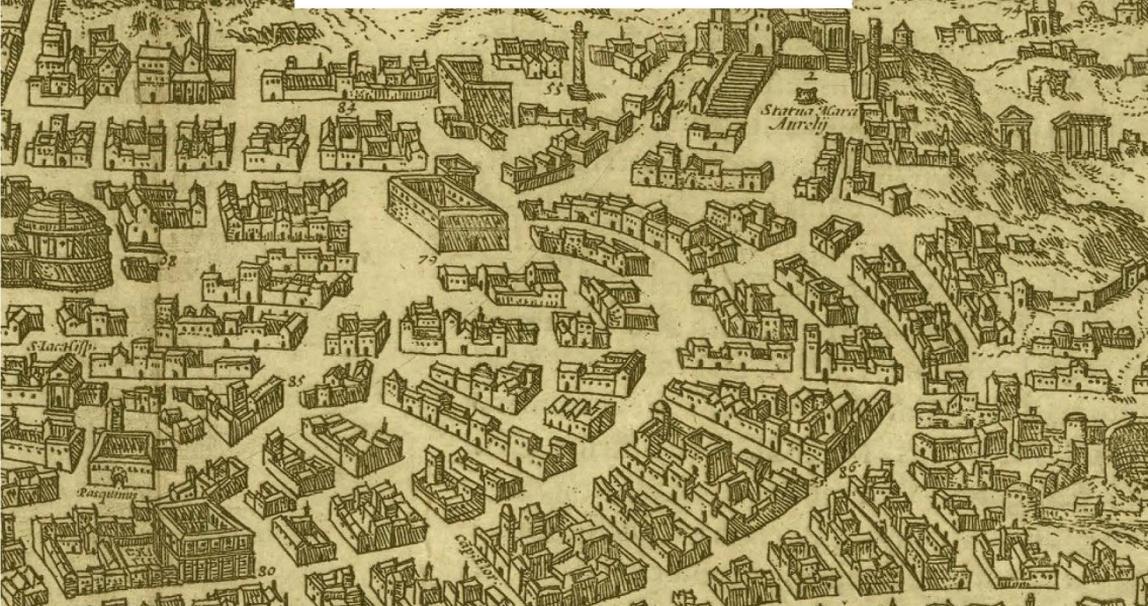


EN LOS AÑOS DE
NUESTRO
DESCONTEENTO

Diario de la contrarrevolución

Paolo Virno



 **tercero
incluido**

traficantes de sueños

En los años de nuestro
descontento

Diario de la contrarrevolución

Paolo Virno

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.



creative commons

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

 * Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

 * Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).

 * No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

 * Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

* Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor

* Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.

* Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:

- Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.

- Los derechos morales del autor

- Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.

* Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Primera edición: *Negli ami del nostro scontento. Diario della controrivoluzione*, Bolonia, Derive Approdi, 2022.

Primera edición en castellano: enero de 2024

Título: En los años de nuestro descontento. Diario de la contrarrevolución

Autor: Paolo Virno

Traducción y notas: Raúl Olivencia del Pino

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños

Edición:

Tercero Incluido

Traficantes de Sueños

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

Tlf: 915320928

mail.editorial@traficantes.net

ISBN: 978-84-19833-12-9

Depósito Legal:

En los años de nuestro descontento

Diario de la contrarrevolución

Paolo Virno

*Traducción y notas:
Raúl Olivencia del Pino*

Índice

El susurro de un pasado irredento. <i>Sebastián Scolnik</i>	17
Rastros	17
Bitácora en el desierto	20
Derrota y contrarrevolución	22
La palabra sustraída en el testimonio es «derrota»	25
Mutación y nomadismo	26
Amistad política	29
Solicitante descolocado	31
Prólogo. Instrucciones de uso	35
1987-1988	41
El futuro a la espalda	43
Notas sobre el Movimiento del 77	43
La invención de los jefes	49
¿Podría nacer la industria sin jerarquía?	49
La ambivalencia de tres sentimientos de desencanto	55
Alianza contra la nada	63
El ser de Parménides, la fidelidad de Jonás	63
La trinchera acogedora	67
Los pioneros de la deserción. Fuga de la fábrica hacia la frontera	71
Proceso «Metropoli»	77
Periodistas sin honor	77
Paseando por el Edén del derecho con el libro de mi juez	81
El recuerdo del cadáver	87
La sombra que el cuerpo proyecta sobre el pensamiento	87
Esperar un huésped inesperado	93
El gobierno del tiempo entre trabajo y no-trabajo	97
Quien dice error, no dice derrota	101

Fin del infinito	105
El ajuste de cuentas de Heidegger con Hegel	105
La tradición de lo nuevo	111
Más tiempo y menos dinero	115
La historia brigadista de Giorgio Bocca	121
Buenas costumbres en la ciudad de los lugares comunes	125
«Pequeño y bello», moral provisional	129
La vocación de la lengua de Adán	133
El consumo, resultado vilipendiado de la lucha	139
1989	145
Elogio del jugador de poker	147
La «teoría de sistemas» de Bogdánov, adversario de Lenin	153
Pequeñas percepciones en exceso	157
Motocicleta o pantuflas, un dilema arcaico	161
Potencia y debilidad de nuestras palabras	165
Pensadores posmodernos, profesionales en el juego del Uno y de los Muchos	169
Individuo se deviene, a veces, y nunca del todo	173
3 de julio de 1969, escandalosa piedra de toque de una historia ocultada	177
<i>Giallo, mystery, musical</i> : la nueva novela histórica	181
Los husos horarios del trabajo posfordista	183
Física cuántica e ideología italiana	189
Guionista de comics, epígono de todos los géneros	195
Cuando la vida es un gran escenario	201
Horas consumidas	205
Nuevos calendarios	209
Descartes y el prisionero	211
«Zapping» de vanguardia con <i>Andrea Colombo</i>	217
La posmodernidad en el ring	221
Dos páginas fuera de horario	225
Urgencia de nada	229
Huir para golpear mejor	231
Un «sesenta y ocho» formato comisaría	233
Futuro anterior	237
La muerte de Feltrinelli, editor y guerrillero	239
El éxodo como teoría política	243
Eternos novios	249
¿La cultura dominante? Un congreso interminable	251
En cursiva o entre comillas: la vida en los años ochenta	255
Wittgenstein, filósofo del límite	259
Junio de 1953 en Berlín Este: los obreros contra el socialismo	261

El PCI a la prórroga. Y no es un bello espectáculo	265
Los intelectuales de los pies descalzos: productivos y rebeldes	271
El ánimo de un arrepentido en pijama	275
Cómo el Partido Socialista atrajo a sus puertos el <i>boat people</i> de los movimientos	277
El rosa de los años ochenta alumbró espectros	283
Cuando el remordimiento dura poco	287
La exhibición de lo posible en defensa de lo existente	289
La crisis de la idea de progreso documentada en el lenguaje	293
El oficio de imputado	299
Las utopías del capital	301
La derrota invisible	305
La identidad europea a juicio de Fanon	307
Posmoderno: la materia bajo los signos	311
Un cisne filosófico en el estanque de la semántica neopositivista	313
La pelota envenenada	317
¿Partido del trabajo? Los trabajadores preferían que no	319
La singularidad cualquiera contra el Estado	321
Después de la catástrofe del socialismo, dos ideas distintas de política	325
El culpable a plena luz	331
La consolación de lo sagrado	333
Las cuentas con Lenin, profeta armado	337
Cómo recibir la estética de la recepción	341
Fortini: ningún mensaje en la botella, el lector está siempre presente	343
Azul de vergüenza	347

1991 (y tres apéndices vagabundos)

Un paisano de las ss. Cuando el horror tiene un acento familiar	351
La deserción, patrimonio político de la multitud	355
Gobierno mundial y culto a las raíces	359
El Espíritu en una bolsa de tela	365
Pero los comunistas del siglo XVIII nunca fueron antingleses	367
En el reino de la mediocridad faltan salidas de emergencia	371
Devuelvan los «Baci Perugina»	375
Encanto y trampas de repetición	377
El «topo» y el pensamiento crítico	381
Después de las luciérnagas han desaparecido también los pinballs	383
La fuerza de las palabras calladas	389
Primer apéndice. Pequeños subversivos van al cine	391
Segundo apéndice. Del materialismo histórico a la historia natural	395
Tercer apéndice (artículo propuesto a <i>il manifesto</i> en junio de 2021).	
Mattarella y el pasado oprimido	401

Amigos

Un revolucionario de vida alegre	409
Profesional de casualidad	411
La elegancia desaliñada del mejor lector	415
Para no guardar rencor al propio tiempo	419
Olvidalo	423
Una asociación inverosímil	425

El susurro de un pasado irredento

Sebastián Scolnik

Las palabras no son inocentes. Llevan en sí, entre arañazos y arrugas, toda su historia.

Paolo Virno

Rastros

El filósofo argentino León Rozitchner solía advertir que toda obra debía valorarse en relación con la biografía que está detrás de su existencia material. Las categorías teóricas comprenden, más o menos veladamente, las zigzagueantes circunstancias históricas por las que atraviesa un autor. Refieren a una época y a los problemas que esta suscita en el pensamiento, por lo que el contexto es la marca en el orillo de una escritura que lo expresa y lo contiene. Pero un autor es un pliegue, un cierto modo en que esa época vive y se recrea en la palabra. Una sensibilidad que aprehende de una manera singular aquello que toca experimentar. La escritura no solo tiene el don de la «expresión». También rehace el cuerpo que piensa y la experiencia a la que refiere. No hay lucha sin palabra, decía la militante feminista boliviana María Galindo. Pues la narración, tantas veces despreciada en la lengua de la política, es intrínseca a la sensibilidad creativa del acto político. Sin embargo, nos animamos a agregar aquí, tampoco hay palabra sin lucha. Porque ni los modelos lógicos herméticos, ni la tentación

retórica o esteticista — que hace un culto del preciosismo del lenguaje emancipándolo del drama político de su hora —, resuelven los dilemas que requieren de una relación compleja y viva entre las palabras y las cosas. Un vínculo que siempre hay que estar descubriendo y que nunca puede darse por concluido de manera definitiva. Si escribir fuera sencillamente referirse a aquello que «ya sabemos», no habría experiencia alguna en la escritura ni desafío sobre lo que toca pensar.

De Paolo Virno conocemos algunas cosas fundamentales. Sabemos que fue parte de una generación italiana que asumió la imprescindible tarea de reelaborar el marxismo bajo la urgente impronta de un movimiento de lucha que reclamaba una nueva lucidez crítica. *Obreros y capital*, el fundamental libro de Mario Tronti, fue pionero en los planteos de la Autonomía Operaria y marcó el pulso de una reinvencción teórica. En su horizonte estaba reponer el problema marxiano de la composición técnica y política del trabajo (a partir de la consideración de la anterioridad de la potencia —el trabajo vivo— respecto al poder), sin dejar de percibir las distintas formas de captura de la energía productiva por parte de las estructuras de la dominación. Las mutaciones del mundo obrero siempre estuvieron en el radar de los planteos de la autonomía. Esta corriente reconoce dos grandes momentos: el primero, alrededor de las luchas desplegadas en torno al 68 italiano. Las revueltas obreras y estudiantiles dieron tono y carácter a un movimiento de masas que impuso desafíos muy concretos a la reproducción del capital. Se resistía la disciplina y la intensificación de la explotación. Todo estaba en discusión. Hubo míticas ocupaciones universitarias y fabriles (la toma de la fábrica Fiat fue clave), y también violentos enfrentamientos. De esa efervescencia obrera surgieron dos importantes organizaciones, Potere Operaio y Lotta Continua, que participaron activamente en la organización de nuevos sujetos del trabajo que se integraban a la dinámica productiva. Si bien estas organizaciones persistieron hasta mediados de los setenta, el periódico *Lotta continua* siguió existiendo más allá de su organización. Allí se reflejaban las discusiones en torno a la nueva composición de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Un renovado obrerismo izquierdista — también expresado en las revistas *Quaderni Rossi* (1961-1965), fundada por Raniero Panzieri, y *Classe Operaia* (1963-1966), que continuó con los temas del primer

grupo, dirigida por Mario Tronti, Sergio Bologna y Toni Negri—llevó al extremo, y de manera muy fructífera, la investigación y la problematización acerca de la condición obrera. Estas tentativas de pensar el cambio en las cualidades del trabajo y en las condiciones de vida, daban cuenta de otro tipo de exigencias políticas, cuyo corolario fue el rechazo al conservadurismo de una izquierda partidaria que se aferraba a la tradicional clase obrera fordista para no asumir las transformaciones en curso. Lo que para la Autonomía Operaria era una inclinación que devenía central, para la izquierda tradicional era un fenómeno marginal, a menudo condenable, y muchas veces indiferente.

El segundo momento, el movimiento del 77, fue un punto bisagra para la historia italiana contemporánea. Extremo máximo de la experimentación, anticipo de una tendencia y lección para un capitalismo que, para mantener su dominio necesitaba reconvertirse. La insubordinación colectiva no solo se expresó en el ámbito universitario y fabril (actualizando la historia del consejismo obrero de los años veinte), sino que el ensayo de nuevas formas de poder colectivo se trasladó a la ciudad como espacio privilegiado del ciclo de luchas que se abría. Una transversalidad política, con sujetos y contenidos diferentes, que reconocía planteos y demandas que ya no se circunscribían a las características de las luchas de antaño, se afirmó con una contundencia inusitada. Era el germen de lo que se llamó, retomando los manuscritos de Marx, compilados en los *Grundrisse*, el intelecto general; una cualidad cognitiva común que se cifraba en el pasaje del obrero masa al obrero social que caracterizó al capitalismo posfordista, en el cual el conocimiento tomó una importancia estratégica frente a las formas productivas anteriores.

La trama de las luchas del 77 italiano estuvo tejida por distintas experiencias contraculturales. Los radios libres (experiencia inseparable de la figura de Franco Berardi, Bifo) y la elaboración de un nuevo lenguaje que desafió las certezas categoriales de la izquierda tradicional, fueron claves en la comprensión de las transformaciones operadas en el capitalismo tardío, también conocidas como posfordismo. Las premisas teóricas y las consecuencias políticas de esta gran metamorfosis, fueron recogidas por los herederos de las luchas del 68 —la generación de Paolo Virno—, quienes animaron distintas iniciativas para dar cuenta de estos desafíos. El propio Paolo, junto a Oreste Scalzone y

Franco Piperno, fundaron la revista *Metropoli*, una suerte de órgano intelectual del movimiento que tuvo una corta, pero muy intensa existencia. Duró apenas dos años, hasta 1979, momento en el que encarcelaron a la junta directiva acusándola de pertenecer a organizaciones terroristas («bandas armadas») que atentaron contra el orden público. Ellos, y una cantidad significativa de militantes e intelectuales, fueron enviados a prisión. Esto se dio en el contexto del secuestro y asesinato del presidente Aldo Moro por parte de la organización armada Brigadas Rojas, y de la política de Compromiso Histórico protagonizada por la Democracia Cristiana y el Partido Comunista italiano. Paolo estuvo tres años encerrado en prisión preventiva —recordando una larga saga que se remonta al fascismo y al encarcelamiento de Antonio Gramsci (redactor del periódico *L'ordine nuovo*)—, a la espera de su sentencia. Fue condenado a 12 años de reclusión sustentados en acusaciones vagas e imprecisas. Finalmente, tras la apelación, fue absuelto en 1987.

La salida de la cárcel ofreció un panorama completamente inédito. El mundo ya no era el mismo. Paolo y Piperno participaron de la fundación de la revista *Luogo comune*, en la que se dedicaron a pensar las formas de vida que, de alguna manera, radicalizaron aquello que se había vislumbrado en los años setenta. Fue editor de esta revista hasta 1993, época en la que intensificó su labor como profesor universitario, enriqueciendo sus clásicos temas de reflexión con otros tópicos ligados a la lingüística y las neurociencias.

Este rápido y descuidado repaso solo tiene el objetivo de reconocer las circunstancias que rodean la obra de Virno. No es una historización exhaustiva, pero nos sirve para comprender el peso que tuvieron ciertos hechos en su vida intelectual y política, asuntos que merodean cada idea que el lector desprevenido, recortando inevitablemente las palabras de esa urdimbre que está por detrás de ellas, apenas puede percibir como producción teórica.

Bitácora en el desierto

Este libro compila las notas que Paolo Virno publicó como redactor del suplemento cultural del diario *il manifesto* entre los años 1988 y 1991. Cada una de ellas, expresa un concentrado

que anticipa su obra. Se trata de un registro inmediato que captura los rasgos revelados en los desplazamientos sociales y las transformaciones en curso. Hay en su prosa una reunión entre el pensamiento y la percepción. Puesto en conjunto, este andamiaje revela un método. Cada fragmento de la vida interviene en la producción de una reflexión sobre la época. Sin jerarquías. La reseña de un libro, un programa de televisión, una declaración política, la sustitución del clásico y mecánico «Flipper» (el Pinball) por los juegos digitales, el comentario sobre alguna película que vio en el cine, una discusión entre filósofos, la introducción de la robótica en los procesos productivos, las innovaciones en el campo tecnológico, las costumbres y las subjetividades urbanas que son la condición de la nueva clase obrera cognitiva. Todo forma parte de estas reflexiones acerca de la nueva realidad metropolitana, cuyos contornos se desmenuzan en esta sucesión de temas heterogéneos.

Paolo define estas notas como un «diario público» que tiene la virtud de ahorrarle al lector «los tormentos interiores que acechan a quien lo escribe». Hay un observador voraz y perplejo de todo aquello que ve a su alrededor y que convierte en un «monólogo en voz alta» dirigido a una multitud anónima. Todo escritor debe enfrentar el enigma de quién será su lector y las expectativas que en él suscita su escritura. Sin embargo, al «hablarse a sí mismo», el monologuista, en este caso Paolo, recorta esa distancia, pues solo procesa su propia condición de hablante que refiere a aquello que percibe y precisa ser elaborado. La sucesión de temas y fechas, y los cambios de registro, van conformando un «calendario en el que se inscriben las pasiones y acciones, las formas de vida y pensamiento que surgen de la derrota de los movimientos revolucionarios».

Virno se adentra en el desierto de los años ochenta. Se siente extranjero en su propia tierra. La vida cambió y cada artículo ofrece «un fotograma inerte que debe entenderse en función del montaje, la trama y el fondo desde el que surgen». Son «crónicas urgentes y apresuradas» en las que el autor ausculta los sentimientos dominantes de la época transformándose en un sagaz testigo del desencanto, el cinismo y el oportunismo. Son las pasiones propias de la ciudad que ahora son solicitadas como requisitos productivos, y que se despliegan y articulan en su escritura a partir del trabajo con los materiales anímicos y existenciales

más disímiles. Su tono es benjaminiano. No suscribe ningún optimismo respecto de las mutaciones de las fuerzas productivas ni tampoco delinea un horizonte para el desarrollo humano. Su tema es el de los pasados no realizados. Los restos, lo que quedó, lo «contrafáctico», lo que podría haber sido y no pudo ser. ¿Qué hay de verdad en esos pasados derrotados? ¿Se trata solo de una nostalgia o hay una sabiduría que Virno intenta transmitir, siguiendo las huellas del pensador alemán, a quienes profesan la fe de la adaptación o sucumben ante el optimismo progresista? Pero, así como no hay confianza en el futuro ni nostalgia de un pasado mejor, tampoco hay un conservadurismo que condena sin más la vida metropolitana contemporánea. Todo se juega en el terreno de una ambivalencia cuyo sentido último no está escrito de antemano.

La escritura de Paolo es sobria pero vibrante; luce austera y elegante. No concede a la tentación descriptivista de la lengua periodística, ni a una analítica sociológica clasificatoria. Por momentos viaja por la historia del pensamiento frecuentando los nombres de Hegel, Bergson, Wittgenstein, Nietzsche, Habermas y Heidegger. Sabe cómo cincelar una lengua filosófica propia y singular que luego devendrá política. Cuando navegábamos inquietos y fascinados por el mar de los conceptos, pasando la hoja, de repente nos encontramos con tremendas afirmaciones sobre el año 77 que refuerzan nuestra asombrada curiosidad: «Prólogo desquiciado, anticipación o fecha inaugural. Derrumbe de las formas políticas sesentaiochescas. Inicio de un éxodo aún hoy inconcluso». Hay una historia material de la filosofía que es política —una génesis no teórica de los conceptos— y que está en el fondo de cada idea. En ambos lados del Atlántico, el pensamiento resuena cuando la vida que lo empuja se ha forjado entre fervores y promesas no consumadas, donde la lucidez aparece como requisito indispensable para elaborar lo que nunca se sabe cómo asumir; las historias más dignas y las derrotas más duras.

Derrota y contrarrevolución

¿Qué puede sentir alguien que ha construido su vida entera alrededor de ciertas premisas que ya no existen? ¿Cómo asimilar el

anacronismo de una experiencia histórica en la que los criterios elementales con los que uno contaba para orientarse en el mundo ya no significan nada en la situación contemporánea? Constatar esa discrepancia, entre los propios modos de percepción y el paisaje social que a uno lo rodea, produce una sensación extrema. Como si se hubieran desplomado todas las referencias y los sostenes de la propia consistencia. Una lengua que ya no nombra y resulta abstracta, unas creencias que ya no son capaces de hablarle a nadie porque implican un sistema de cálculos y disposiciones insostenibles para las exigencias del presente; un conjunto de rostros, voces y cuerpos que se difuminan en imágenes borrosas que se asemejan a los sueños. De eso tratan las derrotas. De una ciudad en la que ya no se es protagonista y que cuesta tanto entenderla como vivirla. No hay analítica explicativa —aunque haya motivos y razones para procesar las marcas de lo que no pudo ser— que alcance para satisfacer esa perplejidad. Hay algo que sucede en el orden de lo sensible. Un desmoronamiento existencial que solo podemos comprender cuando corroboramos esa distancia entre nuestra experiencia anterior y lo admisible del tiempo actual. Contó Paolo Virno, una vez en Barcelona, que entró a la cárcel usando máquina de escribir y cuando salió se enfrentó al mundo de los «ordenadores». Este episodio, que puede considerarse apenas como un simple deslizamiento técnico, expresaba con notoria claridad el pasaje de una época a la otra. Y eso sintió nuestro filósofo cuando pudo salir en libertad. El mundo al que arribaba ya era otro.

Tal vez quienes han sido responsables del encierro en la cárcel de los militantes de las corrientes de la autonomía, no previeron lo que esa decisión persecutoria significó; paradójicamente la reclusión abría un espacio común de estudio, reflexión y discusión colectiva. De esas circunstancias, nunca exentas de tormentos y acechanzas, surgió el texto *Do you remember counterrevolution?*, redactado por el propio Paolo, pero discutido en esas largas horas de meditaciones a la sombra. Allí se preguntaban por el significado de la contrarrevolución en Italia, asunto que no podía reducirse al aspecto represivo (que nunca dejó de estar presente; las muertes y encarcelamientos lo testimonian), ni tampoco como una vuelta al pasado, al régimen anterior previo a las revueltas del 77. La contrarrevolución, precisamente, es el 77 invertido, el reverso de la insubordinación social que recoge sus

planteos, resistencias e innovaciones, tomados como el material indispensable para la reposición del mando capitalista. La crítica a la disciplina fordista, los anhelos de una vida más libre, menos rutinaria y cronometrada, y la disponibilidad oscilante, fueron asumidos como requisitos de un nuevo sentido común que relanzó el trabajo cognitivo como la vanguardia de esa recomposición capitalista. ¿Hay derrota mayor que la captura de la sensibilidad y las reivindicaciones de lucha para ponerlas a trabajar al interior de los engranajes de una maquinaria que se quería destruir? Lo que no pudo inventarse, una autoinstitucionalidad de masas duradera que dé forma a las potencias de la multitud instituyendo otro tipo de relación entre regla y experiencia, terminó siendo agenciado por el poder capitalista para su reinención. El posfordismo fue un modo de resolver los desafíos de la lucha de clases a escala planetaria. Y eso no se efectuó solamente en la negatividad del reflejo represivo, como dijimos, sino afirmando la nueva realidad material de la composición de la clase trabajadora y sus cualidades urbanas. En las huellas de toda contrarrevolución, nos dice Paolo Virno, la historiografía crítica debería esforzarse por encontrar los vestigios de una revolución posible. Aquello que fue el combustible que alimentó la lucha y luego fue expropiado y pervertido por el mando del capital. En el pasaje del rechazo al trabajo hacia nuevas formas de explotación, ¿no encontramos la ambivalencia de lo propiamente humano?

Dice Paolo Virno que el movimiento del 77 es, parafraseando a Hannah Arendt, el «futuro a la espalda»; es decir, el recuerdo de lo que está por venir. Porque ofrece el rostro rebelde de aquello que fue regentado por el «comunismo del capital», pero que, aun subsumido, está siempre latente como el agujero negro secreto del optimismo mercantilista contemporáneo.

Para poder comprender y asumir las dimensiones de la derrota, es preciso situarse en un lugar diferente al que pone distancia con lo «ya acontecido». Virno se sorprende amargamente con los balances contables de los «errores». No es que no se hayan cometido desaciertos, ni que nada de lo hecho pueda ser sometido al escrutinio de la crítica. Pero la posición del «error» exige a quien lo enuncia de pensar qué hacer con el sentido de la experiencia reciente. Si el pasado, aún derrotado, sigue vivo, es, precisamente, porque no se trató de un conjunto de hechos consumados, sino de un proceso práctico de subjetivación. La

adaptación de muchos compañeros de generación sorprende a Virno. Se comenzó a ver una tolerancia de última horneada y una pasión por la democracia que no se veía en las intervenciones pretéritas. ¿Son las mismas personas?, se pregunta Paolo mientras ve un programa especial de la RAI dedicado a hacer un repaso de la época.

La palabra sustraída en el testimonio es «derrota»

La derrota social del obrero de la cadena de montaje, de su fuerza contractual, de sus instancias de poder, de su capacidad para unificar el conjunto del trabajo dependiente. Y la derrota de una generación de militantes, que se había ligado a aquella figura obrera. Catástrofe que se ha consumado a mediados de los años setenta, con una «revolución desde arriba» de los modos de producción, con una alteración del mismo paisaje en el que el conflicto se inscribía [...] El primer efecto de toda derrota es el de hacerse olvidar, de salir del horizonte, dejando el protagonismo a una triste manifestación de errores y de alucinaciones. Los derrotados se vuelven errantes, almas demasiado simples y perturbadas, en cualquier caso, en pena.

Duras consideraciones de Virno para los sobrevivientes de una época que no asumen las consecuencias últimas del desenlace del conflicto político. Dado que la derrota no se deja percibir con facilidad, todas las evocaciones que la tienen como protagonista no dejan de parecer banales o estridentes:

El alma en pena del vencido, adora creer que las cosas fueron mal, entonces, porque no fuimos distintos de como éramos; segunda pirueta sin gracia, concluye que las cosas ahora van casi bien solo por el hecho de que en efecto hemos cambiado.

La negación de la derrota, la culpabilización o la victimización, la distancia con los sucesos, la aritmética prospectiva, la admiración por la lógica instrumental de los triunfadores, y el pensamiento adaptativo, son todas formas del olvido. Mecanismos defensivos para abjurar de lo que se hizo borrando los rastros

del mundo anterior. ¿Quién se es cuando se ha sido derrotado? ¿Cómo elaborar el sentido de lo vivido que no puede nunca circunscribirse a las evidencias empíricas? Lo ocurrido solo explica lo que ha sido marginado en las luchas pasadas. ¿Hay aún algo que hacer con lo que no pudo ser? ¿Cómo se construye una mirada lúcida y no culpable de lo que ha ocurrido?

Solo si se busca en el ojo de la aguja por el que pueda abrirse paso un nuevo ciclo de luchas, es posible redimir, pero de verdad, a los perdedores de las generaciones anteriores, devolviéndoles la voz y el honor. El conflicto actual reescribe la historia, cambia la perspectiva desde la que se mira cada uno de sus recovecos e inventa tradiciones. Es la única Apelación concedida.

Entre esos desgarros se piensa. Entre esas cicatrices se habla y se escribe. Pero esa voz que puede sonar quebradiza, recupera su vigor cuando una nueva generación la llama y la atrae. No en busca de modelos, sino de intensidades. Y en la voracidad de esas luchas, todo ese pasado que no ha sido ofrecido como fetiche discursivo, acude presuroso a la nueva cita.

Mutación y nomadismo

Siempre es un misterio saber cuál es el indicio, el signo que se nos revela y es capaz de abrir nuestra percepción frente a algo desconocido que luego podrá convertirse en una tendencia general. No se trata de recibir una información sociológica acerca de una novedad. La investigación militante, que estuvo en el núcleo de las intervenciones de los colectivos ligados a la tradición de la Autonomía Operaria en Italia, es un proceso de subjetivación que no se restringe exclusivamente a la conciencia. El cuerpo es el «verificador» de lo que se vive, el campo de confrontación entre nuestra textura sensible y lo que la desafía.

El movimiento del 77 sufrió el ninguneo de las militancias clásicas. Se lo juzgó con los parámetros de una izquierda formada en las coordenadas del fordismo tradicional. Esa marginación desconocía un conjunto de transformaciones del mundo del trabajo ligadas al surgimiento de nuevas figuras obreras, de luchas

emergentes y reivindicaciones que prontamente se propagaron por distintas partes de Italia.

El mundo se reescribía en esas luchas al calor de una mutación en la composición de clase, acelerada después de la crisis del petróleo a escala planetaria, que extraía su productividad de los nuevos modos de vida en la ciudad. Son los años claves en los que el capitalismo enfrentó su mayor grado de impugnación y conflictividad, forzándolo a rehacer sus dispositivos sociales de control. Cada metamorfosis drástica del modo de producción, nos recuerda Virno, está destinada a invocar la acumulación originaria debiendo transmutar la relación entre las cosas (tecnología, inversión de capital, reconversión de la fuerza de trabajo según los nuevos requisitos específicos). La subjetividad, aspecto desdeñable en la producción seriada y manual, empezó a ser cada vez más solicitada como un requisito indispensable para el proceso de valorización. La masificación del trabajo intelectual da cuenta de un cambio de hábitos en la fuerza laboral que se volvieron visibles. Esta nueva constitución del trabajo produjo una renovada conflictividad ligada al rechazo de la sociedad salarial. En ese movimiento, se produjo la «percepción del trabajo asalariado como un episodio de una biografía y no como una cadena perpetua». Se abría un tiempo de nuevas condiciones y horizontes para la lucha. Lucha contra la disciplina fabril que tendía a volverse territorial, yendo más allá de las fronteras de la fábrica. Eso que también despuntó en las Coordinadoras Obreras del cordón productivo en Argentina, en 1975, también comenzó a percibirse en Italia. Ya no se trataba de la fábrica como espacio de exclusividad del conflicto, sino de la ciudad misma tomada como espacio de la lucha de clases.

¿Qué era lo incomprensible de los jóvenes del movimiento del 77? El trabajo, bajo la forma empleo, dejó de ser el núcleo central de la socialización. El proceso de formación continua, adquirido en la disposición «mundana» en el espacio metropolitano (la charla y la curiosidad), se correspondió con una aspiración de flexibilidad de los procesos y la movilidad de los trabajadores. La huida y el éxodo se manifestaron como un deseo de las nuevas clases creativas a partir de la constatación de la marginalidad de la repetición mecánica y manual frente a la automatización de los procesos productivos. Una renovada aspiración libertaria (interpretada y manipulada por los nuevos dispositivos de

explotación) apareció en la imaginación. La deserción obrera fue uno de los elementos analizados por Marx, retomados por Virno, en los que se verifica la crisis de la acumulación de capital. La fuga hacia la frontera, en el caso de Estados Unidos (analizada en *El capital* como una «función social»), encarecía el costo de la fuerza de trabajo manufacturera. La frontera es lo otro del confín. Si este es límite fijo y determinado, obstáculo ante el que detenerse, la frontera es un espacio indefinido, una aspiración. Hay una historia que va del nomadismo a la migración y que contiene esta pulsión. Una memoria de la fuga que se expresa en el movimiento del 77 y que es la contracara del fordismo. Pero Paolo critica a los que ven en el desarrollo técnico un paso hacia la emancipación, como si fuera el resultado paradójico de un movimiento derrotado. A los apologetas de la técnica, les recuerda la discusión de Walter Benjamin con los socialdemócratas respecto a la equívoca idea de progreso que toda barbarie esconde bajo su rostro civilizatorio.

En el consumo (donde Virno en lugar de ejercer la condena moral visualiza un potencial plebeyo), en el deseo de fuga, en la innovación creativa, en el oportunismo (que permite seleccionar los posibles no realizados, para efectuarlos según la ocasión), en el miedo, en el desencanto y en el cinismo (que expresa la comprobación de la distancia entre la experiencia y la regla; la vida y el cálculo), se cifra la ambivalente condición emotiva de la multitud contemporánea.

