palabra «partido». Ya no quedan diques. Tan sólo la inundación.

¿Qué es el *operaismo*?

Entonces, ¿qué es el *operaismo*? Lo hemos visto: una experiencia intelectual de formación, con años de noviciado y peregrinaje; un episodio de la historia del movimiento obrero, oscilante entre las formas de lucha y las soluciones de organización; un intento de romper con la ortodoxia marxista italiana, y no solo, acerca de la relación entre obreros y capital, y no solo; en suma, una tentativa de revolución cultural, seria, en Occidente. En este sentido también, sin duda, el *operaismo* fue un acontecimiento específico del siglo XX: sobre esto debemos reflexionar. Surgió en un momento preciso de transición, cuando la grandeza trágica del siglo gira sobre sí misma, pasando de un estado de excepción permanente a un nuevo tiempo normal carente de época. Contemplando desde el presente la década de 1960, constatamos que aquellos años cumplieron una función de transición. El máximo desorden ha restaurado un nuevo orden. Todo cambió para que lo esencial continuara como antes. Después de haber estado, con la historia de los misiles de Cuba, a un palmo de la guerra atómica, la coexistencia pacífica se consolidó y la era de las guerras civiles mundiales llegó verdaderamente a su fin. Es cierto que ahí donde reside el máximo peligro está también lo que nos salva, pero también puede estar ahí lo que nos pierde, y al final todo dependerá de quién gane la partida. La clase obrera que nosotros hemos encontrado era una figura del siglo XX. Nunca usamos el término «proletariado». No eran *nuestros* obreros como los del Manchester engelsiano, sino más bien como los de Detroit. Lo que nos condujo a las puertas de las fábricas no fue *La condición de la clase obrera en Inglaterra* de Engels, sino la lucha de los obreros contra el trabajo que describe Marx en los *Grundrisse*. No nos movía una revuelta ética contra la explotación que sufrían los obreros, sino la admiración política por las prácticas de insubordinación que estos inventaban. A nuestro *operaismo* debe reconocérsele el mérito de no haber caído en la trampa del tercermundismo, del campo que asedia la ciudad, de las largas marchas campesinas, nunca fuimos *chinos*, y la «revolución cultural», la de Oriente, nos dejó fríos, desafectos, lejanos, más que moderadamente escépticos, severamente críticos. El rojo era, y sigue siendo, nuestro color preferido, pero cuando lo adoptan los «guardias» o las «brigadas» de ahí sólo podía resultar lo peor de la historia humana. Por el contrario, saludábamos el hecho de que los obreros del siglo XX desbarataran la continuidad de la «larga y gloriosa» historia de las clases subalternas, con sus rebeliones desesperadas, sus herejías milenaristas y sus reiterados y generosos intentos —siempre terriblemente reprimidos— de romper sus cadenas. En la fábrica, en la gran fábrica, el conflicto estaba casi igualado, se ganaba y perdía, día tras día, en una guerra de trincheras permanente. Lo que nos entusiasmaba de la lucha de clases era la clase en lucha. La forma, sí, de aquella, pero también los tiempos que había que escoger o, mejor, los momentos que convenía utilizar y las condiciones que había

que imponer, los objetivos, por consiguiente, que había que perseguir y los medios adecuados para conseguirlos: nada por encima de lo que se pudiera pedir, nada menos de lo que se pudiera obtener.

Otro descubrimiento perspicaz fue darnos cuenta de que, durante el largo periodo de aparente quietud en la FIAT —desde 1955 (la derrota en las elecciones al comité de empresa) hasta el retorno de las luchas generales por el convenio colectivo de 1962— no había habido en absoluto lo que se denominó «pasividad obrera», sino otro tipo de lucha, la conocida como *gatto selvaggio*, el *salto della scocca* [olvido de piezas de la carrocería], el sabotaje en la línea de montaje, el uso insubordinado de los tiempos de producción tayloristas. Sí, los obreros de la gran fábrica fordista eran los hijos de los obreros antifascistas de 1943, que habían salvado las instalaciones industriales y la maquinaria de la destrucción nazi. Pero también eran los herederos de las ocupaciones de fábricas del bienio revolucionario del 1919-1920, cuando las banderas rojas ondearon sobre las fábricas para dar fe de la voluntad de «hacer como en Rusia» [según el estribillo de una canción popular de entonces]. En la concentración forzosa del trabajo industrial en Italia entre las décadas de 1950 y 1960, los imperativos de un desarrollo capitalista atropellado crearon un crisol sin precedentes de experiencias históricas, de necesidades cotidianas, de insatisfacción sindical, de voluntad política; esto era lo que los *operaistas* intentaron, ahora podemos decirlo, ingenuamente interpretar. Bendita ingenuidad, que nos hizo —lo dijo espléndidamente Fortini— «astutos como palomas». El *operaismo* fue nuestra verdadera universidad. Esa era la alta cultura en la cual merecía la pena reconocerse. Nos licenciarnos en lucha de clases. Título que no nos sirvió para enseñar, sino para algo más serio: vivir. El punto de vista obrero ya no precisaba siquiera de los obreros para funcionar como principio regulador en la inteligencia de los acontecimientos y en la toma de decisiones. Será un modo político de ver el mundo y una forma humana de comportarse en él, estando siempre, en cierta manera, tan solo de una parte. La verdad es que en la figura del obrero masa —en la irrupción de su existencia histórica— confluó o, mejor, precipitó toda la parábola de la primera mitad, la grandiosa, del siglo XX. 1914-1945: sólo el sujeto obrero, que surgió en ese periodo y creció después, se elevó a la altura de esa historia. Sé que no deja de ser una exageración intelectual, esta pretensión de hallar en una figura técnica, socialmente empírica, la expresión —¿o digamos la representación?— de una totalidad histórica. Pero es un propósito consciente. De esta manera quiero responder a dos derivas que han venido exponiendo y arrastrando, a lo largo del siglo XX, una determinada noción de obrero. La primera deriva es la que ha resultado triunfante. De inspiración anglosajona, se trata de una deriva hacia la occidentalización del mundo del trabajo, y está marcada por un signo capitalista de clase inoculado por las organizaciones oficiales del movimiento obrero residual.

The worker

The worker es el obrero, el trabajador de fábrica, reducido a una función de la producción, únicamente fuerza de trabajo, tan sólo capital variable, sometido a la organización científica de los ritmos de trabajo con el taylorismo, al maquinismo automatizado de la producción en masa para el fordismo, y al consumo social institucionalizado, contractualizado y garantizado en el keynesianismo. Se trata de una constelación de gran potencia política y de carácter dominante, a la que el ciclo de luchas entre 1930 y 1970 fue capaz de responder casi al mismo nivel, tanto en Estados Unidos como en Europa. Pero también al final –y esto es algo recurrente en el siglo XX– la tecnología prevalece sobre el hombre: y lo que sigue costando mucho entender es que no prevalece de manera totalitaria, sino con formas democráticas. Aquí es donde se inserta el sindicalismo, el espontaneísmo, es decir, el carácter no inmediatamente político que se halla implícito en la condición antropológica del trabajador de fábrica y el obrero de la gran industria no es una excepción. «El partido en la fábrica», consigna típica del *operaismo*, quería bloquear, rechazar y corregir ese tipo de deriva técnico-económico que procedía de arriba y de debajo del mundo del trabajo, de la patronal y de los sindicatos: y ello para comenzar a dar sentido político, desde el exterior, a las luchas obreras. La invención semántica del «obrero colectivo» carecía ciertamente de base sociológica alguna, pero desde un punto de vista simbólico se adaptaba a un proyecto político que se proponía atravesar el purgatorio de la revolución: servía de instrumento para identificar un sujeto históricamente determinado.

La segunda deriva, que puede agruparse bajo el mismo nombre, sería la representada por una mistificación que el movimiento obrero ortodoxo le pegó en la espalda a lo que en realidad era una clase obrera bastante herética. Así, esa «clase general», que se emanciparía a sí misma sólo para emancipar a toda la humanidad, era un verdadero aparato ideológico. Dejando a un lado el manejo de conceptos atrasados como emancipación, trabajo y otros que fueron superados por el siglo XX, era el aura decimonónica latente en aquel discurso lo que no encajaba en la realidad de la cosa en sí, pero que, sin embargo, sobrevivía en el pensamiento y en el lenguaje de las organizaciones obreras si bien hay que decir que mucho más en las comunistas que en las socialdemócratas. Los obreros tuvieron siempre –¡tenían que tenerla!– una «misión» que cumplir, que siempre fue –¡tenía que serlo!– de salvación: salvar la fábrica, salvar al país, salvar la paz, salvar a los pueblos del Tercer Mundo de las agresiones imperialista. *Solidarity forever*, ese hermoso lema que los obreros estadounidenses habían forjado para enunciar el vínculo social entre ellos, había sido tergiversado en solidaridad para siempre con el otro o los otros, el cual, en términos de relaciones directas, constatábamos que para

los trabajadores de la FIAT, por ejemplo, no significaba nada en absoluto. Por lo demás, la propuesta provenía de un estrato político que había pasado –volvemos al punto anterior– del antifascismo al culto del interés general entendido como interés nacional. Que a día de hoy ese estrato haya pasado del pacifismo al culto del interés general como interés mundial, únicamente constituye la prueba de lo difícil que es que muera esa ideología. Ella existe desde que existe la sociedad dividida en clases y sirve para enmascarar esa realidad. El universalismo es la clásica visión burguesa del mundo y del hombre. Todos los hombres –los hombres y las mujeres– deben parecer iguales para que el reconocimiento de las diferencias no conduzca a la organización del conflicto. La burguesía ha escrito estos principios en las banderas de sus revoluciones y en los preámbulos de sus constituciones. Luego, en función de su propia conveniencia, los ha negado en repetidas ocasiones. La negación máxima se produjo con los totalitarismos del siglo XX, siendo las sucesivas negaciones, hasta llegar a las de hoy, de los subpueblos del submundo pálidas imitaciones. Desde entonces, el movimiento obrero, y en mayor medida la izquierda, han venido practicando el deporte consistente en ir recogiendo todas aquellas banderas del polvo. Ese fue el principio del fin. La fuerza del *general intellect* crecía a medida que se desencadenaba la violencia de las guerras civiles mundiales, pero el estado de excepción ponía también en peligro la estabilidad de sus equilibrios. Tras haber tocado el centro de la tempestad mundial no se podría remontar salvo aspirando a la normalidad de una gran bonanza de las Antillas. En el periodo de entreguerras podía haber bien dictadura, bien democracia; a partir de entonces, inmersos en la tercera guerra –la fría– y sobre todo después de ella, no puede haber más que democracia. De esta forma la *pax democratica* se ha convertido en el valor universal de todos los hombres de buena voluntad, sin importar si son capitalistas u obreros, del primer o del cuarto mundo, amos o esclavos, griegos o bárbaros, hombres o mujeres. Que haya hecho falta luego alguna que otra pequeña guerra de opereta para mantener y exportar la *pax democratica* no añade ni quita gran cosa. El hecho es que en este contexto histórico la lucha de clases, ya no reconocida, se desdibujó hasta casi desaparecer. Y las clases, sin lucha, también. Porque una cosa es cierta: no hay lucha sin reconocimiento de la misma; y no hay clases sin lucha entre ellas. El fin de la lucha de clases no se puede explicar a través de la sociología, sino sólo por la política. Una sociedad dividida en clases que se han vuelto políticamente inconscientes y que, de hecho, cohabitan produciendo y consumiendo en aras de un único bien común: he aquí la utopía realizada del capitalismo. La utopía se ha convertido en la isla de lo que existe. El «sueño de una cosa» hecho realidad por los patrones. Esperemos que, como legado fundamental del *operaismo* quede, no tanto el análisis de la fábrica capitalista en la era del fordismo, como la crítica de la ideología burguesa y burguesa-obrera en el campo del siglo XX.

No hay –porque no puede haberla ni tampoco queremos darla–, una lectura hecha desde una absoluta autoconciencia interna de lo que fue la experiencia *operaista* de aquel tiempo. Si utilizamos el lenguaje de la teología política (que, dígame lo que se diga, es la forma más elocuente de decir la verdad sobre el pasado siglo), podemos afirmar que el *operaismo* fue portador, mientras duró, de un signo escatológico: si bien no se propuso culminar felizmente la historia de la salvación, sí aspiraba, más modestamente, a dar a las luchas obreras una desembocadura política. Al releer hoy aquellos textos lo que aparece en primer plano es su función de oposición activa, que consistía en contener y retrasar esta deriva humanitario-filantropía de la figura del obrero de fábrica, último baluarte a conquistar por el universalismo burgués. El primero de estos objetivos, por supuesto, no se logró en absoluto, si entendemos por salida política lo que entendíamos entonces, a saber, la reapertura de un proceso revolucionario en Occidente, aunque fuera en el ámbito de las instituciones liberal-democráticas más avanzadas, con el sujeto obrero a la cabeza del partido poniendo de nuevo en tela de juicio las relaciones de poder. El segundo de estos objetivos, sin embargo, sí se logró en gran medida: cuando el '68 estudiantil es capturado por el '69 obrero y el impulso antiautoritario se convierte en impulso anticapitalista –con el impacto de los salarios sobre los beneficios, la erosión del poder de empresa por parte del poder de fábrica, la llegada del Estatuto de los trabajadores y la imposición de leyes para modernizar la conciencia civil del país–, queda claro que durante toda la década de 1970 se difiere el retorno de la hegemonía patronal, que sólo se impondrá a partir de la década de 1980. De hecho, si nos fijamos bien, a partir de la última iniciativa de restauración capitalista neoclásica, con el advenimiento de una forma nueva, trilateral, moderna y globalizada de la buena y vieja revolución conservadora, la fuerza motriz de las luchas obreras de ninguna manera se agota, pero sin embargo sí se han debilitado las fuerzas de oposición, las únicas capaces de contener la potencia hegemónica y recurrente del mando absoluto. Cuando finalmente se rompe lo que se había convertido en el eslabón más débil de la cadena mundial del socialismo, esto es, la forma-Estado llamada URSS y su bloque de poder militar alternativo, ya no quedan barreras a la propagación de la primacía reafirmada del capitalismo-mundo: primacía que es a un tiempo social, política, civil, cultural, teórica e ideológica, y que se apoya tanto en el buen juicio intelectual como en el sentido común de las masas. El siglo XX termina bajo el signo de la derrota obrera. Para un siglo que ha sido tantas cosas a la vez –demasiadas, sin duda, para la frágil sensibilidad y la débil inteligencia comúnmente humana– cualquier *reductio ad unum* se antoja particularmente inapropiada. Lo que aquí nos interesa es su aspecto histórico parcial y su imagen simbólica particular, que nos lo entrega como siglo obrero.

Der Arbeiter

Der Arbeiter [el trabajador]: una figura técnico-literaria, y luego también el título de un libro, famoso al igual que su autor, un erudito reaccionario, algo pretencioso y demasiado aristocrático en sentido antiguo para nuestro gusto. 1932, apenas un año antes de una fecha fatídica para Europa y para el mundo: Jünger ha escrito este texto cuando tenía entre los treinta y los treinta y cinco años, esa etapa creativa de la vida que, como sabemos, es intelectualmente difícil de controlar. Schopenhauer nos enseña: «A los treinta años, reina Marte: el hombre es impetuoso, fuerte, audaz, guerrero y provocador» (*Parerga e paralipomena*, Boringhieri, Torino 1963, p. 620; Barcelona, Trotta, 2006). Debo decir de inmediato, para evitar cualquier malentendido, que en aquellos tiempos yo no conocía ese libro. Había leído a Schopenhauer, no a Jünger. Lo leí mucho más tarde, y milagrosamente me sucedió lo que a veces sucede: que encuentras fragmentos de tu propio pensamiento en alguien que ha pensado antes que tú, y lo sabes después, y de esta forma corroboras a posteriori que has pensado correctamente. Pero había un problema: cuando esos mismos pensamientos han nacido bajo otro horizonte, han sido desarrollados con otros instrumentos e inspirados por otros fines, no sólo diferentes, sino opuestos a los tuyos, ¿qué debes hacer? Pues bien ahí estalla el moderno conflicto weberiano entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Al mismo tiempo se propone de nuevo la vieja distinción aristotélica entre escritos exotéricos y escritos esotéricos, o la hegeliana, más reciente, entre lecciones pronunciadas y obras publicadas (véase sobre la filosofía del derecho). Todo depende de la cercanía o la lejanía que, en el momento de la escritura, exista concretamente entre el nivel de la práctica y el nivel de la teoría.