Es indudable que estos problemas que planteó tempranamente Paolo Virno (muchas veces negados en la narrativa política estatal), radicalizados en la economía del conocimiento, el «capitalismo de plataforma» (que abarca desde el entretenimiento hasta la logística cotidiana) y la informalidad, están en la base de las nuevas disposiciones subjetivas del trabajo. El emprendedurismo o el autoempresariado de masas suelen tener una traducción más sencilla en las nuevas derechas que en formas de politización vinculadas a la sensibilidad de izquierda. La ambigüedad que presentan estas circunstancias, no hace otra cosa que actualizar los desafíos y problemas abiertos en aquellos acontecimientos del año 1977.

Amistad política

Si lo más habitual es que lo vivido de una experiencia histórica no pueda recordarse en su singularidad, suscitándola en el presente, es porque la mirada —dominada por un espíritu historicista— se extravía en la objetividad de los hechos empíricamente verificables. Es imprescindible que la narración del pasado pueda reencontrar los núcleos de sentido producidos por las luchas para recuperar el tejido común que estuvo por detrás de esos acontecimientos. La amistad política está en el fondo de todo lo que se hizo y lo que se dijo. No se trata de la amistad en el sentido clásico (compartir gustos, temas, o meramente alguna cualidad común). La amistad política es aquella que surge de la composición de una fuerza colectiva para ir más allá de los límites que una época impone. La militancia, cuando no se agota en un recetario de prescripciones partidarias o decálogos morales, forja una amistad política que es soporte material y horizonte constituyente. Ella nombra personas concretas, pero también problemas y trayectos. Es capaz de recordarnos los más dramáticos momentos y también las ironías de las que hemos sido capaces. Nos proporciona la fragilidad para asumir el dolor propio y sentir el de los demás. En sus pliegues se experimenta la dignidad y el encantamiento de vivir bajo los destellos de una complicidad.

Son bellísimos y estremecedores los pasajes donde Paolo recuerda a sus amigos. Varios de ellos forjaron su amistad en la cárcel. Sus valoraciones son sutiles y complejas. El amor en cada palabra, cuidadosamente escogida, denota que esos vínculos fueron lacrados por el fuego sagrado de la experiencia común. Lucio Castellano, muerto en un banal accidente, acreditaba una destacada experiencia fabril que lo llevó en esos años a disponer de una capacidad de anticipación de la reconversión posfordista en ciernes. Mantuvo su crítica al socialismo real y a las izquierdas dogmáticas hasta sus últimos días. Era de esas personas que «tenía razón en las cosas que importan». Sabía improvisar en las situaciones más extremas: la huelga y la cárcel. Nunca había una determinación clara, sino un «más o menos», que es como un «ir viendo» por dónde pasan las cosas. Esas personas, las que no tienen un saber predeterminado aplicable a todas las circunstancias por igual, son las que pueden captar, en la madeja de los hechos, los matices, los claroscuros y también las potencialidades que se

abren en una situación. Fue autor, en otoño de 1976, del que Paolo define como el «más bello ensayo» sobre el movimiento del 77: *Lavoro e produzione*.

Luciano Ferrari Bravo fue también compañero de celda. Era, en palabras de Virno, «el mejor lector, uno de los pocos en los que uno piensa cuando escribe». Vivió con decencia la derrota, pues «nunca se hizo ilusiones de vivir una gran revancha». Creía en las palabras. Cada lectura valía por su capacidad para confrontarse con las más duras condiciones que la vida propone. Y, agrega Paolo, «para un materialista como él era bastante obvio que el verbo debe hacerse carne».

Mario Dalmaviva ejerció con notable aptitud la virtud de la ironía. Con la misma profundidad en la década de la revolución como en la contrarrevolución. Se reía de la patética solemnidad de las izquierdas y sus lúgubres representaciones. Fue también compañero de celda, esos espacios donde se prefiguraba una «microsociedad» en la que cada uno representaba un papel que se gestaba entre guiños cómplices y pactos implícitos de cuidado y cooperación.

Benedetto Vecchi fue redactor de *il manifesto*, informático y teórico de las redes del *general intellect*. Participó de la revista *Luogo comune*. Con él, dice Virno, «una sonrisa bastaba para entenderse», al igual que Rossana Rossanda quien forjó amistad con los militantes presos sin dejar de discutir por todo con ellos. Al final de cada contienda, recuerda Paolo, una complicidad inesperada emergía, un gesto que los distinguía de la vieja y la nueva izquierda.

¿Qué son esos amigos cuando ya no hay una vida en común? ¿Qué queda de esos nombres, esos rostros, esas sonrisas y esas complicidades? Los amigos son los personajes con los que fabulamos el mundo. Sujetos esenciales de la conspiración, compañeros de aventuras y de desdichas. ¿Cómo se actualiza la amistad? ¿Son los amigos y amigas las marcas de unas circunstancias concretas o hay una sobrevida de la amistad que no se restringe al tiempo de la experiencia común? Quizá lo propio de la amistad política sea conservar ese misterio que solo la indagación y los desafíos que se enfrentan serán capaces de develar.

Solicitante descolocado

Si al comienzo decíamos que detrás de una obra siempre hay una biografía que la empuja, lo mismo podemos sugerir del lector que recibe y descifra una escritura. Recuerdo muy nítidamente lo que significaron los libros de Paolo Virno en nuestra experiencia. Perteneíamos a un grupo de investigación militante, el Colectivo Situaciones, muy implicado en las luchas argentinas que se desplegaron desde fines del siglo pasado y se adentraron en los primeros años de los dos mil. Intentábamos pensar las diferentes hipótesis con las que un contrapoder se iba tejiendo en las distintas resistencias (desde las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo hasta los movimientos piqueteros, desde los Hijos de desaparecidos hasta los grupos contraculturales, desde las prácticas de salud y educación popular a los movimientos campesinos, de los mercados populares y los clubes de trueque a los sindicalismos de los trabajadores precarizados). Todo un haz de luchas, fervoroso y ávido de palabras que dieran fuerza a la experiencia, huyendo de las imágenes representativas, dialogaba entre sí en una especie de asamblea veloz e imperceptible, donde una red de saberes adquiriría una consistencia fluida y productiva.

Fue en ese contexto donde descubrimos primero *Gramática de la multitud*. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas, y luego *Recuerdos del presente*. Ensayo sobre el tiempo histórico. La conmoción fue total. Estábamos frente a una escritura sutil que desandaba la candidez del optimismo teleológico sin perder de vista las posibilidades reales que abría cada situación. Un tipo de erudición capaz de recorrer los dilemas filosóficos más complejos sin ceder a la tentación de sucumbir en la historia de la filosofía. Los análisis acerca de las aptitudes, comportamientos y tonalidades emotivas de la multitud posfordista hablaban directamente de los sujetos en lucha de estas geografías, a condición de que fuéramos capaces de emprender un diálogo, un proceso de traducción y contratraducción con esas categorías que requerían una reelaboración. Paolo intervino en las discusiones acaecidas en torno a las estridentes jornadas de 2001. Veía allí una multitud que rechazaba la democracia representativa, que resultaba, a esa altura del partido, incapaz de dar cuenta de la experiencia urbana contemporánea. Fue contestado y reprendido por el pensamiento más clásico que no se tomó el trabajo de sacar

todas las conclusiones de lo que Virno planteaba. Luego, con el tiempo, nos volvimos editores de algunas de sus obras. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana; Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, y más recientemente quienes continuaron con la editorial Tinta Limón, publicaron *Sobre la impotencia. La vida en la era de la parálisis frenética*.

Siempre fue deslumbrante descubrir sus razonamientos. Aún si sabíamos que no se trataba de suscribir ninguna moda teórica sino de recrear un pensamiento en una red de sentidos propia, había algo en el estilo de Paolo que nos dejaba rumiando, en estado meditativo, tanteando hacia qué rumbos llevaban sus palabras.

Cuando vino a Argentina, caminó por las calles de Buenos Aires y comió pescado en las orillas del Paraná, en Rosario. Recorrió barrios periféricos, participó de charlas y se reunió con movimientos sociales. Posiblemente de esa realidad ya lejana no quede nada. Sus grupos se han disgregado y las expectativas populares en torno a esas formas organizativas se han mudado hacia otros parajes. Sin embargo, a pesar de las recomposiciones y descomposiciones institucionales, de la inclusión compleja y ambivalente (para usar una de sus más destacadas nociones) del mundo popular en la economía de matriz extractiva, y de la impotencia de los gobiernos en regular los modos de explotación económica, las preguntas abiertas en aquel 2001 nunca tuvieron las respuestas que se merecían. Primero la pretendida vuelta del Estado que disolvió esas demandas en un sistema de reconocimientos parciales desplegado bajo una retórica soberanista más o menos clásica. Y luego, cuando esa política verificó sus propios límites, la aparición de una osada derecha que pervirtió esas preguntas tomándolas como ejes de una nueva subordinación. Siguiendo a Virno, se invirtieron los enunciados críticos producidos por una experiencia de politización desde abajo, la de 2001, para acoplarlos a una gestión fascista de los afectos y los recursos. Sin embargo, los temas «virnianos» (las innovaciones en el mundo del trabajo, los nuevos modos de vida, la ambivalencia de las cualidades humanas —el lenguaje y la comunicación—, los cambios técnicos y productivos, los tonos emocionales de las nuevas generaciones y la discrepancia entre regla y experiencia) siguen latiendo en el pulso de una ciudad que cada día se rehace entre una vitalidad popular arrebatada, la mercantilización de sus vínculos y la instrumentalización de sus potencias comunes.

«Se tiene una sola experiencia política en la vida», dijo Paolo Virno un día, en una reunión, con total tranquilidad. Esa frase que al principio nos descolocó, retumbó como perturbación por años en nuestras cabezas. No se trataba del fin de una disposición sino de la afirmación de una experiencia descolocada respecto de la escena actual. Hay un tipo de sensibilidad constituida en las luchas de las que se participa que se transforma en nuestra memoria corporal y afectiva. Su cristalización nos lleva al callejón sin salida, el de un tipo de nostalgia que renuncia al presente. Pero siempre hay una predisposición prospectiva que es capaz de encontrar en ese pasado un yacimiento de fuerzas y posibilidades. Tal vez Paolo, ante nuestro desconcierto inicial, se haya referido a ese legado disponible, el «futuro anterior», para los nuevos intérpretes del pueblo por venir.

Noviembre de 2023

Prólogo

Instrucciones de uso

ESTE LIBRO es un diario público, exento de los tormentos interiores con los que engañan al tiempo las almas en pena, escrito por alguien que mira con cierta voracidad todo lo que sucede alrededor y, mirando, a veces no se fía de sus ojos. Un monólogo en voz alta, durante el cual el orador incontinente se habla también a sí mismo, pero solo porque habla en primer lugar a una multitud de transeúntes. El diario público o el altisonante monólogo registra y comenta, día tras día, la drástica transformación del modo de producción dominante, del calendario en el que se inscriben las acciones y las pasiones, las formas de vida y los estilos de pensamiento, que siguió a la derrota de los movimientos revolucionarios que tomaron la escena en la segunda mitad del siglo XX. El autor, que formó parte de esos movimientos, después de la derrota, a falta de algo mejor, se ha dedicado a la filosofía. Pero durante cuatro años, de 1988 a 1991, ha sido redactor de las páginas culturales del diario *il manifesto*. Y desde allí ha observado la contrarrevolución capitalista. No una restauración del Antiguo Régimen, sino una *revolución al contrario*, impetuosa y cruenta, bautizada después con vagos nombres, satisfechos de ventilar una novedad inefable, como «posfordismo» y «neoliberalismo».

La contrarrevolución de los años ochenta, edulcorada por los perezosos «post» y «neo», ha trabajado con método y ha ido hasta el fondo de las cosas. No hay aspecto de nuestra experiencia actual, incluidos los tics colectivos, las costumbres en boga por apenas una semana y las pesadillas despachadas al por mayor, que no tenga su origen en el laboratorio a cielo abierto de esa

década. Piénsese en las metamorfosis del proceso de trabajo: flexibilidad, formación continua, empleos a tiempo parcial, predominancia de tareas que movilizan las competencias lingüísticas comunes y cualquier pizca de conocimiento. Piénsese en los deslizamientos acaecidos en la esfera sentimental: en especial, al extenderse un desencanto tan alegre como desanimado, taciturno y al rato prolijo, siempre impregnado de cinismo y oportunismo. Piénsese en cualquier corriente filosófica, espejo deformante de tendencias y fobias difundidas: desde el pensamiento posmoderno, que aborrece las «grandes narraciones» y está saciado del fragmento, hasta las teorías cognitivistas de la mente, plácidamente desprevenidas de la predisposición a la historia y la política que marca, o más bien infecta, la mente del primate *Homo sapiens*.

Los artículos que recoge el presente volumen son crónicas apresuradas, a veces agitadas, de todo esto. Como apresurado es todo retrato fotográfico de lo que pasa mientras aún está pasando. La luz y la distancia nunca parecen las precisas para la toma, y nadie sueña con posar. Los artículos aquí recogidos son también, sin embargo, un intento obstinado de mostrar la *ambivalencia* del nuevo orden surgido de la contrarrevolución o, si se prefiere, de dar noticia de las serpientes mordaces que esta, para afirmarse completamente, ha debido cobijar en su seno. El *part-time* laboral y el desencanto sentimental, aunque no cesan de fomentar una aquiescencia resignada al curso del mundo, constituyen al mismo tiempo la premisa de conflictos lo bastante radicales como para poner en duda la permanencia del trabajo asalariado y caldear con sobrio realismo el derretimiento de la banda suburbial, soberbia pero marginal, llamada «Estado». Las crónicas compiladas por *el manifesto*, a pesar de la urgencia que las inspira (o, quizá, gracias a su acicate: como es sabido, quien dispone de poco tiempo va derecho a lo esencial y busca una vía de salvación), hacen el esfuerzo de vislumbrar un potencial campo de batalla en el paisaje inédito que el posfordismo y el neoliberalismo (pido disculpas) han forjado con tanto cuidado a partir de los años ochenta, los de nuestro desencanto.

Y ahora dos o tres instrucciones de uso del libro. El lector bienintencionado lo debe considerar como una película o un mosaico. Cada uno de los textos son fotogramas inertes, insignificantes en sí. Lo que cuenta es solo la trama aventurada, inquietante por momentos, que estos, sucediéndose y acumulándose,

llegan a esbozar. Lo que cuenta, en resumen, es el montaje. Es cierto que la película puede resultar monótona y compleja, pero es incorporada, aunque con fastidio, como un organismo no descomponible. Espero que el montaje haga compatibles, o incluso solidarias, páginas que versan sobre argumentos como mínimo disonantes: la desaparición de los pinball, un congreso sobre Lenin, la suerte de la palabra «novia», críticas impacientes de las operetas morales de Vattimo y Habermas, la fisonomía del trabajo intelectual de masas, anotaciones sobre la tardía y mezquina extinción del PCI, una novela rosa, programas de televisión ridículos e infames, y así, de uno a otro. Con la jerga ampulosa de los filósofos idealistas, se podría decir que el sujeto de la película, encomendado por entero a la coalición de fotogramas casuales y heterogéneos, es el *espíritu del tiempo*. Es decir, el espíritu de la época en la que se ha desplegado la contrarrevolución capitalista. Un espíritu entrometido, terrenal, descarado, perseguido y cogido en acto flagrante tanto en la introducción de los robots en la Fiat como en la gramática de los vínculos amorosos, tanto en el ejercicio virtuoso del zapping delante de una pantalla como en el buen humor del que da prueba un joven trabajador precario por haber huido de la cadena perpetua del puesto fijo.

Este diario público, si no vacila en aproximar temas reacios a confluír en una misma congregación, vuelve, sin embargo, sobre algunos de estos, describiendo así un vistoso movimiento circular. La película programada está repleta de repeticiones intencionadas, muestra obsesiones sin domar y, sin embargo, alabadas. A modo de ejemplos: el diario trata y retrata el lenguaje en el trabajo, o sea, sobre el hecho de que sintaxis y semántica, al fichar, concurren a generar plusvalía; sobre la dificultad de mencionar la derrota sufrida por los movimientos revolucionarios de los años setenta, ya que su lugar ha sido usurpado por los conceptos *prêt-a-porter* de «error» y «culpa»; sobre la contienda acerca de los distintos modos de gobernar el tiempo social, auténtico banco de pruebas de una política caricaturesca; sobre la ideología posmoderna, ferviente celebración de lo posible, que se invierte repentinamente en una invitación perentoria a aceptar la propia e irredimible impotencia. Pero son solo ejemplos. ¿Cómo debe arreglárselas el lector bienintencionado ante las obsesiones de las que está salpicado el libro y el retorno periódico de los mismos quebraderos de cabeza políticos y filosóficos? Mi consejo,

sin duda partisano, es el de considerar las repeticiones como una suerte de *citas* rituales, esperarlas con la misma solicitud con la que se espera la medicina que aplaca por un momento el prurito, pero, también, a medida que la trama de la película se hace manifiesta, exigirles algún *flash back* indispensable.

Última instrucción de uso. Que quede claro que no se tiene entre las manos un panfleto de historia contemporánea. Al final de la lectura, nadie podrá envanecerse de conocer mejor que antes los acontecimientos de los años setenta y ochenta del siglo XX. Sin embargo, se entrevé una dificultad. Los artículos aparecidos en *il manifesto* se refieren frecuentemente a crisis, conductas, pensamientos de los que muchos, sobre todo si son jóvenes, nada saben. ¿Hay trucos para que el lector, irritado por los numerosos jeroglíficos diseminados en su camino, deje de ser bienintencionado? En busca de una medida de primeros auxilios, había pensado en acompañar todos los artículos de notas que diesen abundantes detalles de las acciones y las ideas de las que de vez en cuando se discute. Un propósito veleidoso. De hecho, me he dado cuenta casi en seguida de que toda aclaración habría requerido imperiosamente otras aclaraciones y, estas, otras aún, en una calamitosa espiral inflacionista.

Consideremos un caso concreto. Un artículo comenta la decisión de Adriano Sofri de no recurrir la dura condena impuesta al término del proceso en primera instancia. En una nota advertiría diligentemente que Sofri, uno de los dirigentes de Lotta Continua más conocidos, estaba acusado del homicidio del comisario de policía Luigi Calabresi. Bien, pero faltaría explicar qué fue Lotta Continua y de qué gestas se creía que fuese responsable el comisario Calabresi. Va de suyo que la explicación suplementaria, para no reducirse a un mantra esotérico, debería traer a colación disturbios inolvidables y controversias en carne viva, de las que hay que explicar con la necesaria prodigalidad. Y no acabaría nunca. Por tanto, ninguna nota proliferante a pie de página. Me contento con colocar informaciones raras y lacónicas en el cuerpo del texto, entre corchetes. Las he introducido a hurtadillas, con un titubeo mal disimulado, cuando era imposible hacer menos.

La inevitable renuncia a una recreación escrupulosa del tiempo pasado me ha permitido comprender mejor la ambición efectiva, así como la fragilidad, de esta colección de escritos

ocasionales. Su publicación es un acto de presunción, ya que presume la existencia de una condición fundamental, ni extravagante ni obvia. La señal de corrido. Los años ochenta y sus alrededores son una tierra extranjera. Las opiniones profesadas por el autor a propósito de travesías y sentimientos de andar por casa en aquella década parecerán interesantes si, y solo si, se pueden aplicar sin muchas contorsiones a travesías y sentimientos con los que hay que arreglárselas aún. La eventual aplicación demostraría la única cosa que me preocupa: la génesis de las huellas digitales de nuestro presente en lo que sucede durante los años ochenta, en los usos y costumbres inaugurados entonces por la contrarrevolución capitalista. Una génesis de esta guisa es la condición fundamental que me limito a presumir. La condición que, sola, justifica la publicación del diario redactado hace tiempo. En la incertidumbre que acompaña cualquier acto de presunción, no está mal recurrir a un *test*: si uno de los artículos aquí recogidos, ocupándose de antiguas peripecias, no roza, al menos de pasada, dilemas y estados de ánimo que nos incumben ahora, pues bien, sépase que ese artículo ha sido incluido en el libro por error.

1987-1988

El futuro a la espalda.

Notas sobre el Movimiento del 77

(24 de febrero de 1987)

1. Del año de gracia 1977 hace falta hablar, creo, por lo mucho que tuvo de prólogo desquiciado, anticipación o fecha inaugural. Naturalmente, es bien cierto que las revueltas de aquellos días tuvieron un carácter híbrido y bifronte, mostrando también las convulsiones y el derrumbe de las formas políticas con las que había crecido el movimiento de clase después del sesenta y ocho. Pero desde el punto de vista de la historia social del país, es decir, en lo tocante a los sujetos que irrumpieron en escena y los problemas que plantearon, destacan la discontinuidad y la innovación. Dio inicio, entonces, un éxodo aún inconcluso.

Como todo auténtico exordio, también el Movimiento del 77 sufrió la mortificación de ser reemplazado por un fenómeno de *marginación*; además de la acusación, más complementaria que contradictoria, de *parasitismo*. Estos conceptos invierten la realidad de forma tan especular, que resultan indicativos. En efecto, quienes tuvieron por marginales y parásitos a los intelectuales de pies descalzos del Movimiento del 77, a los estudiantes-trabajadores, a los trabajadores-estudiantes y a los precarios de toda calaña fueron los que consideraban «central» y «productivo» solo el puesto fijo en la fábrica de bienes de consumo duraderos. Por tanto, los que miraban a aquellos sujetos desde el punto de vista del ciclo de desarrollo en declive; punto de vista, este sí, que se arriesga a la marginalidad y al parasitismo. En cambio, por poco que se preste atención a la gran transformación de los procesos productivos y de la jornada laboral que empezó en aquel

momento, es difícil no reconocerles a los protagonistas de entonces alguna relación con el corazón mismo de nuestra sociedad.

El Movimiento del 77 (aunque sería oportuna una datación más desigual: en Milán cuenta el bienio 1975-1976; en Turín, el acontecimiento relevante fue el bloqueo de la Fiat, en 1979, por parte de diez mil nuevos contratados, etc.) dio voz *por un momento* a la mutación de la composición de clase, tal y como comienza a configurarse después de la crisis del petróleo y de los despidos en las grandes fábricas, en los albores de la reconversión industrial. Por lo demás, no es la primera vez que una transformación radical del modo de producción viene acompañada de la precoz conflictividad de los estratos de fuerza-trabajo en proceso de convertirse en el arquitrabe del nuevo dispositivo social. Basta pensar en la peligrosidad atribuida, durante el siglo XVIII, a los vagabundos ingleses, *ya* expulsados de los campos y *a punto* de ser introducidos en las primeras manufacturas. O en las luchas de los trabajadores no cualificados norteamericanos, durante la primera década del siglo XX, luchas que precedieron al giro taylorista y fordista, basado precisamente en la descualificación sistemática del trabajo. En principio, cada metamorfosis drástica de la organización productiva está destinada a volver a evocar los afanes de la «acumulación originaria», debiendo transmutar por completo una relación entre «cosas» (nuevas tecnologías, distinta distribución de las inversiones, fuerza de trabajo dotada de ciertos requisitos específicos) en una relación social. Pero precisamente en este intermedio delicado se manifiesta a menudo el *aspecto subjetivo* de lo que, más tarde, será incuestionable desarrollo fáctico.

2. Las luchas del Movimiento del 77 asumen como propia la fluidificación del mercado de trabajo, al hacer de esta un terreno de aglutinación y un punto de fuerza. La movilidad entre diferentes trabajos y entre trabajo y no-trabajo, antes que pulverizar, determina comportamientos homogéneos y hábitos comunes, se impregna de subjetividad y de conflicto. Sobre el fondo comienza a delinearse la tendencia que después, en los años posteriores, se impondrá a la mirada: contracción de los tradicionales empleos manuales, crecimiento del trabajo intelectual masificado, desocupación provocada por las inversiones (fruto del desarrollo, no de sus contratiempos). Sin embargo, de semejante tendencia

el Movimiento del 77 dio una *representación parcial*: la hizo visible por primera vez, en cierto modo la bautizó, pero retorciendo la fisionomía en sentido antagonista. Fue decisiva la percepción de una posibilidad: la de concebir el trabajo asalariado como el *episodio* de una biografía y no como una *cadena perpetua*. Y la consiguiente inversión de las expectativas: lejos de presionar para entrar en la fábrica, se busca cualquier vía o atajo para eludirla. La movilidad, de condición impuesta, se convierte en regla positiva y principal aspiración; el puesto fijo, de objetivo primario, se transmuta en excepción o paréntesis. A causa de tal inclinación, en mayor medida que por la violencia, los jóvenes del Movimiento del 77 se vuelven indescifrables para la tradición del movimiento obrero. Invierten el crecimiento del ámbito del no-trabajo y de la precariedad en un recorrido colectivo, en una migración consciente. El movimiento, animado como está por la obstinada intención de encontrar una vía de escape, se adapta bien a la imagen del *éxodo*.

Antes que oponer una resistencia a ultranza a la reestructuración productiva, se combate contra el carácter y la dirección, con la intención de sacar de esta lucha consecuencias impropias y que resulten favorables. Antes que encerrarse en una fortaleza asediada, entregados a una derrota apasionada, se empuja al adversario a atacar casamatas evacuadas hace tiempo. La aceptación de la movilidad se une a la demanda de una renta garantizada, así como a una idea de producción en la que la *actividad* del género humano no adopte ya la forma de *trabajo*. Lo que se resquebraja es el nexo entre empleo y socialización; momentos de asociación comunitaria son experimentados lejos del taller y de la oficina. Pero hay que añadir que, después, esta sociabilidad independiente se hace valer, con efecto retroactivo, también en la producción directa: solo hace falta pensar en los extravagantes comportamientos de los nuevos contratados en la Fiat, hermanos por cultura y propensión de quienes, un hermoso día de febrero, expulsaron a Luciano Lama y su servicio de orden de la Universidad de Roma; solo hace falta pensar en cómo se confía la propia identidad a las relaciones y las prácticas desarrolladas fuera de la fábrica («¿A qué te dedicas?», se le preguntó a un joven obrero del barnizado que trabajaba en la Fiat de Rivalta. «Toco el banjo», respondió con convicción el interpelado).

En ganar vías de huida, tiene un peso decisivo la opción por la «formación continua», es decir, la continuación de la escolarización incluso después de haber encontrado empleo. Esto alimenta la llamada «rigidez en la oferta de trabajo», pero sobre todo hace que el precariado y el trabajo negro tengan por protagonistas a sujetos con una red *exorbitante* de saberes e informaciones respecto de las distintas y cambiantes tareas que deben desempeñar. Se trata de una excedencia que no se puede desposeer, que no se puede reducir a la cooperación laboral existente; su inversión o su despilfarro están en cualquier caso ligados a la posibilidad o al bloqueo de experiencias comunitarias. Se podría decir: el Movimiento del 77, con su elusión de roles prefijados, es el intento de poblar y colonizar un territorio situado más allá del trabajo asalariado.

3. Este conjunto de comportamientos es *obviamente* ambiguo. De hecho, es posible leerlo como una respuesta pavloviana a la crisis del Estado asistencial. Según esta interpretación, los viejos y los nuevos asistidos descienden al campo para defender nichos o *enclaves* excavados en el gasto público. Es decir, encarnan aquellos costes ficticios, que el empuje liberal u opuesto al Estado asistencial pretende abolir, o al menos contener. A no ser que sea quizá el propio Movimiento del 77 el que arroje una luz completamente distinta sobre la crisis del Estado del bienestar, al redefinir desde la raíz la relación entre trabajo y asistencia, costes reales y «falsos costes», productividad y parasitismo.

El éxodo de la fábrica, que en parte anticipa y en parte imprime otro sello al incipiente desempleo provocado por las inversiones, sugiere de forma provocativa que el trabajo asalariado se ha convertido en una condena a amnistiar, un coste social injustificado, algo profundamente «improductivo» o incluso *parasitario*. Dicho de otro modo, la crisis del Estado del bienestar tiene su origen no en las dimensiones asumidas por la asistencia, sino en el hecho de que la asistencia sea concedida, en su mayor parte, bajo la forma de trabajo asalariado y no como transparente «renta de ciudadanía». De no-trabajo, parece decir el Movimiento del 77, no hay demasiado, sino demasiado poco.

La cuestión es que el trabajo manual, parcelado y repetitivo, a causa de sus costes inflacionistas y sin embargo rígidos, ya no

es competitivo en relación con la automatización y, en general, con una nueva secuencia de aplicaciones de la ciencia a la producción. Este es el excepcional resultado de decenas de luchas obreras: finalmente, la fatiga física se ha convertido en *antieconómica*. De tal resultado se apropia, por un momento, el Movimiento del 77, señalando a su modo el carácter socialmente parasitario del trabajo por cuenta ajena. En muchos aspectos, es un movimiento en sintonía con la oleada neoliberal, pero es una sintonía con asperezas, ya que busca otra solución para los mismos problemas. Busca y, como es sabido, no encuentra, implorionando con rapidez. Pero, incluso permaneciendo en el estado de síntoma, ha representado la única reivindicación de una vía alternativa en la gestión del fin del «pleno empleo».

4. Poner el acento en los potentes ríos kársticos que han nutrido un movimiento, mientras lo que queda de él se reduce a memoria luctuosa, parece algo funestamente arbitrario, un lema del «optimismo de la razón». De acuerdo, pero ¿no sería peor dejar pasar, en nombre de golpes y desilusiones más recientes, el desplazamiento prolongado en el espacio social entonces comenzado, aquella migración o éxodo de los que hoy solo percibimos fragmentos opacos?

Al apreciar la innovación social del Movimiento del 77 y alrededores, el posible error es distinto y más grave: consiste en suponer realizada *objetivamente* la tendencia expresada por el movimiento, a pesar de su destrucción. De este modo se teje una melancólica y paradójica apología del presente, al identificar el puro y simple desarrollo técnico con un paso en dirección a la emancipación. Aún suena pertinente, en lo que se refiere al posfordismo, a Internet, al trabajo autónomo, el reproche de Walter Benjamin a los socialdemócratas alemanes de los años treinta:

Nada ha corrompido tanto al movimiento obrero alemán como el convencimiento de que nadaba a favor de la corriente. Para los obreros alemanes el desarrollo técnico era la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban. Solo había que dar un paso para caer en la ilusión de que el trabajo industrial, situado en la onda del progreso técnico, representa un resultado político [Benjamin, 1942, tesis XI].

Si la ilusión de «nadar a favor de la corriente» es bastante atroz, igual de inaceptable resulta aquel destello de subjetividad que pertenece de forma íntima a la «corriente», pero contaminando y alterando la dirección. Hoy más que nunca, la teoría de Asor Rosa sobre las «dos sociedades», garantizados y marginados, hace pensar en la narración del Éxodo judío por parte de un historiador *egipcio*: los fugitivos, ciertamente, a los ojos del país del que se liberaron, aparecen como los marginales, peligrosos y patéticos. Sin embargo, también sería el caso de prestar atención a otras narraciones, de guardar la incierta memoria de la fuga. Sin olvidar que esta fuga nos ha conducido a un desierto, en el que aún permanecemos, privados de indicaciones útiles sobre cómo proseguir y, por si fuera poco, rodeados de señales engañosas. Pero ¿cómo no sentir cariño por el momento del desplazamiento? ¿Cómo no reconocer que el Movimiento del 77 es la otra cara del posfordismo, la que es civil porque es rebelde?

La invención de los jefes. ¿Podría nacer la industria sin jerarquía?

(12 de febrero de 1988)

CONTRAFÁCTICO es el razonamiento que se apoya en una premisa empírica declaradamente falsa, del tipo «si el agua hirviese a 80 grados» o «si Oswald no hubiese asesinado a Kennedy», para extraer de ella una descripción conjetural de alternativas posibles a estados de cosas reales. La importancia de este procedimiento reside en que enriquece la comprensión de lo que es sabido: el «mundo posible» evocado por el conjuntivo y el consiguiente condicional precisa por contraste contornos y significados del mundo tal y como es. Sin embargo, tampoco falta un interés ético o político. La hipótesis contrafáctica suaviza la sutura entre causas y efectos en una biografía o en una secuencia de acontecimientos históricos, mostrando que lo realizado no era el único recorrido concebible.

Vuelta al pasado, la inferencia contrafáctica no busca en los efectos transcurridos las raíces de la actualidad, sino que capta en las posibilidades aparecidas en un momento y después suprimidas los signos anticipatorios de una alternativa a la situación presente. Un «contrafáctico histórico» es el que intenta captar, en las condiciones objetivas de un tiempo lejano, un futuro virtual, desatendido, pero aún prometedor. *En busca del futuro perdido*: se trate de una vida, de una tecnología o de un dispositivo institucional, en cualquier caso, se trata de vislumbrar, contra la aparente inevitabilidad de lo que en efecto ha sucedido, las ocasiones de una declinación distinta, no menos

realista, pero descartada o inhibida. Evidentemente, una investigación histórica en clave contrafáctica se inscribe por derecho entre las formas del pensamiento utópico y, al igual que cualquier otra utopía, también la retrospectiva es una proyección disimulada de alternativas y conflictos pertenecientes solo o, sobre todo, al contexto actual.