Cuando manejas la ética de la convicción es cuando te das cuenta de que el problema no es convencer a nadie, porque en ese momento preciso lo único que importa es el hecho de que tú comprendas, que comprendas por ti mismo y, cueste lo que cueste, que conozcas lo que es, tal como es, tiene el primado absoluto. Y si aquello que debes saber, resulta que tu propio enemigo lo ha sabido antes que tú, no hay problema. Utiliza este conocimiento para otros fines. El hecho de que el primer *operaismo*, en cierto momento de su recorrido interno, ciertamente no con los *Quaderni rossi*, pero sin duda ya a partir de *classe operaia*, diera con la tradición del pensamiento reaccionario, lo tomara en consideración y se sirviera de él, es un rasgo fundamental. No entender o malinterpretar este punto impide la comprensión de lo que fue aquella experiencia. Si nos vimos obligados a hacernos cargo del conjunto de la historia del realismo político conservador fue porque el movimiento obrero, sobre todo el occidental la había ignorado. Y si había pervivido un hilo de relación hasta principios de la década de 1960, con la práctica de una

buena duplicidad, a partir de ese momento, gracias también al '68, los procesos de despolitización y neutralización han ido avanzando cada vez más hasta el día de hoy, habiendo alcanzado una aceleración sin límites y desenfrenada. No es casualidad que a partir de la década de 1970 nos viéramos obligados, cada vez más, ante la hostilidad general, a radicalizar la autonomía de las categorías de lo político a medida que se precipitaba hacia una caída ruinoso, hasta llegar a la miserable situación posterior a 1989, la pérdida de fuerzas de esa potencia que había sido el horizonte obrero del siglo XX.

Más simple, más fácil, hablar de la práctica de una ética de la responsabilidad. Aquí tienes que lidiar con una realidad cercana en la que debes intervenir de inmediato, en el tiempo-ahora, para influir, modificar, desplazar, agregar, transformar. Debes hacer responsables a los demás, a todos los demás, al amigo y al enemigo. Organizar el conflicto y al mismo tiempo civilizarlo. Obrar de modo que la excedencia necesaria del pensamiento destinado a la comprensión no se convierta en una trampa de palabras que te conduzca fatalmente a un modo de actuar equivocado. El impacto con la tozuda realidad se va a producir en todo caso. Pero esta vez la primacía corresponde al hacer no al conocer. En un artículo, a diferencia de lo que ocurre en un ensayo o un libro, te puedes dar el lujo de manipular los acontecimientos: plegar la curva de la realidad para indicar el lugar más apropiado para dar el golpe, cambiando el orden de las cosas pero no la lógica de los pensamientos. *Silete philosophi in munere alieno* [callad, filósofos, en un terreno que no es el vuestro]. Cueste lo que cueste, tienes que vencer lo que está contra ti, y la historia de los medios y los fines no es otra cosa que el eterno retorno de lo político. Hablando de Maquiavelo, Althusser dijo algunas cosas importantes. El *acutissimus florentinus* —como lo llama Spinoza— es el primer teórico de la coyuntura, el primer filósofo que ha pensado conscientemente «en la coyuntura, es decir, en su concepto de caso singular aleatorio». No se trata de tener en cuenta una serie de datos concretos y reflexionar sobre ellos. Esta era la función de la instancia empírico-sociológica, que también jugó su papel en la construcción de un punto de vista *operaista*. Pensar «bajo la coyuntura» «significa, literalmente, someterse al problema que produce e impone su caso». Si el problema de entonces era hacer de Italia un Estado-nación —un objetivo que, a través de Maquiavelo, Hegel elegiría para la Alemania de su tiempo—, ahora el problema era hacer del obrero-masa una fuerza política. Intervenir en la coyuntura no consiste en enumerar las diferentes circunstancias ni en hacer inventario de sus elementos, sino que implica cambiar el signo, aquí y ahora, de esos elementos: «Estos se convierten en fuerzas reales o virtuales en la lucha por el objetivo histórico, y sus relaciones se convierten en *relaciones de fuerza*. [...] Entonces la cuestión en su totalidad pasa a ser la siguiente: bajo qué «forma» reagrupar todas las fuerzas positivas actualmente disponibles para lograr el objetivo político» (Louis Althusser, *Machiavelli e*

noi, Roma, manifestolibri, 1999, pp. 36-39; «Machiavel et nous», en *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, París, Stock-IMEC, 1997, pp. 59-61).

Y si la forma de este logro se presenta como *Príncipe*, el siguiente paso es definir su práctica política, empezando por las fuerzas, entendidas en este caso como los medios y métodos que pueden conducir a la victoria. Tal y como vio Gramsci, Lenin tomó aquí el relevo de Maquiavelo. Pero si Gramsci veía al Príncipe en el partido, nosotros lo veíamos directamente en la clase. No porque la clase pudiera tener éxito sin partido, sino porque la forma-clase era el verdadero sujeto y su autorrealización en la política sólo podía darse a través del instrumento partido. Los obreros pueden luchar contra el patrón, pero para vencer al capital hace falta el partido. La lucha, sin embargo, tiene la primacía. En este sentido tiene el primado la clase. Nuestro nihilismo llegaba a declinar del siguiente modo la fórmula de Bernstein: la lucha es todo, el fin no es nada. No era tanto que su destino fuera la lucha como que en ella los obreros eran los mejores. El problema era la relación que debía establecerse subjetivamente entre la lucha parcial y su resultado victorioso general. Aquí es donde intervenía el uso político de la coyuntura. De las luchas obreras al partido en la fábrica: tal fue la línea de desarrollo que llevó de los *Quaderni rossi* a *classe operaia*. El paso siguiente, en la transición de la revista al diario, fue introducir el tema de la preparación de las formas y las fuerzas, de los medios y de los procesos, de una práctica política capaz no sólo de luchar, sino de vencer al adversario de clase. Aquí, la nada se transforma en algo. La política y el partido, y por ende el partido político, ya no serán nunca, ni siquiera tras esta transición, el sujeto histórico, sino en realidad el modo necesario de su organización, precisamente en el «caso singular aleatorio», forma de una figura, medio para un fin, procedimiento en un proceso. El Príncipe será siempre el obrero-masa, trabajador productor de capital, a su vez el producto de la técnica moderna, al cual se inculcaba desde el exterior, *maquiavélicamente*, el «ánimo grande» y la «intención elevada».

Jünger no tenía, por consiguiente, nada que ver con todo esto. Su *Arbeiter* era un héroe antiburgués que había roto con la ironía romántica y se había reconciliado con el aparato de la técnica. Su *Einzig* [único] stirneriano era el nuevo tipo humano de una singularidad o, más precisamente, de un egoicidad superindividualista, donde el *über* nietzscheano significaba exactamente *sobre* y no *más allá*, por encima de las personas y por encima de las masas. Y era el obrero-soldado («*milite del lavoro*», traducía oportunamente por entonces Cantimori), nacido en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, templado en las tormentas de acero y protagonista de la movilización total, que marcaba la transición de la *Ichzeit* a la *Wirzeit* [de la era del yo a la era del nosotros], a la edad del fuego que se convertirá en la edad de hielo. Fresco genial a su manera, como genial es siempre el

pensamiento loco de quien trata de detener el flujo del tiempo evocando los signos de los tiempos. «Debemos darnos cuenta de que hemos nacido en un paisaje de hielo y fuego. El pasado está constituido de tal manera que no podemos vincularnos con él, y el porvenir de tal forma que no sabemos prepararnos para vivir en él. Este paisaje presupone, entre sus moradores, el más alto grado de escepticismo guerrero» (E. Jünger, *L'operaio*, Milán, Longanesi, 1984, p. 87; *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1991 [modificado]). Hemos de reconocer que esas frases nos gustaron en retrospectiva, después de la derrota obrera; porque no había en ellas resignación, sino la búsqueda de otro terreno de lucha, búsqueda que probablemente nosotros habíamos descuidado. «No hay que situarse en la zona del frente que hay que defender, sino en la zona desde donde se lanza el ataque» (*ibid.* [modificado]). Las razones estratégicas de esta decisión enlazan con el paso al terreno de lo político. «A medida que los poderes históricos se agotan [...] fabrican simultáneamente [...] una realidad más amplia» (*ibid.* [modificado]). A medida que se agotaba el empuje de clase se afirmaba la necesidad de un plus de política. Fue dentro de su propio recorrido y en su desarrollo interno que la experiencia *operaista* cambió su centro de interés y, con él, el lugar privilegiado de su intervención: de la relación «fábrica y sociedad» pasamos a la relación «fábrica y política».

Arbeiter, que procede del término *Arbeit* [trabajo] se describe mejor empíricamente mediante la traducción de «trabajador», que se hace eco de la referencia al «trabajo». Debo decir que la débil división tripartita de Arendt entre los términos *labour*, *work* y *action* nunca nos intrigó realmente, ni entonces ni después. La versión italiana de *The human condition* aparece en 1964 bajo el título *Vita activa*. Pero no encontramos allí lo que buscábamos, es decir, un pensamiento sobre las luchas de los trabajadores en el trabajo. Estos problemas nodales son más una cuestión de *Herrschaft* y *Gestalt* [autoridad y forma]. Por esta razón es más oportuno hablar de *obrero*: al ser un término menos descriptivo, su significado es menos sociológico y más político. El trabajador de fábrica, productor de capital, se desvincula, se libera del trabajo: cuanto más se aleja de su horizonte individual, de su oficio y de su propia cualificación profesional, más se vuelve un trabajador alienado, robot en la cadena, apéndice de la máquina. La máquina no ama el trabajo, lo hace y punto. La lucha obrera contra el trabajo es uno de los grandes temas planteados por el *operaismo*. Sólo planteado, por desgracia. La profundización no se llevó a cabo; no se aludió ni a sus orígenes antropológicos, ni, aquí verdaderamente, a sus implicaciones sociológicas. Ahora bien, el simple hecho de decir «rechazo del trabajo» echó por tierra un siglo de retórica laboralista, conectando también con algunas páginas de los *Grundrisse* de Marx y con muchos comentarios de los obreros a la salida de la fábrica, que expresaban la misma indiferencia

e incluso hostilidad hacia el tipo de «obra» que acometían aquellos que contribuían a la industria bajo las órdenes del capital. Más tarde, Aris Accornero [profesor emérito de sociología industrial en la universidad La Sapienza de Roma y antes colaborador activo en *classe operaia*] hablará del *Il lavoro come ideologia* (Bologna, Il Mulino, 1980). Cito un pasaje curioso de ese texto: «El trabajo fragmentado une a la clase», afirma el joven *operaismo* italiano de la década de 1960». Y para corroborarlo, hace referencia a extractos de un artículo en el número 2 de *classe operaia* (1964): «Sólo mediante el trabajo anónimo se verifica la producción en masa. Y cuando la cualificación individual es cero y la colectiva es mayor puede decirse que en ese momento, y sólo entonces —es decir, ahora—, nace una verdadera clase obrera» (pp. 98-99). El artículo está firmado por l. r., Luciano Romagnani, es decir, Aris Accornero. Posteriormente el economista Claudio Napoleoni redescubrirá la *scholé*, «equivalente griego de *otium* [ocio] [...] pero con un contenido positivo, es decir, no definido como la falta de actividad; *scholé* es la contemplación. De ahí procede “escuela”: el conocimiento» (Claudio Napoleoni, «Nella storia c'è salvezza?», en *Cercate ancora*, Roma, Editori Riuniti, 1990, pp. 110-111). El grano sembrado daba frutos marginales pero sabrosos, mientras que la izquierda que venía del movimiento obrero cuanto más santificaba el trabajo tanto menos lo organizaba.

La forma-obrero de la que habla Jünger es una forma de la técnica o, mejor dicho, una conformación, heroica, vinculada al superhombre, de la técnica. Para nosotros, en cambio, la forma-obrero era una forma de política, una puesta en forma, social, colectiva, de la política. Y no de la eterna política (aquella que la forma más sutil de antipolítica ve nacer en la antigua polis para ir a desembocar en las democracias contemporáneas), sino de esta cosa históricamente determinada que se llama «política moderna», gestión prudente del conflicto entre forma y potencia, autoridad y poder, dominación y libertad, diferencia e identidad, lo de abajo contra lo de arriba, siervo y señor, en recíproco reconocimiento y subversión mutua. La política no es técnica, pero en la modernidad, es decir, en el capitalismo, es como la técnica: la figura de su destino ha adquirido en el siglo XX un poder tan inmenso que se ha hecho de ella un dios en la tierra. El obrero masa ha tenido algo que ver con la una y con la otra —tanto con la técnica como con la política—, y cuando estas dos entidades demoníacas han sellado contra él una alianza laica y democrática, su «forma» ha quedado trastrocada. Jünger escribió: «Ya de por sí la palabra “trabajador” puede indicar un modo de actuar que reconoce la propia tarea y, por lo tanto, la propia libertad, en el trabajo» (*ibid.* [modificado]). Esto lo reconocimos también nosotros, por otras vías y por nuestra cuenta. No se trataba —repito— de una tarea redentora de la humanidad, ni siquiera de una tarea emancipatoria para sí. Por lo que hemos llegado a comprender de entonces a hoy, era una

instancia negativa, crítica, un rechazo de sí mismo, del trabajo y de lo otro –el capital–, a partir del momento en que se habían convertido en una y la misma cosa, sólo internamente dividida y contrapuesta. El nihilismo político es en última instancia el no-lugar donde tendremos que ir a buscar la grandeza y la miseria de la clase obrera en el siglo XX.

La condition ouvrière

El *operaismo* jamás se ocupó de la «condición obrera»: no era este el tema, ni tampoco el problema. Bajo este epígrafe se vivieron otras nobles experiencias: la del militante sindical, obviamente y menos obviamente la de aquellos que se pusieron el mono de obrero para compartir directamente una vida y una lucha. La figura del cura-obrero no es la de un misionero que predica la fe *in partibus infidelium* [en tierra de infieles], o que ofrece su obra asistencial a los desheredados de la tierra. No es ni siquiera similar a la del capellán que visita las cárceles para dar consuelo a los condenados. El cura obrero no es un teólogo de la liberación. El sacerdote que entra en la fábrica elige ser un obrero con los demás. Vende su fuerza de trabajo, produce mercancías, cumple con su cometido y percibe un salario. Ciertamente, aplica el principio de Jesús: haceos humildes con los humildes, no para ayudarlos a serlo, sino para serlo también vosotros mismos. Terminado de imprimir en mayo de 1968, el *Diario di un'operaia di fabbrica* verá la luz como una obra sin autor en ediciones Dehoniane. Según reza la advertencia del editor, «este diario ha querido permanecer en el anonimato debido a que la denuncia de la “condición obrera” que hace la autora no se dirige sólo contra su empresa, sino contra todos los ambientes de trabajo». La autora era Palma Plini, militante histórica de las ACLI [Asociaciones Cristianas de Trabajadores Italianos], con sede en Milán. Desde 1954, tras hacer sus votos como laica en la Sociedad de San Pablo, trabajó en una fábrica de la Borletti durante casi veinte años (véase el número a ella dedicado de *Profili. Uomini e donne delle ACLI*, núm. 2, febrero de 2000, bajo la dirección de Letizia Olivari). Lo que aún era imposible a principios de 1968 se hizo posible en 1974: poder publicar con nombre propio la continuación de aquel diario, *Lotte di fabbrica e promozione operaia*, siempre en la editorial Dehoniane de Bolonia. En el prefacio, escribe: «El nacimiento de los delegados y de los consejos de fábrica marcó la renovación de las estructuras sindicales en la fábrica y el ataque consiguiente a la organización capitalista del trabajo. Dedico este diario a todos los compañeros que luchan en las fábricas por unas mejores condiciones de vida, por la construcción de un sindicato de clase, por la alternativa al capitalismo». A primera vista parece que estamos leyendo un pasquín de *classe operaia*. Y, sin embargo, la dimensión es aquella otra, entrelazada en la complejidad

moderna, de nuevo, «del siglo XX», de una figura obrera ni reducible ni simplificable. En el primer diario, un día en vísperas de Navidad, Palma escribe que en la fábrica «hay una fiebre pagana»: «Entre las mujeres y los hombres de mi unidad no he podido constatar ni una sola frase, ni una palabra, ni un simple gesto que pudiera ser revelador de sentimientos religiosos. El trabajo sólo se entiende materialmente, como todos los demás aspectos de la vida. Tenemos que pensar y creer que hoy la “oración” de la gente pobre se practica así, y en la mayoría de los casos también nosotros debemos orar de esta manera [...]» (p. 37). Tal es el entrelazamiento complejo, el intercambio virtuoso que se realiza, más en la fábrica que en ningún otro lugar, entre materialidad explotada del trabajo y personalidad alienada del trabajador y en este caso de la trabajadora.