El libro *A che servono i padroni. Le alternative storiche dell'industrializzazione* [Para qué sirven los jefes. Las alternativas históricas de la industrialización] (Bollati Boringhieri) es el relato convincente de la controversia a propósito de una hipótesis contrafáctica en un tema de historia económica. Todo comienza con un ensayo de Stephen A. Marglin, docente de economía en Harvard, publicado en 1974 en una revista de la izquierda americana con el título *What do bosses do?* [Qué hacen los jefes]. En este escrito se sostiene una tesis singular: ni la división del trabajo en el sistema de manufactura doméstica ni el primer sistema de fábrica respondían a criterios de eficiencia o a necesidades técnicas, sino esencialmente al objetivo político de controlar la fuerza de trabajo. Los pasos cruciales de la revolución industrial apuntaron a la creación artificial de una jerarquía productiva para hacer indispensable el papel del emprendedor. Hay que creer, según Marglin, que entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX se daban todas las premisas para un desarrollo económico no menos vigoroso del que se verificó, pero por el cual no se habría debido pagar el precio de un trabajo parcelado y alienado. La jerarquización del proceso laboral no era un destino inapelable, sino que, más bien, fue posible, con igualdad de resultados, una organización igualitaria de productores independientes. Esta conjetura ha sido limada y profundizada por Marglin en un ensayo posterior, *Conocimiento y poder*, en el que se tematiza, sobre todo, la separación entre la ideación y la ejecución, perpetrada siempre con el fin de legitimar la jerarquía y las funciones de mando.

David S. Landes, autor de estudios sobre la industrialización europea (*The Unbound Prometheus* [El Prometeo desatado], 1969), reedita los dos escritos de Marglin seguidos de su mordaz réplica, *Para qué sirven verdaderamente los jefes*, en la que no escatima sarcasmos sobre la «historia onírica» u «optativa» que complacería al amigo y colega. Landes, que es compilador del volumen y parte en la causa, completa el cuadro de la discusión incluyendo una intervención de Charles F. Sabel y Jonathan

Zeitlin, *Alternativas históricas a la producción de masas*, dedicado a las virtudes no alienantes de la pequeña empresa y ocultadas por la vía principal que tomó el industrialismo, pero que hoy vuelven a estar en primer plano. El libro se cierra con una ulterior respuesta polémica de Landes, «Lo pequeño es bello. Pero ¿es bello de verdad?».

El lector, sobre todo si es un marxista no avergonzado, padece impresiones contradictorias al seguir este debate. Le parece que Marglin tiene razón y, al mismo tiempo, que está equivocado. No hay duda de que las elecciones tecnológicas y organizativas están determinadas por las relaciones sociales, ni de que la división del trabajo y después el sistema de máquinas sustraen al obrero el conocimiento del proceso productivo, centralizándolo en las manos del capitalista. Sin embargo, el problema es que Marglin, planteando la hipótesis contrafáctica sobre la posible cooperación igualitaria entre productores, concibe a su vez la relación entre técnica y mando como algo subrepticio o como un *nexo externo*. Esto aparece claramente cuando aplica los conceptos neoclásicos de «equilibrio» y «eficiencia» al análisis de la división del trabajo, sobre la base de los cuales, la búsqueda de plusvalía relativa y, en general, la lógica de la acumulación, son consideradas desde aspectos exógenos, extraeconómicos y exquisitamente políticos.

La dificultad de la que Marglin no consigue salir reside precisamente en considerar las relaciones sociales de producción *dentro* de las fuerzas productivas, la jerarquía *en* la técnica y la acumulación como forma de la «eficiencia». Por tanto, Landes tiene razón en señalar que se trata de simbiosis, y no de superposición arbitraria. Un ejemplo entre tantos posibles. Marglin considera que los argumentos de Adam Smith sobre las ventajas técnicas de la división del trabajo en la producción de alfileres no son incontestables. Sin caer en el idiotismo de la fragmentación forzada, el trabajador habría podido obtener el mismo aumento de productividad alternando por periodos suficientemente largos las distintas tareas. Marglin no se equivoca, pero falta el asidero sobre un aspecto fundamental de la cuestión. Él considera que la extrema especialización tuvo lugar para exaltar la función de coordinación del capitalista y, por tanto, su poder. Lo cual es cierto, pero hay algo más. Como observa Landes, lejos de aparecer como un *divide et impera* extrínseco, la simplificación de

las tareas permitía asignar muchas de ellas a mujeres y niños, y, sobre todo, extender el proceso productivo a la fuerza de trabajo proveniente del campo, completamente descualificada. ¿Por dónde pasa aquí el límite entre economía y política, entre exógeno y endógeno?

No obstante, queda el hecho de que Marglin pone en el orden del día el problema de romper los vínculos entre el progreso técnico y la jerarquía, mientras Landes se burla de una instancia de este tipo. Una profundización de la cuestión la ofrece la detallada reconstrucción de la epopeya taylorista, contenida en el libro de Daniel Nelson, *Taylor e la rivoluzione manageriale* [Taylor y la revolución gerencial] (Einuadi, 1988).

El autor es un exponente de la llamada Business History, es decir, de la historia de la organización de empresa. Admira a Taylor, juzgando su vida como «la mejor introducción al periodo de formación de la fábrica moderna», pero está convencido de que los verdaderos méritos de su héroe son por lo general malentendidos. El *scientific management* suele cambiarse por una sofisticada política sobre el personal. Nada más equivocado, según Nelson, en realidad Taylor se desinteresó de la relación directa con los trabajadores, incluso si en el último periodo de su actividad hizo alguna digresión genérica y propagandística al respecto. Bien entendido, él quiere acabar con la conflictividad obrera, imponiendo un mando jerárquico centralizado sobre cada pliegue del proceso productivo. Pero, para alcanzar ese objetivo, Taylor se comporta hasta el final y exclusivamente como un ingeniero. Es decir, considera que es preciso garantizar la continuidad del ciclo productivo, eliminando los obstáculos y cerrando los poros. El funcionamiento y la innovación de la maquinaria son el banco de pruebas para el nuevo mánager. No hay que abandonarse a la suerte de los conocimientos acumulados por el obrero especializado; para mandar es necesario brillar como técnicos y ser inventores (y, de hecho, Taylor se dedicó en cuerpo y alma a descubrir el modo de mejorar el corte del metal y la fusión del acero). Sobre esta base se puede redefinir qué significa una «jornada laboral igual» y, por tanto, introducir el cómputo cromométrico de las prestaciones y el destajo diferencial. Pero, para vencer políticamente, antes hay que ser *ingeniero*. Esta interpretación del taylorismo, con la inversión de prioridad entre la ingeniería y la política sobre el personal, lleva agua al molino

de Marglin y al de Landes. El primero podría encontrar la confirmación de su tesis, según la cual la innovación técnica y organizativa tiene un impulso político. Pero el segundo podría hacerse fuerte en la perfecta circularidad entre la jerarquía de empresa y el incremento de la productividad: el mando nunca es pura superfetación. Sin embargo, como se ha dicho al inicio, si la aproximación contrafáctica de Marglin tiene un valor utópico, este puede entenderse por derecho como una pregunta velada sobre la actualidad. Landes, enojado, lo cuestiona: «¿Qué significa esta bizarra y romántica búsqueda de las realizaciones no cumplidas, de las utopías olvidadas?». Quizá, añade, el objetivo sea «privar de toda legitimidad al capitalista actual — por esto el verbo del título (¿para qué *sirven* los jefes?) está en presente — para fomentar y justificar un acto de expropiación no menos indicado». No es casual que el debate sobre las alternativas a la industrialización se plantee en el crepúsculo del taylorismo, cuando se imponen las manidas «tecnologías flexibles». Por lo poco que trasciende, una posible contradicción de los nuevos dispositivos está en el hecho de que, en ellos, la ideación y la ejecución a menudo se entrelazan, por lo que la fuerza de trabajo, por exigencias técnicas, debe mantener cierto grado de autonomía y de conocimiento, o no se puede jerarquizar por completo.

La hipótesis de Marglin, como las de Sabel y Zeitlin, no son más que la intención de proporcionar una protohistoria a esta contradicción y, por tanto, a las ocasiones que abre *hoy*. Por lo demás, como concluyen los lógicos que se ocupan del tema, los razonamientos contrafácticos no tienen en verdad ninguna fuerza descriptiva, sino que expresan la exigencia de nuevas normas. No son la apuesta de un juego, sino una demanda de rediscutir las reglas.

La ambivalencia de tres sentimientos de desencanto

(3 de marzo de 1988)

UN EXAMEN de la *situación emotiva* de los años ochenta no es una peripecia literaria distraída, ni una pausa recreativa puesta en medio de investigaciones mucho más rigurosas. Por el contrario, esta aproximación tiene como objetivo cuestiones preeminentes y muy concretas: relaciones de producción y formas de vida, aquiescencia y conflicto. Es un «prólogo sobre la tierra» sordo a todo susurro angelical, destinado a saldar las cuentas con la década en curso, con el sentido común y el ethos surgidos, así como con las categorías dominantes en su autocomprensión.

Al decir «situación emotiva» se hace referencia a los modos de ser y de sentir tan generalizados como para resultar comunes tanto en el tiempo de trabajo como en el tiempo de la vida. Además de subrayar la ubicuidad de sus manifestaciones, es preciso captar también la *ambivalencia* de estos modos de ser y de sentir, para vislumbrar un «grado cero» o un núcleo neutro desde los cuales pueden derivarse tanto la alegre resignación, la abjuración inagotable y la integración social, como inéditas instancias de transformación radical de lo existente. Pero antes de remontarse a este núcleo esencial y ambivalente, conviene detenerse en las expresiones efectivas de la situación emotiva de los años posteriores al colapso de los movimientos de lucha. Expresiones, como es sabido, bastante duras y desagradables.

Se trata de aferrar la *inmediata coincidencia* entre producción y eticidad, estructura y superestructura, revolución del proceso

de trabajo y de los sentimientos, tecnologías y tonalidades emotivas, desarrollo material y cultural. Si no se va más allá de esta abigarrada combinación, se renueva fatalmente la escisión metafísica entre «abajo» y «arriba», animal y racional, cuerpos y almas, y poco importa si, al hacer esto, uno se enorgullece de su pretendido materialismo histórico. Pero, sobre todo, al descuidar de señalar los puntos de identidad entre la praxis laboral y los estilos de vida, no se comprende nada de la innovada producción actual, y se yerra a propósito de las formas culturales corrientes. Es el mismo proceso productivo postaylorista que ostenta directamente, bajo el signo de un dominio intensificado, la conmensurabilidad entre sus módulos operativos y los sentimientos del desencanto. Oportunismo, miedo y cinismo, vislumbrados en la proclamación posmoderna sobre el fin de la historia, *entran en la producción*, o bien coinciden con la versatilidad y la flexibilidad de las tecnologías electrónicas.

En la actualidad, ¿cuáles son los requisitos demandados a los trabajadores asalariados? Los exámenes empíricos concuerdan con la respuesta: el hábito de la movilidad, la capacidad de seguir el ritmo de las reconversiones más bruscas, la celeridad en adaptarse a cualquier iniciativa, la ductilidad para transcurrir de un grupo de reglas a otro, la aptitud para una interacción lingüística tan banal como plurilateral, el control de los flujos de información y la costumbre a desenvolverse entre posibilidades alternativas.

Ahora bien, estos requisitos no son el fruto de la disciplina industrial, sino más bien el resultado de una socialización que tiene su baricentro *fuera del trabajo*, jalonada de experiencias fragmentarias, modas, recepción de los medios y por la indiscifrable *ars combinatoria* que en las metrópolis enlaza las secuencias de ocasiones fugaces. Recientemente, se ha hipotetizado sobriamente (Aris Accornero y Fabrizio Carmignani, *I paradossi della disoccupazione* [Las paradojas del desempleo], Il Mulino, 1986) que la *profesionalidad* efectivamente demandada y ofertada consiste en las habilidades que se adquieren durante una prolongada permanencia en un estadio prelaboral o precario. La resistencia a someterse a un papel definitivo, típica de los movimientos juveniles de las décadas transcurridas, se convierte en la contraseña preferida de la profesionalidad del trabajo vivo. Buscando trabajo, se desarrollan las habilidades genéricamente sociales y el

hábito a no contraer hábitos duraderos, y que después actuarán, una vez que se ha encontrado trabajo, como verdaderas «herramientas de trabajo».

Hay aquí un doble pasaje. Por un lado, el proceso de socialización, es decir, el entrelazarse de la red de relaciones con el que se hace experiencia del mundo y de sí, se muestra independiente de la producción directa, de los ritos de iniciación de la fábrica y del oficio; pero, por otro, la innovación continuada de la organización del trabajo subsume el conjunto de propensiones, actitudes, sentimientos, vicios y virtudes puestos a punto en la socialización extralaboral. La *permanente mutabilidad* de las formas de vida hace su ingreso en el mundo laboral. La adición al cambio ininterrumpido, los reflejos a prueba por una cadena de choques perceptivos, un fuerte sentido de la contingencia y la aleatoriedad, una mentalidad no determinista, el adiestramiento metropolitano a atravesar encrucijadas de diferentes oportunidades, todo esto se convierte en una auténtica *fuerza productiva*. La reestructuración no desgarrar las tradiciones consolidadas y repetitivas (de Filemón y Baucis no hay rastro), pero pone a trabajar a los estados de ánimo y las inclinaciones generadas por la imposibilidad de cualquier tradición veraz. Las tecnologías llamadas «avanzadas» no provocan desorientación, como para disipar una antigua familiaridad, sino que reducen a perfil profesional el estar acostumbrado a la desorientación más radical.

El molinillo del desarraigo ha sido diagnosticado y descrito de forma distinta por la gran filosofía del siglo XX. Pero, en esta, los rasgos particulares de una experiencia empobrecida y carente de estructura ósea se suelen manifestar en los márgenes de la práctica productiva, casi entonando un contracanto escéptico y corrosivo en relación con los procesos de racionalización del trabajo. Las tonalidades emotivas y las disposiciones éticas, que revelan la drástica falta de fundamento que afecta a la acción, se asoman después del horario laboral, cuando se sale a la calle. Aparecen como mero envés o señal de alarma. Piénsese en el dandismo y el *spleen* de Baudelaire, o en el «espectador distraído» de Benjamin, que perfecciona en el cine, precisamente, su sensibilidad para moverse en construcciones espaciotemporales completamente artificiales. Sobre todo, hay que prestar atención a las dos famosas figuras de la «vida inauténtica» según Heidegger: la charla y la curiosidad. La primera es un discurso

sin fundamento, incesantemente difuso y repetido, que no transmite ya ningún contenido real, sino que se impone como el verdadero acontecimiento digno de atención. La segunda es el impulso de lo nuevo en tanto nuevo, es un «ver puro e inquieto», incapacidad de recogimiento, agitación sin fin y sin un fin. Pues bien, ambas figuras se afirman, de acuerdo con Heidegger, apenas se interrumpe el serio y grave «tomar cuidado» del instrumento y del objeto de trabajo, cuando desaparece la relación pragmática y operativa con el mundo circundante. Ahora bien, la conspicua novedad de estos años nuestros reside en el hecho de que los modos de la «vida inauténtica» y los estigmas de la «experiencia empobrecida» devienen modelos de producción positivos y autónomos, asentándose así en el corazón mismo de la racionalización. El discurso sin fundamento y el impulso de lo nuevo en cuanto tal alcanzan la posición relevante de *criterios operativos*. En lugar de realizarse después del horario de trabajo, la charla y la curiosidad se dotan de sus propias oficinas. La subsunción en el proceso productivo del paisaje cultural y emotivo típico de un desarraigo sin remedio se revela de manera ejemplar en el *oportunismo*. Oportunista es aquel que afronta un flujo de posibilidades intercambiables, manteniéndose disponible para el mayor número de ellas, plegándose a la más cercana y desviándose después de una a otra. Este estilo de comportamiento, que rubrica la dudosa moralidad de muchos intelectuales, tiene sin embargo también su importancia *técnica*. Lo posible, algo con lo que se mide el oportunista, está como nunca desencarnado: asume, es cierto, esta o aquella apariencia particular, pero en su esencia es una pura abstracción de ocasiones. No la oportunidad de algo, sino la oportunidad sin contenido, semejante a la que se perfila ante quien juega a juegos de azar.

Precisamente, lo que se presenta como una cualidad profesional en determinados modelos de actividad postaylorista es la sensibilidad por las oportunidades abstractas, allí donde el proceso de trabajo no está regulado por un objetivo particular, sino por una *clase de posibilidades* equivalentes, a especificar en cada ocasión. La máquina informática, además de ser el medio para un fin unívoco, es la premisa de elaboraciones posteriores y «oportunistas». El oportunismo se hace valer como recurso indispensable cada vez que el proceso de trabajo concreto está permeado por una «acción comunicativa» difusa, sin identificarse,

por tanto, con la simple y muda «acción instrumental». Mientras que la «astucia» taciturna, con la que el instrumento mecánico explota la causalidad natural, exige hombres de carácter lineal y sometidos a la necesidad, la «charla» informática necesita un «hombre de oportunidades» listo para cada ocasión.

La fantasmagoría de posibilidades abstractas, en la que actúa el oportunista, está coloreada por el *miedo* y exuda *cinismo*. Infinitas son también las *chances* negativas y perjudiciales, las «ocasiones» amenazantes. El miedo ante peligros determinados, aunque solo sean virtuales, habita el tiempo de trabajo como una tonalidad ineliminable. Pero también este, por otra parte, se transfigura en requisito operativo o virtud especial de trabajo. De hecho, la inseguridad respecto del propio puesto frente a innovaciones periódicas, el temor a perder prerrogativas recién conseguidas, el ansia de «mantenerse al día», todo esto se traduce en flexibilidad, ductilidad, disposición a la reconversión. A diferencia de lo que sucede en la parábola hegeliana sobre las relaciones entre amo y esclavo, el miedo no es ya aquello que empuja a la sumisión *antes* del trabajo, sino que es un componente activo de esa *inestabilidad estable* que distingue todas las articulaciones internas del proceso productivo.

El cinismo está estrechamente vinculado a esta inestabilidad estable. Esta pone a la luz, tanto en el trabajo como en el tiempo libre, las reglas desnudas que estructuran artificialmente los ámbitos de acción y que configuran abanicos de oportunidades y secuencias de temor. En la base del cinismo contemporáneo está el hecho de que los hombres y las mujeres tienen, sobre todo, experiencias con reglas, antes que con estados de cosas o con eventos concretos. Pero, hacer experiencia directa de las reglas significa también reconocer su convencionalidad y falta de fundamento. Así, no se está ya inmerso en un «juego» predefinido, participando con verdadera adhesión, sino que se vislumbra en los juegos singulares, destituidos de toda obviedad y seriedad, solo el lugar de la inmediata *afirmación de sí*. Afirmación de sí tanto más arrogante, o a fin de cuentas cínica, cuanto más se sirve, sin ilusiones, pero con perfecta adhesión momentánea, de las mismas reglas cuya convencionalidad y mutabilidad se percibe.

La atención prestada aquí al *ethos* de los años ochenta, a los estilos de vida y a los sentimientos predominantes, querría

comenzar a dar cuenta de una socialización, y por lo tanto de una formación de subjetividades que se realiza en lo esencial fuera del trabajo. Sus modalidades e inflexiones son lo que realmente *unifica*, hoy en día, el conjunto irregular de los trabajadores dependientes. Se ha dicho que los «vicios» y «virtudes» desarrollados en esta socialización extralaboral son después *puestos a trabajar*, es decir, son subsumidos en el proceso productivo, reducidos a requisitos profesionales. Pero esto es válido, hace falta añadir ahora, solo o principalmente en los puntos en los que la innovación está más avanzada. En otros lugares, tales «vicios» y «virtudes» permanecen en cambio como simples connotaciones de las formas de vida y de las relaciones sociales en general.

A diferencia del taylorismo y del fordismo, la actual reorganización productiva es de naturaleza selectiva, se despliega como las manchas del leopardo, se mantiene junto a módulos productivos tradicionales. El impacto tecnológico, en su ápice, no es universal: más que determinar un modo de producción unívoco que arrastra todo, este mantiene a la vez a una miríada de modos de producción diferenciados, resucitando, es más, los ya superados y anacrónicos. La paradoja reside precisamente aquí: una innovación particularmente impetuosa implica sin embargo tan solo a algunos segmentos de la fuerza-trabajo social, constituyendo una especie de «paraguas», bajo el cual se replica todo el pasado de la historia del trabajo, desde islas de obreros masa hasta enclaves de obreros profesionales, desde un hinchado trabajo autónomo descendiendo hasta formas reinstauradas de dominio personal.

Los modos de producción que se han sucedido durante un largo periodo de tiempo se representan *sincrónicamente*, casi del mismo modo que en una Exposición Universal. Pero esto exactamente a causa de la innovación informático-telemática que, si en rigor implica solo a una parte del trabajo vivo, representa sin embargo el telón de fondo y el presupuesto de tal sincronía entre los distintos modelos laborales. Entonces, ¿qué es lo que une al técnico de software con el obrero de la Fiat y al trabajador «sumergido»? Hace falta tener el coraje de responder: nada, en lo que se refiere a los modos y contenidos del proceso productivo. Pero también: todo, en lo que se refiere a los modos y contenidos de la socialización. Comunes son, por lo tanto, las tonalidades emotivas, las inclinaciones, las mentalidades,

las expectativas. Solo que este *ethos* homogéneo, mientras en los sectores avanzados está incluido en la producción y delinea perfiles profesionales, para aquellos que están destinados a sectores tradicionales, como también para los *fronterizos* que oscilan entre el trabajo y el no-trabajo, atraviesa más bien el «mundo de la vida». Por decirlo en pocas palabras: el punto de sutura hay que buscarlo entre el oportunismo en el trabajo y el oportunismo universalmente exigido por la experiencia metropolitana. Desde un ángulo visual parecido, subrayando que este es el rasgo *unitario* de la socialización desvinculada del proceso productivo, parece que despistamos a la teoría de la «sociedad de los dos tercios» (dos tercios protegidos y garantizados, un tercio empobrecido y marginado). Si nos abandonamos a ella, el riesgo es el de limitarse a repetir con resentimiento: «No todo son rosas y flores». O bien a desarrollar análisis segmentados e incomunicados entre sí, reiterando así esa topología social de manchas de leopardo, que en cambio hace falta explicar.

Llegados a este punto es preciso preguntarse: ¿Hay algo en la constelación sentimental del presente que envía señales de rechazo y de conflicto? En definitiva, ¿hay algo bueno en el oportunismo o en el cinismo? Obviamente no, en este sentido no debe haber ningún equívoco. Sin embargo, estas figuras lamentables y quizá horrendas son el testimonio indirecto de la situación emotiva fundamental de la que derivan, pero de la que no constituyen la única declinación posible. Como se ha dicho al principio, es preciso remontarse a los modos de ser y de sentir que subyacen en el oportunismo y el cinismo como un núcleo neutro, capaz de tener expresiones completamente distintas.

En resumen, estos modos de ser y de sentir consisten en el abandono sin reservas de la propia finitud, en la pertenencia espasmódica al «aquí y ahora» determinado en el que se está. Ante este abandono y esta pertenencia, la laicidad de un «proyecto» se presenta como un intento extremo de trascendencia. De hecho, el «proyecto» parte de la lúcida *representación* de la finitud para llegar a la decisión de realizar una acción racional prolongada en el tiempo. Pero la mirada consciente a la caducidad, siempre que se presuponga un margen de *externalidad*, la sublima o recorta, y trata de superarla. Al revés, el abandono radical de la finitud nos sitúa como en un límite no contemplable «desde fuera», irrepresentable y, por esto, completamente intrascendente:

un límite que no se puede usar como propulsor de decisiones o espina dorsal de identidades definitivas. Por otra parte, este sentimiento integral de la finitud es suscitado por el desarraigo sin reposo que baila al paso de la historia de la modernización. Precisamente, el carácter artificial, convencional y abstracto de todos los contextos experienciales restituye el valor de la contingencia y la precariedad. La «formalización del mundo» y la percepción no deducida de la caducidad van de la mano. El desarraigo hace inagotable la adherencia al «aquí y ahora» más lábil.

El oportunismo y el cinismo llevan esta situación emotiva, marcada por el abandono radical a la finitud, con resignación, sumisión y aquiescencia solícita. Pero, incluso así, de forma horrible, la dejan ver como el dato irreversible a partir del cual pensar también el conflicto y la revuelta. Es necesario preguntarse si, y cómo, se dejan entrever signos de oposición y de lucha que reflejen la misma situación de pertenencia al frágil «aquí y ahora», en el que se desenvuelven el oportunismo y el cinismo. Si y cómo puede la relación con las oportunidades no ser «oportunista», y la intimidad inmediata con las reglas no ser «cínica». Quien detesta la moralidad corriente debe saber que las nuevas instancias de transformación no podrán más que recorrer con otro sentido los mismos senderos por los que se ha consumado la experiencia del oportunista y del cínico.

Alianza contra la nada

El ser de Parménides, la fidelidad de Jonás

(10 de marzo de 1988)

KLAUS HEINRICH es un pensador prácticamente desconocido en Italia. La publicación de su *Parmenide e Giona* (Guida),¹ con una bella y útil introducción de Massimo de Carolis, llena una grave laguna, ofreciendo un amplio acceso a una reflexión de gran interés. Una reflexión sobre los problemas fundamentales de la filosofía, esos problemas que, cuando se devuelven a su radicalidad, sobresalen del ámbito puramente teórico y atraviesan por completo la esfera de la cotidianidad, de los comportamientos individuales y colectivos, de las formas de vida. En definitiva, estamos bien lejos del eclecticismo habitual que provoca reconfortantes mezclas de distintas tradiciones, por decir algo, entre una hermenéutica edulcorada y una filosofía analítica en vena para rasgarse las vestiduras. En Heinrich se advierte más bien el gusto por subirse a la espalda de las tradiciones de pensamiento dadas, para retomar las cuestiones cardinales a las que estas responden de distintas maneras.

Heinrich, que de joven fue uno de los fundadores de la Universidad Libre de Berlín, dirige desde hace veinte años el Instituto de Ciencias de la Religión. No ha publicado mucho. En 1964 entró en imprenta su tesis de habilitación, *Ensayo sobre la dificultad de decir no*,²

¹ Ed. orig.: *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Fráncfort del Meno, Stroemfeld, 1982 (no hay edición en español).

² Ed. cast.: *Ensayo sobre la dificultad de decir no*, Alianza, Ciudad de México, 2012.

a la que están estrechamente unidos los cuatro textos recogidos en *Parmenide e Giona*, editado en el mismo año. Desde 1981 se publican sus lecciones universitarias (de momento, han aparecido los dos primeros volúmenes). La situación disciplinar de Heinrich no debe llevar a engaño: el campo de investigación no está circunscrito a un objeto particular, la religión propiamente dicha, sino que abraza todo tipo de prácticas y toda forma de conocimiento, puesto que en todas partes se reconoce un interés último o una instancia de salvación. En todas partes: en los procedimientos científicos, en la rarefacción de la lógica formal, en los proyectos políticos, en los automatismos protectores de la vida cotidiana. La unidad y el rigor de la ciencia de la religión no reposan en la homogeneidad de los fenómenos llevados a examen, sino que confían en un modo de interrogar las experiencias más distintas para hacer resaltar un rasgo común fundamental.

¿Cuál es este *interés último* implícito, pero siempre actual, que guía las acciones, incluso las más profanas y manidas, e inerva el conocimiento, incluso el más secularizado? Para Heinrich, el interés en cuestión consiste en encontrar respuestas adecuadas a la amenaza de no-ser que se cierne sobre nuestra existencia y, en general, sobre todo lo que es condicionado, finito y sensible. La amenaza, que en la Antigüedad tomaba la apariencia del destino, en la situación contemporánea se caracteriza sobre todo como predominio de la insensatez y, por tanto, como pérdida de identidad, afasia y autodestrucción. Sin embargo, en ambos casos, el no-ser, del que los humanos buscan refugiarse y salvarse, se manifiesta en la ambivalencia y en las oscilaciones a las que subyace toda experiencia inscrita en el devenir y sometida a cambio. Restringir la ambivalencia, vencer lo incondicionado, convertirse en una amenaza: esta es la instancia que gobierna el mito de las potencias originarias, pero también el pensamiento científico; tanto la apatía estoica como las recientes «ontologías fundamentales».

La ciencia de las religiones, analizando las diferentes respuestas a la amenaza del no-ser, en cierto sentido se ocupa de lo que la filosofía ha eliminado y, por tanto, precisamente en cuanto desconocido, no deja de operar dentro del discurso filosófico. Por otra parte, la ciencia de las religiones no se libra, como un metalenguaje por encima de las encarnaciones particulares, del

interés último, sino que, a su vez, es un modo de articular este interés. También ella juega el partido.

Según Heinrich, las vías principales tomadas por el pensamiento occidental, al perseguir una «instancia de salvación», son dos. La primera es la parmenídea: «Si suprimimos todo lo que, estando amenazado por el no-ser, amenaza, a su vez, a nuestra vida con el no-ser, nos queda al fin un residuo completamente inamovible: el Ser». Al contemplar como saber verdadero este «resto ontológico», se elimina la ambivalencia y la precariedad connatural a todo ente finito, se nos inmuniza contra las incertidumbres de la opinión que atestigua el lenguaje común, se cancela la caducidad en la que echa raíces lo múltiple diferenciado. La respuesta de Parménides resuena, de forma más o menos clara, en cada versión del *mito del origen*, es decir, en cada tentativa de trazar una relación genealógica entre la propia praxis actual y un acontecimiento, un principio o una ley absolutamente primeros e incuestionables. La genealogía conecta el presente más inmediato con el origen remoto, para protegerlo del desarraigo y de la «amenaza de no ser idéntico a nada». El origen imperturbable delinea también un «resto ontológico», o sea, lo que permanece de verdaderamente real cuando nos desembarazamos de lo que es mutable y condicionado. Heinrich subraya cómo el esquema mítico-originario sigue operando en todas partes, tanto en una obstinada investigación genealógica, como en las formas de racionalismo más desencantado o en el sistema de la lógica deductiva.

Sin embargo, el sacrificio de lo finito no constituye solo un enorme precio a pagar, sino que ni siquiera consigue satisfacer verdaderamente el interés último que lo inspiraba. De hecho, el Ser inmutable de Parménides se limita a unirse a la realidad fenoménica que debería negar, dejando así al sabio en una nueva y drástica oscilación. Y la genealogía, que trata de recomponer la fractura entre el «origen» y el presente amenazado de la insensatez, al mismo tiempo vuelve visible lo irremediable. Según Heinrich, sobre el fondo de estas contradicciones se hace valer el otro modo de responder a la amenaza del no-ser, el que se esboza en el libro bíblico de Jonás. El profeta Jonás es también enemigo de toda ambigüedad, hasta el extremo de no poder tolerar que la palabra de Dios no se profese fe a sí misma, que la ciudad de Nínive, primero amenazada de destrucción, sea después

perdonada. Jonás cae en el desaliento ante esta prueba de indecisión por parte del mismo Dios que creía garante de una ley inapelable. Pero, escribe Heinrich: «La teología del libro de Jonás va mucho más allá de las experiencias de su profeta». De hecho, en esta se asoma la idea de *alianza* como la clave de bóveda para resistir a la presión del destino o de la insensatez, sin eludir, no obstante, los rasgos característicos de la existencia caduca.

¿Alianza de quién con quién? En el libro de Jonás, alianza universal de Dios con todas las criaturas y, por tanto, de las criaturas entre ellas en contraposición al no-ser. La dialéctica entre verdadero saber y mera opinión, que distingue a la impostación parmenídea, es sustituida por la alternativa entre fidelidad y traición respecto a la alianza. Pero, desde esta nueva perspectiva, es verdaderamente fiel quien lo es con relación a la ambivalencia y la oscilación, y no quien, como el pensamiento mítico-originario, se remite a un principio unívoco. Buscar un lugar incondicionado anterior a todo, y más allá de todo, es la auténtica traición a la alianza. En términos profanos, o directamente filosóficos, la idea de la alianza (que, según Heinrich, la ciencia de las religiones debe esforzarse en ejemplificar en el modo de tratar sus materiales, revisando en estos algo que no nos es indiferente, sino que se refiere a nuestra vida) se sitúa en torno a dos exigencias. La primera es la de comprender que un más allá de la experiencia es solo un aspecto de la experiencia; que un más allá de lo condicionado cae siempre en lo condicionado; que el Ser nunca es aislable de los entes finitos en los que efectivamente se manifiesta, ni, por tanto, es separable del no-ser que les afecta. Sin embargo, la otra exigencia consiste en mantener abierta, incluso dentro de la ambivalencia y la oscilación, la contraposición respecto del destino y la insensatez; la exigencia, en definitiva, de no resignarse, de «no traicionar ni a Dios ni a uno mismo, ni a la gran ciudad de Nínive».