Creo que a ninguno de los *operaístas* se le pasó nunca por la cabeza la idea de hacerse obrero. ¿Por qué? Montaigne escribió: «Licurgo pidió vino para los espartanos enfermos. ¿Por qué? Porque sanos lo aborrecían» (*Essais*, París, Garnier-Gallimard, 1958, Libro II, Capítulo XXXVII, «Del parecido de los hijos a los padres»). Nosotros aconsejábamos en lucha, a los obreros que vivían cotidianamente el mal de fábrica, especialmente la lucha contra el trabajo, por el que sentían un saludable odio. Este aspecto, esta cara de la cuestión obrera fue también un descubrimiento del momento. Más tarde, una vez concluida la experiencia, tuvo lugar otro descubrimiento: que los obreros no amaban las luchas en sí mismas, y que era el interés exclusivo de los patronos por el beneficio de empresa —producto siempre de su explotación— lo que los obligaba e impulsaba a combatir. Los obreros son, por vocación y oficio, clase dirigente, sujeto de gobierno de los procesos, forma ordenadora de nuevos equilibrios, contradicción que se supera y que supera a partir de sí misma, de su propia parcialidad consciente. Ninguna gran experiencia política obrera ha sido nunca «subversiva». Ni siquiera en el momento de la revolución. El Palacio de Invierno fue conquistado con dos consignas escritas en la bandera roja: la paz, la tierra. La hoz y el martillo cruzados son la propuesta de una alianza, no la amenaza de una escisión. Subversivas, desde arriba, lo serán las clases dominantes, cuando decidieron pasar a la solución autoritaria, o cuando abrieron las puertas a la era de las guerras civiles mundiales. En el rechazo del trabajo hay un tipo particular de nihilismo obrero, táctico y político, en el sentido ya aludido del actuar necesario en la contingencia para poner en dificultades al adversario atacando, en el momento concreto, el punto más sensible de su interés directo. Nosotros hemos buscado una noción científica, es decir, no ideológica, de revolución, en la medida en que pensábamos que habíamos dado con un concepto científico, no ideológico, de fábrica. La revolución obrera implicaba revertir la relación de fuerza, no subvertir el orden constituido. Esta conciencia política vino a nosotros más tarde y

desde el exterior, de la mano de la experiencia *operaista*, madurada después en el pensamiento. Pero nunca hemos sido sorelianos: el mito de la huelga general nunca nos calentó el corazón, y la violencia marxiana partera de la historia en seguida se la dejamos al extremismo, enfermedad infantil del comunismo. Por lo tanto, este desencanto apasionado hacía innecesario que nosotros, que habíamos tomado partido por la clase trabajadora, nos convirtiéramos a su vez en obreros.

Simone Weil ha sido reconocida en *Die heilige Johanna der Schlachthöfe*, *Santa Juana de los Mataderos*, de Brecht. Pero los recorridos de Johanna y de Simone son opuestos. La primera pasa de predicar la no violencia a practicar la violencia, mientras que la segunda pasa de la denuncia a la propuesta. Se trata también de la diferencia que existe entre el Chicago de 1929 y el París de 1935. Con todo, el rasgo común de las dos figuras es más fuerte. Johanna, nada más comenzar el drama: «En esta noche de sangre y confusión / ordenado desorden / planificado arbitrio / inhumana humanidad / en la que no cesa, en nuestras ciudades, la agitación / invocada por el rumor de violencias inminentes; / para evitar que la violencia bruta del pueblo miope rompa las herramientas propias / y pise su propio pan / queremos aquí reportar / Dios ... Este es nuestro cometido / la última vez que intentamos / invocar a Dios en medio de un mundo que se desmorona / y restaurarlo en él por la acción de los humildes» (*Santa Giovanna dei Macelli*, en *Teatro di Bertolt Brecht*, volumen III, Turín, Einaudi, 1961, pp. 338-339; *Santa Juana de los Mataderos*, Madrid, Alianza Editorial, 2009 [modificado]). Y Simone, en 1941, varios años después de su experiencia directa de fábrica clamaba que «sólo un Dios puede salvarnos»: «No hay astucia, procedimiento, reforma o agitación que pueda penetrar en el universo donde los trabajadores se sitúan por su propia condición. Pero este universo puede ser condicionado en su totalidad a una única finalidad verdadera. Puede unirse a Dios. La condición de los trabajadores es aquella en la que la sed de finalidad que constituye el ser mismo de cada hombre no puede ser saciada sino por Dios. [...] Cada fin particular, incluso la salvación de un alma o de muchas almas, puede hacer de pantalla y ocultar a Dios. Debemos, con ánimo desprendido, atravesar la pantalla. Para los obreros no hay pantalla. Nada los separa de Dios. Sólo tienen que alzar la mirada» («Primera condición de un trabajo no servil», en Simone Weil, *Prima condizione di un lavoro non servile*, en *La condizione operaia*, Milán, Mondadori, 1990, p. 298; *La condición obrera*, Madrid, Trotta, 2014 [modificado]).

Aris Accornero ha hablado de estas líneas como de un «texto que cierra de manera desafortunada el relato de *La condición obrera* (véase A. Accornero, G. Bianchi, A. Marchetti, *Simone Weil e la condizione operaia*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 121-122). Y es cierto que aquí asistimos a una «implosión del pensamiento de Simone Weil», que tiene su origen

no sólo en el «desapego» con respecto a la experiencia directa de fábrica, sino en circunstancias de índole histórica (que van desde las esperanzas despertadas por el Frente Popular a la derrota de la Francia ocupada por los nazis, con todo lo que ésta trajo consigo en términos de pesimismo histórico, estancamiento de la cuestión social o eterno retorno de esa misma condición obrera en no importa qué sistema de organización de la producción) y, sobre todo, en el cristianismo trágico, que es el horizonte existencial en el que Simone se dejará morir. Pero es preciso preguntarse por qué a partir de la condición, no de obrero en general, sino de obrero de fábrica moderna, se desencadena e irrumpe esta dimensión de la trascendencia, sin duda religiosa, pero también filosófica. Es difícil responder. Y no sé si el hecho de hablar de una teología política obrera no sirve más que para complicar innecesariamente el problema, o si por el contrario nos lleva más cerca de comprender el significado del desenlace hacia el cual se precipitó un acontecimiento histórico. ¿Cuál es en realidad el punto que ahora se trata, no de llorar ni de lamentar, sino simplemente de comprender? El punto es la derrota obrera. Y no la de la década de 1960 en la Italia de los *operaistas*, sino la del siglo XX entre Oriente y Occidente, en la Europa-mundo. La teología política nace del nudo de naturaleza inextricable, en la dimensión de la pura inmanencia, del problema político. De ahí el recurso a los conceptos teológicos secularizados. La modernidad es esto; es también esto. En la sociedad política, en el Estado, se da la legalidad, no la legitimidad. Y el *pouvoir neutre* [poder neutro] debe siempre estar dotado de legalidad y de legitimidad. Ya sea por gracia divina o por voluntad popular, el poder legítimo se concede, desde el exterior y desde arriba, al soberano que decide. Pero en una sociedad dividida, el poder de una parte carece de legitimidad para la otra parte: el poder de todos será imposible mientras la totalidad no se reunifique primero. Las soluciones formales, pura fuerza o pura ley, violencia o derechos, el modelo del mando-obediencia o el del gobierno-representación, absolutismo y liberalismo en la modernidad clásica, totalitarismo y democracia en la modernidad crítica, no funcionan —ni el uno, ni el otro—, si de lo que se trata es de asegurar que la decisión «de» no sea siempre una decisión «sobre». El que está arriba deberá conquistar el consentimiento del que está abajo: a veces, directamente y a cualquier precio, y a veces indirectamente, concediendo lo que se pueda conceder. La historia de la política moderna es la historia del ejercicio del poder en sus diversas formas.

Derrota obrera

Habían visto bien las cosas los bolcheviques al situar aquí la cuestión del «¿qué hacer?», y acertaron resolviendo el asunto «a la plebeya», como Marx

había aconsejado. ¿Por qué habrían de continuar reconociendo obreros y soldados el poder del zar, que los había enviado al matadero de la guerra? Legal era aquel poder para la nobleza rusa, y legítima era la revolución para el proletariado internacional. En este punto el razonamiento es realmente a posteriori; en aquel momento no conocíamos una verdad, que precisamente fue madurando más tarde en los pliegues del tiempo estúpido que vino después: a saber, que la política obrera es algo más que el partido en la fábrica. Ese «algo más» es la dimensión del *Überarbeiter*, la que lleva al obrero colectivo más allá (y no por encima) de sí mismo, más allá del trabajo fabril, maquinizado o computerizado, que odia: y no, ciertamente, para aspirar a integrarse en una generalidad humana que odia en igual medida, sino para lograr revertir la alienación latente en el producto de consumo en un acto de reapropiación de sí mismo en el seno de la existencia histórica. En este sentido, la condición de ruda raza pagana es, a su manera, el reconocimiento de un estatus obligado, un mantenerse firme en su propio ser empírico sin dejarse sacudir por la relación social general, incluso universal. Cada vez que fichaba al entrar en la fábrica, Simone Weil temía por su alma y hubiera querido dejarla fuera para recogerla al salir. Pero en realidad su alma conquistó la libertad en la cadena de producción: basta, para convencerse de ello, leer los textos que dejó escritos después de aquella experiencia. La fábrica moderna es como «la extensión inmensa de una estrecha celda». «Dios», como suele ser el caso frente a la secularización modernizadora, es aquí una manera de decir «más allá» del propio ser egoísta, una manera de hacer el mejor uso del término *Jetztzeit*, el «tiempo-ahora», acuñado por Benjamin: ese presente que, por un lado, nos oprime y, por otro, nos redime, una manera de reafirmar un sí-sí y un no-no ocasionalista y, por lo tanto, realista. Lo comprendimos después, porque el signo de la derrota obrera lo sentimos –los *operaistas* más que otros– en carne viva, es decir, en nuestro pensamiento vivido y en edad madura y, por lo tanto, ya capaces de asimilar, reelaborar y contrastar con elecciones intelectuales estratégicas y recursos existenciales tácticos. Derrota obrera o, lo que es lo mismo, el jaque a la política del siglo XX: he aquí el tema residual, lo que queda de una lejana experiencia consumada que nos remite a una inédita declinación del futuro anterior, el único trabajo de investigación que vale todavía la pena realizar.

«En la grieta de los tiempos» –diría Paul Celan– habrá que buscar «el cristal». Y aquí llegamos al punto más delicado del discurso: abierto a equívocos, malentendidos, cargado de reservas y sospechas. Pero es también el punto decisivo. Ya indicado, lo retomo desde un ángulo distinto. Es ahí donde el camino comenzó a subir por un solitario sendero interrumpido. Sobre este punto, no creo que ninguno de los llamados *exoperaistas* piense las cosas de esta manera. Obreros y capital: una guerra o, mejor, una era

de las guerra, en el sentido en que Hillman habla de la guerra: «advenimiento mítico», «presencia arquetípica». «Normalidad de la guerra», sobre la base de dos factores: «su “constancia” en el curso de la historia y su “ubicuidad” en el planeta» (J. Hillman, *A terrible love of war*, Nueva York, Penguin Press, 2004, p. 22; *Un terrible amor por la guerra*, Madrid, Ed. Sexto Piso, 2010). La condición obrera y la acción capitalista no escapan a esta particular eternidad de la historia. Pero —por eso mismo— la gran iniciativa viene del lado obrero: una guerra «puesta en forma», civilizada, combatida conforme al modelo del *jus publicum europaeum*. La regulación del conflicto, abandonada en el terreno de la política internacional, se conservó en el de las políticas nacionales. Y ello incluso en pleno siglo XX, cuando arrasaban las guerras civiles informales, terror amplificado por las altas estructuras de los Estados, de las naciones, de los regímenes, y frente al cual el terrorismo de hoy es una pálida imagen (compárese, por favor, un kamikaze a una fortaleza volante). La lucha de clases no fue guerra civil, sino guerra civilizada: siempre, excepto cuando se libró en el estado de excepción de la construcción del socialismo en un solo país o cuando constituyó una respuesta forzada por la solución totalitaria capitalista. Pero ¿cuál ha sido el desenlace de la confrontación dicotómica de clase? Pues bien, ha vencido el capital, los obreros han perdido. Si no se parte de esta verdad de hecho no se comprenderá nada, por otra parte, del siglo XX. Y si no se comprende nada del siglo XX, nada podrá saberse de lo que nos precedió ni de lo que vendrá después de nosotros, habitantes contemporáneos de esta última modernidad tardía. Dentro de la gran época que fue la lucha de clases del siglo XX está todo: capitalismo y socialismo, reforma y revolución, totalitarismo y Estado liberal, Estado social y sociedad democrática. La derrota obrera había ya acontecido cuando se materializó en el mundo el fracaso político de la construcción comunista del socialismo. Pero fue el cierre de este episodio lo que reveló —simbólicamente— el fracaso histórico de la clase obrera. Se ha dicho: no es que no lo haya conseguido el partido comunista, es que no lo han conseguido los obreros. Mi idea es que los obreros no lograron hacerse Estado, esa forma de la política moderna que ha producido tan extraordinaria síntesis de dominación y de consentimiento. Los obreros se hicieron partido. Pero, para no degenerar, el partido no podía hacerse a su vez Estado, sino que debía funcionar únicamente como instrumento de la hegemonía obrera sobre la sociedad en construcción, paso a paso, etapa tras etapa, a partir de un planteamiento estratégico de largo recorrido. El objetivo: fundar un pueblo socialista. La precondition: aportar a la clase obrera, desde el exterior, la conciencia de la política moderna, para así inventar las instituciones obreras de una revolución realizada. Sólo los comunistas del siglo XX podían lograr algo así. Si no lo han conseguido ellos, la empresa no podía tener éxito. Y probablemente ya nunca lo tendrá.

El porqué de esta necesidad imposible debe aún ser comprendido en su totalidad. Esta misma cuestión precisamente de este modo –con su deber ser y su no poder ser– rondaba ya en la cabeza de los bolcheviques en los primeros años de la década de 1920. Luego, con la caída en un estado de excepción permanente, la rápida desaparición del «hacer como en Rusia» en la cercana Europa (reduciéndose así la experiencia a un solo país), el cerco capitalista inaugurado por la contrarrevolución blanca, el carácter antropológicamente insuperable del proceso de colectivización de la tierra de los campesinos, la irrupción de la era de los totalitarismos con el anticomunismo de guerra a las puertas, todo este envenenamiento concentrado del entorno histórico mató, uno por uno, los incipientes gérmenes revolucionarios antes de que pudieran desarrollarse. En su lugar germinaron las semillas fértiles de una fuerza de la historia antigua, atávica, violenta, y sobrevino el eterno retorno de las degeneraciones en un poder posrevolucionario. Pero, sobre todo: con el comunismo de guerra la construcción del socialismo era imposible. La guerra, que había sido esencial para la revolución, se convirtió en mortal para el día después, para la constitución estatal de un orden nuevo. Y no se podía, como Napoleón, exportar la revolución con los ejércitos o, como Cromwell, implantar un *New Model Army*. Faltaba la fuerza para ello. Pero, sobre todo, faltaba ese espíritu militar burgués, ese arte de la guerra que la política moderna había desarrollado, desde Maquiavelo a Clausewitz. La promesa de la revolución bolchevique, además de la tierra, era la paz. Y la paz internacional entre los pueblos estaba en el espíritu del socialismo. Para su construcción efectiva habrían sido necesarias décadas de paz. Pero no se concede la paz a aquel que se permite romper la cadena del poder en manos de los poderosos. A los insubordinados sólo les queda elegir entre ser derrotados luchando, o ser derrotados sin luchar. Sólo los obreros, surgidos de la tradición milenaria de las clases subalternas con sus revueltas heroico-trágicas reprimidas por la violencia, han sido capaces de revertir, en momentos históricos determinados, esta verdad.

Aquí entra en escena el elemento de catarsis que la tragedia de Rusia nos ha legado en el siglo XX: la imposibilidad de construir el socialismo sin Estado obrero. Y también la herencia de toda la historia de larga duración del Estado moderno, en su crecimiento a fuerza de ensayos y errores, a través de elaboraciones teóricas y prácticas políticas, con soluciones alternativas, una y otra vez, en el corto y en el largo plazo, derrotadas y victoriosas, y los sucesivos ajustes y procesos de autorreforma a lo largo del proceso, en la gran curva de desarrollo que va desde el absolutismo a la democracia: la obra maestra política de *l'esprit bourgeois*, que ha asegurado esta otra larga etapa, la del modo de producción capitalista, la transformación del Leviatán –la cara monstruosa del poder– en las bellas formas

del Estado social de derecho. Saber ir, no en contra, sino más allá de esta historia podría haber sido, por oposición, la obra maestra política del lado obrero, la estabilización de su propia fuerza antagonista al tiempo que su contribución al destino de la *civitas hominis*. Es cierto: los obreros de San Petersburgo no tuvieron la libertad de elegir. El asalto al cielo, que no se les perdonó a los *communards* de París, ¿por qué se les habría de permitir a los bolcheviques? Decía Gogol: la vida, en este caso la historia, siempre me ha mostrado la cara del jefe de correos que niega con la cabeza y dice: no hay caballos. ¿Podía hacerse a pie el camino hacia el socialismo en la nueva era del turbocapitalismo en ciernes? Y en la Europa del siglo XX —que es donde se jugó la partida— el movimiento obrero vivió una aventura única y divergente: en el Este, condicionada por el peso de un Estado absoluto, una clase subalterna se convirtió en clase dominante sin llegar nunca a ser clase dirigente; en Occidente, atrapada en la red de la democracia liberal, una clase subalterna se convirtió en clase dirigente sin lograr llegar nunca a ser clase dominante. Dos enteros, y cada uno de ellos faltos de una mitad.

Sé que mis palabras son hostiles para quien lee. Pero en este punto tenemos que decidir de una vez por todas si queremos entender lo que pasó, o no. Si queremos comprender, tenemos que asumir riesgos, no con las palabras, sino con los conceptos: llegar hasta el límite de lo soportable para lo «políticamente correcto», esta cultura sin teoría, es decir, opinión sin pensamiento; ir más allá de la «papilla sensibilera» progresista y pagar el precio del escándalo consiguiente. Porque el bloqueo está ahí: no en el realismo de la perspectiva reaccionaria, sino en el ideologismo de la falsa conciencia democrática. Expongamos con claridad algunas de las verdaderas razones de la derrota obrera: sumariamente, punto por punto, en la medida en que es mejor decir en pocas palabras, y a ser posible bien, cuál es el meollo del problema, aunque un libro no sería suficiente para explicar, argumentar, demostrar cada punto. Hago explícitas cosas a las que ya he aludido aquí. Las repito, en parte, para fijarlas. Sobre todo, hago una síntesis de los análisis. El pensamiento sintético es tan laborioso como productivo: interpela al que lee, más allá del que escribe, para que se haga cargo de la fatiga del concepto. Después, que cada uno resuelva por su cuenta el enigma, busque el sentido y halle, si la hubiere, una verdad relativa.

Entonces, primer punto. La fuerza de trabajo, parte interna del capital, ella misma capital, variable, no ha logrado emanciparse, llegar a ser parte autónoma respecto del *Gesamtkapital* [capital en su conjunto]. Lo ha intentado por distintas vías y experimentado con múltiples formas: de organización —sindicato, partido—, o de autoorganización —soviets, consejos—, pero siempre se ha topado con respuestas neutralizantes y despolitizantes (a veces por parte de la producción y a veces por parte del sistema), capaces de bloquear el empuje subversivo de un éxodo proletario

o de transformarlo en su contrario (la recuperación capitalista de las luchas obreras es bien conocida). Aquello que se denominaba la salida económica del capitalismo era en realidad la salida política de los obreros del capital. Queda aún por comprender, y probablemente por experimentar en su totalidad, la enorme cuestión estratégica de si la liberación de la fuerza política podía entonces –y puede todavía hoy– convivir y, de ser así, ¿por cuánto tiempo?, con la subordinación de la categoría económica.

Segundo. El trabajo obrero no tenía suficiente fuerza, y tuvo que recurrir a la violencia. El combinado luchas-organización-institución demostró ser más débil que el dispositivo producción-mercado-consumo. Y ello por la razón de fondo de que el *homo economicus*, en la era moderna, es un dato más natural que el *zôon politikôn*. Resulta que el protagonista-intérprete del estado de naturaleza burgués no es el buen salvaje de Rousseau ni tampoco el individuo social del cristianismo razonable de Locke, sino el *homo-lupus* hobbesiano. La economía política se ha impuesto a la crítica de la economía política: Smith ha derrotado a Marx, porque el primero partía de una antropología, mientras que el segundo llegaba a una sociología. Fundamental era el hecho de que la libertad de los modernos había reemplazado a la de los antiguos. Los marxistas no supieron verlo hasta que fue demasiado tarde, y para hacerse perdonar se han hecho liberales.

Tercero. *Die Arbeiter*, [los trabajadores] –a diferencia de *Das Kapital*– no dominan la técnica, sino que están dominados por ella. La utilización capitalista de las revoluciones tecnológicas ha sido un factor determinante en la descomposición, tanto del proceso de trabajo social como del cuerpo político de la fábrica en fragmentos ahora modulables y controlables conforme a una pura lógica empresarial. La posibilidad de una inversión de la relación de fuerzas solo se presentó en la fase taylorista-fordista: no haber aprovechado esa única oportunidad echó por tierra cualquier perspectiva de hacerlo en el futuro. El balance final del proyecto transformador que ha atravesado el siglo XX muestra aquí, al descubierto, las razones de fondo de su fracaso. Sólo el comunismo, a través de los brazos cruzados de los obreros que nos gusta conservar interiormente en nuestro imaginario, habría podido domar el Leviatán de la técnica para ponerlo al servicio de una redención de la persona sometida al trabajo y en contra de quien por el contrario la explota. La derrota obrera ha sido una tragedia para la civilización humana.

Cuarto. La clase obrera no se ha familiarizado, no ha intimado ni ha tenido una relación de confianza e intercambio con la alta cultura. Y por eso ha sospechado siempre de la cultura media de las especialidades disciplinarias, personificada en las figuras técnico-prácticas, capaces de aplicar una ciencia a la gestión de los procesos de producción, de las lógicas económicas, de los gobiernos sociales o de las autonomías institucionales. Aquí

hay que hacer referencia a las muchas cosas que dijo Rita di Leo, en sus escritos, sobre la experiencia soviética. Pero la consecuencia más grave de todo ello ha sido la insensibilidad obrera frente a esos niveles de aculturación de masas que producen sentido común, fabrican una opinión pública, sedimentan en ellas tradiciones seculares, pertenencias étnicas o, por el contrario, provocan exigencias de puesta al día, de innovación, de modernización. Es cierto que la clase obrera, a diferencia de la burguesía, no ha dispuesto de siglos para dar a luz, alimentar y extender una *Welt-und-Lebensanschauung* [cosmovisión del mundo y de la vida]. Los obreros, además, no partían de la posesión de la riqueza, que es la única que hace posible el empleo de esos instrumentos de cultura que marcan la diferencia. Y, por otro lado, los intelectuales no supieron mantenerse del lado de los obreros más que de manera decorativa, y en tanto en cuanto no se vieran afectados sus intereses corporativos, sus condiciones de vida por naturaleza privilegiadas, sus exclusivas inteligencias superiores y sus viciadas individualidades narcisistas. La política obrera no es únicamente una cuestión de cabeza, es también una cuestión de manos: aquí la diferencia es de especie, entre materia y cultura, entre cuerpo y palabra. Esta diferencia podía ser superada, muy lentamente y en el largo plazo. Pero el dios de la historia no le concede a los oprimidos el don político del tiempo.

Quinto. A la ruda raza pagana le falló el espíritu que «sopla donde quiere», y que no quiso soplar de su lado. El punto de vista obrero no ha producido demasiada ideología, no ha producido la suficiente fe. O bien, podríamos decir, exacerbando probablemente el problema para los acólitos de la razón laica: la lucha obrera ha hecho historia, pero no ha creado mito. Y una historia sin mito no dura, y sobre todo no trasciende, en el sentido de que no toma cuerpo en la conciencia de las masas, para pasar a ser alimento activo de otras luchas más decisivas. Por eso, de acuerdo con la perspectiva benjaminiana de «cambiar el pasado», se puede pensar hoy en recrear este mito, en la búsqueda actual, cada vez más desesperada, de una alternativa de civilización. Hemos dicho, con respecto a los obreros, que el término «ruda raza pagana, sin ideales, sin fe y sin moral», era empíricamente correcto, que estaba extraído de la experiencia de una relación directa con el trabajador de la gran fábrica. No sé si los obreros eran así, pero sí sé que así era como se presentaban. O tal vez: no habían sido siempre así, pero se habían convertido en eso. El obrero de oficio no pensaba las cosas de esa manera, pero el obrero-masa, sí. Y de esa forma ponían en crisis la lógica capitalista de gestión de la fábrica y de la sociedad. No fuimos nosotros, los *operaístas*, quienes inventamos la consigna: «¡el salario, variable independiente!». Nosotros leíamos una necesidad real y un impulso verdadero. Una vez más tengo que subrayar un hecho que obstinadamente se suele ignorar, como si fuera una invención retórica. Cuando

durante el otoño caliente de 1969 los salarios tuvieron un impacto directo sobre los beneficios, se produjo una enorme vorágine. Por primera vez en la época republicana (y no sólo), el equilibrio de poder se inclinó a favor de los trabajadores y en contra de los patronos. El mito de la lucha obrera conquistó entonces una dimensión social general. Las dos consecuencias «convergentes paralelas»¹ que se siguieron de ello fueron las siguientes: de un lado, un salto en la conciencia civil del país y una opción política de consenso en torno al mayor partido de oposición, que todavía se jactaba formalmente de ser el «partido de la clase obrera»; del otro, una reacción violenta del sistema, que movilizó todos sus recursos defensivos: que iba desde concesiones legislativas al terrorismo de Estado, desde poderes ocultos al compromiso social. Esta segunda reacción fue la que se impuso y con ella comenzó otra historia.

Y bien, ahora que tenemos un campo de juicio más amplio podemos permitirnos ir más allá. Con el tiempo, este «ser-así» de los obreros –realistas y nihilistas– un ser social demasiado determinado por la fase fordista-taylorista-keynesiana bajo la hegemonía del gran capitalismo demostró ser un límite. Se trató de un límite de clausura en el breve periodo y en el pequeño espacio: el uno determinado por la coyuntura, el otro determinado por la fábrica. La proyección necesaria para superar ese límite sólo podía ser producida por la política. Pero la política, como bien se vio, había que llevarla a este mundo desde el exterior, y nadie –ninguna fuerza real–, ni en el Este ni en el Oeste de Europa, había tratado de asumir seriamente esa tarea. Es dudoso que lo que entonces no se realizó pueda realizarse de otra manera. ¿Y si la realización misma era imposible? Hoy en día esta hipótesis también debe tenerse en cuenta. De hecho, la cuestión de si la clase obrera podía ser por sí misma, o llegar a ser, ese sujeto revolucionario moderno, capaz de confrontar de igual a igual la solución capitalista de la cuestión social, capaz, antes que de acabar con ella, en primer lugar de combatirla, sigue pendiente de respuesta hasta el día de hoy. El intento de demolición ha resultado prematuro. En este punto los revolucionarios tenían quizá algo que aprender de los reformistas: hacía falta gradualismo para salir del sistema, tal y como estos últimos predicaban a propósito de las modificaciones en el interior del mismo. Es algo, además, que algún miembro del grupo dirigente bolchevique llegó a afirmar. Y después de Lenin, no es cierto que prevaleciera, con ropajes orientales, la identificación del Príncipe de Maquiavelo con César Borgia. Más bien, no se tuvo en cuenta la enseñanza de fondo que el *acutissimus florentinus* nos legó, y que tiene que ver con la idea de que las formas de práctica política son de dos tipos, diferentes y a veces contradictorios: de conquista del poder y de gestión del poder. Pero afrontemos con decisión el hecho siguiente,

¹ Expresión atribuida a Aldo Moro que alude a las políticas de alianza del momento [N. del T.].

indiscutible, un hecho con la piel dura: mientras la tentativa de construcción del socialismo se mantuvo en pie, la lucha gradual para introducir elementos de justicia social en el capitalismo cosechó éxitos. Luego, una vez vencido el proyecto revolucionario, la agenda reformista se ha vuelto imposible. En este sentido, el último capitalismo se presenta bajo el mismo signo con que se presentó el último socialismo: es irreformable. No sé si la clase obrera tuvo verdaderamente la capacidad, y la posibilidad, de transformar ese fantasma del comunismo que recorría al menos Europa, atemorizando a todas las instancias de poder, en un modelo realizado, que suscitaba el consenso de todas las condiciones del pueblo. Lo intentó y fracasó. Sé que la clase obrera ha jugado un papel histórico que hoy no se le reconoce. Y sabemos hasta qué punto el reconocimiento es la base para el crecimiento de cualquier sujeto.

Los monjes del siglo XX

Los obreros han actuado en la crisis de la edad moderna como los monjes en la crisis de la edad antigua: fueron conservadores de la civilización y contestatarios del mundo. salvaron los manuscritos de todas las luchas pasadas de las clases subalternas, y han afirmado que estaban *en* la sociedad pero sin ser *de* la sociedad. Las fábricas modernas desmanteladas, como los antiguos monasterios caídos, son lugares de historia de la cultura humana, cultura como civilización que fue depositada en las ciudades del pasado y que es incompatible con la barbarie del presente. Ahí hay un yacimiento de material político que habría que someter a una excavación con la intención de redescubrirlo, rehabilitarlo, reutilizarlo. Es el patrimonio de una herencia histórica que hay que recuperar y reinvertir en otro actuar pero con aquel mismo fin.