La trinchera acogedora

(27 de abril de 1988)

CARMINE FOTIA ya ha hablado del nuevo libro de Giorgio Ruffolo (*Potenza e potere* [Potencia y poder], Laterza) en estas páginas. Una bella recensión: razonada, provocadora y provista de ese bien raro que es la pasión política. Fotia emite un juicio positivo sobre las tesis del libro, evitando la danza de los «sí, pero». Cuando el desorden bajo el cielo de la izquierda es grande, tomar partido de forma tajante es un hecho de utilidad pública, al menos porque obliga a quien discrepa a decir lo que piensa con la misma falta de ceremonia.

No es cuestión de moderación o de extremismo, de un concreto «poco» al que oponer un «todo» abstracto. La cuestión está en lanzar una mirada distinta sobre el mismo objeto: en una determinada figura se puede ver un ánfora o una silueta humana. A finales de los años cincuenta, había quien, como Silvio Leonardi, proponía remedios humanistas a la fragmentación impulsada por el trabajo de fábrica, en términos de relaciones humanas más ricas, de relaciones morales compensatorias, de participación consciente de los obreros en la gestión del proceso productivo. Parecía un proyecto audaz, iluminado, «de izquierda», cuidadoso con los hombres de carne y hueso. Después vinieron los años cincuenta y todo eso saltó en pedazos, se evaporó. Era una ideología neocapitalista: punto y aparte. Otra mirada se había posado sobre las cosas. Hoy deberíamos aspirar a unas soluciones de

continuidad parecidas, y es por esto por lo que es importante detenerse en el libro de Ruffolo.

Ruffolo habla de «potencia» y «poder», y confiere a estas palabras un significado insólito. Potencia: el conjunto de inclinaciones individuales y capacidades técnicas. Poder: la combinación y el gobierno de estas fuerzas dinámicas. El desarrollo de la potencia mantiene siempre un aspecto natural: impulsos incontrolados, remolinos imprevistos, espíritus animales, movimiento casual de partículas elementales. Más física cuántica que mecánica clásica. Una relación social efectiva, emancipada de la naturaleza, solo se da gracias a la política, al gobierno. El poder rescata el desorden de la potencia, imprimiéndole una dirección consciente.

Por un lado, técnicas, ciencia y fuerzas productivas; por otro, ética y política. La partición de Ruffolo, recurre, banalizándola, a la distinción habermasiana entre «acción instrumental» y «acción comunicativa». La primera se agota en la manipulación de objetos, seleccionando los medios adecuados para unos objetivos predefinidos. La segunda produce sentido sobre la base del diálogo y del reconocimiento recíproco entre iguales. Es verdad que en la actualidad existen más cosas entre el cielo y la tierra de las que puede comprender nuestra filosofía. Sin embargo, al menos sabemos esto: el concepto de «producción» no se puede reducir a la «potencia» de Ruffolo ni a la «acción instrumental» de Habermas. En la producción se manifiesta, más bien, una *relación social* específica, aquella por la que el producto es una mercancía y el trabajo, trabajo asalariado. Y es justamente esta relación social, ni introducida ni modificada por un «gobierno», la que impregna de sí a la potencia, es decir, a las fuerzas productivas, y a la vez determina como función separada al poder, es decir, a la política.

Las palabras no son inocentes. Llevan en sí, entre arañazos y arrugas, toda su historia. La atribución de nuevos significados a los nombres es el más aristocrático de los derechos. Y Ruffolo, que es un demócrata, no consigue ejercitar por completo esta prerrogativa señorial. *Potestas*, por la fuerza del étimo, muestra ser un derivado de *potentia*, su proyección restringida. El poder depende de la articulación interior de la potencia. Así que, cuando Ruffolo sostiene que el gobierno planificador debe «trascender» la seminaturalidad sistémica de las fuerzas productivas, surge

la pregunta: ¿no será precisamente lo contrario? Por casualidad, ¿no es preciso estar con ambos pies en la potencia, dentro de la producción innovada, desgarrándola con el conflicto y restituyendo así la fisonomía social a lo que parece estar petrificado en las relaciones técnicas? Quizá, ¿la cuestión crucial no está en reabsorber todo lo posible el poder en una potencia surcada por antagonismos y desgarrada por alternativas? Hay una tendencia cultural difundida que merece ponerse en discusión abiertamente. Esta consiste en representar una vez más a la sociedad como una naturaleza, pero utilizando para esta «segunda naturaleza» las categorías y las imágenes de la nueva ciencia. Los *cuantos* en lugar de la gravitación universal. La termodinámica de Prigogine en lugar de la causalidad lineal newtoniana. El biologicismo implícito en la teoría de sistemas en vez de la fábula de las abejas o de la «mano invisible». ¿De dónde nace esta inclinación? Y, sobre todo, si se aplican a las relaciones sociales, ¿de qué extraordinarias mutaciones los conceptos indeterministas y autorreferenciales son, al mismo tiempo, síntoma y mistificación?

En resumen, me parece que la gran innovación que subyace a la reciente y muy específica *naturalización* de la idea de sociedad se refiere al papel del trabajo. Este se ha vuelto un factor productivo marginal: para decirlo con palabras de ese perro muerto llamado Marx, actualmente el trabajo «se coloca *al lado* del proceso de producción, en vez de ser el agente principal». La ciencia, la información, el saber en general y la cooperación social se han convertido en el «gran punto de apoyo de la producción y de la riqueza»; este ya no es el tiempo de trabajo. No obstante, este tiempo, es más su «robo», sigue valiendo como parámetro del desarrollo, de los ingresos y de los beneficios. En la tensión que se deriva de que el trabajo sea la unidad de medida vigente, *aunque no sea ya la verdadera*, se originan una pérdida de centralidad y una opacidad. Exactamente, esta pérdida de centralidad y esta opacidad que registra a su modo la aplicación de la nueva física y de la nueva biología al análisis de la sociedad, ocultando, sin embargo, la génesis efectiva. La sociología de la «complejidad» capta, y a la vez degrada a *naturaleza*, el vínculo inédito entre el saber, la comunicación y la producción. Quien, como Ruffolo, acepta gran parte de la descripción propuesta por Luhmann, excepto para reservarse el poder «trascender» después con la política y

los valores la deriva indeterminista de la potencia, acaba por dar vida solo a una variante virtuosa de la misma tendencia.

El pasaje crucial sería, en cambio, *desnaturalizar* el conjunto de fenómenos, teorías y comportamientos que se reúnen tras la etiqueta de lo posmoderno. Descifrar como novedades introducidas en las relaciones sociales y productivas lo que se presenta allí como entropía, fluctuación, física de fluidos, *clinamen* o «catástrofe». La ruptura de la articulación entre el trabajo y la socialización, entre el papel productivo y la experiencia del mundo, ha provocado una mortalidad del sentido, una nueva disgregación y un nuevo sufrimiento. Nada de todo esto se puede revocar mediante la restauración de los valores del progresismo: un *ethos*, que significa simplemente un *lugar habitual*, es obtenido precisamente en este desierto. Entre líneas de la ideología posmoderna, mezclada con sus mitos y sus ritos, se vislumbran formas de dominio específicas, pero también formas específicas de conflicto.

La izquierda europea, en el curso de la rápida transformación que ha arrollado a la producción, no hace más que oscilar entre Habermas y Luhmann (por señalar su apogeo), con un movimiento pendular que casi se debe a una coacción hipnótica. La izquierda italiana, entre Ruffolo y De Rita, que de aquellos dos son su transposición a escala, es decir, entre el proyecto ilustrado del primero y la posmodernidad familiarista del segundo. Estas alternativas son aparentes. Todos hemos llegado a adoptar, alguna que otra vez, los análisis del Censis³ y los valores de Ruffolo, a superponer el desencanto a la utopía, el cinismo al sentimentalismo. Quizá se está aproximando el momento en el que sea posible superar este eclecticismo coqueto, siempre y cuando se sepa que «realismo», hoy, significa pensar de modo paradójico y extremo, y que atenerse a los hechos requiere una imaginación desmesurada.

³ Acrónimo de Centro Studi Investimenti Sociali, instituto de investigación socioeconómica italiano.

Los pioneros de la deserción

Fuga de la fábrica hacia la frontera

(28 de abril de 1988)

ENTRE LAS MUCHAS MANERAS en las que Marx ha descrito la crisis del proceso de acumulación capitalista (sobrepducción, caída tendencial de la tasa de beneficio, etc.), hay una de lo más desconocida: la deserción obrera de la fábrica. Marx habla de una febril y sistemática desobediencia a las leyes del mercado de trabajo, a propósito de la fase inicial del capitalismo norteamericano, cuando su análisis del moderno modo de producción se tropieza con la epopeya del Oeste. Las caravanas de colonos dirigidas hacia las Grandes Llanuras y el individualismo exasperado del *frontiersman* se asoman en sus textos como una señal de dificultad para *Monsieur le Capital*. La «frontera» está incluida con fuerza propia en la crítica de la economía política. No se trata solo de glosas marginales en torno a las anomalías del desarrollo en las áreas extraeuropeas. Se trata más bien, por parte de Marx, de la búsqueda de nuevas categorías interpretativas sometidas a prueba respecto de las tendencias de fondo implícitas en la relación capitalista. Por esto, más que los artículos marxianos sobre la guerra civil norteamericana o su correspondencia con los socialistas alemanes emigrados a Estados Unidos después de 1848, conviene prestar atención a un lugar teórico por excelencia: un capítulo de *El Capital*. Precisamente, al último capítulo del primer libro, donde se trata de las colonias, incluso más en concreto, casi exclusivamente de la *función social* de la «frontera» norteamericana.

La pregunta que se hace Marx es simple: ¿cómo ha podido ocurrir que el modo de producción capitalista haya encontrado tanta dificultad para imponerse justamente en un país que tenía la edad del capitalismo, nacido con él, sobre el que no pesaba la herencia viciosa de los modos de producción tradicionales? En Estados Unidos las condiciones para el desarrollo capitalista se daban en toda su pureza, por tanto, algo no funcionó. No fue suficiente que desde el Viejo Continente fluyeran en abundancia dinero, fuerza de trabajo y tecnologías, no fue suficiente que las «cosas» del capital se reunieran en una tierra sin nostalgias. Las «cosas» han permanecido durante largo tiempo de esa manera, sin haber sido transustanciadas en una *relación social*. La causa de este paradójico *impasse* reside, según Marx, en la costumbre contraída por los emigrantes de abandonar la fábrica, tras un breve periodo de tiempo, dirigiéndose hacia el Oeste, adentrándose en la frontera.

La frontera, es decir, la presencia de un ilimitado territorio que poblar y colonizar, ofreció a los obreros estadounidenses la oportunidad, de veras extraordinaria, de hacer reversible su propia condición de partida. Cuando se cita la famosa «riqueza de oportunidades» como raíz y blasón de la civilización norteamericana, se nos olvida resaltar a menudo la oportunidad decisiva, que señala una diferencia respecto de la historia de la Europa industrial: esto es, aquella de *huir en masa del trabajo asalariado*.

Ya un padre de la patria, Benjamin Franklin, aconsejando a quien quería trasladarse a América, escribía: «Entre nosotros el trabajo cotidiano es demasiado costoso y los obreros, difíciles de mantener juntos, porque cada uno de ellos desea ser patrón, mientras, por otro lado, el bajo coste de la tierra induce aún más a abandonar la industria por la agricultura. Los grandes talleres manufactureros exigen abundancia de pobres que hagan el trabajo por salarios bajos; estos pobres se pueden encontrar en Europa, pero no se encontrarán en América hasta que toda la tierra no sea ocupada y cultivada». Y Wakefield, el experto oficial de los problemas de las colonias, que Marx escoge como blanco de su polémica, admite cándidamente en su *England and America*: «Allí donde la tierra es muy barata y todos los hombres son libres, donde todo el mundo puede, si lo desea, obtener un pedazo de tierra para sí, el trabajo no solo es muy caro, por lo que a la

participación del obrero en su producto se refiere, sino que la dificultad está en obtener trabajo colectivo, a cualquier precio».

La disponibilidad de tierras libres hace que el trabajo asalariado sea una red de mallas amplias, un estatus provisional, un episodio limitado en el tiempo: ya no perpetua identidad, destino irrevocable, prisión. La diferencia es profunda, hablamos para la actualidad. La dinámica de la frontera, más allá del enigma norteamericano, constituye una potente anticipación de comportamientos colectivos contemporáneos. Agotada toda válvula de desahogo espacial, en la sociedad del capitalismo maduro regresa todavía el culto por la movilidad, la aspiración a rehuir una condición definitiva, la vocación por desertar del régimen de fábrica.

Al revés de cuanto ocurre en Europa, en los albores del industrialismo norteamericano no eran los campesinos reducidos a la miseria quienes se convertían en obreros, sino obreros adultos los que se transformaban en agricultores. El problema del trabajo independiente asume aquí una configuración insólita, que tiene también muchos rasgos de actualidad. La actividad autónoma no es, de hecho, un residuo miserable ni asfixiante, sino que se asienta *más allá* de la sumisión salarial (o al menos en sus márgenes). Representa el futuro, es decir, aquello que continúa y se opone a la fábrica. Además, la relación con la naturaleza, de otra forma marcada por la estupidez y la impotencia, toma los trazos de una experiencia inteligente justamente porque llega *después* de la experiencia de la industria.

El paradigma de la deserción, que emerge en un principio en las proximidades de la «frontera», abre perspectivas *teóricas* imprevistas. Ni el concepto de «sociedad civil» elaborado por Hegel, ni el funcionamiento del mercado delineado por Ricardo ayudan a entender la *estrategia de la fuga*. Una experiencia de civilización fundada sobre la continua sustracción a los roles establecidos, sobre la inclinación a trucar la baraja mientras la partida está en marcha. La «frontera» pasa a ser un arma crítica tanto frente a Hegel como frente a Ricardo, porque coloca la crisis del desarrollo capitalista en un contexto de *abundancia*, mientras que el «sistema de las necesidades» hegeliano y la caída de la tasa de beneficio ricardiana se explican solo en relación con la *escasez* dominante.

Un cierto grado de abundancia ridiculiza la pretendida naturalidad de las leyes de la oferta y la demanda, y reduce el mercado de trabajo a utopía científica. La relación de fuerzas entre las clases está entonces definida también por la sustracción, en suma, por la existencia de *vías de fuga*. Marx escribe: «Aquí la población absoluta crece con mucha más rapidez que en la metrópoli, pues vienen al mundo muchos trabajadores en edad adulta, y a pesar de ello, el mercado de trabajo se halla siempre vacío. La ley de la oferta y la demanda se viene abajo. Por una parte, el Viejo Mundo lanza constantemente a estos territorios capitales ávidos de explotación y deseosos del espíritu de renuncia; por otra, la reproducción normal de los obreros asalariados como tales obreros asalariados tropieza con los más burdos obstáculos, algunos de ellos invencibles. ¡Y no digamos la producción de obreros asalariados *sobrantes* a tono con la acumulación de capital! Esta transformación constante de los obreros asalariados en productores independientes repercute a su vez de una manera completamente perjudicial [...]. No es solo que el grado de explotación del obrero asalariado sea indecorosamente bajo; es que, además, este pierde, al desaparecer el lazo de subordinación, el sentido de sumisión al capitalista dedicado a la abstinencia».

De esta manera se experimentan precozmente los efectos de la inexistencia, o peor aún, de la ineficacia del ejército asalariado de reserva como instrumento de contención del salario obrero. La misma situación se repetirá a gran escala con el Estado de bienestar. La renta ya no depende exclusivamente del donativo del trabajo asalariado; es más, este donativo es concedido o negado en estrecha referencia a una renta eventual conseguida de otras formas (no importa si percibiendo la asistencia estatal o desarrollando actividades autónomas). Marx recurre a la «frontera» para dar cuenta de los altos salarios, escándalo y cruz del capitalismo norteamericano en sus inicios. Pero ya se ha dicho que no es una cuestión meramente historiográfica. El nomadismo, la libertad individual, la desertión, el *sentimiento de abundancia* nutren el conflicto social moderno. La cultura de la defección es extraña a la tradición democrática y socialista. Esta última ha interiorizado y vuelto a proponer la idea europea de «confín» frente a la norteamericana de «frontera». El confín es una línea sobre la que detenerse; la frontera, un área indefinida en la que proceder. El confín es estable y fijo; la frontera, móvil e incierta.

El uno es obstáculo; la otra, oportunidad. La política democrática y socialista se basa en identidades fijas y delimitaciones seguras. Su fin es constreñir la «autonomía de lo social», haciendo exhaustivo y transparente el mecanismo de representación que conecta el trabajo al Estado. El individuo representado en el trabajo, el trabajo en el Estado: una secuencia sin grietas, basada en el carácter estable de la vida de los individuos.

Se entiende, de este modo, por qué el pensamiento democrático ha naufragado frente a los movimientos juveniles y a las nuevas demandas del trabajo dependiente. Por decirlo según los términos de un bello libro de Albert O. Hirschman (*Salida, voz y lealtad*, 1970),¹ la izquierda no ha visto que la opción *exit* (abandonar, si es posible, una situación desventajosa) se convertiría en preponderante respecto de la opción *voice* (protestar activamente contra aquella situación). Aún más, ha denigrado moralmente los comportamientos de «salida». La desobediencia y la fuga no son, por otra parte, un gesto negativo, que libere de la acción y la responsabilidad. Al contrario. Desertar significa modificar las condiciones dentro de las que se desenvuelve el conflicto, más aún, aumentarlo. Y la construcción positiva de un escenario favorable exige más empuje que el encuentro con condiciones prefijadas. Un «hacer» afirmativo cualifica la defección, imprimiéndole un gusto sensual y operativo para el presente. El conflicto se entabla a partir de lo que se ha construido huyendo, para defender relaciones sociales y formas de vida nuevas, a partir de las cuales ya se está construyendo experiencia. A la antigua idea de huir para golpear mejor, se une la seguridad de que la lucha será tanto más eficaz cuanto más se tenga *algo que perder más allá de las propias cadenas*.

¹ Ed. orig.: *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1970; ed. cast.: *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*, Ciudad de México, FCE, 1977.

Proceso «Metropoli»

Periodistas sin honor

(20 de mayo de 1988)

LIMITAR EL DESHONOR. Ni siquiera esto consiguieron los *mass media*, ni los intelectuales que tenían a sueldo, durante la emergencia judicial. Ejemplar, en este sentido, es el caso de Franco Piperno: líder del 68, dirigente de Potere Operaio y redactor de la revista *Metropoli*.

Piperno fue acusado de todo, desde el atentado de via Fani en adelante, tratado como un *cuatrero excluido*. La prensa secundó esa ansia de completitud que animaba a los jueces, e hizo su parte: *L'Unità*,¹ en 1979, señaló la presencia de Piperno en una estación del centro de Italia, pistola en mano, cuando, en realidad, estaba desde hacía semanas en París. *Opinion makers*, literatos y filósofos consideraron que era el momento oportuno para saldar las cuentas con cierta cultura subversiva de los años setenta. Estos, con el resentimiento de quien no ha digerido bien su insignificancia, y encontrando consuelo en la impotencia moral que les atenazaba, emprendieron una gallarda batalla de las ideas. Naturalmente, se mostraban desinteresados por la parte judicial, demostrando fastidio por los aspectos más bajos del asunto. Debía quedar claro que la suya era una necesaria polémica cultural contra las «utopías nefastas», sin turbarse por la coincidencia temporal entre su forma de echar el resto en la polémica y la ráfaga de órdenes de búsqueda y captura.

¹ Histórico diario del PCI.

Piperno se prestaba bien a hacer de diana. Abandonada la actividad política, se dedicó a su trabajo, la física, pero sin renunciar a pensar en voz alta sobre las mutaciones en curso. Precisamente, esta complejidad, este desbordar el papel asignado de conspirador a tiempo completo, favoreció la acritud de muchos maestros públicos. La inquietud a la que no se renunciaba no dejaba de ser inquietante.

En 1987, ocho años después de la acusación, Piperno fue absuelto en el Tribunal de lo Penal de todos los delitos menos el de asociación, por el que lo condenaron a diez años de prisión. Por tanto, se podría haber esperado una rectificación por parte de los medios. Por ejemplo, el reconocimiento de que la instrucción del juez Ferdinando Imposimato (entonces en proceso de ser elegido senador independiente en las listas del PCI), por la que Piperno fue llevado a juicio por varios homicidios, estaba por debajo de cualquier estándar aceptable de cultura jurídica. No sucedió nada. Nuestros intelectuales, reconfortados por una condena, ni pestañearon. Ellos habían dicho siempre que se ocupaban de ideas, y las de Piperno eran execrables.

Después, por voluntad propia, Piperno volvió a Italia para afrontar el proceso de apelación, y concedió una entrevista en televisión a Minoli. Por justas o equivocadas que fuesen las cosas que sostuvo, lo que resultó insoportable para los periodistas y los pensadores autóctonos fue el hecho de que Piperno no añadiese un *mea culpa* a la sumisión concreta a los magistrados o alguna abjuración mezclada con una adhesión entusiasta a los valores en curso. Así es, se tuvo un pequeño conato de pánico ante una voz disonante, para colmo difundida en televisión. Los confabuladores se remangaron: Guarini, Placido (que ironizó durante días sobre un Piperno *demi vièrge* de la revolución), Biagi, Bocca, y todos los demás.

¿Por qué se calienta tanto esta gente? En la actualidad, finiquitadas las políticas culturales de los partidos, se asiste a un fenómeno inédito: los intelectuales que trabajan en los medios ejercen una especie de dirección ético-política inmediata sobre amplias franjas de opinión pública aculturada, en condiciones casi de monopolio, y gracias a la emergencia judicial y al sobrevenido descrédito de todo pensamiento crítico radical. Y este monopolio es defendido con uñas y dientes. Sobre todo, de quien, acusado

de terrorismo, se declara inocente, lanzando así, lo quiera o no, un acto de acusación contra la barbarie institucional del país más libre del mundo.

El procurador general del Tribunal de lo Penal, en su requisitoria absolvió a Piperno de la acusación de haber participado en una banda armada vinculada a la revista *Metropoli*, pero pidió su condena por Potere Operaio. Todo el mundo ve que esto es un modo de cubrir, en lo posible, la labor de los jueces precedentes. En cualquier caso, Piperno ha sido víctima de una operación de «injusticia geométrica». Pero se puede apostar a que los medios responderán como respondieron después de la sentencia absolutoria del «7 de abril», apresurándose a aclarar: todavía deberían ser avergonzados y vilipendiados. ¿Alguno será capaz de un arrepentimiento sincero?

Paseando por el Edén del derecho con el libro de mi juez

(18 de junio de 1988)

«SE OYE DECIR: “¡Ah, él ha sido mi juez!” Quizá (aunque solo en caso de absolución), con una amistosa acentuación del posesivo, casi, entonces, una compenetración. Qué efecto tendría lo contrario: “Ah, ¿usted ha sido uno de mis imputados?”. Por otro lado, hay casos en los que la molestia por la presencia de un juez en alguna ocasión parece esconder casi una censura por su obstinada supervivencia.» Así escribe Severino Santiapichi, presidente del Tribunal de lo Penal y protagonista de los mayores procesos políticos de estos años, desde el proceso «Moro» hasta el «7 de abril», en su libro *Le ragioni degli altri. Frammenti dall'esperienza di un giudice* [Las razones de los demás. Fragmentos de la experiencia de un juez] (Sugarco, Milán, 1988).

Usted ha sido *mi* juez, doctor Santiapichi. Me ha condenado a la para nada leve pena de doce años por el simple delito de asociación (una acusación de la que he sido absuelto con posterioridad, en segunda instancia). A pesar del infausto dictamen, también yo soy propenso a marcar el posesivo. Contrariamente a lo que usted cree, el sentido de pertenencia tiene más razón de ser, y de durar, en caso de condena. Tampoco vacilo en concederle su correspondiente: he sido *su* imputado.

Una indeseada familiaridad une a quienes, incluso interpretando personajes adversos, han compartido un macrojuicio, por ejemplo, el «7 de abril». Compartimos un secreto, doctor Santiapichi: imputado y juez saben lo que es la administración

de justicia en las investigaciones políticas. Conocemos lo que hay de esotérico y de arcaico justamente en lo más visible del rito público. La maestría en el misterio de Eleusis, por desgracia, nos une, pero nos separa de quienes siguieron la cuestión leyendo los artículos de Rodotà y de Neppi Modona en *La Repubblica*. Respecto a los que solamente imaginan, me temo que no renunciaremos, usted y yo, a una mirada de complicidad, irónica. El hecho es, repito, que hemos visto lo que se hace en la cocina: los expedientes no imputables, las amalgamas y las especias. A diferencia del insípido vocero que cubría el puesto de fiscal, y a diferencia del peligroso fanático que hacía de consejero (cuya presencia honró más tarde el Consejo General del Poder Judicial), usted, creo, ha tenido la tranquila conciencia de estar sumando el último adeudo en un ajuste de cuentas político. Entre nosotros el «tú», desaconsejado por esa forma de buen gusto que es la ira, sería sin embargo completamente apropiado.

No tema. En el momento de reseñar su libro, no siento en absoluto la tentación de invertir el reparto en la comedia. No me entusiasma la perspectiva de poder emitir una condena literaria, acompañada en todo caso de sarcásticas atenuantes genéricas. Mi sentimiento, como usted ha previsto, es de «molestia» por su presencia en un lugar tan distinto al habitual: un libro, precisamente. Y ¿sabe cuál es la razón de la molestia? Mientras leo su prosa, me siento obligado a admitir una vez más que los injustos tienen a menudo un aspecto agradable (un poco estropeado, si me permite, por algún colorete de más).

Al tomar como modelos a Sciascia, Bufalino y el primer Vittorini, usted encadena aforismos sobre hechos de la vida y del tribunal. Apunta hacia una deducible moralidad, pero deja sagazmente en suspenso los significados últimos. El texto discurre por contextos y parábolas: de ínfimos episodios saca fulminantes conclusiones inconclusas, la duda se queda donde estaba. Al recopilar cosas vistas y oídas, usted recorre su experiencia como magistrado en Somalia, compara nuestro ritual al anglosajón, recrimina la obligación de censurar el correo del imputado, aunque a veces sea necesario, se detiene en las paradojas del proceso entendido como «lucha», alerta sobre el «encarnizamiento» inquisitorio.

¿Qué problema suscita un libro como este? Las ganas de desenmascarar al autor son verdaderamente fuertes. Se podría

hablar de hipocresía, de un autorretrato retocado con cuidado. Por lo demás, no sería la primera vez que un hombre de poder, que nunca retrocedió ante incumbencias odiosas, escribe memorias de candidez pensativa, presentando sus «vicios públicos» como «virtudes privadas». Sin embargo, no creo que esta sea la aproximación más prometedora. Hace falta esforzarse para entender el contraste entre ideas profesadas y comportamientos operativos como un contraste *necesario*: tanto como para hacer asomar una *coherencia* más profunda.

El Santiapichi que, consternado, lamenta los posibles errores judiciales *no* es la vulgar mistificación del Santiapichi que excluye o maltrata a los testigos de la defensa. Entre los dos hay un nexo inextricable, el mismo que junta a hurtadillas las gestas despiadadas del funcionario de una prisión de máxima seguridad con los discursos intachables que los presidentes de la República dan para Fin de Año. Que detrás del «Edén del derecho» perdure un núcleo de opresión y que la condición efectiva de la democracia sea el monopolio estatal de la violencia, esta sospecha, por ejemplo, la tuvo hace ciento cincuenta años el esposo de Jenny von Westphalen, la muchacha más bella de Tréveris. Pero al menos aquí, doctor Santiapichi, prefiero desatender las lecciones de Marx. Antes que interpretar la inspiración moral de su texto partiendo de la praxis que usted desarrollaba en el tribunal, encuentro más interesante recorrer el camino inverso. En segundo lugar, igualmente útil y sacrosanta parece ser la hipótesis de que las «bellas palabras», lejos de velar hechos pérfidos, sean por el contrario su sólido presupuesto. El libro *Le ragioni degli altri* empuja a preguntarse cuánta opresión puede derivar precisamente del «Edén del derecho», qué comportamientos del funcionario de prisiones violento son directamente deducibles de la nobleza de los discursos presidenciales. Sin metáfora: ¿en qué medida el llamamiento al abstracto derecho igualitario ha sido la premisa lógica, o la condición de posibilidad, de una ejecución sumaria del tipo «7 de abril»?

En los años setenta, los participantes en los movimientos de masas criticaron, como comunistas, el derecho, y con especial énfasis su índole *abstracta*, comparable en todo con la abstracción del valor de cambio y del dinero en cuanto «equivalente universal». Estos dedicaron la máxima atención a la zona de confín, recortada por las luchas sociales más radicales, donde lo que es

ilegal se vuelve legítimo. Hasta que, con un rasgo de objetiva ironía, algunos de aquellos comunistas, casualmente elegidos como símbolos, fueron sometidos a un derecho que, una vez depuesta su áulica impersonalidad, devino «doble», *ad hoc*, especial; cayendo en las manos de magistrados que, poco o nada capaces de representar una norma de algún modo universal, estaban autorizados a juzgar a otros hombres solo por el hecho de haber ganado un concurso estatal.

Respecto de la crítica lanzada anteriormente sobre la universalidad descarnada de la ley, aquel impetuoso florecer de particularidad, excepciones y arbitrios pareció, en un primer momento, una auténtica ley del talión. No obstante, mirado con detenimiento no es difícil reconocer que la violación de la norma abstracta, en el caso del «7 de abril» y de otros procesos especiales, más que constituir una desviación, tuvo el valor de una refundación. La acción penal se deslizó, de hecho, hacia esa región arcaica en la que el derecho igualitario tiene sus raíces. Para que allí se afirme la *equivalencia* como principio jurídico fundamental, es necesario instituir o confirmar una unidad de medida, es necesario proceder de vez en cuando a una doble *equiparación* (entre ciertas acciones y la idea de «daño», y entre daño y pena). Una región, doctor Santiapichi, donde, como usted justamente observa, el problema principal es la absoluta falta de «serenidad».

Pero ¿cuál es, para entrar en detalle, la escena originaria de la jurisdicción, en la que se inscribe con pleno derecho el «7 de abril»? Los conceptos de «culpa» y «delito», afirma Nietzsche, son la transcripción ético-jurídica del «concepto mucho más material de deuda». La idea de una equivalencia entre el daño provocado y el castigo a sufrir deriva de la relación contractual, «que es tan antigua como antiguos son los sujetos de derecho». En épocas remotas la compraventa primitiva se basó, más que en el carácter equiparable de los objetos a intercambiar, en la recíproca mensurabilidad de los individuos que realizaban el intercambio. La transgresión de la norma del trueque era castigada infligiendo dolor en el cuerpo del deudor: «Ahí por primera vez se midió una persona a otra». Así es como el hombre, sufriendo *cuanto* exige su impago, deviene efectivamente *calculable*.

Parecidas a las tesis de Nietzsche son las de Evgeni B. Pašukanis, quizá el más agudo y original de los marxistas que se

ocuparon de la teoría jurídica en la época de entreguerras. «La idea de un equivalente, esta primera idea jurídica pura, encuentra siempre su matriz en la forma de la mercancía. El delito se puede considerar como una variante particular del intercambio». También Pašukanis sitúa la génesis del derecho abstracto en el «daño», en la «deuda» y en la reparación a través de castigos corporales.

Por paradójico que pueda parecer, la verdad última de la emergencia judicial, en particular del «7 de abril», consiste en haber restaurado por un momento la prioridad arcaica del derecho civil sobre el penal. Pero, se objetará, ¿el «7 de abril» como proceso civil? Sí, pero en un sentido más radical aún: más que perseguir culpas, con esto se pretende hacer reparar un daño, es decir, el incumplimiento del «intercambio político». El punto crucial fue calcular este daño aún no medurado, reduciendo así a objetos de la acción penal a los insolventes de los años setenta. Lo que estaba en cuestión era una deuda que saldar mediante cierta cuota de dolor infligido a los cuerpos de los acusados.

En las intervenciones de la audiencia se recorrieron de forma extremadamente sintética todos los pasajes, por otro lado, tan tortuosos en la historia de la civilización, que hacen del «daño» (en el caso específico: daño social, político y cultural) una culpa. Es bien cierto que en el «7 de abril» se desatendió la norma universal, pero solamente porque esta última proporcionó el recuerdo de su génesis efectiva a través de una operación de medición violenta. Por tanto, no tiene mucho sentido hacer de la pureza de la abstracción jurídica el perno a partir del cual criticar un proceso, que ilustró teatralmente el origen. Ya Nietzsche había aclarado que la equivalencia abstracta de la ley tiene que ser instaurada por la fuerza: «Solo lo que no deja de hacer daño queda en la memoria». Imprimir de forma indeleble las normas sociales, hacer del hombre «un animal capaz de hacer promesas», requiere siempre cierta forma de disciplina directa de los cuerpos. De hecho, en el «7 de abril», no cuentan las penas impuestas, mero residuo simbólico: en cambio, lo que cuentan son los encierros preventivos ilimitados, y sobre todo el *proceso como lugar de expiación*.