En este momento —es una fatalidad— no podemos dejar de volver sobre las páginas del joven Hegel en torno a la dialéctica dominio-servidumbre. Y no —insisto— para dar la razón a aquellos que nos han criticado por aplicar una filosofía de la historia al destino de la clase obrera. No hay filosofía de la historia alguna en la *Fenomenología del Espíritu*. Hay filosofía política, pensamiento de la política moderna, que ha bebido de las generosas fuentes maquiavelianas, se ha saciado con indigesto pan hobbesiano y ha secularizado la historia cristiana de la salvación siguiendo/interpretando las aventuras mundanas de la libertad humana. Precisamente por eso ha podido aportar una antropología burguesa realista, como culminación definitiva de la ya ofrecida por la economía política clásica. En esta estela se dieron a conocer y se desplegaron las formas y las figuras de esta larga historia del *Freigeist*, del espíritu libre, que un día habrá que decidirse a

contar, si no sistemáticamente, al menos por fragmentos, polemológicamente, hasta llegar al desenlace tan desastroso al que estas formas y figuras abocaron a las mujeres y los hombres de nuestro tiempo. En las sucesivas cambios de primacía entre amos y esclavos que las luchas provocaron, la que tuvo lugar entre obreros y capital fue, ella también, producto de una lucha por el reconocimiento entre dos autoconciencias libres, mutuamente dependientes y ambas mediadas por una «cosa en sí» que tienen en común, y que es el trabajo. Porque si bien —como dice Hegel— el miedo del amo, como el *timor Dei* [temor de Dios], es el principio de la sabiduría para ambas partes, es a través del trabajo que la conciencia llega a ser ella misma. El trabajo —en este lenguaje no oscuro, sino únicamente metafórico— «es deseo *refrenado*» del lado capitalista, «desaparición *contenida*» del lado obrero. *Oder, sie bildet*, o bien, «el trabajo forma» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Florencia, Nuova Italia, 1960, vol. I, p. 162; *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pretextos, 2009). Aquello que será *Herrschaft und Gestalt*, dominación y forma, por lo tanto, fue antes *Herrschaft und Bildung*, dominación y adopción de forma, es decir, formación. Es natural que así sea. Aquello que en el siglo XIX había sido un proceso de reconocimiento recíproco entre dos subjetividades complementarias y antagónicas, en el XX se convertirá en el acto consumado de un autorreconocimiento respectivo: el capital ostenta abiertamente toda su voluntad de poder, mientras que los obreros se organizan para configurar el mundo de otra manera.

En la lucha entre dominio y servidumbre no hay que pensar que uno sea siempre el amo y el otro siempre el siervo, sino que los roles se intercambian de acuerdo con las variaciones en la relación de fuerzas. La fatiga del concepto puede convertirse a veces en juego del intelecto: en este sentido, hay que reparar en el tipo de inversión que se produjo en la década de 1960, pero que obviamente ya estaba implícita en la historia anterior de la lucha de clases. En un espléndido ensayo publicado en 1950, Kojève, con un golpe de genio del pensamiento, puso de nuevo el argumento en pie, con estas dos definiciones increíbles: por un lado —nos dice—, tenemos «la actitud existencial “pagana”, o mejor, “aristocrática”, que Hegel caracterizaría más adelante como la propia del “Amo”»; por otro, «la actitud del “Siervo”, que es la del hombre “judeocristiano, o sea, burgués» (A. Kojève, «Tirannide e saggezza», en *Il silenzio della tirannide*, Milán, Adelphi, 2004, p. 17; Leo Strauss, *Sobre la tiranía: seguido del debate Strauss-Kojève*, Madrid, Ed. Encuentro, 2005). Juguemos, pues, el juego: ¿de qué lado está el capitalista fordista y de qué lado el obrero-masa? En el siglo XX de las guerras y las luchas sabemos que hubo otra línea divisoria, entre paganismo y judeo-cristianismo, entre aristocracia y burguesía, entre *Herrenrasse* y *Massendemokratie* [raza de señores y democracia de masas],

y los obreros han estado dignamente, y finalmente de manera decisiva, de este último lado. Pero en la década de 1960 nos quedaba ya lejos aquel incendio, aquel estado de excepción. Lo que se presentaba entonces era de nuevo un modelo clásico de la lucha de clases moderna. Podemos hablar de un estado de excepcional normalidad. Como puede verse, busco una razón más profunda para tratar de comprender por qué el primer *operaismo* tuvo aquella impronta cultural, por qué el punto de vista obrero se conjugó durante aquellos años en formas teórico-políticas tan inéditas y heterodoxas con respecto a lo que era la tradición del movimiento obrero. Estas cosas no se inventan, no surgen de la nada ni, dado que son cultura viva, creativa, reflejan únicamente las condiciones socioeconómicas. Antes bien, van pasando de existencia en existencia, misteriosamente, de un comportamiento colectivo a una conciencia individual. Ya por entonces señalamos, si bien de manera embrionaria y, por lo tanto, todavía confusa, este extraño fenómeno, a saber: que los obreros eran una clase imbricada en una dimensión que podríamos definir como pagano-católica, mientras que los capitalistas eran una clase movida por una ética calvinista weberiana. Y también dijimos, en pleno 1968, algo que por entonces tuvo cierta repercusión teórica pero ninguna consecuencia práctica, y que sigue a día de hoy, de forma ambigua, con otras indicaciones de sentido en las vastas regiones del mundo, un viaje que parece forzado, bajo el signo de una práctica política genérica sin teoría específica: a saber, los obreros como poder, el capital como desarrollo. Se prefiguraba una transición histórica a través de la presencia coetánea de un desarrollo económico capitalista y de un poder político obrero. Teníamos en mente, por supuesto, la NEP de Lenin como modelo de construcción posible de una vía occidental hacia el socialismo. En definitiva: los signos «señor» y «siervo» se daban la vuelta al conjugarse como poder y desarrollo: el Siervo pasaba a ser el burgués y el obrero se convertía en Señor.

Aristocracia del pueblo

Hemos dicho ya que la figura del «obrero colectivo» fue una invención del imaginario simbólico *operaista*. De origen marxiano, en aquel entonces nos parecía un concepto científico. No lo era. Un cierto cientificismo, de impronta dellavolpiana, impregnaba nuestros análisis. Pero por lo que a mí respecta el *operaismo* no ha sido materialista, sino realista. La imagen del obrero-masa permitió «ver» lo que era la realidad del trabajo de la industria moderna, no sólo en su fase fordista sino también con anterioridad a ella, pues Marx nos había enseñado que es el hombre el que explica al mono y no al revés. Llamábamos obrero colectivo, no sin cierta ironía, al referente singular, organizador, que reunía en la fábrica las característica

ideal-típicas del obrero-masa. Acudiendo de nuevo a Montaigne —«*chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*» (*Essais*, III, C II, «Du repentir» [«Del arrepentimiento»])—, pensábamos: cada obrero es portador de la forma obrera en su conjunto. El obrero colectivo no representaba a la clase obrera, sino que la encarnaba. Esta toma en consideración del nuevo imaginario era muy implícita, y no demasiado consciente, en el *operaismo* de aquellos años. Personalmente no la acabé de adoptar hasta después de que el pensamiento feminista de la diferencia nos hubiera «donado» la dimensión simbólica de lo político. Pero tal vez esto explique también el peculiar lenguaje político que, a su modo, hizo época, llevando el *operaismo* y el feminismo hacia esa propensión creativa a la invención lingüística y estilística, signo, señal de que se había producido una fractura del pensamiento y de ahí la necesidad natural de buscar otra forma de expresión. Dar la palabra al cuerpo: a qué otra cosa puede aspirar un intelectual orgánico de clase, si no es a cumplir esta función de mediación simbólica, un a-partir-de-sí particular, porque está volcado a llegar más allá de sí, a ser él mismo cuerpo, es decir, interés político colectivo.

Este fue mucho más el caso con *classe operaia* que con los *Quaderni rossi*. Si la revista innova bastante en cuanto al contenido del discurso, el periódico revolucionó también las formas. Repárese en los cuidados gráficos de calidad artesanal y en la presencia de narradores y poetas, la mayor parte del siglo XX, en la «publicación política mensual de los obreros en lucha», de Babel a Brecht, de Maiakovski a Eluard, así como la premonitoria sátira política de parte a través de viñetas humorísticas: estar del lado del dragón vencedor contra un San Jorge en fuga era otra forma de invertir el binomio señor-siervo. Nuestro *classe operaia* fue *Il Politecnico*² de los obreros. Podemos afirmar que la innovación que la cultura aportó a la política funcionó bastante bien. Lo que no funcionó en absoluto fue su contrario: la innovación que la política aportó a la cultura. En la revolución cultural del *operaismo* estaba, también aquí implícita, una ambición: superar la diferencia y el contraste entre la manera europea —el intelectual burgués que se erigía en representante del movimiento obrero— y el modo norteamericano, el organizador de las luchas que se erigía en intérprete directo del interés obrero. En los bolcheviques de los soviets nos parecía haber hallado una síntesis entre la socialdemocracia alemana y los International Workers of the World (IWW). Tal vez no era esa la solución, pero sin duda el problema sí estaba bien planteado. Empíricamente, es decir, en lo personal, cada uno de nosotros encontró su manera particular de convivir con este problema: unos en el parlamento, otros en la universidad, otros en una alcaldía, otros en el departamento de investigación del sindicato o bien continuando la carrera

² Revista fundada por Elio Vittorini, fue la más célebre revista política y cultural en la Italia de la inmediata posguerra [N. del T.]

de agitador profesional. Pero sin duda lo que no ha sido posible es llevar la política a la cultura. Porque la política se perdió cuando perdió su autonomía y, por lo tanto, su primacía. Y en el plano cultural no volvió a suceder nada que pudiera motivarla y llevarla, no tanto a un renovado y pasivo *engagement* [compromiso] como a una crítica independiente de estas cadenas doradas –mercado y democracia para todos– con que el capitalismo ha logrado vestir su jaula de acero. El *operaismo* ha sido la última cultura política efectivamente antagonista. Lo que vino después nos ha encontrado, siempre sobre el terreno, como participantes observadores de la nada.

Hoy en día es paradójicamente más fácil que ayer convencerse del siguiente hecho: tras la experiencia *operaista* había una idea verdaderamente nueva de clase obrera, sin tradición, contra la tradición y, por lo tanto, herética más que heterodoxa, un pensamiento fuerte que, toda vez que no se experimentó, no fue derrotado; un pensamiento que demuestra hoy una capacidad aún mayor de aportar ideas-fuerza para pruebas de otro tipo. La clase obrera como aristocracia del pueblo. El término «aristocracia obrera» se ha empleado siempre en términos despectivos para referirse a un pequeño núcleo de obreros que, dentro de la clase, había adquirido un cierto estatus, ingresos, una cualificación y condiciones de trabajo privilegiadas, privilegios que fueron siempre uno de los instrumentos de manipulación de los patronos en la fábrica. El concepto de obrero-masa chocaba con ese residuo que era el obrero de oficio en la fábrica automatizada. Y no será casualidad si en el posfordismo de hoy se trata de recuperar, en la fábrica de la calidad total, si no esta figura, al menos sí esta función. No es este el sentido en el que se puede utilizar el término aristocracia. Si acaso tendríamos que volver sobre las fuentes clásicas referentes a la clasificación de las formas de gobierno. Los obreros de fábrica, incluso en su momento de mayor crecimiento en términos cuantitativos, como fue el caso a principios de la década de 1960, no tenían ninguna posibilidad de convertirse en una mayoría absoluta, ni siquiera entre la población trabajadora. Eran entonces lo que siempre han sido, y lo que serán cada vez más, incluso en economías de escala de inmensos agregados sociales en vías de desarrollo: minoría de masas. Esta característica marca a la clase obrera en sus comportamientos, la define en sus concepciones, la identifica en sus relaciones. Minoría de masas que, a diferencia de otras, se caracteriza por el hecho de la concentración. La gran fábrica es lo contrario de esos no-lugares que configuran hoy la consistencia –más bien inconsistencia– de la posmodernidad. La gran fábrica es lo clásico de la modernidad. La concentración de obreros en el lugar de trabajo determinaba las masas sin hacer masa. Lo que entonces se denominaba «masas trabajadoras sindical y políticamente organizadas» eran a su vez lo opuesto a los procesos de masificación inducidos por la producción, el consumo y los medios de

comunicación, precisamente, de masas. De la clase obrera se decía que era, y realmente lo ha sido, la vanguardia de las masas trabajadoras. En este sentido podemos hablar de ella, más específicamente y en relación con el empleo de conceptos políticos, como de una aristocracia del pueblo. La imagen simbólica del obrero colectivo aludía directamente a esta idea, pues la llevaba implícitamente en su seno. Era una idea que escapaba a la alternativa trágica que el siglo XX había históricamente materializado: o bien la personalidad autoritaria, o bien las masas democráticas. Se trata, por lo demás, de una dicotomía que persiste, bajo formas más débiles, en este periodo posterior al siglo XX: ya sea en la personalización del liderazgo o en la participación de la opinión pública, con una mezcla frecuente de ambos componentes. Por lo demás, de la misma manera que la solución totalitaria preveía la movilización total, el fundamento del presidencialismo es el populismo. El movimiento obrero del siglo XX ha buscado, sin encontrarla, una manera diferente de hacer política. El Príncipe que se hace Partido, la dirección de los procesos ejercida como entidad colectiva: no se identifica con las masas, ni las sigue ni se distancia de ellas, sino que las guía situándose sólo un paso por delante, alternando una mirada hacia atrás para ver si vienen y una mirada hacia el futuro para comprender dónde ir. No es jacobinismo. Es bolchevismo. Dos cosas profundamente diferentes. El que no haya entendido la diferencia entre Robespierre y Lenin no superaría, o no debería superar, el bachillerato. El Estado obrero, jamás realizado, se presentó en el siglo XX como la forma posible de un gobierno de los mejores. No élite, aunque la teoría de las élites a caballo de los siglos XIX y XX fuera la única propuesta capaz de corregir por anticipado los vicios sucesivos de la dictadura y la democracia. No élite, porque esta categoría es sólo política, o solo económica o, peor aún, tecnocrática. Sí podemos hablar, por el contrario, de aristocracia, en el sentido de cuerpo político-social de gobierno, desde dentro más que desde arriba, legitimidad encarnada en un sujeto colectivo no por la gracia divina, sino por su propia historia, que produce carisma y no requiere delegación, autoridad en lugar de poder, ni fuerza ni consenso, ni dictadura ni democracia, gobernantes y gobernados no opuestos ni identificados, sino en mutuo reconocimiento.

Sólo los obreros del siglo XX han sido capaces de poner en el orden del día la utopía concreta de la cocinera como estadista. ¿Supieron luego afrontar verdaderamente esa tarea histórica? He ahí el problema. Nosotros, los *operaistas*, ya vimos el problema entonces. Pero ni en aquel momento ni después lo supimos solucionar. Empleamos, eso sí, todo nuestro tiempo intelectual en tratar de aprender el arte político capaz de resolverlo. Y aún seguimos... Lo que queda, actual o desfasado, es el estilo político-cultural *operaista*: por decirlo con un querido amigo, Jacob Taubes, «lanzarse a galope tendido para no perder el hilo».

OPERAISMO Y POLÍTICA

Y ENTONCES, ¿QUÉ ES EL OPERAISMO?

El *operaismo* es una experiencia que ha intentado aunar pensamiento y práctica de la política en el contexto particular de la fábrica moderna, en busca de un sujeto fuerte, la clase obrera, capaz de desafiar y poner en crisis el mecanismo de la producción capitalista. Hago hincapié en este carácter de experiencia. Se trataba de jóvenes fuerzas intelectuales que confluían con nuevas levas obreras, introducidas sobre todo en las grandes fábricas durante las fases taylorista y fordista de la industria capitalista.

Aquello que en Estados Unidos había sucedido en la década de 1930 estaba pasando treinta años después en Italia. El contexto histórico era el de la década de 1960. En Italia, fue el periodo del despegue de un capitalismo avanzado, el paso de una sociedad agraria-industrial a una sociedad industrial-agraria, con un movimiento migratorio de la fuerza de trabajo desde el sur campesino hacia el norte industrial. Decíamos entonces: neocapitalismo. Producción en masa-consumo de masas, modernización social con *welfare state*, modernización política con gobiernos de centro-izquierda, democristianos y socialistas, cambios en las costumbres, mentalidades, comportamientos. Íbamos hacia el '68, que en Italia sería un '68-69, contestación juvenil más otoño caliente de los obreros, en un momento de cambio significativo en la relación de fuerzas entre obreros y capital, con unas conquistas salariales que incidían directamente sobre los beneficios.

Todo esto pudo suceder, entre otras razones, porque había existido el *operaismo*, con su referencia a la centralidad de la fábrica, a la centralidad obrera, en la relación social general. El *operaismo* fue, por lo tanto, una experiencia política influyente históricamente, es decir, en una situación histórica determinada.

Se trataba de dar una forma nueva, teórica y práctica, a la contradicción fundamental. Ésta quedaba localizada en el interior mismo de la relación de capital, por lo tanto en la relación de producción y por ende en lo que nosotros llamábamos «el concepto científico de fábrica». Aquí el obrero colectivo,

si luchaba, si organizaba sus luchas, tenía potencialmente una suerte de soberanía sobre la producción. Era, o mejor, podía llegar a ser, un sujeto revolucionario. La figura central era el obrero en la cadena de montaje, en la organización fordista del proceso productivo y en la organización taylorista del proceso de trabajo. Aquí la alienación del trabajador alcanzaba su grado máximo. El obrero no sólo no amaba, sino que odiaba su trabajo.

El rechazo del trabajo pasaba a ser un arma mortal contra el capital. La fuerza de trabajo, en tanto que parte interna del capital (capital variable distinto del capital fijo), al volverse autónoma se sustraía a la función de trabajo productivo, introduciendo una amenaza en el corazón mismo de la relación de producción capitalista. La lucha contra el trabajo condensa el significado de la herejía *operaista*: sí, el *operaismo* es una herejía dentro del movimiento obrero.

El *operaismo* debe considerarse rigurosamente dentro de la gran historia del movimiento obrero, no fuera, nunca fuera. Como una de las muchas experiencias, una de las muchas tentativas, una de las muchas huidas hacia adelante, una de las muchas generosas revueltas y una de las muchas y gloriosas derrotas. Siguiendo la indicación de Marx, que había estudiado las leyes del movimiento de la sociedad capitalista, nosotros estudiamos las leyes del movimiento del trabajo obrero. Las luchas obreras siempre han estimulado el desarrollo capitalista, obligando al capital a la innovación, al salto tecnológico, a la transformación social. La clase obrera no es la clase general. Así quisieron representársela los partidos de la Segunda y la Tercera Internacional. Cierta era la frase de Marx: el proletariado, al emanciparse él mismo, emancipará a toda la humanidad.

Si nos limitamos a Occidente, este proceso ya se ha verificado. Si por emancipación entendemos progreso, modernización, bienestar, democracia, todo eso ya existe. El problema es que todo este progreso ha estado al servicio de una gran revolución conservadora, de un proceso de estabilización del sistema capitalista, el cual adopta hoy al fin la forma que pretendía originalmente, es decir, la que coincide con la dimensión del espacio-mundo, orden mundial de dominación que desciende desde lo alto del Imperio, pero también de abajo, inscrito como está en una mentalidad burguesa que es mayoritaria. Los sistemas políticos democráticos son hoy la tribuna de la libre aprobación de una servidumbre voluntaria.

El *operaismo*, es decir, la reivindicación de la centralidad obrera en la lucha de clases, se topó con el problema de lo político. En el medio, entre obreros y capital, yo he encontrado la política: en forma de instituciones (el Estado), en forma de organizaciones (el partido) y en forma de acciones (táctica y estrategia). El capitalismo moderno jamás habría visto la luz de no ser por la política moderna. Antes que Smith y Ricardo están Hobbes y Locke.

No habría habido acumulación originaria de capital sin la centralización estatal de las monarquías absolutas. Es lo que nos enseña la historia de Inglaterra. La primera revolución inglesa, la fea, la de la dictadura de Cromwell, y la hermosa, la Gloriosa y la de del *Bill of Rights*, se corresponden con las dos fases enunciadas por Maquiavelo: la conquista del poder y la gestión del poder son dos cosas diferentes; si para la primera se necesita la fuerza, para la segunda se necesita el consentimiento.

Si el capitalismo de la libre competencia tuvo necesidad del Estado liberal, el capitalismo del *welfare* ha necesitado del Estado democrático. Luego, a través de la solución, provisional, del totalitarismo fascista y nazi, la síntesis de la democracia liberal estabilizó el dominio de la producción capitalista. Y ahora nos encontramos en la fase de exportación del modelo a escala mundial. Pero no todo funciona de acuerdo con los planes del capital. La cosa hoy más interesante políticamente es el mundo. La «gran transformación», para usar la expresión de Polanyi, concierne hoy al desplazamiento del epicentro del mundo de Occidente a Oriente. Los avatares internos de nuestros países europeos no tienen mucho interés: es difícil entusiasmarse por la política a partir de los Blair o los Prodi. Pero el capitalismo es un orden, y hoy, como había previsto Marx, un orden mundial que está constantemente revolucionándose a sí mismo. Aquí está el punto interesante. Considérense las revoluciones que el capitalismo ha desencadenado en el mundo del trabajo. Para enfrentar la amenaza de la centralidad obrera el capitalismo decidió terminar con la centralidad de la industria, abandonando —o revolucionando— esa sociedad industrial que había sido la razón misma y el instrumento de su nacimiento y su desarrollo. Cuando la isla de montaje reemplaza a la línea, a la cadena de montaje en la gran fábrica automatizada y se entra en la fase posfordista, todo el resto del trabajo se transforma, dando paso a la transición clásica de la fábrica a la sociedad. La cuestión, hoy, es: ¿existe todavía la clase obrera? La clase obrera como sujeto central de la crítica del capitalismo. No, por lo tanto, como objeto sociológico, sino como sujeto político. ¿Y qué implicaciones políticas tienen las últimas transformaciones del trabajo y de la figura del trabajador? ¿Y el paso de la industria a los servicios, del trabajo dependiente al trabajo autónomo, de la seguridad a la precariedad, del rechazo del trabajo a la falta de trabajo?

Es de esto de lo que tenemos que hablar.

El *operaismo* ha sido lo contrario del espontaneísmo. Y lo opuesto del reformismo. Estuvo más próximo, por lo tanto, del movimiento comunista de los orígenes que de las socialdemocracias clásicas o contemporáneas. El *operaismo* volvió a conjugar, de forma creativa, a Marx con Lenin.

Me pregunto si hoy en día, en las circunstancias transformadas del trabajo, con la fragmentación, la dispersión, la individualización y la precarización de las figuras de los trabajadores, se pueden conjugar de nuevo, aquí y ahora, el análisis del capitalismo y la organización de las fuerzas alternativas. Y no tengo una respuesta.

Se, ciertamente, que no existe una verdadera lucha, seria y capaz de lograr conquistas, sin organización. No hay conflicto social que pueda vencer al adversario de clase en ausencia de fuerza política. Esto es lo que el pasado nos ha enseñado. Si los nuevos movimientos no recogen el legado de la gran historia del movimiento obrero para hacerla avanzar en formas nuevas, no hay futuro posible para ellos. Nuevas prácticas y nuevas ideas, sí; pero en el marco de una larga historia.

Tened en cuenta que lo que asusta a los capitalistas es la historia de los obreros, no la política de las izquierdas. A la primera la enviaron con los demonios del infierno, a la segunda la recibieron en los palacios de gobierno. Y a los capitalistas hay que darles miedo.

Ahora es cuando otro fantasma comienza a recorrer, no sólo Europa, sino el mundo. El espíritu resucitado, redimido, del comunismo.

POR QUÉ TODAVÍA EL OPERAISMO

TAN SOLO UNAS PALABRAS para responder a la pregunta, ¿por qué todavía el *operaismo*, a pesar de la ausencia evidente de las condiciones que lo originaron y lo desarrollaron?

Tales condiciones se pueden resumir sumariamente, por un lado, en el neocapitalismo de la gran industria, hoy ya extinto, al que nos enfrentamos por primera vez en Italia durante la fase fordista, también relegada a los archivos de historia; y, por otro lado, en un ciclo de luchas obreras que golpeó el país a principios de la década de 1960 y en el que la figura del obrero-masa, hoy memoria reprimida y olvidada, ocupó un lugar central.

Creo que hoy el paso –ya consumado– de la centralidad a la marginalidad no concierne sólo a los obreros, sino que afecta también al capital. Le afecta propiamente en el sentido del *Das Kapital* marxiano, tal y como lo entendía Marx, pero también en el sentido en que lo entendíamos nosotros mismos: el capital llamado social, o el «plan del capital», como se decía en los *Quaderni rossi*. Al igual que ha sucedido con los obreros, también esta forma de capital ha pasado de ser central a ser marginal. En aquel entonces la lucha era lucha de clases entre dos centralidades: cada una tenía su propio campo y su propio bloque social, y cada una era central en la propia parte. Si eran campos socialmente homogéneos era precisamente porque tenían esta fuerza central que los unificaba y los concentraba.

Un hecho notorio, que se ignora, es que no hay clase sin lucha de clases, porque la clase no es una pura agregación sociológica; las clases son potencialmente poderes políticos. Esto es algo que Marx ya había percibido. Las clases se necesitan la una a la otra, nunca son *en sí*. Se convierten en clases, decía Marx, cuando pasan a ser *para sí*, es decir, devienen clase en virtud de la clase que tienen de antagonista. Y, por lo tanto, deben elevarse, sostenía Marx, a conciencia de clase. Lenin decía que tenían que hacerse organización. Y en medio de esta lucha entre las clases apareció la dialéctica hegeliana del reconocimiento y su consecuente relación recíproca, en el sentido de que una clase, situada frente a su propio adversario de clase, se reconoce también a sí misma, adquiere conciencia de sí.

No se trataba aquí de la dialéctica *en general*, que nosotros llamábamos así porque éramos críticos al respecto; antes bien, era la dialéctica hegeliana específica del siervo y el señor, en la que cada uno necesita del otro y no está claro quién es el siervo y quién el señor, porque poco a poco —dependiendo de la relación de fuerzas— el uno se va convirtiendo en señor y el otro en siervo. Cuando afirmamos que la lucha de clases ha terminado, lo que estamos queriendo decir es que ha terminado específicamente la lucha de clases en sentido marxiano, que era propiamente el sentido *operaista*. No sabemos si volverá a darse en otros lugares, por ejemplo, fuera de Occidente, en los grandes procesos de industrialización que están en marcha en el mundo. Y no lo sabemos, entre otras cosas, porque ignoramos si, materialmente, volverán a ver la luz las condiciones de industrialización y crecimiento no sólo cuantitativo, sino también cualitativo del trabajo obrero. Todo lo cual presupone formas de organización y niveles de conciencia. Así que no estamos seguros de que se pueda reconstituir aquella dialéctica alternativa de reconocimiento recíproco entre las clases que, tal y como nosotros la conocimos, llevaba a la relación entre obreros y capital.

En las nuevas condiciones, ¿qué queda del *operaismo*? Esta es una pregunta que debemos formularnos para entender este interés renovado que aquella experiencia despierta entre las jóvenes minorías intelectuales, incluso cuando hablamos de documentos arqueológicos como *Operai e capitale* (1966).

Del *operaismo* nos queda sobre todo el punto de vista. Un punto de vista parcial, unilateral, antiuniversal. La idea-fuerza del *operaismo* es que sólo desde el punto de vista de parte se puede conocer el todo. Porque el conocimiento que el todo propone de sí mismo es siempre falso e ideológico; siempre conduce a una falsa apariencia. El único conocimiento verdadero y realista es el que una parte puede hacer de la totalidad. Porque este no es un simple conocimiento: es también una contraposición. Sólo desde el punto de vista de parte podemos oponernos al todo, organizar contra el todo una posición alternativa. Si, por el contrario, pretendemos oponernos al todo reivindicando la totalidad, nunca saldrá de ahí una fuerza alternativa. Contraponer un interés universal a otro universal no comporta ninguna consecuencia de ruptura de la realidad, por medio de un proceso de negación/superación. Lo que queda, por lo tanto, es esta instancia crítica y deconstructiva de la realidad: deconstructiva, y no destructiva, de todo lo que es.

Hay que decir aquí que la emergencia *operaista* vivía en el clima general de la década de 1960, una etapa intensamente contestataria del orden de las cosas. Incluso aunque después, en cierto modo, los *operaistas* hayan dado a esta instancia genéricamente contestataria un pliegue más preciso,

más profundo y radical, con actores específicos y con sujetos históricamente determinados.

Del *operaismo* queda, en segundo lugar, el nexo entre teoría y práctica. En otro tiempo quizá se habría dicho el nexo entre pensamiento y acción. El propósito de *Operai e capitale* es indicar las líneas de desquiciamiento de la realidad. También este es un nexo profundamente marxiano. El pensamiento no sirve para producir otro pensamiento, sino para producir acción. Y acción conflictual. El *operaismo* es una política del conflicto y de la diferencia. Puede que una de las razones de la reemergencia del interés por el *operaismo* sea precisamente esta necesidad de conflictos, que continúa sintiéndose en el seno de la sociedad occidental, en sus formas y sistemas políticos fundamentalmente divididos entre sí, pero como en el interior de una jaula de la cual, según el dicho común, ni se puede ni se debe salir. De hecho, los niveles de poder que se intercambian en la formalización de las alternativas políticas se han habilitado y constituido con el fin de ocultar y enmascarar el conflicto, al menos el verdadero, suscitando incluso falsos conflictos. Se trata, sobre todo, de políticas de mediación. El *operaismo*, en cambio, es una política del conflicto: esto explica por qué se mantiene en una especie de limbo en las experiencias de movimiento. Hay una mitología del *operaismo* en todas las experiencias de movimiento contestatario, experiencias en las que destaca con fuerza la exigencia de volver a proponer la práctica del conflicto.

La tercera razón para la permanencia del *operaismo* es su antirreformismo. En medio del sentido común político-intelectual hoy invasivo y totalizador, donde todo el mundo es reformista, en esta norma general, o normalidad, reformista, el *operaismo*, es decir, la política del conflicto *operaista*, aparece como una especie de excepción, de excedencia, algo que no es integrable ni asimilable. El *operaismo* forma parte por derecho propio de la tradición revolucionaria del movimiento obrero, con características específicas y en determinadas condiciones, expresión de la voluntad política, no extremista, no minoritaria y, si se quiere, con un toque de ingenuidad y algún exceso, no de abstracción, como suele decirse, sino más bien con ilusiones acerca de las posibilidades efectivas; la voluntad política, en cualquier caso, de volver a proponer el gran tema de la revolución en Occidente.

Tenemos que concebir y conjugar el *operaismo* como un acontecimiento del siglo XX. Este es su verdadero contexto, su época. Más que la década de 1960, que es más bien la causa ocasional de la aparición de esta experiencia y de esta forma de pensamiento, la razón estratégica que produjo el *operaismo* es el gran siglo XX. El *operaismo* debe leerse en este sentido y no es casualidad que haya sido menos efímero que el «sesentayochismo». En esto el *operaismo* es similar al feminismo, porque ha indicado un tipo de *forma mentis* radical revolucionaria (extremo que confirman plenamente

las producciones culturales surgidas de ambas corrientes). El '68 produjo una élite que fue fácilmente integrada en un proceso general de modernización del sistema, y se ha traducido sustancialmente en un recambio de las clases dirigentes en el seno de un poder de idéntico signo. En cambio, tanto el *operaismo* como el feminismo, como revoluciones culturales que son, han producido élites que no han sufrido esta asimilación. Por lo tanto, hay que insistir en este punto: el *operaismo* como cultura del siglo XX, práctica del siglo XX, política del siglo XX.