Usted sabe bien, doctor Santiapichi, lo que han significado más de un año de audiencias transcurridas entre rejas, las idas y venidas con las esposas en las muñecas, y después,

principalmente, la humillación de interminables reconstrucciones autobiográficas, realizadas en defensa de imputaciones tan vagas y cambiantes, como justamente una vida. El proceso, en sí, ha sido el fin último de toda la operación. Así que el mismo proceso ha visto cumplirse, poco a poco, la sumisión de los cuerpos y la medición de los sujetos, que suelen ser los presupuestos implícitos de los procesos, digamos, regulares.

Por todo esto, más allá de hipocresía, hay también coherencia, doctor Santiapichi, entre su virtuoso libro y los debates de la audiencia orquestados por usted. A pequeña escala, obviamente, la misma coherencia que pasa entre la universalidad inmaculada del derecho y su constante refundación material. Usted escribe: «Quizá, en nuestro país, un juez asuma plenamente su función en las ocasiones, que no son en realidad infrecuentes, en las que es difícil restablecer la serenidad». Ahora bien, lo que verdaderamente temo no es su cólera o su partidismo, doctor Santiapichi, sino precisamente su peculiar «serenidad».

El recuerdo del cadáver

La sombra que el cuerpo proyecta sobre el pensamiento

(23 de junio de 1988)

CUALQUIERA PUEDE RENUNCIAR a indagar en la relación entre la vida y la filosofía salvo el materialista, para quien es una cuestión de honor demostrar la génesis no teórica de la teoría. El materialismo, al fin y al cabo, no es más que la filosofía de la unidad de la vida y la filosofía. Sin embargo, su tema predilecto no es la esfera de los comportamientos éticos o políticos, sino, de forma más radical, la sombra que el cuerpo proyecta sobre el pensamiento, el papel que lo sensible desempeña en la abstracción que querría cancelar. Recuerdo del cadáver, primado de los sentidos, interrogación por la felicidad; esto es lo que se puede buscar en la tradición materialista. El resto, es decir, la mayor parte, es de vez en cuando una híbrida metafísica de la materia, una soberbia filosofía de la naturaleza o una antropología cuya ingenuidad ni siquiera entenece.

Solo como instancia radicalmente crítica, como *ajuste de cuentas* teatral, el materialismo alcanza su dignidad particular. Y esto sucede cuando desnuda el carácter famélico de los sistemas idealistas, la cámara corporal de las categorías, las secreciones y los olores aún presentes en el laboratorio del concepto. Cuando recurre burlescamente, contra todas las escenas-madre de la metafísica, a un golpe de escena bastante trivial, volviendo a introducir de improviso en los lugares de la lógica la imagen del cuerpo, la extrema, la más polémica: el cuerpo descompuesto por la

muerte. Del aprieto así suscitado, se aprovecha para defender la aspiración hedonista del cuerpo vivo y sensible.

La instancia profunda de los materialistas consiste, según Adorno, en hacer presente, con modos algo rudos al conocimiento, lo que este se ve obligado a olvidar, es decir, las impresiones de placer y de dolor que caracterizan a la percepción sensorial. En cambio, por poco que se aleje de su connatural «tendencia a desenmascarar» y pretenda erigirse en un sistema positivo, el materialismo parece condenado a la indigencia teórica. Son conocidos sus caballos de batalla: elogio de la experiencia inmediata, asunción de procedimientos inductivos, realismo más o menos ingenuo, adecuación conformista al sentido común. Esta instrumentación de escasa potencia queda en los márgenes de los senderos recorridos por la ciencia moderna, cuyo estilo hipotético-deductivo contradice o desvaloriza la percepción directa.

Lo peor es que el materialista, valiéndose de su rudimentario armamento teórico, no se percata de los nexos abstractos que impregnan y cohesionan a la sociedad civil burguesa. El sujeto trascendental kantiano, que nunca se puede reducir a los sujetos empíricos individuales, capta la verdad suprapersonal de las relaciones de intercambio mejor que cualquier exhortación sensualista a atenerse a los cuerpos. Hay más historia y más vida en las categorías a priori de la *Crítica de la razón pura* que en Condillac y D'Holbach. La máxima independencia de las ideas es, a su pesar, concreta. En la figura de un intelecto autónomo puro, la época de la mercancía y de sus «caprichos teológicos» resuena con una nitidez desconocida para quien se ilusiona con agarrarla fuerte con la mano. Sin embargo, la ingenuidad del materialismo en relación con los modos del conocimiento deriva de la esperanza, nada ingenua, de reactivar antes o después la pareja placer / dolor en el corazón de las teorías más raras. En definitiva, no se trata del camarero de Hegel, que arruga la nariz, socarrón e incrédulo, mientras su señor echa por tierra la «certeza sensible», negando valor de conocimiento verdadero a la aserción «aquí y ahora veo un árbol». El materialista, que no es un camarero, avanza su objeción no para discutir desde el principio si el aquí-y-ahora es un conocimiento efectivo, sino para señalar la intolerable objeción que lo mina: para hablar verdaderamente de sensaciones, es necesario decir «aquí y ahora veo un árbol con alegría o con fastidio».

Pero esta reivindicación del carácter integral y no fragmentario de la percepción tiene poco éxito, por un motivo que se puede intuir: porque no tiene desarrollo alguno. De hecho, para ir más allá de la sensación y garantizarse un saber universal, hace falta dejar de lado placer y dolor, e incluso dejarlos de lado, con efecto retrospectivo, ya en la misma sensación. Y es entonces, pero solo porque se ve obligado por el fracaso de la propia y genuina reclamación, cuando el materialista se adhiere a aquellas teorías del conocimiento que, más que las demás, parecen dejarle abierta alguna posibilidad de volver a proponerla. La inducción y el «reflejo» no son opciones necesarias y originarias, sino puntos de apoyo o repliegues provisionales para cobijar, con disimulo, un discurso no mutilado sobre el sentir corpóreo.

Para medir toda la dificultad que reside en la defensa filosófica de la vida sensible conviene recurrir a Feuerbach, vilipendiado protagonista del materialismo moderno: «La filosofía debe comenzar no consigo, sino con su antítesis, con la no-filosofía. Este principio presente en nosotros, y distinto del pensamiento, es el principio del sensualismo». La vida es el sujeto gramatical, el pensamiento uno de sus predicados, pero no al revés. Los sentidos preceden a los conceptos y nunca se manifiestan completamente en estos. Lo que se advierte en el silencio del tacto es independiente de la potencia especulativa del lenguaje. Pero ¿puede tomarse verdaderamente el «sensualismo» como un punto de partida sólido? Leyendo a Feuerbach, da la impresión de que tiene razón y se equivoca al mismo tiempo. Razón, por insistir sin descanso en la autonomía de lo sensible. Equivocado, porque esta autonomía es verdaderamente tal solo si la introduce y, por decirlo de algún modo, la autoriza el pensamiento.

Los adversarios del materialismo han puesto meritoriamente a la luz que el cuerpo, o la vida, solo puede conseguir su estatuto de autonomía a partir de abstracciones. Hegel, en las primeras y cruciales páginas de la *Fenomenología del Espíritu*, había aclarado que lo sensible no es un dato absoluto, sino aún un pensamiento: el pensamiento de lo que no es pensamiento, exactamente. Solo que, en Hegel, como en toda la metafísica, del hecho de que lo sensible se presente como *pensamiento de lo sensible* se sigue que el pensamiento, cuando se aplica a la vida corpórea, no hace más que encontrarse a sí mismo. Aquí aparece, precisamente gracias al roce con la materia, la experiencia de un *pensamiento que se*

piensa a sí mismo. Lo sensible constituye ahora solo un propulsor, o un ingrediente sacrificial, para renovar el círculo mágico de la autorreferencia.

Equivocación y razón en Feuerbach, pero también en su gran objetivo polémico. El «sensualismo», si se toma en serio, es todo menos un punto de partida. Ni siquiera debe ser tomado por una etapa precaria y que sirve de pretexto a la autorreferente vida del espíritu. Hace falta concebirlo, sobre todo, como el feliz *punto de llegada* de la fatiga de los conceptos. Mostrar lo sensible en su autonomía no puede ser más que una extrema y refinada prestación del intelecto abstracto. Este, no debe *poner* lo que le es extraño, sino, más bien, *deponerlo*, remitirlo a sí mismo, sustraerlo. ¿Qué significa una broma de este tipo? ¿Quizá se pretende invertir el orden prescrito por el aforismo tradicional y declarar *primum philosophare, deinde vivere*? Sin recurrir a algo tan extravagante, se trata, más bien, de una referencia a la situación histórica en la que reposa la instancia materialista actual.

La escisión entre mano y mente, es decir, la independencia del intelecto abstracto se ha convertido en algo irreversible. El crecimiento autopropulsado del saber separado del trabajo, mientras que condena como mitológica toda hipótesis de recomposición de la unión entre mano y mente, desarrolla también las condiciones por las que, en la actualidad, el trabajo asalariado aparece como un coste humano excesivo. Pero, sobre todo, esta independencia irreversible opera de tal modo que toda experiencia carnal y toda vívida sensación estén precedidas y condicionadas por innumerables abstracciones conceptuales encarnadas en técnicas, artificios, procedimientos y reglas. Mucha filosofía — en un sentido amplio, pero también en un sentido restringido — ha conseguido una existencia mundana y sirve de presupuesto de nuestro sentir.

Esta inversión de posiciones entre conceptos y sentidos, o entre saber y vida, es quizá la cuestión central. Se invierten el «antes» y el «después». El saber abstracto, cuya constructividad infundada no tiene en cuenta los hallazgos de la experiencia sensorial, introduce a una mirada directa, haciendo de esta última el resultado final del conocimiento. Los sentidos se aprovechan de las convenciones teóricas como si fuesen ranuras y pedestales que, si orientan a la vista, no por este motivo la mediatizan ni atentan contra su frescura.

La abstracción viene antes que el sentir inmediato, crece más acá de él, como un antecedente respecto a la conclusión. Ahora bien, esta situación *terminal* de la sensación es precisamente la que abre una oportunidad para la resolución del *impasse* en el que quedaba bloqueada la demanda materialista de incluir el placer y el dolor en el conocimiento. La sensación no recortada era solo una exigencia apasionada, precisamente porque coincidía con el primer y frágil escalón del proceso cognoscitivo. Al revés, la independencia del saber abstracto, marcada históricamente por el capitalismo maduro, hace de la percepción táctil o visual la protuberancia extrema de una máquina cognoscitiva completamente desplegada. *Después de la sensación no hay nada, lo demás ya ha sido*. Es por esto por lo que la sensación individual puede aspirar a una integridad sin atenuantes. En cuanto último anillo del conocimiento —la «estética» que sigue a una «analítica»—, la sensación individual puede albergar, al menos en principio, el aroma materialista del placer y del dolor.

El «sensualismo» como complejo punto de llegada ha sido posible por la radical e irremediable heterogeneidad entre las abstracciones y la vida. La autonomía del intelecto sanciona la incidencia material de los axiomas y de las leyes, y no sus limitaciones empíricas. Insistir en coger *in fraganti* a la corporeidad en la serie de las aserciones universales es, en parte, ilusorio y, en parte, contraproducente respecto de la instancia sostenida por los materialistas. Contraproducente, y no porque así solo se coleccionan residuos, sino sobre todo porque, mientras el concepto sigue hablando de cuerpos o solo llevando inadvertidamente sus estigmas, la corporeidad no goza de un significado propio. La heteronomía del intelecto abstracto defendida es la victoria de Pirro del materialismo, ya que con ella se evoca la presencia de los cuerpos en la teoría, pero solo como un ingrediente ya metabolizado o una variable dependiente. Por el contrario, cuando el recuerdo del cuerpo en el concepto se ha hecho tenue, y tiende a desaparecer del todo, es posible la afirmación positiva de este como lugar de una experiencia en alto relieve.

Esperar un huésped inesperado

(12 de julio de 1988)

EL LIBRO DE GINEVRA BOMPIANI, *L'attesa* [La espera] (Sossella Editore), tiene por tema una relación inaccesible, la más enigmática y huidiza de todas: la del lenguaje con el mundo no lingüístico. Una relación que se enturbia justo cuando finge la máxima transparencia, que es un problema cuando todo parece estar en su lugar. Los dilemas suscitados por el encuentro siempre insuficiente entre palabra y cosa se alojan tanto en la aproximación empirista como en la reflexión teológica. Es más, ante estos dilemas las distintas tradiciones parecen ser conmensurables y estar emparentadas.

Un caso ejemplar del desacuerdo sin fin, en el que se invierte la aparente intimidad del lenguaje con lo no-lingüístico, lo constituye el nombre propio, es decir, cualquier término singular que aspira a denotar un objeto en su unicidad bien discriminada. Cuanto más se quiere indicar cierto ente, y solo ese, más aparece un signo vacío de significado, que no nos habla del mundo, sino únicamente de cómo funciona el lenguaje. Otro caso sintomático, por la colección de emociones que lleva consigo, es en el que se detiene Bompiani: la espera.

En un párrafo de las *Investigaciones filosóficas*,¹ que en el libro figura como una *petite phrase* musical que se vuelve siempre a retomar, Wittgenstein escribe: «En el lenguaje, espera y

¹ Ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Trotta, Madrid, 2021.

cumplimiento se tocan». Es decir, un único enunciado da cuenta de la postura sentimental de quien espera y del acontecimiento que anhela o teme. Las palabras con las que expreso la falta evocan al mismo tiempo lo que podría colmarla. El lenguaje es una invitación a alguien o algo, con el fin de que se realice. Pero el invitado, en la representación que lo anticipa, está ya presente. Esta aquí porque está dicho.

Sin embargo, observa Bompiani, la coincidencia entre la prefiguración y la ejecución es solo lingüística. Como escribe, otra vez, Wittgenstein: «Esperamos esto y somos sorprendidos por aquello». El acontecimiento que sobreviene tiene poco que compartir con la representación verbal previa, no para de burlarla y a veces la refuta. En lugar del invitado, se presenta un huésped imprevisto. Y el huésped, habiendo eludido la red del lenguaje, genera sorpresa, provoca un *choc*. Su llegada nos coge por sorpresa y a menudo nos decepciona. Escribe Bompiani: «Dispara desde el lenguaje para golpear un objetivo real, toda espera no puede ser más que insatisfecha, sorprendida o traicionada, ya que tiende a no reconocer al huésped que se presenta en lugar de lo esperado». El invitado, criatura lingüística, no tiene huesos y tendones; el huésped, inabordable para la palabra, puede jactarse de la densa opacidad de un cuerpo sensible. La discontinuidad entre la expectativa y el acontecimiento se cierra en sí, y vuelve a proponer en los recovecos de la cotidianidad, la discontinuidad más enfática entre el pensamiento y los sentidos.

La dialéctica de la espera es paradójica y dolorosa. Si se desconoce la fractura entre la palabra y el mundo, la espera se colma de sí misma, se convierte en un aplazamiento infinito, cae «en la boca de ese Leviatán que es el lenguaje». Por otra parte, si se presta atención únicamente al irremediable carácter no lingüístico del acontecimiento, la experiencia de la espera se adormece y pierde significado. Entonces, solo cuenta la sorpresa, el impacto. Esta última vía es la que tomaron los surrealistas; la primera, en cambio, aún «todas las vidas que no viven» de la que está repleta la literatura del Novecento. La autora subraya con mucha sutileza la infeliz alternativa entre la espera sin sorpresa y el *choc* sin palabras: «Si la espera es vaciada por su incapacidad de reconocer al huésped, la sorpresa se vacía de la ausencia, detrás del huésped, de la sombra del invitado».

¿Cómo evitar estos callejones sin salida? ¿La palabra es capaz de preparar el acontecimiento sin reducción ni asimilación? Con la metáfora del libro, ¿puede tomarse al «invitado» como un tes-taferro familiar del «huésped» desconocido? Finalmente, Bom-piani considera que la espera, entretejida de palabras, tiene la misma relación con el acontecimiento taciturno que la potencia con el acto. Aunque habría que añadir que el acto realiza la potencia de la que deriva solo a condición de desconocerla y de alejarse. Dicho de otro modo, es preciso aprender a esperar la sorpresa que dejará fuera de juego a lo que se esperaba. Y esto vale también para la forma que tomará la lucha obrera después de la imponente transformación del proceso productivo: un huésped, esta lucha con sus formas desconocidas, que las palabras de la espera, por mucho que lo anuncien, no son capaces de describir y, ni siquiera, de nombrar convenientemente.

El gobierno del tiempo entre trabajo y no-trabajo

(29 de julio de 1988)

¿QUIÉN CONTROLA EL TIEMPO? ¿Quién traza, y después vigila, la frontera entre el trabajo y el no-trabajo? Estas preguntas circunscriben bien el lugar de la política en Europa. Una política terrenal, capaz de fricción con la experiencia inmediata de las mujeres y los hombres. El resto, aunque se pretenda abrumado por una operatividad concreta, suele ser un entretenimiento charlatán.

Esto es lo que nos recuerda el libro de Oskar Negt, *Tempo e lavoro* [Tiempo y trabajo].¹ Un tema que pertenece al sentido común de los movimientos italianos, aunque después fuese desacreditado y silenciado, vuelve con voz autorizada a través del debate alemán sobre las treinta y cinco horas laborales. La liberación del trabajo asalariado, «sustancia de las cosas que se esperan»,² se vuelve a proponer con serenidad. En el panorama italiano, Negt actúa como un agente secreto dedicado a la reimportación de capitales perdidos. Además, muestra cómo una discusión sindical sobre el tiempo de trabajo está impregnada de filosofía, incluso de la más sosegada; y, al revés, cómo la filosofía tiene algo que ver con el objetivo de «trabajar menos».

¹ Ed. orig: *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit*, Fráncfort del Meno / Nueva York, 1984 [Trabajo vivo, tiempo muerto. Dimensiones políticas y culturales de las luchas en torno al tiempo de trabajo; no hay traducción al castellano].

² Se trata de una cita de Dante a la que Virno recurre en varios lugares: *Divina comedia*, Paraíso, XXIV, 64.

La salida de la sociedad del trabajo: esta es la gran transformación de la que todos somos testigos no siempre fieles, protagonistas a menudo inconscientes. De esta tendencia, en el transcurso de dos generaciones, se han visto los presagios, el pleno despliegue y algunos resultados en alto relieve. La reducción del trabajo a una porción modesta, virtualmente insignificante, de una vida es lo que las últimas novedades culturales, desde la posmodernidad a las «teorías de la complejidad», reflejan y, a la vez, distorsionan de forma distinta. El liberalismo más informado reconoce también la tendencia a la reducción del horario de trabajo como irreversible. Basta con pensar en Dahrendorf, que, en su libro *El nuevo liberalismo*,³ teje una especie de diálogo cercano con las tesis de Negt. Dahrendorf diagnostica una desocupación creciente, pero «de abundancia», por tanto, no susceptible de inversiones ulteriores. A su juicio, esto vuelve realista incluir la «renta básica universal» en el ámbito de los derechos civiles. Sin embargo, la admisión unánime de un dato de hecho como este no significa que el conflicto pueda ceder el paso a desapasionadas medidas de ingeniería social. Significa solo, aunque es mucho, que esto se inscribe en los modos y las formas en las que se determina la nueva partición del tiempo. En juego hay una solución distinta a la misma cuestión afrontada sin ambages por la «economía de la oferta» neoliberal.

No hay nada idílico en la contracción del tiempo de trabajo. Marx decía que con las sociedades por acciones el capitalismo pone en obra una superación paródica de la propiedad privada, ya que permanece en el ámbito de esta última. Del mismo modo, la flexibilidad, las prejubilaciones o la dilatación de la precariedad señalan una especie de superación paradójica de la sociedad del trabajo por parte de la gran empresa. El tiempo ganado está habitado por la infelicidad y la inseguridad, el «de más» se invierte en un pesado «de menos». No obstante, no se puede evocar, a modo de antídoto, el pleno empleo para todos, a jornada completa, a lo largo de la vida natural. Esta pesadilla —literalmente reaccionaria— no tiene ningún fundamento. Es preciso medirse con el tiempo excedente, con el relativo carácter superfluo del trabajo asalariado, para imprimirle otro signo.

³ Ed. cast.: *El nuevo liberalismo*, Tecnos, Madrid, 1982.

La disputa por el tiempo, por ejemplo, la reivindicación de las treinta y cinco horas no es, en la actualidad, un instrumento para fijar un precio del trabajo más justo; por el contrario, lo que se pone en cuestión es la naturaleza de mercancía de la actividad humana. Lo que está en juego es el tiempo como tal, la disposición que se tiene de él. Por esto, sugiere Negt, se está lidiando con una lucha de poder. En el ocaso de la sociedad del trabajo, el tiempo deviene materia prima, bien básico e irrenunciable objeto de consumo. Se podría decir, satisfaciendo a la jerga filosófica, que el tiempo ya no hace de «condición transcendental» de la experiencia, sino que se convierte en un contenido inmediato. No un envoltorio de acontecimientos uniforme, sino una materia prima cambiante.

La reducción colectiva del horario de trabajo es solo una parte de la disputa general por el gobierno del tiempo. Es necesario prestar también atención a lo que ha sucedido después de la reorganización capitalista de la jornada laboral, si nos fijamos en las relaciones de fuerza, poco transparentes, que se han configurado en el espacio-tiempo innovado de autoridad. Desde este punto de vista, la máxima relevancia corresponde a la *zona gris* constituida por aquellos que entran y salen de empleos estructurados, que han tenido que hacer de la movilidad y la incertidumbre ocupacional una forma de vida. Estos *fronterizos*, que oscilan entre el trabajo y el no-trabajo, además de entre diferentes trabajos, experimentan directamente la fragilidad de las tareas temporales dadas, su ilimitado cambio. Estos representan, potencialmente al menos, el negativo de una combinación diferente de las fuerzas productivas y ejemplifican, en persona, otro entrelazamiento entre tiempo expropiado y «tiempo de la vida». Por otra parte, a menudo la precariedad tiene que ver con áreas avanzadas de la producción y de los saberes, y no con intersticios marginales. Sería necesario preguntarse si estos sectores del trabajo asalariado, incluso sufriendo disgregación y nuevas pobrezas, no han dado vida, sin embargo, a embriones de civilización alternativa, a actividades y costumbres en las que prevalece la tendencia a la autorrealización. Negt resalta cómo el no-trabajo no se parece a un vacío, a algo meramente negativo, sino que está repleto de obligaciones autónomas y de capacidades productivas inopinadas. Es más, añade, la reducción del horario de trabajo sirve

sobre todo para hacer visible e incentivar las otras actividades que ya están en marcha, para reconocer esta *riqueza*.

«Pero allí donde está el peligro, crece también lo que salva», recita un verso de Hölderlin. En los fenómenos destructivos con los que se manifiesta la sociedad del no-trabajo hay que vislumbrar una ambivalencia, es decir, una forma de esperanza exenta de impostura. Ambivalente lo es todo: la renta básica universal, la precariedad, el paro, una hora de trabajo y una de «ocio». Todo se ofrece a la degradación o a la independencia. Pero ¿se podrá soportar el peso de esta ambivalencia? Por ejemplo, ¿la constatación de que la prestación de desempleo, causa detonante del suicidio de algunos, para otros ha sido la ocasión de emprendimiento y autorrealización? ¿Qué estas dos cosas son verdad al unísono? La laceración, por la que cada aspecto de la lucha sobre el tiempo se separa en significados distintos, a veces opuestos, requiere un esfuerzo para ser leída adecuadamente. Solo si no se aparta la mirada, se puede repetir, a modo de digno propósito, y no ya como destino sufrido, el antiguo verso sapiencial: «Todo tiene su hora, y toda cosa bajo el cielo su tiempo».

Quien dice error, no dice derrota

(3 de agosto de 1988)

EL LUNES POR LA NOCHE vi el especial del Telediario de RAI 1 sobre el caso Sofri (el dirigente del grupo extraparlamentario Lotta Continua acusado del homicidio del comisario de policía Luigi Calabrese, sucedido en 1972). Estaba en compañía de gente cercana, buenos amigos de los que conozco fijaciones y costumbres, al igual que ellos de mí. Alguno estuvo en la cárcel por el proceso «7 de abril» (contra el área de la «autonomía obrera») o juicios similares. No les ha dejado marca; en cualquier caso, no más que la de un viaje de mediocre exotismo. Miramos el documental con la curiosidad que siempre suscitan las películas de época: los vestidos, las caras, los carteles, etc. Los comentarios eran equilibrados, nada que ver con el desenfreno al que se han abandonado los medios de comunicación en casos similares. Hay un intento de reconstruir iras y pasiones de la época. Después, la investigación en curso, comentada en el estudio por dos exdirigentes de Lotta Continua, Marco Boato y Enrico Deaglio.

Estos niegan con excelentes argumentos que la organización a la que pertenecían tuviera alguna responsabilidad en el homicidio político. Explican la historia de su antigua camarilla: espontaneidad y anarquismo, radicalidad existencial y amor por las masas. Sin embargo, subrayan con insistencia la distancia que les separa de aquel modo de existencia. Muchas fueron las cegueras y muchos los *quid pro quo* políticos y morales. El cambio de cada uno ha sido enorme. Felizmente reconquistado, ahora, el gusto

por la democracia y la tolerancia. Las imágenes del movimiento, apenas vistas, no tienen nada que ver con los disparos de vía Cherubini (la calle de Milán donde fue asesinado el comisario Calabrese), de acuerdo, pero tampoco con quien en la actualidad se defiende de la acusación de haber recurrido a las armas.

Con el vídeo apagado, más aún que el *déjà vu* inquisitorial, sorprende la reiterada dificultad, por parte de los militantes de los años setenta, para dar cuenta de sí mismos. Se advierten un desconcierto y un embarazo incurables. Se exhibe la lista de los errores que cometimos, a la que sigue el puntilloso elenco de las sucesivas iluminaciones, conversiones y morales reencontradas. Lo que nunca es mencionado, ni siquiera de pasada, es la derrota sufrida.

La derrota social del obrero de la cadena de montaje, de su fuerza contractual, de sus instancias de poder, de su capacidad para unificar el conjunto del trabajo dependiente. Y la derrota de una generación de militantes, que se había ligado a aquella figura obrera. Catástrofe que se ha consumado a mediados de los años setenta, con una «revolución desde arriba» de los modos de producción, con una alteración del mismo paisaje en el que el conflicto se inscribía. Reveses parecidos ha habido otros en el siglo XX, pero tampoco tantos; bastan los dedos de una mano para contarlos.

Ahora bien, el primer efecto de toda auténtica derrota es el de hacerse olvidar, de salir del horizonte, dejando el protagonismo a una triste manifestación de errores y alucinaciones. Los derrotados se vuelven errantes, almas demasiado simples y perturbadas, en cualquier caso, en pena. Y esto no es todo, pues la capacidad destructiva del Estado y de la gran empresa se camufla ahora de falta o culpa de nuestra gente; se está condenado, entre otras cosas, a no poder identificar ya los efectivos defectos de entendimiento y las verdaderas omisiones.

Entre lo que de los años setenta cae bajo la voz «derrota» y lo que va facturado por los modelos culturales inadecuados, las cuentas ya no salen ni creo que salgan nunca. Como nunca salen de la paradoja del mentiroso. («En Creta todos mienten», dice un cretense: si su aserción es falsa, entonces ha dicho la verdad; pero si ha dicho la verdad, entonces su aserción es falsa). O como sucede a menudo al escribir en el ordenador de un diario: a un

artículo le falta una línea y el terminal señala «insuficiente»; entonces añades esa línea, pero la máquina, implacable, responde «una línea de más»; la quitas y vuelve a ser «insuficiente»; y así puede seguir, hasta el infinito. Es evidente que hay un error en la configuración del espacio gráfico. O, en el caso de los años setenta, una malformación en el espacio de la memoria colectiva.

Ya que la derrota se ha negado escrupulosamente a la vista, quien la evoca no deja de parecer trivial y estridente; el uso del término es juzgado como una señal manifiesta de pobreza intelectual, el último retazo de los antiguos descalabros, la obstinada insistencia en el error de muchos compartido por otros tantos. El alma en pena del vencido adora creer que las cosas fueron mal entonces, porque no fuimos distintos de como éramos; después, segunda pirueta sin gracia, concluye que las cosas ahora van casi bien solo por el hecho de que en efecto hemos cambiado. A estos misterios de la óptica les dará una solución solamente una reanudación de las insubordinaciones por parte de las figuras sociales que son el resultado de las transformaciones acaecidas en los últimos años. Para ellos, la ausencia de memoria es quizá una bendición. Para nosotros, vale en cambio una moral provisional: constreñidos en todo caso a la imprecisión, conviene escoger «una línea de más» antes que «insuficiente». Derrotados, nada más. Si no es la verdad plena, en cualquier caso, es la cosa menos falsa que se nos permite decir.

Fin del infinito

El ajuste de cuentas de Heidegger con Hegel

(8 de septiembre de 1988)

«SI HAY UN LUGAR en el cual es un contrasentido divisar algún anuncio de la problemática de *Ser y tiempo*,¹ es en el pensamiento hegeliano». Martin Heidegger concluye con esta advertencia su curso sobre la *Fenomenología del Espíritu*, impartido en la Universidad de Friburgo en el semestre invernal de 1930-1931. Una delimitación tan brusca e inequívoca, además de satisfacer una exigencia teórica, está motivada también por circunstancias exteriores.

Apenas han pasado tres años de la publicación de *Ser y tiempo* (1927), pero los historiadores de la filosofía, siempre dedicados a compilar álbumes de familia, ya han sembrado el campo de todo tipo de malentendidos. El más clamoroso es el de la presunta matriz hegeliana de *Ser y tiempo*. Clamoroso y extravagante, ya que precisamente el último párrafo de esta obra señala en la concepción del tiempo de Hegel la síntesis de una larga tradición de pensamiento de la que se aleja irrevocablemente. Por tanto, se entiende que Heidegger aproveche las lecciones universitarias posteriores para disipar el malentendido. Sin embargo, lo hace con el trabajo hecho, solo después de haber recorrido, hasta en las minucias terminológicas, las dos primeras secciones de la *Fenomenología*, es decir, algunas de las páginas más arduas que Hegel escribió.

¹ Ed. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2018.

Al leer las lecciones de *La fenomenología del Espíritu de Hegel*, editadas por Guida con una presentación de Eugenio Mazzarella (aunque sería mejor entenderla como un epílogo, ya que presupone un estudio atento del texto heideggeriano), sorprende el esfuerzo dedicado a exhibir una interpretación hegeliana de Hegel. Sobre todo, si se piensa en las traslaciones vertiginosas a las que Heidegger nos ha acostumbrado a propósito de otros filósofos: los griegos, Kant o Nietzsche. A diferencia de estas reconstrucciones firmemente orientadas, aquí se nos sitúa sin desgarros en la trama entrelazada del autor estudiado.

Heidegger persigue la misma fidelidad incontrovertible en otro escrito sobre Hegel, a leer como complemento del curso universitario de 1930-1931: *El concepto hegeliano de experiencia*, incluido en el volumen *Caminos de bosque*.² El texto de Heidegger es un comentario casi interlineal de la llamada «Introducción» a la *Fenomenología* que, en cambio, pasa por alto en las lecciones. La escrupulosa literalidad de la exégesis de ambos escritos responde a una intención fundamental: devolver a Hegel todo lo que le corresponde para resaltar al máximo la distancia que lo separa de la perspectiva trazada en *Ser y tiempo*. La antípoda tiene que brillar con luz propia, mantenerse firme en su lugar, para que pueda mostrarse con claridad otra dirección del pensamiento. La contraposición respecto a Hegel, declarada al final de *Ser y tiempo* sobre la base de la exposición realizada, se justifica en las lecciones y en *El concepto hegeliano de experiencia* a partir de las afirmaciones de Hegel.

¿Cuál es la clave de esta divergencia desmesurada? Heidegger responde, casi de pasada, en una de las lecciones: «Nuestra divergencia se da en la encrucijada entre finitud e infinito». Para Hegel, solo el infinito es verdaderamente. *La fenomenología del Espíritu* narra la historia de un laborioso aniquilamiento del ser finito y sensible, el *vía crucis* del espíritu al final del cual vuelve a sí. Ni siquiera se puede hablar con propiedad de un pasaje desde lo finito al infinito, ya que lo finito es una nada y lo infinito está siempre presente. Como mucho se puede resaltar que la verdad del infinito se verifica gradualmente por contragolpe a la anulación de toda determinación exterior y contingente. El *vía crucis*,

² Ed. cast.: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010.

cuyas «estaciones» son celebradas en la *Fenomenología*, no es una *Ilíada*, una conquista o una elevación, sino que, más bien, es una *Odisea*, un retorno o una reconciliación. Para Heidegger, al revés, el ser es radical finitud, pertenencia integral al mundo en el horizonte de la caducidad. Por otra parte, precisamente debido a esta finitud, el «ser» (por cómo se manifiesta en la existencia humana) revela una *diferencia* y una *sobreabundancia* respecto a los «entes», es decir, respecto de las cosas y los hechos que aparecen como «simples presencias» intemporales.