Repito a menudo que en el siglo XX ha habido dos revoluciones: una fue la revolución obrera, y la otra la revolución conservadora. Dos formas de revolución de signo contrario que gestaron una verdadera época revolucionaria dentro de la era de las guerras civiles europeas, independientemente del hecho de que cada una de estas revoluciones haya luego producido su opuesto y su contrario. Pero la revolución conservadora no es responsable de las formas del totalitarismo político, y la revolución obrera no lo es de las formas de realización del socialismo. Es más, seguir la lógica de los dos procesos revolucionarios habría sido probablemente la única manera de evitar sus resultados contradictorios. En realidad, esta heterogénesis de los fines no es una excepción, sino más bien una recurrencia de la historia y casi un patrón de la política. Cuando los grandes proyectos se transforman en su contrario no por ello se anula la causa del proyecto. Y es siempre un error juzgar el proyecto en función del resultado de su realización posterior. Hay que salvar la idea del proyecto en sí. El *operaismo* se situó en la línea divisoria entre el proyecto revolucionario y el fracaso de su realización. Justo en el momento en que el *operaismo* aparecía en escena se verificaba el fracaso de la revolución obrera que buscaba construir otra forma de sociedad. En aquel momento no atendimos este tema con decisión, pero sí lo hicimos en parte —o más bien, algunos de nosotros lo hicimos— con gran dolor a partir de entonces.

A aquella época revolucionaria le siguió lo que fue propiamente una restauración. Es decir, la era revolucionaria, como todas las eras revolucionarias, fue seguida de una era de restauración. Al término de las guerras civiles europeas y mundiales, y al finalizar aquella época con la victoria de un campo sobre el otro, se inició un periodo de verdadera restauración democrática. Una forma de restauración de nuevo cuño, que no asumió el carácter tradicional sino que estuvo marcada por una fuerte innovación. Yo diría que lo que la desembocadura del siglo XX nos reservaba era una modernización sin revolución, una innovación técnico-económico-financiera sin pensamiento de la transformación, tampoco por parte ni en el campo de las clases dominantes. De ahí las grandes dificultades para las fuerzas antagonistas. La era de la restauración democrática cerró todos los accesos conflictuales que podían amenazar la estabilidad del orden

mundial en el capitalismo avanzado, entre otras cosas haciendo reemerger un complejo militar-ideológico de contradicciones secundarias. El choque de civilizaciones, el *operaismo* quería que fuera entre obreros y capital. Pero tuvo lugar más tarde y entre partes internas de la globalización capitalista. Y tampoco este choque ha llegado a explotar, precisamente porque la mediación política democrática ha tomado el control tanto de la paz interna como de la guerra externa.

En este contexto, en este tipo de contingencia histórica, se ha desarrollado un cierto camino político-intelectual controvertido. En algún momento durante la experiencia de *classe operaia*, en el empinado recorrido de los obreros en lucha, me di cuenta de que no éramos nosotros los que fallábamos: era la clase obrera la que no era capaz. No era capaz de acabar con el adversario de clase. No podía lograrlo si no se dotaba de una armadura política. Esta armadura sólo podía tener la forma de la organización política, si bien es cierto que nosotros buscábamos una forma nueva de organización política. Pero hay una paradoja, que quizá no tenga una explicación racional: mientras *Operai e capitale* cerraba mi propia experiencia *operaista*, en realidad abría un nuevo periodo en el *operaismo*. He aquí el punto de inflexión paradójico.

La fase de la «autonomía de lo político» ha sido un intento de rodear la posición enemiga para tomarla por la retaguardia. Eso era básicamente lo que pensaba en aquel momento. Se trataba de continuar la guerra de clase por otros medios. Después, la idea quedó cortocircuitada por culpa del «compromiso histórico». En realidad yo pensaba que la armadura política de la clase obrera, al menos en Italia, podía hallarse en la única fuerza política que existía por entonces sobre el terreno, que era el PCI. Yo andaba buscando una fuerza política que me pareció encontrar ahí. Por desgracia, sin embargo, sólo nos percatamos de ello cuando esta fuerza política había entrado ya en su fase descendente, con, por supuesto, algunos momentos de recuperación y extensión de la implantación, pero dentro de un ciclo que la conducía inexorablemente a la desaparición. En lo que a mí respecta, la experiencia *operaista* tuvo, en efecto, esta relación con una fuerza política que probablemente no respondía a sus demandas. Simultáneamente estaban teniendo lugar transformaciones objetivas de las condiciones que habían sido la razón de ser del *operaismo*, transformaciones de fondo que fueron mucho más precoces, y más profundas, de lo que generalmente estamos dispuestos a recordar. Lo que se ha dicho de la década de 1980 es cierto, pero la mutación del capitalismo industrial, histórico, tradicional a su nueva forma empezó a verificarse antes.

¿Qué es lo que estaba desapareciendo? Paulatinamente iban decayendo las formas concentradas de la relación social, tanto la concentración de capital como la concentración de la fuerza de trabajo. Decaía, por lo tanto,

la dualidad fuerte entre los antagonismos. Las oposiciones se confundían, y se iba hacia una recomposición en el centro mismo de la sociedad. No es casualidad que se diera por entonces aquella reproducción o expansión de la clase media. La reflexión que ha hecho Sergio Bologna sobre el trabajo autónomo de segunda generación es muy importante, pero no es ahí donde yo buscaría los nuevos sujetos, ya no antagonistas, sino protagonistas. Porque, ¿en qué consiste, si no en la figura en la que el patrón y el obrero tienden a identificarse en la misma persona? La escisión entre el trabajador y el patrón y la del trabajador de su trabajo, tienden a desaparecer, interrumpiéndose así cualquier condición para el antagonismo.

Distinto es el caso de las varias formas de trabajo inmaterial, basado en el conocimiento. Aquí el conflicto está potencialmente más presente, dada la expropiación de subjetividad que se lleva a cabo. Pero el reconocimiento de las nuevas formas de explotación, ¿desde dónde parte y hasta dónde llega? ¿No es necesaria en este caso, aún más que en el de la vieja condición obrera, una conciencia política de clase traída desde el exterior? La realidad de hecho con la que hay que contar es que la proletarianización creciente se ha transformado en aburguesamiento creciente. El lugar central del obrero masa, producto de la gran industria, lo ocupa ahora el burgués-masa, producto de la gran sociedad. La democracia política, ya sea plebiscitaria o participativa, describe, legaliza y legitima este estado de cosas.

Aquí ha tenido lugar una transición entre dos épocas que tenemos que tener el coraje de descifrar y denunciar. Es más fácil hacerlo partiendo de aquel punto de vista parcial, unilateral, descubierta por el *operaismo*. El fracaso de la revolución socialista puso en evidencia el fracaso del proyecto moderno, lo cual nos hace comprender hasta qué punto aquella tentativa estaba inscrita en la modernidad y nos indica que la crítica de su culminación fallida implica la crítica aún más fuerte de la propia modernidad. Creo que en el punto donde nos encontramos ya no podemos decir aquello que decíamos cuando éramos *operaistas*: «hay que ser absolutamente modernos». También la crítica de la modernidad se convierte, debe convertirse, en otra gran crítica de parte. La crítica de la modernidad es también crítica del socialismo, que en definitiva se presentó como modernización subalterna. Y en el fondo eso es lo que acabó con él. Todo esto nos sitúa en una frontera peligrosa, a la que ya me he referido cuando mencionaba la revolución conservadora junto a la revolución obrera. Nunca han sido tan actuales como hoy aquellas referencias de batalla de las ideas identificadas por el *operaismo* en la cultura de la crisis y en el pensamiento negativo.

Ahora lo digo un poco en tono de broma, reteologizando los conceptos secularizados. La diferencia entre Toni Negri y yo no tiene mucho que ver con Spinoza o Hobbes, sino que es de otra índole. Toni sostiene el paradigma *escatológico*, mientras que yo asumo el paradigma *katechónico*. Creo

que ya no podemos afirmar o creer que haya una idea lineal de la historia, ni que, por lo tanto, tengamos que avanzar en el desarrollo contra viento y marea, con la expectativa de que de ahí surgirán nuevas contradicciones. Más bien creo que el río de la historia lo tenemos que retener, no dejarlo correr. Es preciso ralentizar la aceleración de la modernidad. Porque un tiempo más lento nos permitirá recomponer nuestras fuerzas. Asumir como nuestro el «mientras tanto»: sólo ahí podrás redescubrir tus fuerzas, reencontrar las subjetividades alternativas y componerlas en formas organizadas e históricamente nuevas. La aceleración produce, es cierto, multitudes potencialmente alternativas, pero que se queman inmediatamente. No controlas la aceleración, si todavía no tienes la fuerza necesaria para organizarlas en lo inmediato y a largo plazo.

El discurso sobre el fin de la política moderna proviene en gran parte de la instancia *operaista*, tiene el mismo signo y el mismo sentido de la investigación y del descubrimiento. Tiene también el rasgo de ser algo que se sale del discurso corriente, que marca la diferencia con respecto al sentir intelectual común, y que da a entender que la *operaista* es una experiencia que todo el mundo debería vivir, incluyendo las nuevas generaciones. Yo recomiendo que se la considere como un punto de partida. La asunción de un estilo de presencia propia en la sociedad y en la política, un estilo que debe ser profundamente integrado para poder ir luego más allá. No hay que ceder a la tentación de creer que los contenidos de este discurso se puedan proponer nuevamente. Hay que hacer también una crítica de lo que puede haber de mitológico en el recuerdo del *operaismo*, para poder asumirlo con realismo como una experiencia que ha fracturado la continuidad histórica, ha repensado la tradición (renovándola verdaderamente) y ha funcionado como ejercicio de liberación. Y que funciona todavía, para quien lo experimenta en las nuevas condiciones, como algo que en el futuro nos permitirá ser libres; a condición de no olvidar nunca las características del *operaismo*: el punto de vista parcial, la relación entre teoría y práctica, y la instancia fundamentalmente revolucionaria. Aferrándonos firmemente a estas premisas, luego podremos ir a donde queramos. Sabiendo y afirmando, en una jerga política y estilísticamente incorrecta, que vosotros, a mí, no me pillaréis.

MEMORIA E HISTORIA DE LOS OBREROS

LO PRIMERO QUE HAY QUE OBSERVAR: la presencia, la existencia, escondida en los pliegues de la cultura contemporánea, de una serie de investigaciones, reconstrucciones, análisis, reflexiones, relativas a la historia de la clase obrera. Estos estudios son más numerosos de lo que pensamos. Es sólo el clima cultural reinante, y el predominio en él de un punto de vista superficialmente posobrero, lo que hace que no los veamos. Se trata entonces de realizar una operación de visibilidad en torno al interés y la pasión que aún quedan en tantas fuerzas intelectuales preciosas en torno a una historia del movimiento obrero que aún no ha terminado, y que de todos modos está cargada de sentido para la acción política y las relaciones sociales contemporáneas. De este texto debería derivarse la iniciativa de crear un lugar de conexión entre todas las investigaciones completadas y en curso, en aras de una confrontación recíproca y un crecimiento conjunto de los estudios, las documentaciones y recopilaciones de materiales, en una acción que yo calificaría de resistencia a la dispersión y a la dilapidación de un patrimonio heredado de luchas, de organización, de experiencias, que han constituido también la existencia concreta de tantas mujeres y hombres y que son para nosotros un legado de humanidad extraordinario, además de un punto de referencia para el trabajo intelectual. Deberíamos constituir una especie de lugar de conservación de la memoria obrera, que es memoria futura por ser la de una clase que ha hecho de intermediaria, que ha funcionado históricamente como sujeto de transición de la modernidad hacia un más allá que no es todavía el presente, pero que está por llegar.

Identidad de la clase obrera: historia y perspectivas. El título de un encuentro para centrar un problema. Un problema que debe ser analizado como tal: con una reflexión teórica que enlaza bien con la investigación histórica. Y problemática es la relación misma entre historia y teoría en la presencia política de los obreros en el seno de la evolución y la crisis de la modernidad. Basta con mirar la obra de Marx, donde, entre la filosofía del trabajo alienado de las obras de juventud y la crítica de madurez de la economía política capitalista, en medio y al margen, encontramos las obras históricas sobre 1848 y 1870, que no son otra cosa que reflejos/

intervenciones en las luchas e iniciativas obreras. Pero preguntémosnos por qué, en este momento, nos interesa la cuestión de la identidad. Un tema que hoy vuelve. Reciente es el debate histórico-periodístico sobre la identidad de los italianos. Es significativo que en este debate haya resurgido el vínculo entre nación y memoria. En general, cada vez que se afronta el tema de las identidades —étnicas, religiosas, lingüísticas, ideológicas— uno se ve obligado a confrontar el tema del pasado que no pasa. Sólo el parloteo posmoderno logra separar estos dos niveles de discurso. Comencemos entretanto a pensar en el pasado obrero como en un pasado que no debe pasar. Lo cierto es que cuando nos situamos, como yo creo que debemos hacer, en la frontera de la modernidad pero aún más acá de ella y, por lo tanto, dentro de ella, entonces una identidad social de este tipo es todavía el cuerpo de nuestros pensamientos, y no hay hegemonía «otra» que pueda borrarla. Cuando lo posindustrial, y más aún lo posobrero, abandona el terreno empírico del análisis sociológico para adentrarse en el ámbito deformante, engañoso, de la posición ideológica, se produce una falsificación de la historia en el proceso, en la continuación/ruptura del pasado y el presente. ¿Hasta qué punto se puede reivindicar, contra la opinión dominante, la permanencia de una identidad obrera en el acto de clausura de la modernidad? ¿Se trata de una identidad singular o plural? ¿De una identidad de clase o de la presencia de algo distinto, que sería el residuo de aquélla? ¿Son la crisis evidente del peso político de la parte obrera y su desaparición social proclamada o, cuando menos, la caída de su centralidad productiva, una y la misma cosa? Preguntas que están en los pliegues de la investigación, y por lo tanto en las páginas de este libro³.

La identidad obrera, entonces, se debe especificar en su sentido propio. Y hago aquí una elección de tipo instrumental, que me permita llegar a cosechar resultados efectivos. Yo pienso la identidad como diferencia. Naturalmente, derivó este concepto de esa mina a cielo abierto que es el pensamiento feminista actual, sobre todo de aquel que se declina como, precisamente, pensamiento de la diferencia. Y que, entre otras cosas, se refiere polémicamente al tema de la identidad. Me interesa, por lo tanto, la búsqueda de la especificidad cualitativa, de la determinación histórica, del ser obreros. Continúan interesándome la idea y la práctica de la parcialidad obrera, en contra siempre de la definición ideológica de «clase general». ¿Y dónde puedo encontrarla en primera instancia? Esa es la cuestión. No creo que Marx tuviera razón al decir que toda la historia de la humanidad es la historia de las luchas de clase. No soy un materialista histórico. Estoy convencido de que la historia moderna es también la historia de la lucha de clases. El mismo concepto de clase es un concepto moderno: no se

³ El autor se refiere a Paolo Favilli y Mario Tronti (eds.), *Classe operaia. Le identità: storia e prospettiva*, Milán, Franco Angeli, 2001, obra en la que se incluía el presente texto [N. del T.].

encuentra fuera del modo de producción capitalista. La clase obrera halla una identidad sólo en el antagonismo con la clase adversaria. ¿Qué tipo de clase son entonces los obreros? ¿En qué consiste la diferencia obrera? Los ensayos reunidos en este libro, y las investigaciones que los preceden, confirman una cosa: hay en la historia obrera un vínculo fuerte que no se puede eliminar, específico y determinado, entre identidad y conflicto. Llegaría incluso a afirmar que la diferencia obrera reside en las formas de lucha. Las luchas obreras identifican a la clase obrera. Las diferentes formas de lucha: porque aquí la imaginación, antes de reclamar el poder, ha sido durante largo tiempo, de hecho, una vivencia de oposición: incluso en la distinción clásica dual entre conflicto interno al modo de producción y conflicto externo a la fábrica, entre conflicto industrial y conflicto social. Identidad/diferencia, por lo tanto, que tienen más que ver con las formas de lucha que con las formas de organización. Dimensiones muy ligadas entre sí y mutuamente influyentes. Pero yo parto firme y metódicamente de una primacía de las luchas con respecto a la organización, y de una instrumentalidad de esta última con respecto a aquellas, porque hacerlo me permite definir un «estilo» del ser obrero, diferente y opuesto al estilo que hace al hombre «burgués».

Diferencia/parcialidad, como identidad del auténtico existir obrero contra el universalismo homologante del *bourgeois/citoyen*: un enfoque destinado a seguir siendo fecundo incluso después del debilitamiento – algunos dicen eclipse– de las figuras históricas respectivas, en el centro de la relación social. En lo sucesivo, el conflicto en una sociedad dividida no podrá expresarse más que de esta forma. Por esta razón conviene insistir en la importancia de contar ese hacer historia de la parte de los obreros. El alma burguesa nos ha sido descrita de tantas maneras, apologéticas y nihilistas, hasta el punto de que ya conocemos casi todo de sus rincones más íntimos. Pero la vida del obrero es en gran parte muda: ha hablado de sí mismo en momentos raros y dentro de su trabajo en la fábrica, pero la misma cultura que decía estar de su lado ha contado poco o nada sobre ella. Está este discurso que ya se ha mencionado aquí y que habría que retomar, sobre la invención del nombre. Pasaje simbólico decisivo para salir de un estado de minoría de edad. Del proletariado a la clase obrera hay una gran historia y un fragmento de la realidad de la era moderna, que no se han verificado de una vez por todas, sino que se han ido repitiendo en diferentes áreas y bajo formas nuevas, con resultados contradictorios, triunfantes o trágicos, a veces logrando la victoria sobre el campo de batalla y otras conociendo la derrota, pero siempre como autocrecimiento subjetivo de una parte del mundo que las relaciones de fuerza destinaban a seguir siendo un objeto subalterno de la historia.

Una tarea, por lo tanto, de reconstrucción de la historia obrera. Que es, sí, historia de las luchas y de las organizaciones, pero también historia del trabajo: del trabajo y de sus continuas transformaciones revolucionarias dentro del modo de producción capitalista. Aquí yo no veo hoy saltos, sino más bien aceleraciones. Con novedades y especificidades muy consistentes, que deben ser conocidas y que deberían –si fuéramos capaces de ello– utilizarse. La clásica y tradicional reestructuración técnica del trabajo adopta hoy visos de destrucción social del trabajo. Así, la tendencia histórica del capital al ahorro de trabajo, en la que el *general intellect* ha dado en el pasado lo mejor de sí mismo, apunta ahora, y lo hace con éxito notable, no a reemplazar el trabajo, sino a suprimirlo. Ya no se trata sólo del paso del trabajo humano al de la máquina o a un sistema de máquinas más sofisticadas, sino que se trata, al mismo tiempo, de la transición del trabajo al no-trabajo. De ahí los dos rasgos socialmente visibles de esta fase: en primer lugar, el desempleo masivo ya no es un aspecto coyuntural del ciclo capitalista que puede ser reabsorbido después en su seno, sino que es un hecho estructural, no de medio sino de largo plazo; en segundo lugar, la formalización/virtualización de la actividad humana afecta a todas las categorías vivas del sistema: al mercado y al consumo, pero también al trabajo y a la producción.

De las transformaciones tecnológicas del proceso de trabajo han partido nuevamente todas las tendencias a la desmaterialización que han golpeado a productos y productores. Y se podría decir: del declive del factor humano en el acto de producción parte también un movimiento de alienación humana más general, que se explicita de mil maneras, tales como la decadencia de la relación social, el ocaso de la política o la deriva semántica de «las masas» hacia «la gente». Todo esto para sostener una tesis áspera: el fin de la centralidad obrera se está pagando en términos de retroceso de la civilización burguesa.

Es precisamente a partir de aquí, de la incidencia de la historia obrera en la inculturación moderna, que se propone de nuevo –diría incluso que debe volverse a proponer–, el tema de la memoria y la política, que no es sino el eterno tema del pasado y el presente. Nosotros asistimos hoy –bajo el dominio de la técnica– a un tipo de evolución por sacudidas, a una forma de progreso a saltos. Se ha dicho que la mente humana común es incapaz de seguir el ritmo de la aceleración impuesta por las aplicaciones técnicas de los descubrimientos científicos. La mayoría de estas aplicaciones, además, no derivan de necesidades humanas, sino más bien de las exigencias propias de una sociedad de mercado regida por el beneficio. Por si fuera poco, cada nuevo paso hacia delante deja inmediatamente obsoleto el anterior. El producto de sustitución, el rápido desgaste del valor de uso del objeto, el carácter perecedero del mismo sistema de máquinas, la fácil

sustitución del trabajador productivo, la legendaria flexibilidad laboral, son las bases materiales que producen la ideología de la novedad, el hecho de querer empezar siempre de cero, de dejar un vacío tras de sí, de pensarse a uno mismo como la historia que comienza ahora. En este contexto sociocultural la presencia obrera debe ser repensada, *a contrario*, como un hilo conductor que atraviesa y conecta. Y a partir de ahí, tratar de preservar, para nosotros y para todos, la cultura de una continuidad histórica. Porque es cierto que estamos asistiendo a un movimiento y a un vuelco, paradójico, de los conceptos. La dimensión historicista, que ha ocupado por un espacio de tiempo, dominándola, la cultura burguesa moderna, formando bloque con tantas posiciones políticas conservadoras victoriosas, hace ya tiempo que ha sido abandonada por los detentadores efectivos y por los actuales titulares del poder. No hay ya revolución conservadora. Lo que hay es una innovación salvaje: sin reglas, sin límites, culto profano de lo nuevo que avanza, sean cuales sean los costes sociales. Este es el verdadero poder de hoy, el que controla el mecanismo mundial del sistema económico-financiero, el que impone los saltos, insiste en las fracturas, impone la discontinuidad. La parte obrera se ve entonces obligada a asumir la defensa de la continuidad, el reconocimiento del pasado, el cuidado de la tradición. Una posición políticamente incómoda, socialmente difícil, culturalmente minoritaria. Todo el asunto de la llamada reforma del *welfare* se ha movido todos estos años en esta estela, y la cuestión no está cerrada. Sin embargo, el reconocimiento de esta forma contemporánea de la batalla cultural se hace esencial para poder movernos adecuadamente en su seno, sin subalternidad, incluso con la voluntad de ganar posiciones en las relaciones de poder. Se trata de asumir la tarea histórica de obligar al adversario a lidiar con el futuro pasado.

No se trata sólo, por lo tanto, de identidad obrera, sino de la historia y de la prospectiva, dos dimensiones hoy en día divergentes. Porque aquí se ha sufrido una ofensiva política y se ha perdido una guerra ideológica. Nos hemos dejado pasivamente encerrar dentro del marco de una experiencia, el llamado socialismo real –que yo defino más propiamente como la tentativa comunista de construcción del socialismo–, como si esta agotara la historia entera del movimiento obrero. Típico error práctico, producto de la subalternidad cultural. La clase obrera ha sido derrotada no sólo porque el trabajo productivo ha perdido su centralidad, sino porque toda una historia ha sido primero empequeñecida, luego demonizada y finalmente liquidada. En realidad, lo que ha operado aquí es un letal dispositivo combinado de desarrollo tecnológico a saltos y ejercicio sobre el terreno de la hegemonía capitalista. Contra ello, se impone recuperar precisamente la larga historia del movimiento obrero, la que parte del violento proceso de acumulación originaria del capital, pasa por la ruptura *epochemachend* [que hizo época]

de la primera revolución industrial, atraviesa todo el siglo XIX, en una riquísima práctica de luchas, iniciativas, experiencias, culturas, que dieron lugar a una cooperación y a una organización desde abajo, en la fábrica y en el territorio —una obra de civilización única en el mundo social y humano—, para llegar al gran siglo XX, en el que, entre guerra y revolución, viene a cumplirse un destino, trágico, de realización fallida, para uno de los proyectos posibles de sociedad y de política alternativos. Me alegra ver que las investigaciones históricas, el acopio de documentación y los relatos de experiencia se abren paso desde distintos lugares para redescubrir este continente sumergido. Este libro debe servir para reivindicar otros trabajos, ya sean embrionarios o estén terminados y no publicados, o bien estén programados pero con dificultades de realización. Porque sólo en el conocimiento de la historia identitaria de los obreros podremos reorientarnos en la búsqueda de perspectivas para el mundo del trabajo.

Y cabe preguntarse si sigue siendo cierto hoy en día, como sin duda lo fue en el pasado moderno, que a partir del punto de vista, parcial, del mundo del trabajo, es posible comprender mejor la totalidad social. ¿En qué medida es posible comprender, por ejemplo, desde un particular punto de vista obrero, este proceso general que lleva el nombre de mundialización? Aquí hay que señalar una cosa. Estoy más bien de acuerdo con aquellos que tienden a atenuar el énfasis puesto en las novedades que han intervenido y siguen interviniendo en la reorganización de la economía global. El énfasis es fuerte, y su intención es cambiar no tanto la forma de las respuestas alternativas como su signo, hasta volverlas superfluas, ineficaces, inoportunas. Con la idea de que todo ha cambiado, se da a entender que ya nada diferente es posible. Quizá no sirva de mucho argumentar que la globalización estaba implícita en la naturaleza del capital, y que el que habló sobre el futuro mercado global en páginas proféticas fue el viejo Marx. Hemos de asumir el hecho macroscópico de que hoy el proceso atraviesa una fase aguda. Hay, sin duda, una aceleración en la realización del mercado mundial, así como en la producción sostenida a nivel global. Pero nadie añada este hecho: *después de la era de las guerras mundiales*. El capitalismo no se ha liberado de sus contradicciones, simplemente lidia mejor con ellas en su seno y se las arregla mejor para descargarlas al exterior. La crisis como oportunidad, en lugar de como colapso, es lo que ha quedado de la posguerra civil mundial. El fin de la división política del mundo en dos bloques ideológicos y militares contrapuestos ha seguido al fin de la dicotomía social de clase en el Occidente maduro, sujeto absoluto, en la era moderna, de la *Weltgeschichte* [historia del mundo]. La financiarización de la economía, gran revancha del capital financiero sobre el capital industrial, hizo el resto. Esta ha comportado —para precisar lo que se decía más arriba— la virtualización de la producción, es decir, la sustracción y la

supresión, dentro de esta última, de una cuota creciente del factor humano. Se culminó así el proceso de alienación, que del trabajador de fábrica pasó al trabajador dependiente y al trabajador autónomo de primera y segunda generación, y de éste al ciudadano elector y por lo tanto al pueblo soberano, que terminó siendo, precisamente, «la gente». Lo nuevo que avanza es lo viejo que vence.

Es en este contexto de novedades antiguas que hay que volver a hablar del destino de la clase obrera. Esta palabra, esta noción, «destino»: la uso con frecuencia. Una resonancia hegeliana: así es como yo la entiendo. *Schicksal*. Se aplica a las grandes fuerzas históricas: en los tiempos modernos, a las naciones, a los pueblos y a los Estados; y desde siempre, a las religiones. El cristianismo y su destino: la pasión del joven Hegel. Pues bien: la clase obrera merece declinarse en términos de destino. Porque tiene una grandeza histórica. Me gustaría que se la nombrara así en el lenguaje de la izquierda. No entiendo la renuncia. No entiendo por qué se debería prescindir de un trozo de la propia vida. Como Plotino que, según Porfirio, se avergonzaba de tener un cuerpo: así veo yo a esta izquierda con respecto a los obreros. Se va en busca, posiblemente con palabras, de valores, cuando bastaría con hacerse cargo de una historia. Una izquierda que no tiene el coraje de declararse heredera de la historia del movimiento obrero no merece existir.

Perspectivas: abiertas o cerradas. O incluso: posibilidad o imposibilidad de reabrir las. Muchas cosas vienen a depender del juicio sobre la fase. Veo que las investigaciones se dividen entre evaluación de las oportunidades y denuncia de los peligros. Mientras, constato la ausencia –sensata– de elementos de catastrofismo. El trabajo histórico, sociológico y teórico sobre la clase obrera no puede alimentarse más que de un marxismo informado, cultivado de manera crítica, que se haya mantenido siempre alejado de toda tentación de lectura fácil del consabido «colapso». Hay que lidiar con la realidad en desarrollo, con sus parones y sus involuciones, pero sin esperar colapsos redentores. Perspectivas objetivas, por consiguiente. Pero cuando se trata de obreros, y en tal sentido de un operar de la política en la historia, las perspectivas también han de ser subjetivas. No hay que ver sólo hacia dónde van las cosas, sino dónde y cómo se puede conseguir que vayan. Aquí, de nuevo, acude en nuestra ayuda –warburgianamente– el atlas de la memoria.

Se plantea el gran tema: ¿ha habido una derrota obrera? Y en caso afirmativo, ¿en qué términos, en qué dimensiones, con qué efectos? ¿Y en qué medida era inevitable? Las investigaciones la documentan en experiencias singulares, en fábricas históricas o en asentamientos territoriales de clase. El pensamiento nos reenvía, en bloque, a la historia trágica del siglo XX. Y la cuestión persiste: ¿hasta qué punto podemos decir que esta

derrota es definitiva? La lucha de clases ha sido una guerra –civil en el sentido ambiguo, doble de este término– de duración relativamente larga. Tuvo algo de cíclico. Victorias y derrotas sucesivas. ¿Estamos hoy ante una dificultad coyuntural de esta lucha general, ante un revés que porta en sí mismo un cambio de forma, o estamos ante una conclusión estructural, que marca estratégicamente un final? Retomo la fórmula de Rita di Leo y Aris Accornero: la clase obrera no lo consiguió. No tuvo éxito como clase gobernante. Se podría decir de otra manera, viendo los macroprocesos que los trabajadores han atravesado como sujeto histórico, en Occidente y en Oriente. No lograron hacerse Estado. La transición obrera de clase subalterna a clase hegemónica fue un fracaso. Cuando quiero ser «malo», digo: de clase subalterna a clase dominante. Cuando soy bueno, uso categorías gramscianas. Al final faltó esa capacidad de ejercer la hegemonía, entendida como primacía social, como dirección política, como influencia cultural y como reconocimiento civil. Las razones de esa incapacidad están aún del todo por comprender. Falta la gran historiografía sobre la grandeza obrera. Pero el núcleo duro de la derrota está aquí. Y actualmente estamos dedicados a la tarea de liberar este núcleo duro de la corteza ideológica que lo oculta.

¿Dónde queremos llegar con todo esto? Queremos llegar a ofrecer una representación de la identidad obrera. O, lo que es lo mismo, devolver a la vida, sobre el escenario de la historia, la memoria obrera. Se trata de una operación cultural. Y así hay que tomarla: una iniciativa prepolítica, en el sentido de que funda un universo, o un horizonte político, que luego será necesariamente configurado por más elementos. Se diría que estamos adoptando una posición tradicionalista. Pero no es el caso, y no será el caso, si las formas de esta representación asumen los instrumentos, no de los lenguajes modernos, sino del lenguaje de la crisis de la modernidad. Nosotros, los herederos del movimiento obrero, somos hijos del siglo XX. Un siglo que no sólo hemos atravesado, sino que hemos vivido. Al declinar el orden simbólico de un punto de vista obrero, lo hacemos desde el interior de aquella revolución de todas las formas expresivas que está a nuestras espaldas. La representación del mundo obrero necesitará, junto al trabajo de minero de la investigación histórica, de un acopio de documentación que habrá que excavar arqueológicamente en el patrimonio expresivo de las artes figurativas, de la literatura, del cine, de la arquitectura, del teatro, de la música. Además de la aportación de pensamiento vivido por parte de los últimos protagonistas, que habrá que recoger mediante los instrumentos de la historia oral.

Pero es preciso convencerse, preliminarmente, de la importancia teórica y política de preservar la memoria y de conservar los signos de una historia. Por esta razón me ronda en la cabeza, desde hace ya tiempo, la idea de un Atlas de la Memoria Obrera. Una *Mnemosyne* proletaria que cuente,

mediante figuras e ilustraciones, los lugares y los tiempos de una presencia que ha hecho historia, por mucho que al final la historia, por negación, la suprimiera. Recuperar la riqueza de esta presencia pasada, para salir de un presente pobre.