En la cuestión del tiempo se articula la «encrucijada entre la finitud y lo infinito». Para Hegel, el tiempo, así como el espacio con el que comparte carácter, es una modalidad inauténtica, o una alienación del ser infinito. «La exposición hegeliana del concepto auténtico de ser, con su referencia al tiempo, no es nada menos que la despedida del tiempo en cuanto que camina hacia el espíritu que es lo eterno». Para Heidegger, en cambio, es precisamente el tiempo lo que constituye la esencia del ser finito, es decir, «lo contrario de lo que Hegel ha intentado demostrar en toda su filosofía». Pero no se trata de una simple disputa entre puntos de vista, de frasecillas oraculares que chocan entre sí en un juego vanidoso para impresionar y adiestrar a discípulos. Según Heidegger, lo que está en cuestión es la conexión más antigua instituida por la cultura occidental, la que se da entre lo que es, el *ser*, y el saber discursivo, el *logos*; en fin, la idea de una *ontología*. ¿No será justamente esta *liaison* originaria la que borra al tiempo de lo que es y lo desplaza forzosamente hacia una representación del ser como *infinidad*? ¿No es, quizá, necesario, para liberarse del lastre de la metafísica, renunciar a la conjunción entre ser y *logos*, y por tanto a la ontología, reconociendo una pertenencia recíproca entre el ser finito y la temporalidad, pertenencia cuyo nombre podría sonar como *ontocronía*?

Para Heidegger, el mérito incomparable de Hegel está en haber llevado hasta el final, con coherencia, lo que estaba implícito desde la primera tematización griega de la relación vinculante entre el ser y el lenguaje del saber. El nexo privilegiado entre lo que es y el *logos* alberga de inmediato una instancia *teológica*. La ontología es onto-teo-lógica. Desde Descartes se abre camino la centralidad del «yo», del sujeto como *copywriter* del *logos*, por lo que la ontología deviene onto-teo-ego-lógica. Precisamente, como se aprende al estudiar a Hegel: «Para Hegel, lo absoluto,

es decir, lo que es verdaderamente, la verdad, es el espíritu. El espíritu es saber, *logos*; el espíritu es yo, ego; el espíritu es Dios; y el espíritu es realidad efectiva, el ente *tout court*». Esta rosa de los vientos metafísica ha sido delineada con una nitidez sin precedentes en los capítulos iniciales de la *Fenomenología del Espíritu*.

Las lecciones de Heidegger se detienen solo en estos capítulos, ya que es allí donde se juega la partida, donde el espíritu aún no se entretiene con sus producciones, sino que debe soportar la fricción de la exterioridad sensible. La prueba decisiva, superada la cual todo se vuelve sencillo, consiste en vencer la fricción y reconducir la objetualidad al saber que se sabe a sí mismo. «Después de este giro, la obra se mueve, por así decir, en su propia claridad, que se genera constantemente desde sí misma y pierde, en adelante, todas las dificultades filosóficas mayores». *La fenomenología* goza de fama por las figuras que se suceden después del giro realizado en la primera sección: la dialéctica amo-esclavo, la conciencia infeliz, el alma bella, Antígona, las cruzadas y el Terror. En cambio, Heidegger prefiere llamar la atención sobre el inicio, mucho más escabroso y accidentado.

En un principio, la conciencia, cuando está embriagada en la «certeza sensible», alberga la opinión de que el objeto es independiente del saber. Pero esta convicción es refutada por la acción del lenguaje. El poder negativo del lenguaje se manifiesta en el pronombre demostrativo «esto», es decir, precisamente en la palabra en la que se basa para señalar una cosa particular determinada. El «esto» traiciona las expectativas, ya que se revela como un término universal que permanece igual a sí mismo en todas las designaciones en las que toma parte. Si el «esto» muestra algo es que el objeto indicado es algo caduco y efímero, o sea, una nada. Al desautorizar la realidad sensible, que parecía la más segura y evidente, el «esto» remite a sí mismo como acontecimiento lingüístico, al «señalar» al lenguaje en general. El autorreflexivo «esto» es contrapuesto por Hegel al «nombre vacío», a su rígido significado no contradictorio. Es más, precisamente con la antinomia entre el pronombre «esto» y el nombre, entre el señalar y el significar, comienza la crítica hegeliana del principio de no contradicción y el desarrollo de la *contradicción dialéctica*.

Esta conexión ejemplar del *logos* y los entes, este embrión de la ontología es también, como ya se ha dicho, una teología. De

hecho, Hegel asigna al lenguaje una «naturaleza divina», para nada metafórica. El «esto» consume en el plano lingüístico el sacrificio del ser finito, lo tilda de «nada» y permite así el reencontro del espíritu consigo mismo. Pero, de este modo, el «esto» no hace más que reflejar la dialéctica de la encarnación, pasión y ascensión de Cristo. Al devenir hombre, Cristo es un «esto» sensible, situado en un «aquí» y un «ahora» históricos; aunque, al mismo tiempo, es la negación de su determinación particular, que sacrifica y supera, reafirmando su divinidad.

Además de implicar una teología, la relación preeminente entre ser y logos apunta a una «egología», es decir, a una superfetación del yo. La conciencia del objeto tiene su verdad en la autoconciencia: en términos de filosofía del lenguaje, la denotación culmina en la autorreferencia. Según Heidegger, es verdad que la coincidencia entre «pensar» y «pensar que pienso» se convirtió en una noción común a partir de Descartes; sin embargo, Hegel radicaliza sin ambages esta noción. De hecho, no se limita a admitir esa copresencia, sino que afirma que solo con el saber del saber se sabe efectivamente algo. En la autoconciencia, que es igual a sí misma, incluso cuando aparece como otra cosa, se anuncia la infinitud del ser, cargada de historia y partidaria del «historicismo», pero esencialmente atemporal.

«Concluyo interrumpiendo y renunciando a hacer cuadrar artificialmente las cosas. Todo debe quedar abierto». Así se despide Heidegger al finalizar el curso, pero sin renunciar a resumir una vez más, de forma interrogativa, la «encrucijada» que ha sido el punto de partida de su lectura de Hegel. «¿Dónde está el hombre? En general, ¿puede determinar por sí mismo su posición y valorar si debe dejarla? ¿O el hombre en general no está en absoluto y es, más bien, el pasaje? [...] ¿El hombre debe y puede verdaderamente, en cuanto pasaje, salir de sí mismo para abandonarse en cuanto finito, o su esencia es el abandono mismo, en el que solo lo que puede ser poseído se vuelve para él posesión?»

La tradición de lo nuevo

(15 de septiembre de 1988)

LA UNIÓN EUROPEA se articula por «divisiones», una especie de ministerios continentales. La XII División equivale, *grosso modo*, al itálico CNR:¹ se ocupa de la investigación científica. Una subcomisión de esta división, el FAST, tiene la tarea institucional de prever y valorar la demanda de ciencia y tecnología. Hace un año, el FAST puso en marcha una iniciativa de extraordinario interés: el «Proyecto Eureka» (European Regional Technology Assessment). Se trata de una red de comunicación, o sea, de una *network*, cuyo objetivo es el de conectar a sujetos sociales e institucionales directamente interesados en encontrar respuestas oportunas a las continuas transformaciones de los modos de producir y de las formas de vida inducidas por la innovación tecnológica.

La creación de la *network* Eureka parte de dos hipótesis relacionadas. La primera: la espontaneidad del mercado no puede hacer nada para procurar un cauce o dar una forma a la mutación ininterrumpida. Es preciso una intervención específica del gobierno. La segunda hipótesis: la segmentación regional del *technology assessment* puede impedir toda comprensión del fenómeno si se adoptan criterios unitarios y homogéneos. Es necesario cortar a medida las soluciones a los diversos «subsistemas territoriales».

¹ Acrónimo de Consiglio Nazionale delle Ricerche, comparable al CSIC español.

¿Cómo acogen los marxistas inquietos (dado que inquietantes, de momento, no llegan a ser) la atención creciente por parte de las instituciones europeas a los efectos sociales, éticos y antropológicos, incluso, de la innovación tecnológica? ¿No será preciso aferrar la ocasión de reflexionar sobre una pobreza desesperante de los instrumentos de análisis? ¿Funcionan las lentes que orientan nuestra mirada? El caso del *technology assessment* parece oportuno a la hora de revisar la caja de herramientas teórica a la que se recurre y someter a medida las unidades de medida habituales. Aunque atenuado, en las reflexiones que la izquierda dedica a las rápidas transformaciones tecnológicas y a su impacto en las realidades locales predomina un escenario antropológico: la ruptura de una tradición y la irrupción de lo imprevisto. El reconocimiento empírico tiende a adecuarse al esquema de la «modernización». Pero este esquema se ha forjado, en sus rasgos fundamentales, en el terreno de la primera revolución industrial. La idea de «modernización», a la que se confía casi que por una coacción interior, repite la escena primaria del industrialismo, y consigue la aplicación de una serie de copias consagradas a toda ulterior *nouvelle vague* tecnológica: los *chocs* de lo nuevo contra la inmovilidad del orden previo, la precariedad contra la seguridad de las costumbres, una veloz diferenciación contra una repetitividad consolidada, artificialidad contra seminaturalidad, la reanudación de una temporalidad lineal e infinita contra una percepción cíclica, o circular, de la experiencia. Todo esto se puede resumir en la imagen literaria del Fausto emprendedor, que trastoca los goznes sobre los que giraba la senilidad asustada de Filemón y Baucis.

Este mosaico de imágenes es tan tenaz como inadecuado. El concepto de «modernización» es puesto en cuestión, en la medida en que extrae su sentido sustancial de la oposición a lo estático de larga duración de las sociedades tradicionales. De hecho, este sentido se disuelve cuando la innovación cae sobre un terreno social y cultural en el que lo repentino de las innovaciones se vuelve costumbre. La gran fábrica taylorista, golpeada por traumas y metamorfosis, no puede considerarse de ningún modo un trasfondo inmóvil e idílico, ni los obreros de la cadena de montaje parecen postular al papel de Filemón y Baucis.

La cuestión decisiva es que no hay situación regional, en la que hoy se plantee el problema del *technology assessment*, que no

haya sido investida en reiteradas ocasiones por grandes transformaciones. El escenario antropológico que subyace en una investigación sobre las innovaciones más recientes se caracteriza por la desaparición de cualquier tradición que no sea la *tradición del desarraigo*. Por tanto, es necesario preguntarse cómo interfieren los choques de la transformación en curso en la memoria individual y colectiva de otros choques precedentes; cómo se combina la última secuencia de acontecimientos imprevistos con la *adicción a lo imprevisto* y la capacidad de reacción al cambio continuo; cómo la nueva precariedad se une a la aversión adquirida por la seguridad; cómo una desviación de lo conocido se añade a una historia marcada por entero por bruscas desviaciones. La dimensión que le interesa al *technology assessment* es la de un desplazamiento, pero un desplazamiento que sucede donde ya no hay verdaderas plazas. A grandes rasgos, ¿qué se puede entender por «tradición del desarraigo»? Un fuerte sentido de la contingencia, una mentalidad no determinista y el adiestramiento a confrontarse con una alta tasa de aleatoriedad, ductilidad, capacidad de reconversión y cálculo de los «mundos posibles» que impregnan la trama de esta o aquella experiencia determinada.

El punto crucial es, quizá, que las nuevas tecnologías, respecto a las cuales aparece la cuestión del *technology assessment*, mantienen una relación positiva con la tradición del desarraigo y las mentalidades que esta configura. Antes que provocar una seca fractura, las nuevas configuraciones productivas utilizan sistemáticamente la estable precariedad de las formas de vida, hasta llegar a hacer de ella un verdadero recurso.

Dicho de otro modo, es necesario comprender si las características antropológicas inherentes a la tradición del desarraigo se han convertido en auténticos «requisitos profesionales». Es decir, si la profesionalidad efectivamente demandada no consiste exactamente en ese conjunto de aptitudes relativas a la interacción social, a una red móvil de relaciones, a la interpretación de distintos «juegos lingüísticos» que se adquieren sobre todo fuera del trabajo, y que en su conjunto representan la herencia de toda la historia de la modernización. En este caso, el *technology assessment* debería medirse con una dimensión más compleja, en la que no se es presa de una «desorientación» que diluye toda «familiaridad», sino que reduce a perfil profesional la experiencia de la desorientación.

Asimismo, si es verdad que el impacto tecnológico sobre las culturas y la vida cotidiana de un área regional no provoca una oposición entre el dinamismo y lo estático, sino una relación problemática entre distintas formas de dinamismo, entonces es necesario examinar fenómenos más extravagantes que los que puede sugerir la imagen de un «progreso» que se contrapone a un «retraso». Sobre todo, a menudo y gustosamente se tiene una anticipación parcial, tanto en los comportamientos subjetivos como en los estilos de vida, de lo que será después el funcionamiento de las nuevas tecnologías. Hay mentalidades y experiencias productivas «sumergidas» que preparan activamente, y casi inducen la innovación. Un ejemplo, si se quisiera escribir una historia de la difusión de la microinformática en la vida cotidiana italiana, sería necesario detenerse en los fenómenos que la han preparado: la incertidumbre de expectativas provocadas por la inflación, la práctica de masas del «*toto nero*»,² el crecimiento de las bases de datos y la crisis de los proyectos políticos fuertemente orientados.

En general, pero concretamente por parte de la izquierda, las formas de vida locales no pueden volver a ser consideradas una especie de objetivo fijo, un conjunto de costumbres pasivas o el cuerpo del famoso experimento *in corpore vili*. Tanto es así, que invirtiendo completamente el esquema clásico de la modernización, es lícito preguntarse si la mentalidad y las culturas locales influyen a su vez en el impacto tecnológico, reabsorbiendo las finalidades e introduciendo «efectos de deriva». Más que de una anticipación, se debería hablar de una retroacción sobre la innovación tecnológica por parte de las subjetividades crecidas en la tradición del desarraigo. También, quizás sobre todo para la izquierda, esto es *technology assessment*. Si no se nos puede sustraer a la fascinación por la historia de Filemón y Baucis, ¿por qué no imaginar también a los dos como *pueri robusti et malitiosi*, sujetos dotados de un carácter reactivo insospechado, capaces de transformar lo que les transforma?

² El «*toto nero*» fue un escándalo de corrupción y de apuestas clandestinas en el fútbol profesional italiano que estalló en la temporada 1979-1980.

Más tiempo y menos dinero

(22 de septiembre de 1988)

LA PROPUESTA DEL PRESIDENTE de la socialdemocracia alemana, Oskar Lafontaine, es rica en matices y no le faltan contrapuntos internos. Sin embargo, como siempre pasa cuando un discurso está dotado de estructura ósea, también permite que se le dé cuerpo: en síntesis, Lafontaine otorga una seca prioridad a la reducción de la jornada de trabajo y acepta intercambiarla por una disminución salarial. Tiempo por dinero.

Traducir Lafontaine al italiano es posible, pero con una condición: es necesario cambiar los tiempos verbales de las aserciones. Donde en el original hay un futuro programático, en la versión es preciso adoptar un pretérito perfecto descriptivo. Más claramente: en Italia, la «economía sumergida», el trabajo en negro, el área de las ocupaciones precarias y el trabajo a tiempo parcial, todo esto, *también* ha sido atravesado por una inclinación subjetiva de la fuerza de trabajo. Esta: *ganar tiempo*, aunque sea a costa de sacrificar cuotas de ingresos. Va de suyo que una opción parecida, escandalosa para la cultura del movimiento obrero, representaba solo uno de los rostros de la drástica metamorfosis del mercado de trabajo, que, por lo demás, comportaba la disgregación y una nueva dominación. Pero este rostro ha pasado, y ha pesado, alterando la dirección de los procesos de reestructuración productiva e imprimiéndoles cierta *ambivalencia*.

Si el intercambio «tiempo por dinero» ha tenido una realización informal en Italia, si se ha practicado de hecho y

ampliamente, esto permite hacer un balance por partida doble, beneficios y pérdidas. Pero no solo eso, después de constatar que en Alemania no hay rastro de «economía sumergida», que en Italia no había turcos que cazar y de enumerar todas las diferencias del caso, es posible avanzar alguna consideración general sobre el modo en el que la «cuestión del tiempo» y la crisis de la sociedad del trabajo enloquecen las brújulas de la izquierda, su mochila de valores y hasta su identidad. Érase una vez el «ejército salarial de reserva». Con esta imagen bélica, Marx pretendía decir que la retaguardia del trabajo, los parados, presionan a la primera línea, los obreros de fábrica, de tal modo que estos últimos se encuentran sometidos a un chantaje permanente. Los capitalistas consiguen comprimir los salarios por la presión de los hermanos desafortunados, *condenados* al no trabajo. Qué tiempos, aquellos, para los «espíritus animales» de la empresa.

Más tarde, continúa esta fábula sin moral, con el keynesianismo y el Estado del bienestar el «ejército salarial de reserva» se adelgazó hasta convertirse en un arma sin filo. Dado que el consumo de los trabajadores se había convertido en un elemento decisivo en el equilibrio de todo el ciclo económico, se afianzó la tendencia al pleno empleo, que vino acompañada, como sabemos, de un aumento de los salarios.

Pero lleguemos a la Italia de los años sesenta. Aquí el mercado de trabajo deja de ser un recinto único que engloba a toda la población activa. En su lugar, se segmenta en secciones in-comunicadas. El análisis de Massimo Paci fue, en este sentido, definitivo. La estructura ocupacional basada en el trabajo en cadena resalta la figura de trabajador dependiente (digamos el trabajador varón, joven pero no muy joven, con un bajo nivel educativo), respecto a la cual, una vez agotada la gran inmigración hacia el Norte, no hay fácil rotación. En otras palabras, ya no hay una masa de parados presionando por esos puestos de trabajo. El paro femenino, juvenil y escolarizado, por grande que sea, ya no ejerce ninguna presión sobre los obreros tayloristas de la producción. El trabajador «central», incapaz de ser sustituido, acumula fuerza reivindicativa y política. Esta es la génesis de la famosa *rigidez* obrera.

A mediados de los años setenta, la reorganización de la producción destruye esta compartimentación estanca del mercado

laboral. Se privilegian las inversiones en sectores distintos a la producción de bienes de consumo de masas, con lo que otros segmentos de la mano de obra (femenina, joven, con estudios superiores) dejan de ser relativamente marginales para convertirse en decisivos. La crítica despiadada del Estado del bienestar y un renovado *epos* del mercado ocupan firmemente el escenario. Se oye repetir hasta el hartazgo que el hundimiento del Estado del bienestar se debe a un aumento incontrolable del gasto público, destinado a hacer frente a un espacio creciente de no trabajo. Trabajo y no trabajo, mercado y asistencia, se enfrentan, en esta representación, con una precisa división de papeles y valores morales: productividad frente a parasitismo, costes reales frente a costes ficticios, dinamismo de la iniciativa empresarial frente a estancamiento del bienestar. Esto es pura ideología. Ideología poderosa, no obstante, ya que muestra como en un espejo, exactas pero invertidas, las causas de la crisis.

De hecho, bien mirado, el desmoronamiento del Estado del bienestar tuvo su raíz en el desarrollo asfixiado, inhibido, menos que modesto, del ámbito del no trabajo. Como si dijéramos: no había demasiado trabajo, sino demasiado poco. Una crisis, por tanto, provocada no por las dimensiones adquiridas por la asistencia, sino por el hecho de que la asistencia se otorgaba, en su mayor parte, en forma de trabajo asalariado. Y viceversa, por el hecho de que el trabajo asalariado adopta a menudo la forma de asistencia. El trabajo manual y repetitivo, debido a sus costes inflados y, sin embargo, rígidos, no es competitivo, adquiere a veces el carácter paradójico de actividad ficticia, de asistencia disfrazada. Haber convertido el trabajo físico en radicalmente «antieconómico» es, además, el extraordinario resultado de décadas de luchas obreras. No hay nada de qué avergonzarse: fue la presión ininterrumpida para exigir salarios y menos horas de trabajo lo que hizo explícito el carácter socialmente *parasitario* del trabajo asalariado. El Estado del bienestar se vino abajo precisamente por haber exaltado este parasitismo más allá de todo límite, es decir, por haber intentado hacer coincidir asistencia y trabajo siempre que fuera posible. Al fin y al cabo, ¿no nacieron las políticas de pleno empleo en los años treinta bajo el lema «cava agujeros y vuévelos a llenar»?

Es precisamente en este punto, entre la ofensiva neoliberal y el comienzo del «desempleo tecnológico», cuando una opción

subjetiva completamente heterodoxa pasa a primer plano en Italia. En la fluidificación general del mercado laboral, franjas de la nueva fuerza de trabajo aprovechan también una oportunidad de libertad personal: precariedad, en lugar del puesto fijo; pluriempleo temporal, en lugar del régimen de fábrica; más tiempo a su disposición, al precio de unos ingresos reducidos. Es en esta fase de transición cuando se practica informalmente la propuesta de Lafontaine. La *obligación* de no trabajar, que asolaba al antiguo «ejército salarial de reserva», se invierte en una especie de demanda imprevista: la exclusión de la fábrica se transforma, en algunos casos, en emigración consciente de la misma.

Otro ejemplo de «más tiempo por menos dinero» —un ejemplo que esta vez se refiere a los propios trabajadores de fábrica— es el uso generalizado del fondo de desempleo.³ Con él, la hipocresía específica de la «ética del trabajo» ha celebrado sus glorias. Es bien sabido que para muchas situaciones empresariales el fondo de despido no era una medida destinada a la reestructuración, sino un estatuto semidefinido. Era, por tanto, una garantía salarial parcial de facto para quienes durante meses o años no trabajaban, o trabajaban menos. Pero cuidado: esta garantía salarial parcial, y sobre todo la reducción real de la jornada laboral, quedaban ocultas y mistificadas por la permanencia de la «relación laboral» en determinadas condiciones. En una curiosa inversión —ideológica, pero llena de implicaciones materiales—, el aumento del no trabajo se incorporó de algún modo a la relación laboral, gestionada como un *eclipse* momentáneo de esta última. Como si dijéramos: la existencia virtual de tiempo libre se hizo sentir como una *falta* de tiempo de trabajo.

A mediados de los años setenta, todas las partes empiezan a tener una percepción aguda del nuevo contexto esbozado por la salida gradual de la sociedad del trabajo. El tiempo de trabajo es la medida actual, pero ya no verdadera, del desarrollo social y de la riqueza. Los movimientos de la segunda mitad de los años setenta se centraron en la falsedad, para sacudir y abrogar la contundencia. Dieron un signo sesgado y muy enfrentado a la tendencia objetiva. En los años ochenta, por el contrario, el vigor de

³ Traducción de la institución específicamente italiana Cassa Integrazione Guadagni Ordinaria, que correspondería con las mucho menos generosas prestaciones de desempleo de la Seguridad Social.

la medida del tiempo prevaleció sobre su falsedad. Así, en una paradoja solo aparente, la superación de la sociedad del trabajo se produce en las formas prescritas por el sistema social basado en el trabajo asalariado: desempleo por desarrollo, jubilación anticipada, flexibilidad hecha idéntica al despotismo.

Lo que importa ya no es la contracción del tiempo de trabajo global, pues este es el trasfondo indiscutible, el terreno mismo del conflicto. Lo que importa es quién y cómo gobierna esta contracción. Hay y habrá excedente de tiempo: lo que está en juego es la forma que adoptará este excedente. La articulación de la vida social está atravesada por la pugna entre dos *calendarios* posibles. Pero ¿es capaz la izquierda de hacer frente a semejante contienda, a una situación en la que el tiempo es visto como objeto inalienable de deseo y consumo?

Es difícil responder afirmativamente. Innumerables indicios sugieren que la izquierda encuentra su razón de ser en la sociedad del trabajo, en los conflictos enraizados en la temporalidad propia de esta sociedad. El no-trabajo, aunque no sea tachado de condición éticamente deplorable, marca sin embargo el límite más allá del cual la organización política pierde su asidero. La salida de la sociedad del trabajo y la disputa por el tiempo confunden las coordenadas fundamentales de la cultura de izquierdas. Empezando por esa concepción *progresista* de la historia, que establece un nexo causal lineal entre pasado, presente y futuro: un nexo que tiene como modelo el proceso laboral.

La discusión abierta por Lafontaine, no a pesar de, sino precisamente por sus ambigüedades, es un termómetro oportuno para medir la decadencia de la izquierda. «El trabajo, este miserable asunto, el trabajo. Pesadilla de los perseguidos. Trabajo, esta pobreza, esta angustia, esta especie de neurastenia, ¡esta cosa que te chupa la sangre! El trabajo, esta muerte que te devora poco a poco, este miedo que te atenaza el estómago, que devora el corazón mismo del hombre». Así escribía en *Il primo dio* (Adelphi) Emanuel Carnevali, un joven italiano emigrado a Nueva York en la década de 1910, hombre de mil trabajos y ningún trabajo. Son voces como estas, que resuenan desde los inicios del movimiento obrero, con las que la cultura izquierdista, obrerista y estatista debería ser capaz de reconciliarse. Si Carnevali parece un «ungido» anarquista para muchos, uno puede compensarlo

respaldando su feroz protesta contra la moral bíblica del trabajo con una cita de otro forastero, un judío alemán esta vez: «En todos los países civilizados, el trabajo es libre. Por tanto, no se trata de liberarlo, sino de abolirlo».

La historia brigadista de Giorgio Bocca

(13 de octubre de 1988)

VEINTIUNA SEMANAS de «historia de la violencia política en Italia desde los años setenta hasta hoy», en fascículos editados por Curcio Editore. Veintiuna semanas de Giorgio Bocca, ajustador de cuentas solitario, vaquero espabilado en el salón de la ultramodernidad. Que el terrorismo llegara a los quioscos también podría haberse tenido en cuenta. Pero, ojo, no llega allí en forma de obra realizada a varias manos, fruto de un esfuerzo colectivo, sino en forma de panfleto humorístico y personalísimo. Una «firma» da su opinión, concretando fijaciones e idiosincrasias, durante un total de 440 páginas: narra y comenta al mismo tiempo, cita, jura e ironiza. Un «yo me ocupo» gigantesco. La adopción de módulos editoriales de la cultura de masas (como la historia de la gastronomía o, en breve, de los templarios) procede con una entonación abiertamente hipersubjetiva. Esta intersección retrata bien el estado del arte de los estudios históricos en los años setenta.

Giorgiobocca (dicho todo en un suspiro), es bien sabido, fue un garantista tenaz, se aferró a los principios del Estado de derecho cuando los suyos, los ex «amigos del Mundo», miraban las armas de reajo. Hay que reconocerle su mérito, porque es un verdadero mérito. Pero su aversión al alboroto judicial es funcional al papel de verdugo sumario en el plano histórico. Bocca parece insinuar: aflojemos los grilletes, para liquidar de una vez

por todas el miserable asunto de las pobres almas que quisieron oponerse a la Gran Reestructuración.

Ocurre a menudo que la psicología constituye un sucedáneo de las explicaciones teológicas para los laicos que no pueden ser más laicos. En definitiva, la *ultima ratio* ante lo inefable que no puede descifrarse de otro modo. Giorgiobocca atribuye las revueltas de la última década a causas psicológicas. En el prefacio de la obra leemos: «En los años setenta se manifestó también en Italia aquel cambio que modificaría la faz de nuestra sociedad [...], que decidiría la desaparición de la clase obrera, el fin de los mercados nacionales, la integración multicultural y multirracial, el advenimiento del sector terciario avanzado. La causa del terrorismo es, pues, esencialmente psicológica: hay una minoría de jóvenes que no puede hacer frente al cambio y a su “angustia”».

Débiles mentales, incapaces de afrontar de cara la tormenta del cambio, los «jovenzuelos» (como los llama a veces el autor) gritaban y disparaban para superar el miedo a la oscuridad, que se apoderaba de ellos ante la ruptura de las estructuras tradicionales. Algunos, dotados en conjunto de un mayor grado de moralidad, llegaron hasta el final en su oposición a lo nuevo: se lo jugaron todo a la guerra de guerrillas. Encaprichados con imágenes arcaicas, rechazaron *manu militari* el torbellino de la reorganización productiva. Son los brigadistas, a los que Bocca llama en otros lugares «simpáticos gascones», y cuyo tipo humano le recuerda a algunos de sus camaradas de la resistencia. Con las Brigatte Rosse, Bocca se encuentra a gusto: la última expresión de un pensamiento mítico, sanguinario sin duda, pero fácil de encasillar.

Los problemas espinosos, para Giorgiobocca, surgen cuando trata con los «otros», los grupos extraparlamentarios, las formas violentas de lucha en las fábricas, la insubordinación de las masas en la metrópoli. Es aquí donde pierde los estribos, hasta la estridencia. Es aquí donde abandona toda bonhomía y todo el distanciamiento exhibido para entablar un combate cuerpo a cuerpo.

Tal vez una sospecha se desliza a veces bajo su pluma: que las elaboraciones de la nueva izquierda, más que un fenómeno de resistencia desesperada al cambio, han sido un intento de imprimir un signo diferente y conflictivo precisamente sobre la incipiente ola de modernización. De esta duda surgen el veneno y el malhumor. Bocca se resiente de las teorías y prácticas que se

han asentado diversamente sobre el mismo terreno del que se considera cantor nudoso y celoso guardián: la impetuosa transformación de los modos de producción y de los estilos de vida. Es decir, no puede soportar que alguien haya podido contaminar su río. Así, a propósito de la izquierda extraparlamentaria de principios de los años setenta, Bocca se suelta: el único nombre pertinente le parece el de *escuadrismo rojo*.

Su evidente nerviosismo le lleva a flagrantes contradicciones. Un ejemplo: Bocca se burla de Lotta Continua y Potere Operaio por haber proclamado la centralidad de los obreros en una época en la que la gente, en cuanto puede, evita la condición fabril; pero, solo unas líneas después, ataca a los mismos grupos por haber exaltado las formas de lucha con las que se expresaba el rechazo al trabajo asalariado. Una de dos, me viene decirle. Cuando se enfrenta a movimientos que transgreden la tradición del movimiento obrero histórico, Bocca tantea, muerde el aire, a menudo falsea. Para superar su inquietud, lo devuelve todo al esquema ya probado: los *avances* teóricos y los conflictos se presentan como los últimos coletazos de una sociedad solo parcialmente urbanizada. Que es el mismo esquema ideado para los brigadistas. Estos últimos, por tanto, acaban representando la verdad general de los años setenta: las Brigatte Rosse, nos da a entender Bocca, eran coherentes mientras que las otras, en cambio, se distinguían por su «ambigüedad». La única diferencia real sería, por tanto, una *diferencia de grado*.

Sucede que Bocca se encuentra componiendo una historia de los años setenta con un trazado exquisitamente brigadista. En lugar del Estado imperialista de las multinacionales, aquí hay otro fantasma díscolo, el Gran Enemigo del Industrialismo. El PIB es omnipresente y traicionero: nunca hay que bajar la guardia. Una historia «brigadista» para saldar cuentas. Para alguien que se enorgullece de llevar la modernidad en las venas, no es una pequeña paradoja.

Buenas costumbres en la ciudad de los lugares comunes

(27 de octubre de 1988)

EL ESPACIO URBANO es también un espacio retórico. Desde tiempos inmemoriales, desplazarse de un lugar a otro de la ciudad ha significado pasar de una esfera discursiva concreta a otra completamente distinta. Los argumentos, premisas, inferencias, ocurrencias y metáforas que eran legales en el lugar de trabajo diferían radicalmente de los modismos adoptados en el tiempo de ocio, o de la urdimbre de sugerencias verbales que sustentaban un mitin político. No es casual, pues, que los tratados de retórica, desde la Antigüedad, hayan clasificado las formas del discurso social aprovechando un término espacial: *topoi*, «lugares», precisamente. Los *topoi* retóricos son verdaderos almacenes de argumentos, cuya ubicación coincide en gran medida con las principales ramificaciones de la vida urbana.

Este estrecho parentesco permite describir la transformación de la espacialidad en la metrópoli contemporánea siguiendo un canon retórico. Un atajo, ciertamente, pero pertinente. La subdivisión de los «lugares» del discurso en *lugares comunes* y *lugares especiales* es el punto crucial. Los primeros no son estereotipos o banalidades, como sugiere la acepción corriente, sino las formas muy generales que hay que utilizar para tratar cualquier tema: categorías vacías desprovistas de significado, pero indispensables para generar sentido. Los lugares especiales, en cambio, son el reservorio de contenidos temáticos particulares, diferentes

para cada campo discursivo, sobre los que se puede contar con la adhesión concreta de una comunidad.

Ahora bien, es evidente que, en la experiencia tradicional del espacio urbano, los lugares de discurso son ante todo *lugares especiales*, tanto más eficaces cuanto más circunscrito sea su uso. Los valores y emociones, que hay que evocar en el Foro para persuadir al público, resultarían romos o ridículos ante los miembros de la Academia. El vocabulario familiar, al que me entrego en la casa donde vivo o el barrio donde crecí, está prohibido en la fábrica o la oficina. La sección de partido, en la que predomina la planificación del futuro, excluye con orgullo las locuciones de discoteca o de entretenimiento radiofónico. En esta organización segmentada de la comunicación lingüística, calcada de la ciudad, los *lugares comunes* no tienen vida independiente: omnipresentes pero invisibles, están en todas partes y en ninguna. El saber social general, encarnado en estos «lugares», sigue siendo pobre: predominan los saberes particulares, buenos solo para una situación determinada.

¿En qué consiste, pues, la transformación cuyos resultados tenemos ante nuestros ojos? Los *lugares comunes* han pasado a primer plano, hasta el punto de conformar tanto el espacio urbano como el discursivo. Hoy en día, nuestras ciudades ya no ofrecen lugares especiales. Las formas de vida en las metrópolis, expuestas a continuas transformaciones, carecen de centro de gravedad o, mejor dicho, de *topoi* capaces de definir roles permanentes e identidades perdurables. Ya no existe un lugar desde el que se pueda poner en perspectiva todo el paisaje metropolitano, discernir caminos ordenados y trayectorias coherentes.

Estos *lugares comunes*, que han pasado bruscamente a primer plano, son lo que históricamente se han vuelto ineludibles para todo decir y actuar: la reproductibilidad técnica de la experiencia, el desarrollo de la ciencia, los grupos de reglas tan generales como intercambiables, los lenguajes convencionales de la tecnología y los medios de comunicación. El espacio metropolitano se unifica, pero también se vuelve abstracto e inmaterial, gracias a las técnicas de comunicación; ahora la analogía entre este y el espacio de la retórica se ha convertido en una identidad plena. Los lugares físicos y los lugares verbales son uno: ambos son, de hecho, comunes. Un orador imaginario de hoy tendría que cumplir

los preceptos de un tratado de retórica tan extravagante que solo contempla formas generalizadas carentes de sentido pleno, ya no la apelación a valores sustantivos, ni el uso de locuciones seductoras ligadas a la ocasión.

«No dejar rastro», escribió Brecht, invitándonos así a aceptar los nuevos tiempos. Pero la desaparición de las huellas dispuestas en una dirección inequívoca no es el efecto de una ocultación, ni de un mayor distanciamiento de las conexiones reales de la sociedad. Al contrario, las huellas se eclipsan, en el espacio metropolitano, cuando la proximidad de la acción a la universalidad de las fuerzas productivas, que se han hecho plenamente visibles, es máxima. Es la proximidad del poder técnico-científico la que, al ordenar la acción según *lugares comunes*, borra las huellas (ya que sustituye la tortuosa concreción de las ordenaciones naturales por la linealidad geométrica de lo artificial). La experiencia, en la metrópolis, es pobre, es decir, ya no tiene lugares propios definidos, porque es la experiencia directa de las fuerzas productivas, porque de estas refleja fielmente la universalidad y el anonimato.

Ciertamente, la pérdida de los *lugares especiales* parece abrir una vía al individuo, a su indeterminación, a sus irregularidades y fantasías. Sin embargo, se trata de una ilusión. Las diferencias, la irrepetibilidad y las contingencias no son más que la especificación momentánea de códigos abstractos y paradigmas universales. El individuo, así como se jacta de un simulacro de independencia porque se libera de las ataduras de los contextos particulares, es más que nunca colonizado por nexos sociales impersonales, más que nunca una refracción abigarrada de poderosos *lugares comunes*. El triunfo material de estos últimos solo disuelve aparentemente el anonimato social, solo por burla parece liberar infinitas esquilas «individuales», agitadas por el movimiento browniano. Más bien, lo que ha sucedido es que la socialidad «dialógica» del derecho, la política y la representación institucional ha sido sustituida por la socialidad «monológica» de la ciencia, las tecnologías y los códigos convencionales. No hay configuración singular que no derive del despliegue intensivo de la repetitividad y los automatismos, de una declinación provisional de los *lugares comunes*: ¡todo menos un individuo consciente y autodeterminado!

Los lugares comunes de la ciudad y de la comunicación no tienen nada que los asemeje a un orden habitable o, si se quiere, a un *hábito*. Al contrario, lo que es muy familiar se convierte fácilmente en algo aterrador. El miedo lo generan cosas y acontecimientos bien conocidos, pero que de repente nos parecen terroríficos: por ejemplo, las nuevas tecnologías. En la metrópolis, la amenaza nos llega de repente, no sabemos de dónde: nos roza, nos escatima, golpea a otro. En el espacio sin lugar, es fácil experimentar la típica sensación de diezma, el infame alivio que supone ser el noveno o el undécimo de la fila.

No solo el urbanismo y la retórica pensaron la experiencia según *topoi*, es decir, lugares. También la ética, mucho antes de ser depositaria de «valores» y «obligaciones», fue concebida simplemente como un lugar habitual. Un lugar, es decir, en el que uno puede sentirse cómodo, como «en casa». Durante mucho tiempo, el hábito, y por tanto el *ethos*, arraigó en los *lugares especiales* de la ciudad y el discurso: el trabajo, el partido, las iglesias, etc. Ahora, en cambio, la cuestión de un lugar habitual se plantea en un espacio estructurado exclusivamente por los *lugares comunes* de la época. Proponer la constitución de un lugar habitual, o de un *orden habitable*, sin poder contar con *lugares especiales*: este es, quizá, el problema de la ética y la política en la metrópoli.

Es cierto que la política solía representarse a sí misma como un lugar especial entre los demás de la ciudad y, al mismo tiempo, como un punto de conexión entre ellos. En este sentido, sufre una doble fragilización a manos de la nueva espacialidad. Sin embargo, en los *lugares comunes* de la metrópoli, el dominio se reorganiza. La constitución de un «lugar habitual» no tiene nada de inefablemente interior: es una actividad transformadora e innovadora, destinada a ejercer un «derecho de repliegue» sobre los lugares comunes, es decir, sobre las fuerzas productivas, para imprimirles otra forma. Por lo tanto, pasar del lugar común al lugar habitual significa aprender a «decir no» a lo existente, un «no» cargado de implicaciones prácticas, destinado a encontrar resistencia material, a entrar en conflicto, a soportar réplicas groseras. No hay nada de malo en preferir no seguir llamando «política» a todo esto: desde luego, no se trata de una danza dionisiaca, ni de un almuerzo de gala.

«Pequeño y bello», moral provisional

(2 de noviembre de 1988)

SEGÚN LA TRADICIÓN, el nominalismo ocupa un lugar bien definido en el casillero de la metafísica occidental. Su rasgo inconfundible es admitir únicamente la realidad de los objetos individuales. Su intervención más destacada, una crítica sistemática del lenguaje. De hecho, este, abarrotado como está de términos generales y abstractos, suscita siempre la ilusión de que existen innumerables entidades más allá de lo verdadero, es decir, más allá de lo singular.

La crítica nominalista del lenguaje tiene el estilo de un reduccionismo metódico. Aunque se habla de todo, en realidad solo se hace referencia a individuos concretos. Palabras como «humanidad» y «belleza» no indican nada, sino que deben *reducirse* a uno o varios humanos particulares, a tal o cual objeto bello. La existencia de universales, sugerida equívocamente por la significación verbal, se niega por comparación con el mundo tal como es. La reducción, que se basa en una representación de las cosas independiente del lenguaje, se realiza finalmente en el plano lingüístico con la primacía especulativa concedida a los términos singulares. En rigor, el léxico del nominalista debería limitarse a los *nombres propios*.

En lugar de una concepción filosófica autónoma y bien estructurada, el reduccionismo nominalista es una mera reacción a una crisis. Tiene la aptitud de sustituir a alguna otra constelación de ideas, antaño fuerte, luego conflagrada o fragilizada. Puesto

que ofrece un ropaje y un hogar a todo ángel caído, el nominalismo se convierte en el síntoma de un fracaso en el que ha tropezado una investigación teórica o una experiencia política. Es un gesto defensivo y de protesta frente a una totalidad sobre la que ha perdido su asidero.

En los años ochenta, justo cuando ha renunciado a sus ambiciones más radicales, la crítica de las relaciones sociales dominantes muestra una marcada predilección por la actitud nominalista. La negación de la realidad de los universales constituye una especie de *moral provisional* para los supervivientes de los movimientos subversivos, para los *boat people* que luchan por alejarse de las costas de los años setenta, para los no resignados forzados a la inercia, pero también para la juventud prudente y escéptica. Mal equipados para descifrar la nueva secuencia de abstracciones que conectan eficazmente la sociedad e incrustan el «mundo de la vida» (nuevas figuras del capital financiero, paradigmas científicos o lenguajes formalizados), todos ellos apelan *por el momento* a la supuesta singularidad de los hechos y las experiencias como caja de resistencia.

Con el corazón estrecho, alaban obstinadamente lo que hay de único e irreplicable en cada práctica, en cada sujeto o sentimiento. Imaginando virtuosamente que tal singularidad no tiene nada que ver con las formas universales y las abstracciones encarnadas, sino que más bien las refuta. Corroyendo el poder del término general, depositario de equivalencias y homologías; privilegiando amorosamente el nombre propio como índice de verdad y signo de esperanza: el *estatus* de realidad original que se reclama para los objetos individuales sugeriría también la posible superación de la forma mercancía en que se manifiesta la actividad humana. Las entidades singulares son consideradas, al mismo tiempo, lo único real y lo único bueno: lo verdadero que está sujeto a la impostura y lo justo en lo que se puede confiar para aflojar las garras de la dominación.

A diferencia de la moral cartesiana, que preconiza una adhesión transitoria a las creencias vigentes hasta que se aclaren los fundamentos del conocimiento, la moral provisional de los materialistas melancólicos se impone la tarea de garantizar, incluso mientras persista una evidente pobreza de medios teóricos, la no aquiescencia a la opresión. Sin embargo, la negación del

papel que desempeñan las abstracciones en el proceso de trabajo y en la comunicación social condena al nominalismo a la marginalidad más desesperada. La oposición al actual estado de cosas sobrevive bajo el disfraz de una rencorosa metafísica suburbana.

El cuidado de lo singular y lo diferente, si no tiene aliento suficiente para pensarlos en relación con el poder universal de las fuerzas productivas, se convierte en descuido de lo singular y lo diferente. La adopción del nombre propio como «principio esperanzador» impulsa a una retirada sentida, muy cercana a la resignación que se quería esquivar. El nominalismo, suspendido entre un «ya no» y un «todavía no», conduce a la miniaturización de la crítica, al triunfo teórico-comercial de lo *small is beautiful*, a la delicadeza infinita de una emancipación imaginaria.

La vocación de la lengua de Adán

(17 de noviembre de 1988)

LA IDEA de una *lengua universal* contiene una vibrante protesta contra el carácter convencional de las palabras que utilizamos a diario. Esta protesta va acompañada de una preocupación ética: la pretensión de denotar algo con un signo extrínseco, colocado como una etiqueta arbitraria, es una fuente de injusticia, que allana el camino a los agravios y conflictos que salpican las relaciones sociales. En efecto, la falta de vínculo entre las palabras y las cosas alimenta la incomprensión y la ignorancia, autoriza el prejuicio y el engaño. La intimidación de un mundo nombrado al azar se convierte en violencia contra los seres humanos.

El intento de restaurar un lenguaje transparente se inspira sin duda en un ideal de la Ilustración. Tanto es así que el lenguaje universal es un excelente ejemplo de esa «dialéctica de la Ilustración» cuyo desarrollo investigaron Adorno y Horkheimer. El mito utópico y emancipador da lugar a una realidad que es su negación. El lenguaje universal realmente alcanzado son los lenguajes formalizados de la lógica, los programas de la informática. Pero así, precisamente, la aspiración a la máxima *naturalidad* se vuelca en el triunfo de la máxima *artificialidad*.

La búsqueda de una comunión lingüística inmediata con el mundo se ha traducido en un aparato tecnológico que se superpone al mundo. El anhelado acuerdo de los humanos, entre sí y con la naturaleza, ha desembocado en nuevas formas de dominación. El aspecto decisivo de todo el asunto es que este resultado

imprevisto no es fruto de una desviación de la intención original, sino que, por el contrario, es provocado por su persecución plena y consecuente. Entre el mito y su lugar de aterrizaje tecnológico no hay solución de continuidad, uno introduce al otro, este remite a aquel. Es precisamente el deseo de nombrar la esencia oculta de las cosas y las criaturas lo que conduce en última instancia a un cálculo formal soberanamente ajeno a cualquier contenido determinado. Siguiendo con entusiasmo el sueño de un lenguaje que no prevalezca sobre sus objetos, uno se encuentra finalmente teniendo en sus manos un haz de lenguajes puramente sintácticos, la ideografía elaborada por Frege, el ser como el valor de la variable «X» de Quine.

Es bien sabido que la aspiración a una lengua universal está teñida por la nostalgia del estado edénico. Según el relato bíblico, «el nombre con que Adán llamó a todo ser viviente es su verdadero nombre». Verdadero porque refleja su naturaleza, es uno con ella, se ajusta a ella como una epidermis. Cualquier malentendido queda excluido a la luz transparente de la «acción comunicativa» que permite la lengua adánica. Pero luego vino Babel. ¿Cómo compensar la decadencia que siguió a la disolución de la perspicua jerga primigenia?

Puesto que no se puede confiar en las trilladas palabras cotidianas, será necesario distanciarse de ellas, buscar un ámbito en el que el léxico habitual se resigne. Esta es la otra cara que marca el proyecto de una lengua universal: junto al deseo de captar la naturaleza íntima de las cosas, se afirma la necesidad de encontrar un *lenguaje especial*, distinto del habitual. Parece que para acceder a las cosas mismas es necesario renunciar sin remordimientos a la inmediatez del nombrar, penetrando más bien en una zona más enrarecida e iniciática. Para significar sin exagerar, hace falta mucha lógica.

Este requisito se ejemplifica en el *Crátilo* de Platón. El Sócrates del diálogo sostiene que nombrar no es un acto arbitrario, sino un modo de discernir y enseñar la esencia de las cosas («No es, pues, de todo hombre, oh Hermógenes, nombrar, sino de aquel que es el hacedor de los nombres. Y este es el legislador; quien, en verdad, de todos los artesanos, es el más raro que se puede encontrar entre los hombres»). El legislador que asigna nombres a las cosas, una especie de Adán griego, puede sin embargo

engañarse a sí mismo y malinterpretarlas. Y esto es precisamente lo que ha ocurrido, según Platón: basta un poco de etimología para descubrir que los nombres griegos están llenos de falsas opiniones. Para ser exactos, están aquejados de un prejuicio heracliteano, según el cual lo verdadero y lo bueno coinciden con el movimiento y el cambio. Hay que concluir, por tanto, que «la verdad de los entes ha de aprehenderse en sí misma y no a partir de la imagen de aquellos, el nombre». Pero aprender las cosas en sí mismas, sin pasar por la fatal «debilidad de los discursos», solo es posible mediante la teoría de las ideas. Las ideas eternas, inmutables, son una especie de lengua universal: pero una lengua que ya no es lengua, en la que el pensamiento renuncia parcial o totalmente a la expresión verbal.

El mito del lenguaje universal se mueve entre dos polos. El primero consiste en defender las cosas contra la infidelidad de las palabras. El segundo, en crear un lenguaje distinto de los ordinarios, para salvaguardar la verdad contra la apariencia engañosa de las cosas. Esta segunda instancia está, sí, ligada a la primera, pero abre el camino a una nueva y extrema extrañeza de los signos frente a los entes. El lenguaje ulterior, que debería corregir los defectos del léxico natural, consigue enmendar el equívoco de este último, pero al precio de una autosuficiencia vertiginosa.

El paso del máximo de naturalidad al máximo de convencionalismo, de las palabras que se adhieren a las cosas como su epidermis a los signos tan exactos como insignificantes, está perfectamente representado por Leibniz. Este filósofo barroco, «monstruoso» y muy fino, oscila entre la evocación del lenguaje adánico y la fundación del cálculo logístico, es decir, de un *álgebra de los pensamientos*. Pero es inexacto decir que Leibniz oscila. Más bien, transforma sistemáticamente las palabras deletreadas en el Edén en algoritmos. Las dos caras del lenguaje universal, la mítica y la tecnológica, están presentes en su obra. De hecho, se apoyan mutuamente. En Leibniz aún se encuentran residuos de la Cábala, ecos del misticismo de Jacob Böhme: presenta su *característica universalis* como el instrumento admirable que proporcionará la clave para conocer «el misterio de la unión que intercede entre el cuerpo y el alma, y el modo en que operan las sustancias, y la concurrencia de Dios, y la causa del mal y la reconciliación de la libertad con la providencia». Pero es el mismo

autor quien, poco después, propone una interpretación informática de la *caracterización*: una vez realizado el lenguaje universal, «cuando surjan controversias, no habrá mayor necesidad de discusión entre dos filósofos que entre dos calculadoras. Bastará, en efecto, con que tomen la pluma en la mano, se sienten a la mesa y se digan: calculemos».

Según Leibniz, «todos los pensamientos humanos pueden resolverse en unos pocos pensamientos que deben considerarse primitivos». Asignándoles caracteres, es decir, signos unívocos, es posible formar un auténtico alfabeto de la mente: la *característica universalis*, precisamente. Partiendo de caracteres simples, combinándolos según las leyes de la lógica, será posible obtener nociones complejas, adheridas a todos los matices de la realidad. Nociones complejas, pero absolutamente transparentes, ya que siempre pueden descomponerse y remontarse a los elementos de los que están formadas.

La combinación de caracteres refleja indirectamente el orden del universo: «Se puede concebir un alfabeto de los pensamientos humanos y, a partir de la combinación de las letras de este alfabeto y del análisis de las palabras formadas por esas letras, se pueden descubrir y juzgar todas las cosas». Aquí resuena claramente un leitmotiv del poeta Lucrecio, que ya había comparado los agregados de átomos que forman los cuerpos materiales con la combinación de las letras del alfabeto («En cada punto de mis propios versos, ves muchas letras comunes a muchas palabras, aunque debes reconocer que versos y palabras difieren tanto en sentido como en sonido: tal es el poder de las letras solo cambiando su orden»). De un número finito de elementos primitivos puede derivarse un número infinito de compuestos. La combinatoria de caracteres se ciñe a la naturaleza de las cosas, hasta en sus aspectos más contingentes y cambiantes.

La lengua universal ideada por Leibniz choca, sin embargo, en última instancia (o, si se quiere, desde el principio) con el problema de los signos primitivos. Aquí los efectos de Babel son ineludibles: no conocemos los verdaderos caracteres que corresponden a los elementos «atómicos» de la realidad, solo sabemos cuáles son las leyes de su combinación «molecular». Todo lo que se puede hacer es pretender que los caracteres primitivos ya están dados; sobre esta base «pruebo todas las reglas lógicas con un

orden admirable, y muestro de qué manera se puede reconocer si ciertas verdades son válidas para la *forma*». Una validez formal del conocimiento, eso es lo que se deriva del «carácter universal». A decir verdad, Leibniz no desespera a veces de poder ir más lejos: tal vez, un día, se descubran características primitivas no arbitrarias, bien adaptadas a las fibras internas de las cosas. Un día, tal vez: pero mientras tanto, *finjamos*, hagamos «como si», procedamos con el *ars combinatoria*: ¡calculemos!

He aquí que la parábola se cumple. Habiendo partido en busca de un léxico que diera razón de los misterios arcanos, debemos contentarnos con una sintaxis racional, capaz de albergar todo contenido semántico, pero indiferente a todos. La instancia destinada a restablecer una intimidad total entre las palabras y las cosas se desliza necesariamente sobre un máximo de autonomía de las palabras con respecto de las cosas. La lengua adánica nos es desconocida. Las lenguas naturales son demasiado arbitrarias para hablar de las cosas con exactitud. La «característica universal», totalmente convencional, da exactitud a cambio de la omisión de la referencia a las cosas. Adán nombraba a las criaturas en su esencia inconfundible, el lógico utiliza signos inconfundibles, pero ya no se encuentra con criaturas. Sin embargo, el lenguaje universal, materializado en la lógica y la informática, si bien ya no refleja ninguna parte del mundo, constituye, no obstante, él mismo un mundo. En los lenguajes formalizados se inscriben y acumulan nuevos estados de cosas, nuevas máquinas, nuevas fuerzas productivas sociales. En el Edén logístico, las palabras no significan nada, pero esto es así porque ellas mismas son, de la manera más directa, cosas, hechos, poder técnico. Es de nuevo a la lengua común, a los claroscuros y opacidades que nos son familiares después de Babel, a la que corresponde describir, analizar, criticar la «segunda naturaleza» técnicamente ordenada por el lenguaje universal.

El consumo, resultado vilipendiado de la lucha

(2 de diciembre de 1988)

A PESAR DE PASAR por un crítico desdeñoso de la sociedad de consumo, Adorno escribió que «el cambio en las propias relaciones de producción depende en gran medida de lo que ocurra en la “esfera del consumo”, que es un mero reflejo de la producción y una caricatura de la vida real [...]. Si la apariencia de la vida, defendida, aunque con malas razones, por la esfera del consumo, se anulara definitivamente, triunfaría la ineficacia de la producción absoluta». Pero la izquierda, en su mayoría, ha pasado por alto con indiferencia los cambios que se estaban produciendo en el ocio y, por tanto, en la esfera del consumo: los ha considerado insignificantes, cuando no precursores de peligrosas derivas.

La lucha, eso sí, suscita emoción y debate. La tensión *hacia*, el antagonismo *contra*, son objeto predilecto de análisis y comunicación. Pero el consumo, el aumento del consumo de bienes y servicios que sigue a la lucha como su efecto mundano, eso no encanta a nadie. Al contrario, a menudo es puesto entre paréntesis por cerebros pésimos, siempre dispuestos a pasar por alto su baja realidad. La entidad de consumo potencial es el lado plebeyo de la lucha, su verdad materialista. Lado plebeyo: por tanto, sospechoso. El consumo individual de la riqueza social es el punto crítico donde el poder de lo colectivo parece enturbiarse, donde la normatividad de los valores alternativos y del comportamiento propositivo se desvanece y tartamudea. Por eso la vanguardia política tiene la mala costumbre de silenciarla;

y el domingo, como sabemos, confunde el orden vigente entre semana, trazando implícitamente su crítica. Una crítica que es vulgar e intolerante, hecha de parodias, burlas, *quid pro quo*, falta de propósito. La crítica de que los apetitos y los deseos mueven a las razones legítimas de su postergación.

En agosto de 1981, treinta mil jóvenes napolitanos en paro, tras un largo periodo de lucha, recibieron tres meses acumulados de subsidio de desempleo. Una suma justa, casi medio millón de liras a cada uno, en metálico. Frente a la oficina central de correos, donde tuvo lugar la distribución del dinero, hubo una gran celebración. La interminable y vociferante cola de «solicitantes» materializó a su manera un montón de palabrería sobre la «gestión del incremento del gasto público», entendida prosaicamente como un aumento inmediato del consumo individual. Por primera vez, el Estado se veía obligado a pagar la asistencia de forma clara y directa, sin poder recurrir a mediaciones clientelares, sin adornarla con las lentejuelas francamente repelentes del falso trabajo. Más allá de la cháchara, este fue el único, si bien esencial, resultado de meses de movilización del movimiento organizado de parados.

Resulta extremadamente banal subrayar el carácter *ambiguo* del subsidio recibido en aquel verano de hace siete años por los parados organizados de Nápoles. En él coexistían, como siempre, la fuerza política del movimiento y la voluntad de las instituciones de debilitarlo y dividirlo. Los criterios de asignación discriminaban los grupos de edad y los ingresos familiares totales justo por encima de la pobreza. También fue una medida amortiguadora para la ciudad de las marchas diarias y el secuestro de Cirillo [concejal democristiano capturado, y posteriormente liberado, por las Brigatte Rosse]. En diciembre, la distribución de la guita llegó a su fin. Esta temporalidad se ponía de relieve por el hecho de que el subsidio no se pagaba mensualmente de forma regular: no era un salario, no era un automatismo definitivo, sino unas cuantas *una tantum*, aunque fueran sustanciosas. Y, sin embargo.

Sin embargo, en la forma en que se pagaba entonces a los no asalariados napolitanos hay un aspecto que no debe pasarse por alto: las sumas de dinero eran lo suficientemente importantes como para no implicar opciones unívocas y evidentes en su

utilización. Había un importante margen de libertad para gustos y preferencias en la concentración del subsidio. En definitiva, para esa *superfluidad* en la que apenas, pero visiblemente, se delinea una silueta individual. Habría que poder decir exactamente en qué gastaron la subvención quienes la recibieron en Nápoles en su momento, entrando en detalles de mercadotecnia. Pero esto escapa a los intereses de los economistas de izquierdas y de los devotos de la cuestión meridional. Así que tuvimos que contentarnos con información de primera mano, pero muy fragmentaria: las voces de algunos de los protagonistas de las «listas de lucha». De ellas se pudo extraer una mínima certeza: aquellos treinta mil jóvenes tenían poca o ninguna inclinación al ahorro. Se gastaron el dinero inmediatamente.

De acuerdo, una parte sustancial en deudas, facturas y plazos. Pagar las deudas, sin embargo, significa poder contraerlas de nuevo, y a mayor escala. Pero eso no es todo. Los objetos de deseo más insólitos, excepcionales y *voluptuosos* también entraron naturalmente en la esfera del consumo. De alguna manera, relativamente «de lujo». Zapatos, ropa, discos, porros, cenas en pizzerías, algún que otro viaje, hubo quien se compró un perrito, muchos fueron a bailar con una frecuencia antes desconocida. Los había quienes aprovecharon el paro como una oportunidad para un paréntesis de independencia de la familia, y los había quienes lo dedicaron a las actividades ilegales a las que solían dedicarse. Cada una de estas formas insólitas de gastar ha dejado una huella, leve pero muy real, ha reescrito en caracteres ásperos y nítidos la «teoría de las necesidades» de los jóvenes desempleados. La lucha es la interrupción repetida de los ritmos habituales de la vida cotidiana, de los automatismos sin sentido, de las obligaciones, de las uniformidades monótonas. Pero en este sentido es también, fatalmente, un sistema de expectativas y aplazamientos. El consumo que permite la lucha es, en cambio, un cortocircuito de gratificaciones. Es el proverbial reingreso en la vida cotidiana, su imperceptible modificación. Más dinero implica nuevos hábitos. Así, el consumo no es menos fuente de transformación social que la lucha.

La lucha, en su curso real, tiene siempre un aspecto vagamente demacrado, ascético. Es siempre un síntoma de *algo más*, y por ello requiere una cierta intensidad sagrada. El consumo, en cambio, solo se refiere a sí mismo. El consumo, como logro tangible,

es celebración. Goce, placer, sensualidad. La lucha y el consumo alimentan diferentes formas de socialización. Una es más transparente y controlable, pero más bien precaria e incorpórea. La otra más opaca y escurridiza, con caminos dispersos, pero segura en la fuerza de unas expectativas arraigadas y crecientes. Es difícil medir el grado de socialidad emancipadora de un movimiento moderno sin tener en cuenta, conjuntamente, ambos procesos: formas de conflicto y formas de consumo. Además, es ingrato hablar de lucha despreciando la celebración que permite.

Aunque desfiguradas hasta lo irreconocible, las instancias radicales perviven en el consumo de lo inútil y lo superfluo: la afirmación del yo como individuo incluso en una época en la que el desarrollo histórico ha disuelto la consistencia del sujeto autónomo; el repudio de la ética del trabajo, marcada en el fondo por la contención de los costes y la estricta sumisión de cada gesto a fines predeterminados. Por paradójico que parezca, en la búsqueda consumista de lo inútil resuena, aunque de la forma más degradada e inconsciente, la crítica de ese criterio de productividad que mide la actividad humana únicamente en función de su cantidad abstracta. El deseo de lo superfluo, que es también una culminación de la mercantilización, remite oscuramente a una posible superación de la forma mercancía.

Adorno recuerda el ejemplo utilizado por Marx en relación con la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo. Milton, al componer *El paraíso perdido*, se comportó como un gusano de seda que produce seda impulsado por una necesidad interna, sin tener como objetivo el intercambio de su producto. Desde la perspectiva de la economía burguesa, era «improductivo». Pero eso no es todo. Su trabajo, añade Adorno, también elude un criterio tradicional de utilidad: en sentido estricto, no es ni un valor de cambio ni un valor de uso. Sin embargo, es precisamente esta «inutilidad» lo que un concepto ampliado de producción debe lograr incluir, convirtiéndola de hecho en su propio rasgo distintivo. «La productividad —escribe Adorno— solo tendrá sentido entonces, en la necesidad no desfigurada, no dejando que los insatisfechos se apacigüen con lo inútil, sino permitiendo que los satisfechos se comporten con el mundo sin desfigurarlo con la utilidad universal».

Lo que no se puede *hacer* adopta el disfraz burlón e irrisorio de algo que a uno le gustaría *tener*. Esa superfluidad que adquirimos es la forma fetichista en que se nos presenta nuestro propio deseo de una actividad que no sea el trabajo asalariado, nuestro anhelo de una vida exitosa. En las horribles formas en que se persigue ansiosamente lo inútil en las compras del sábado por la tarde, el deseo de otro modo de producción se sublima en el consumo de mercancías (o al menos en la aspiración a ello).

1989

Elogio del jugador de poker

(5 de enero de 1989)

LA GENTE COMPARA erróneamente la figura del jugador de póker con la del empresario o la del guerrero. En realidad, es lo contrario del hombre de acción: enfrentado a la opacidad de la existencia cotidiana, se muestra despistado y con poco sentido práctico. Su capacidad de cálculo se inhibe cuando se trata de eventualidades concretas, su resolución se paraliza ante la experiencia directa del riesgo. Por supuesto, el jugador de póker se ocupa del mercado y de la guerra, pero aislando su estructura formal, extrapolando sus esquemas lógicos, reduciendo ambos a un incruento complejo de códigos y procedimientos. El jugador de póker tiene algunos puntos en común, si acaso, con el intelectual. Ambos son ineptos o torpes en las actividades con las que uno suele abrirse camino en el mundo. Ambos se mantienen al margen de la vida real, rehuyéndola voluntariamente, y de hecho extraen fuerza y perspicacia precisamente de la abstención. Ambos, por último, reflexionan sobre las reglas del juego, en lugar de limitarse a jugar.

Reducido a muerte por una bala india, el jugador de póker de *La diligencia* susurra una petición extrema a sus compañeros de viaje: que su padre, un hombre trabajador y poderoso, sepa que murió como un valiente. El joven apuesto de bigote sedoso, demasiado hábil con la baraja en las manos, desea enmendar en el último momento la transgresión inherente a su papel. El jugador es, por definición, un ambiguo inútil: no actúa, contempla.

No comparte el ingenio y la temeridad de los demás, sino que se limita a simularlos en el estrecho marco de una partida.

Quien vive del juego es algo peor que un espectador pasivo e indiferente: es un parásito que reproduce, mediante combinaciones de cartas, situaciones lacerantes y peligros inminentes que sus semejantes deben afrontar con comprometida gravedad. Un actor a tiempo completo, que de «mano» en «mano» analiza y disecciona formas de vida y valores culturales, fatalmente incómodo cuando de la mimesis ritual es reconducido al ajeteo de una existencia accidentada y ambigua. En resumen, si no es del todo un pensador, está muy cerca de serlo, obligado como está a servir en medio de la soledad y el desprecio ese extra de reflexividad que su trabajo conlleva.

La mesa verde de las partidas de póker es la cuna de la modernidad. Es decir, la miniaturización clara y nítida de lo que tiene lugar, con contornos mucho menos definidos, en los meandros de la metrópoli decimonónica o en los grandes espacios del Oeste norteamericano. El juego, como se ha dicho, es el momento serio en el que una cultura habla de su urdimbre y de su trama. El póker muestra, en su aspecto mecánico y desnudo, las *formas* típicas de la sociedad del librecambio, sus caracteres indelebles: individualismo sin reparos, incertidumbre perenne de las expectativas y autorrealización mediante la adaptación oportuna a cada *chance* de beneficio.

Fueron los pioneros de Luisiana, en las primeras décadas del siglo XIX, quienes establecieron las modalidades actuales del póker. De este juego, es cierto, hay noticias en Europa desde el siglo XVI en crónicas y textos literarios: el nombre deriva del alemán «pochen», término equivalente al inglés «bluff». Pero se trata de una prehistoria casi carente de interés, ya que se refiere a un tipo de juego que en nada se parece al póker actual. Este es una criatura de la revolución industrial y de la economía de mercado. Y es en la «frontera» de Estados Unidos, auténtico laboratorio de un capitalismo en estado puro, es decir, libre de las trabas de los modos de producción tradicionales, donde nació la variante más fascinante, la *telesina*, o póker abierto: el lugar de su bautismo es el estado de Tennessee, de donde, por errores de pronunciación posteriores, procede también el neologismo italiano.

La apuesta moderna es radicalmente distinta de la antigua. El riesgo, hasta el siglo XVIII, o no está regulado, carece de trama o está codificado según meticulosas historias de casos que configurarían un destino personal. En el póker, en cambio, una densa red combinatoria enfrenta al jugador a un *sistema de ocasiones*. La fortuna se encauza mediante todo tipo de cláusulas, pero, al mismo tiempo, conserva un aspecto anónimo, quedando a disposición de todos y de nadie en particular. Lo imprevisible no se opone a un sistema de leyes, sino que es su producto último y más refinado. Lo sorprendente no solo no refuta las reglas, sino que se hace posible precisamente por su plena vigencia. Lo irreplicable surge de lo recursivo; la excepción no afloja las mallas de la rutina, sino que irrumpe gracias a su compactibilidad. El *esprit de finesse*, lejos de representar una alternativa, depende del *esprit de géometrie*, se apoya en él como en un pedestal indispensable.

Con respecto al flujo de combinaciones recurrentes y a los automatismos del juego, el sujeto del juego es intercambiable, todo jugador de póker es igual a cualquier otro jugador de póker, o al menos virtualmente, en lo que se refiere a las condiciones de partida. En el póker, el mercado vive. Mejor: el antiguo sueño del mercado como igualdad absoluta de los sujetos contratantes, venganza sentimental de todos los mitos ligados al intercambio de equivalentes. Y, junto al mercado, aparece el profundo nexo que lo une a la guerra: una guerra, sin embargo, en la que se respeta el principio de equivalencia de los contendientes. Al fin y al cabo, cada jugador, rico o pobre, vale por el otro: apuesta por su propia opinión y, si tiene razón, prevalece.

Cuando no es así, e intervienen elementos perturbadores ajenos a la naturaleza del juego, se trata de restablecer el equilibrio. Henry Fonda, en *El destino también juega*, es un miserable colono que se dirige al Oeste y que pide, ante el asombro general, participar en la legendaria partida de póker en la que se enfrentan cada año los mayores terratenientes de la zona. Las apuestas son ilimitadas. Si un jugador se queda sin dinero, tiene dos horas para conseguirlo. Y si no lo encuentra, se ve obligado a «pasar» y abandonar la partida, sea cual sea el punto que tenga en la mano. Transcurrido cierto tiempo, se acerca un «bote» decisivo. Las subidas se suceden, decenas de miles de dólares se amontonan sobre la mesa. Henry, que no tiene tanto dinero, se lleva sus cartas y, seguido por los demás jugadores, se dirige al director del

banco de Dodge. Le pide un préstamo ilimitado, mostrándole, como garantía, su punto. El director examina las cartas, reflexiona y finalmente acepta.

De vuelta a la mesa, los caballeros acomodados esperan con cierta inquietud el siguiente movimiento del hombre sin dinero. Y Henry no solo «ve» la apuesta anterior, sino que sube una cantidad considerable. Uno tras otro, los contrincantes abandonan la «mano». No hay duda, el tipo debe tener un punto imbatible si ha conseguido el respaldo de un hombre prudente como el director del banco. Así que Henry se embolsa, se levanta y sigue su camino. Pero cuando uno de los jugadores de póker, molesto y curioso, descubre las cartas del ganador, se queda de piedra. Solo hay dos míseros seises. Nada comparado con las escaleras y el full que tenían los demás. El colono se marcó un farol, con la complicidad del banquero. La arrogancia de esa mesa exclusiva ha sido rechazada. Los jugadores, por Dios, son y deben seguir siendo *iguales*.

Por supuesto, el póker, esa obra maestra de la cultura liberal, invoca la igualdad de los jugadores solo como condición óptima para su posterior diferenciación. Hay quienes, en el sistema de oportunidades que ofrece el juego, aprovechan más que otros. Se trata de un tipo de héroe paradójico y extravagante. Si los jugadores de póker son unos inútiles, él es el más inútil de todos. Ha hecho de ser un *bueno para nada* una especialidad singular. Aprovechar el mayor número de oportunidades fantasmales en una partida es una cualidad que requiere la ausencia de todas las demás cualidades. No se trata de ocasiones reales, como el éxito o una mujer o un descubrimiento científico, sino de abstracciones de ocasiones, la forma pura de las ocasiones. Y, sin embargo, es en este carácter incorpóreo, en el profesional del póker, donde habita la nostalgia de la aventura y, tal vez, el presentimiento de un sentido moderno de la misma.

El profesional sabe que el «destello de genialidad», o al menos la verdadera extravagancia, solo se produce tras una larga lealtad a la grisura de la rutina. Que la innovación sensacional, la que suscita asombro y confunde a los adversarios, destella como una ligera desviación del comportamiento arcano. Que para ser original hay que pasar por el conformismo más vulgar. Que para ser espontáneo se necesitan infinitos artificios. Que para brillar

en concisión se necesita tiempo a raudales. Este entrelazamiento de repetitividad e invención, de cálculo y matices indecibles, de estereotipos e impulsos inesperados, es un rasgo típico de la forma moderna de experimentar. Faltan grandes «novelas de formación», acontecimientos decisivos que templen un carácter de una vez por todas, hechos dignos de ser transmitidos en virtud de su carácter inimitable. El jugador de póker, sin embargo, busca en el obsesivo «una vez más» del juego el resquicio por el que pueda aparecer de nuevo una experiencia *única*. Su condición de virtuoso de la bondad le hace adecuado a una trama de «hechos» abstractos y seriales; pero, por otra parte, en esas abstracciones y en esa serialidad traza un camino propio, incomparable.

El «mundo de la vida», que parecía asfixiado por la inautenticidad de las convenciones, se afirma inesperadamente después de que estas se hayan establecido sin límites. No a pesar de ellas, sino gracias a ellas.

En *El rey del juego*, Steve McQueen desafía al campeón, un Edward G. Robinson difícil de olvidar. Pues bien, tras días lentos y noches eternas de *telesinas*, Cincinnati decide arriesgar su suerte, todo lo que es importante para él, en el supuesto de que el Campeón haya fallado la escalera real a la que tiraba. Un desafío inmenso, contenido dentro de los límites de una carta aún cubierta. Y esa carta se da la vuelta, un momento irrepetible de patetismo sin parangón: escalera real. La noble ambición del protagonista se incinera. Su viaje a través de las oportunidades del mundo se detiene.

Los personajes de la aventura moderna se filtran fuera de la monótona y enrarecida naturaleza de un juego mal adaptado a los grandilocuentes héroes de Dostoievski, pero adaptado en cambio a impenetrables oficinistas conceptuales. Porque es a través de la iteración y los automatismos, utilizando su poder taciturno, como es posible, una y otra vez, trazar un camino propio, inconfundible e individual.

La «teoría de sistemas» de Bogdánov, adversario de Lenin

(7 de enero de 1989)

AHORA que ya no se tiene en cuenta a Marx y que a todo intelectual medio no se le escapa un guiño a la «complejidad social», a Luhmann, a la teoría de sistemas, es bueno leer un texto de principios del siglo XX que anticipa gran parte de estas últimas innovaciones, al tiempo que muestra su posible conexión con algunas de las cuestiones más extremas y atormentadas planteadas por el propio Marx. No es que se pueda hacer pasar a Bogdánov, adversario filosófico de Lenin, por un clásico del marxismo: eso sería el colmo de la fatuidad. Basta, sin embargo, con que elabore su teoría de la «complejidad» en estricta referencia a los dilemas planteados por el crecimiento de las fuerzas productivas sociales.

La «ciencia de la organización» de Bogdánov abarca todo el mundo, se refiere tanto a la naturaleza inorgánica como a las especies vivas y a los procesos sociohistóricos. Pero su aplicabilidad universal no debe inducir a error: esta ciencia se basa en las relaciones de producción contemporáneas. Se puede hablar de «ciencia de la organización» en general, precisamente y solo porque la organización del trabajo se ha hecho científica. Solo cuando la actividad productiva presenta tal grado de complejidad que ya no puede analizarse como la suma aritmética de aportaciones individuales, sino que depende fundamentalmente de la *combinación planificada* de elementos individuales, solo entonces, por proyección razonable, los fenómenos naturales se conciben también como procesos organizativos.

¿Qué es lo que hace que el trabajo de cada individuo sea *social*? Según Marx, la socialidad del proceso de producción se manifiesta de dos maneras concomitantes, pero también parcialmente contradictorias: el intercambio y la cooperación. Por un lado, mi trabajo se equipara al tuyo porque ambos producimos un valor de cambio abstracto; por otro, sin embargo, nuestras diferentes actividades están *materialmente* vinculadas en el proceso de trabajo, dependen unas de otras y, sobre todo, se refuerzan mutuamente. La cooperación organizada multiplica desproporcionadamente la eficacia de cada gesto: hasta el punto de que ella, la cooperación, se convierte a partir de cierto momento en la principal fuerza productiva.

Cuando observa que en todo proceso organizativo *el todo es mayor que la suma de las partes*, Bogdánov se limita a subrayar el rasgo distintivo de la cooperación productiva. Y cuando a continuación defiende la primacía del punto de vista organizativo en lo que se refiere al conocimiento, toma nota, en el plano epistemológico, de la preponderancia de la lógica de la cooperación sobre la del intercambio. La producción moderna encuentra cada vez menos su unidad de medida en el valor de cambio (es decir, en el gasto indiferenciado de energía, computable en términos de tiempo); cada vez más, por el contrario, tiene su base real en la imbricación inextricable de la ciencia, el conocimiento y la comunicación.

El poder de cooperación no se remunera en la nómina, ya que se presenta como una virtud admirable del capital. Marx escribe: «El capitalista paga así el valor de cien fuerzas de trabajo autónomas, pero no paga la fuerza de trabajo combinada de cien obreros [...]. Su cooperación solo comienza en el proceso de trabajo, pero en el proceso de trabajo ya han dejado de pertenecerse a sí mismos [...]. La fuerza productiva desarrollada por el obrero como trabajador social se presenta como fuerza productiva propiedad del capital».

El *de más*, que la organización desarrolla sobre la suma de las partes, es el glorioso misterio del que la lógica del intercambio no puede dar cuenta, y contra lo que choca. El progresivo ensanchamiento de la brecha entre intercambio y cooperación se convierte para Marx en la mayor fuente de crisis del famoso «Fragmento de las máquinas», un pasaje de los *Grundrisse* que

suscitó muchas discusiones en los años sesenta y setenta. En este texto, la ciencia y las funciones organizativas representan ahora el verdadero motor del desarrollo, mientras que el «robo del tiempo de trabajo» constituye solo «un miserable residuo». La cuestión crucial es, sin embargo, si la ciencia y la organización se manifiestan siempre como una posesión exclusiva del capital, o se convierten en un requisito del trabajo vivo, redistribuyéndose, aunque en fragmentos, en lo que Marx llama «el obrero total».

Si esta última hipótesis fuera cierta, la palanca del conflicto moderno habría que buscarla pacientemente en la acumulación de conocimientos, de información, en la «ciencia de la organización» por parte del trabajo asalariado. La forma de cooperación: este es el terreno de la lucha. Bogdánov reflexiona sobre la altura de las cuestiones abiertas por el «Fragmento» marxiano: es uno de los pocos. Son visibles a simple vista sus limitaciones, son numerosas las objeciones que se le pueden hacer. Pero también es gracias a él que, a partir de ahora, en el formalismo de las actuales teorías de sistemas, se puede percibir el eco amortiguado (y mistificado) de estos problemas.

Pequeñas percepciones en exceso

(11 de enero de 1989)

A FINALES DE OTOÑO, un hombre permanece de pie en la orilla del mar, concentrado en la nada. Oye el sonido de las olas, atronador y continuo, pero, al cabo de un tiempo, ya no las oye. El hombre percibe, pero sin darse cuenta. La percepción del movimiento uniforme de las olas ya no va acompañada de la percepción de sí mismo como sujeto perceptivo; no coincide en absoluto con lo que en la jerga filosófica se denomina *apercepción*, es decir, la conciencia de percibir.

En la grisácea orilla, el hombre absorto es uno con su entorno, está relacionado con él por mil hilos finos y tenaces: pero este vínculo no pasa por el filtro de un sujeto autorreflexivo. Al contrario, la integración con el contexto es tanto más fuerte cuanto más el yo se olvida de sí mismo. Tal experiencia, que es muy común, choca, sin embargo, con lo que ha sido el punto de honor de gran parte de la filosofía moderna: a saber, con la tesis de que la percepción es inseparable de la *apercepción*, que el verdadero conocimiento es solo el *conocimiento de conocer*, que la referencia a algo se basa en la autorreferencia. Por el contrario, la experiencia del hombre de la playa sugiere que pertenecemos al mundo de un modo mucho más preliminar e ineludible que lo que sabemos que sabemos.

La sobreabundancia de percepciones minúsculas se hace sistemática en ámbitos de acción artificiales. En un lugar de trabajo dominado por la tecnología de la información, se reciben mil

señales sin percibir las claramente. Del mismo modo, la recepción mediática no implica recuerdo, sino dispersión: uno está atestado de impresiones e imágenes que no apuntan a un «yo». Aquí, la *distracción* se eleva casi a virtud cognitiva. El excedente de percepciones inconscientes es, además, el rasgo típico de toda situación de desarraigo. Exiliados o emigrados, nuestro sentimiento de identidad se pone a prueba precisamente porque el flujo de percepciones que no se asientan en la autoconciencia crece de forma desproporcionada. El desbordamiento perceptivo constituye, al fin y al cabo, la forma real de situarse en un entorno desconocido.

El desarraigo es, hoy en día, una condición que todos experimentamos debido a la continua mutación de los modos de producción, las técnicas de comunicación y los estilos de vida. Tanto la artificialidad de los contextos de acción, como el desarraigo como condición recurrente, ponen en primer plano, por tanto, ese «oír sin sentir», que para el hombre de la orilla del mar era un fenómeno marginal. La experiencia más inmediata se articula ahora, ante todo, a través de esta discrepancia o desproporción. Pero ¿cómo pensarla? A lo largo de la parábola que va de Descartes a Hegel, fue Leibniz quien puso el acento en una experiencia centrada en lo que cae fuera de la autorreflexión subjetiva. «Hay mil indicios que llevan a la conclusión de que hay en nosotros a cada instante una infinidad de percepciones, sin apercepción, sin embargo, y sin reflexión; es decir, cambios en el alma misma que no aperecimos, porque estas impresiones son o demasiado pequeñas, o en número demasiado grande». Para Leibniz, son las «pequeñas percepciones», es decir, el lado opaco del espíritu, las que conectan a cada individuo con la vida entera del universo.

Según el modelo de subjetividad que prevaleció a partir del siglo XVII, la percepción está arraigada en una esfera finita y específica, mientras que la conciencia simultánea e indefectible de ser percibido (la apercepción, precisamente) es una fuente de trascendencia, de acceso a lo universal. En efecto, al percibirme percibiendo, en cierto sentido *me miro desde fuera*, trasciendo el contexto particular en el que deambulo y, tal vez, el propio ser-en-contexto. La hipótesis leibniziana invierte este esquema. Puesto que la autoconciencia siempre está en falta con respecto de la red de «pequeñas percepciones», encuentra en esta última su propio *límite*: no puede «mirar desde fuera» lo que siempre la

sobrepasa. Cuando me percibo, solo capto una pequeña parte, y quizá ni siquiera la más importante, del «yo que percibo».

La movilidad entre distintos trabajos, la ruptura de normas y hábitos, los chocs producidos por las innovaciones bruscas: a todo ello nos adaptamos hoy a través de una miríada de «pequeñas percepciones» no percibidas. La autoconciencia constituye solo un pequeño segmento de la relación con el mundo que nos rodea. Son las «pequeñas percepciones» las que determinan un sentimiento de plena *pertenencia* al propio contexto vital, incluso (o especialmente) cuando predomina una condición de máximo desarraigo de los roles y las conductas familiares.

Motocicleta o pantuflas, un dilema arcaico

(19 de abril de 1989)

EL VIAJE SIGUE SIENDO una experiencia iniciática o transgresora, por crucial que sea, mientras uno siga siendo capaz de *habitar*. Es decir, mientras uno atribuya una fisonomía inconfundible y familiar al lugar en el que reside. Cuando esta actitud se difumina y se desvanece, incluso la movilidad pierde todo su brillo. Esto es lo que muestra la película de Lawrence Kasdan, *El turista accidental*. Independientemente de sus méritos (muchos) y defectos (algunos), es una obra que puede discutirse, citarse y comentarse como una parábola. Es decir, como un relato ejemplar, que reúne imágenes y figuras de valor general. La fábula trata de nosotros.

Tanto si queríamos huir de los conformismos de la cultura académica, trabajar a las órdenes de un maestro o tener una identidad fuerte como destino, en los últimos años hemos visto la movilidad como una fortaleza, más que como una fragilidad o un déficit. ¿Recuerdan *Easy rider*, la película de Peter Fonda? Montados en sus motos, con el viento en la cara, los jóvenes del 68 americano dejaban atrás moradas opresivas y *bien definidas*, poniéndose a disposición de todo tipo de encuentros, desvíos e imprevistos. El culto al nomadismo se celebraba al instante. El viaje, con o sin destino, se convirtió en símbolo de emancipación y revuelta. ¿Creen que me encuentran en un lugar o en un papel determinado, aferrado a ciertas costumbres y tradiciones, a lo mejor decidido a resistir contra su usurpación? Pero no, me voy a otra parte, acepto el riesgo de la huida y del cambio, evito

atrincherarme, el énfasis de Fuerte Álamo no me encanta, asal-táis fuertes evacuados hace tiempo.

En *El turista accidental* se constata el fin de este mito. En efecto, se asiste a su inversión sarcástica. William Hurt, el héroe soñador y despistado de la película, escribe guías de viaje para el viajero involuntario. Su alarde es enseñar a viajar *sin darse cuenta*, encontrando lo mismo en lo diferente, en definitiva, «como si te quedaras en casa», hundido en tu poltrona. Admirables son las instrucciones sobre la maleta ideal del nómada desencantado: se recomienda una sobriedad ostentosa, solo lo mínimo, como si se preparara una mochila para «rutas de supervivencia».

Lo que Hurt sugiere en sus guías se cumple ya plenamente en muchos aspectos en los suburbios de las metrópolis: son todos iguales, sin señas de identidad con las que orientarse. Hurt, por tanto, es también el heredero melancólico de los urbanistas que diseñaron las *banlieues* contemporáneas. Hay una película soviética sobre un hombre que viaja en tren: tras haberse quedado dormido durante un rato, se baja en la siguiente parada. Pero aquí, en lugar de perderse por la inesperada diversidad de los lugares, se pierde por su excesiva notoriedad. Los barrios, las calles, las plazas por las que deambula son idénticos a los de su ciudad, solo que no es la suya. Ese hombre ha ido a la deriva, pero también ha permanecido en el contexto conocido, tal y como Hurt propone al nómada apático.

En efecto, *El turista accidental*, al tiempo que despoja al viaje de cualquier aura, es una película sobre la dificultad insuperable de vivir, hoy, en la metrópoli. En crisis está la posibilidad misma de sentirse a gusto en un «aquí» bien definido, de tener hábitos establecidos y tranquilizadores, de poseer un centro vital desde el que definir perspectivas, fondos y primeros planos.

En la película de Kasdan, cada personaje, viviendo, está en el lugar equivocado, o tiene una relación equivocada con el lugar en el que está. El editor de las guías de viaje odia el edificio de miniapartamentos para solteros al que se ve reducido, y envidia las casas de antaño, espaciosas, sólidas, llenas de memoria y tradición. Los hermanos de Hurt, que viven en una casa así, carecen de todo sentido de la orientación, por eso no pueden alejarse sin perderse, son *prisioneros* de su sitio, exiliados en él. El aparente arraigo en la mansión familiar esconde asocialidad y locura leve, bizarrismo y un aluvión de tics. La casa de Hurt, tras la muerte

de su hijo pequeño, es un páramo desértico. El sótano-lavadero es una parodia de un submundo: el perro lo evita ladrando y gruñendo, Hurt tropieza y se hace un esguince.

Los dos fenómenos —moverse sin viajar y habitar sin vivir— están interrelacionados, uno refleja al otro. Viajar no cambia nada, el hogar es un hervidero de precariedad y malestar. La impresión de estar siempre en el mismo sitio va unida al hecho de que ningún lugar se presenta como morada habitual.

Así termina la parábola que comenzó con *Easy rider*. El viaje ha perdido su atractivo, así como cualquier carga subversiva, porque ya no hay lugar de origen que abandonar, porque no hay «hogar dejado atrás». Ahora bien, si uno piensa en la carga de *infelicidad habitacional* que Hurt tiene a su alrededor, se da cuenta de que el quedarse-en-casa viajando, que promete en sus guías, es bastante irónico. ¿Cuál es la casa en la que uno se engaña a sí mismo para quedarse mientras se desplaza de ciudad en ciudad? ¿El miniapartamento para solteros, la casa familiar donde el teléfono no para de sonar? Más bien, uno se ve inducido a pensar que Hurt, al señalar cuál debería ser la maleta ideal del nómada actual, está buscando a tientas una nueva forma de vivir. Una forma humilde: se trata de vivir en movimiento, por así decir, sin excesivo peso, receptivo y dúctil, aprendiendo a habitar en la inestabilidad, a moverse con ligereza a través de todas las diferentes formas de desarraigo metropolitano.

El final de la película traiciona la premisa. Hurt decide tomar su vida en sus manos, abandona su maleta de viaje y elige un nuevo amor con una resolución repentina. Su orientación entre empujones y contraempujones, su trazado de rumbos en reacción a los acontecimientos, todo eso queda a un lado. Vivirá como en los viejos tiempos y viajará como en la época de *Easy rider*. Nos solidarizamos con él y le deseamos lo mejor, pero su historia ya no nos concierne. Lo que nos importaba era saber si, *gracias* al sobrio maletín, es posible que ocurra algo bueno. No abandonándolo, sino confiando en él. No estamos convencidos de que la salvación, o al menos un poco de miel, nos llegue a través de un súbito arrebato neorromántico, en virtud de una brusca evasión de normas y códigos. No es a un imaginario Lord Byron metropolitano, sino precisamente y solo a un «turista involuntario» a quien corresponde redefinir las formas de habitar, de viajar, de chocar con lo existente.

Potencia y debilidad de nuestras palabras

(28 de abril de 1989)

ESTE ES UNO de esos raros libros en los que la interpretación de los textos (no de los últimos seductores y autodenominados franceses, para ser precisos, sino de los clásicos del pensamiento occidental, de Platón a Hegel) está animada a cada paso por un cuestionamiento teórico autónomo. En unos años en los que la elaboración filosófica se ciñe con demasiada frecuencia al modelo de la bibliografía razonada, *Diffidare del linguaggio* [Desconfiar del lenguaje] (Edizioni scientifiche italiane), de Massimo De Carolis, que exhibe una original intención especulativa, es entre otras cosas un acto de responsabilidad.

La conexión, evidente y enigmática al mismo tiempo, que transcurre entre el modo de concebir el lenguaje y el canon de la vida recta es el problema que De Carolis considera ineludible. Incluso cuando el análisis del lenguaje se envuelve en tecnicismos desapasionados, también entonces lo que está en juego es el establecimiento de una jerarquía entre las distintas formas de vida. Que no se trata de una cuestión arcaica o abstracta, no debería haber ninguna duda. Baste pensar, por ejemplo, en la legitimación que el neoliberalismo más culto y reflexivo ha buscado en la imagen, querida por el difunto Wittgenstein, de una pluralidad de «juegos de lenguaje» inconmensurables entre sí. O el modo en que la desmaterialización de los conflictos sociales, de la que hace gala la idea contemporánea de democracia, se ha conjugado con la pretensión de la hermenéutica de

retrotraer las asimetrías presentes entre los sujetos de la comunicación a un problema de insuficiente comprensión mutua. Sin embargo, estas conjugaciones no son más que la versión más reciente, y un tanto atropellada, de la trama fundamental a la que se dedica el libro de De Carolis.

El autor cuestiona la primacía que, desde el principio, la filosofía ha concedido al lenguaje. Tomando la palabra, esta parecía la vía de acceso a una esfera de entidades inmutables e incorruptibles (significados, ideas), apartada de la esfera de la finitud. Además del significante de lo humano, el lenguaje parece ser también el lugar de la *trascendencia*. En el poder ilimitado atribuido al discurso, se puede discernir la escisión entre lo infinito y lo finito, lo necesario y lo contingente, el ser y el devenir; es decir, la raíz más gruesa de la metafísica. Esta escisión, de la que el *Fedón* de Platón representa una especie de acto inaugural, no hace sino reproducir de forma enrarecida la práctica ritual del sacrificio. La víctima, en la que convergen por un momento lo sagrado y lo profano, es inmolada precisamente para confirmar la férrea distinción entre ambos planos.

Sin embargo, según De Carolis, Platón corrige gradualmente la formulación primitiva de la teoría de las ideas, hasta volcarla por completo en los últimos diálogos (*El sofista* y *Parménides*). Aquí, la separación entre las ideas y lo sensible, lo sagrado y lo profano, lo eterno y lo contingente, decae. La verdad pertenece ahora a la interminable mezcla de opuestos, a la contradicción. Pero aquí está el punto decisivo: la crisis de la escisión metafísica conlleva, ya en Platón, una *desconfianza* radical hacia el lenguaje. El entusiasmo por los «discursos» se ve ahora atenuado por la percepción de su limitación: no llegan a captar «la cosa en sí», es decir, la contradicción. En Platón está tanto la fundación como la crisis del paradigma metafísico. Así, dice De Carolis, puede considerarse «que nuestra cultura repite a escala histórica el camino de Platón».

Aristóteles desarrolla, modificándola, la teoría de las ideas del primer Platón. El principio de no-contradicción establece la separación entre lo inmutable, la «esencia», y lo transitorio, la «cualidad», pero de este modo emancipa el discurso verdadero (la ciencia, en definitiva) de cualquier contexto ético-político. O mejor dicho: hace de la «teoría» la conducta ética a privilegiar.

Ante todo, Aristóteles esboza un modelo de funcionamiento del lenguaje, según el cual este debe «reflejar» un mundo que está frente a nosotros, es decir, al que podemos creer que no pertenecemos plenamente.

Estas constantes del pensamiento metafísico se ven contrarrestadas, en la época moderna, por un resurgimiento de la «desconfianza» hacia el lenguaje. Ojo: la percepción de los límites inherentes al habla no tiene nada que ver con un burdo llamamiento a enmudecer la vida sensible. Se trata más bien de una «desconfianza» que surge desde dentro del lenguaje, en la cima de su rendimiento racional. Es en Hegel y en Nietzsche —yuxtaposición paradójica que, sin embargo, De Carolis justifica en algunas de las páginas más bellas y cuestionables del libro— donde el examen de los límites del lenguaje alcanza un punto de ruptura efectivo con el paradigma metafísico. Hegel: crítica drástica a la estructura lógica sujeto-predicado, a su impotencia para captar el entrelazamiento de lo finito y lo infinito. Nietzsche: imputación al lenguaje de todos los malentendidos sobre una «realidad profunda» que debe contrastarse con la superficie de los fenómenos.

¿Cuál es, por último, la experiencia que una «desconfianza» tan aguda es capaz de procurar? «Toda palabra —escribe De Carolis— vive del entrelazamiento de la lógica y la ética, de la voluntad expresiva y la expresión de la voluntad, y este entrelazamiento es necesariamente contradictorio». El límite del lenguaje consiste en que habla del mundo, pero también forma parte de él; en que organiza la vida, pero también es una manifestación particular de ella. El lenguaje no puede decir esa contradicción de la que él mismo es partícipe.

El reconocimiento del límite, concluye De Carolis, tiene, sin embargo, una implicación ética, como cualquier otra reflexión sobre el lenguaje. ¿Cuál? Una forma de plena «adhesión al mundo», la renuncia a toda escisión o trascendencia. El «cómo» de esta adhesión sin reservas y sin remedio es objeto de una discusión abierta y difícil. Pero es una discusión que ahora se ha situado fuera de la «filología» (literalmente: amor ilimitado al discurso) que, en cambio, preside el desbordamiento actual de una hermenéutica edulcorada y *passepourtout*.

Pensadores posmodernos, profesionales en el juego del Uno y de los Muchos

(11 de mayo de 1989)

HACIENDO CASO a la *vulgata* posmoderna, las formas de vida en la metrópoli contemporánea solo serían definibles en negativo, a través de un rosario de «ya no» y «ni siquiera así». Toda representación clara y nítida parece condenada a errar el tiro. Dondequiera que se dirija la mirada, uno parece encontrarse ante un «más allá» absoluto, en comparación con el cual, como dice un antiguo verso, «toda palabra se cansa, no puedes hacer que digan más». La posmodernidad, siempre según sus cantores más irreflexivos, se asemejaría a una red sin mallas, como para inducir una afasia asombrada. Uno se pregunta si esta forma de pensar no rehabilita simplemente el énfasis utópico en el «totalmente otro», salvo para añadir que esta vez el «otro», inefable y deseado, es simplemente el estado actual de las cosas.

Para no dejarse ganar por el fastidio que suscita el acordeón del post-todo, conviene leer el último texto de Gianni Vattimo, que es el teórico más serio y creativo de lo «posmoderno». *La sociedad transparente*, este es el título del libro (casi un panfleto, construido con vistas a una amplia recepción), muestra la génesis histórico-cultural de la fragmentación y la indeterminación que caracterizan a nuestra sociedad, así como algunos rasgos destacados de la nueva situación. También hay un compromiso real por identificar cuál podría ser el lugar del pensamiento crítico hoy, después de que las brújulas tradicionales se hayan vuelto locas. En resumen, no se trata aquí de la habitual carta

de renuncia a la teoría, sino de una justificación argumentada y coherente de una posición cultural capaz de producir sentido común. Discutir esta posición es necesario, tanto más cuanto que, en ella, muchos de los fenómenos sobresalientes de los últimos años se ponen adecuadamente en evidencia, inscribiéndolos al mismo tiempo en un marco global inaceptable. Como si dijéramos: la impresión de una gran proximidad se invierte de repente en una sensación de distancia insalvable.

Empecemos por las consonancias. Vattimo cree que la historia perdió su dirección unívoca precisamente cuando se convirtió en *historia universal*, superando así el eurocentrismo. El fin del colonialismo dio la palabra a los sin voz, es decir, a una miríada de perspectivas culturales *excéntricas*. El advenimiento de la sociedad de la comunicación generalizada también contribuyó decisivamente a la catástrofe de la filosofía de la historia. En lugar de provocar la despiadada homogeneización que temía Adorno, los medios de comunicación de masas han hecho posible la proliferación de «visiones del mundo» disímiles, que se entrecruzan y solapan. Y ello se debe a la propia naturaleza de esa mercancía particular que es la información, que exige la inclusión en el discurso público de toda voz y todo acontecimiento, por minoritarios o locales o transgresores que sean. Así, la referencia a una realidad sólida y unívoca se hace cada vez menos sostenible: lo propiamente «real» es solo aquello que resulta de múltiples interpretaciones, de la continua *contaminación* entre diferentes «mundos posibles» copresentes espacialmente.

Uno se ve empujado a reconocer que la pluralidad induce a la desorientación, es decir, que la propia forma de vida es una entre muchas, sin nada privilegiado, normativo o fundamental. En la multiplicación de perspectivas parciales, que los medios de comunicación contribuyen a producir, hay, sí, una proliferación de identidades, pero todas ellas ligeras, carentes de toda pretensión de autenticidad, marcadas siempre por el sentimiento de contingencia y limitación. La desorientación no es redimible. No a pesar de ella, sino a causa de ella, hay esperanza. No en la transparencia comunicativa, a la que apela la neoilustración de Apel y Habermas, sino precisamente en la opaca pluralidad de formas de vida reside, para Vattimo, una posibilidad de emancipación. Pero ¿en qué consiste, finalmente, la instancia crítico-emancipatoria? Es aquí donde la disonancia con Vattimo se hace

grande y fuerte. La pluralidad de perspectivas interpretativas, en su opinión, no solo es lo *verdadero*, sino que contiene en sí misma el principio de lo *justo*. La aceptación o el rechazo de la multiplicidad, ese es el criterio con el que escrutar críticamente lo existente y sus representaciones culturales. Éticamente reprochable es la comunidad o forma de vida que, no reconociendo su propia particularidad, quiere erigirse en modelo universal. Vattimo escribe: «El advenimiento de los medios de comunicación [...] conlleva también una acentuada movilidad y superficialidad de la experiencia, que contrasta con las tendencias a la generalización de la dominación».

Pero la multiplicidad, como tal, ¿afloja realmente la dominación? ¿Por qué esta encontraría un obstáculo insalvable en las identidades lábiles y cambiantes? ¿No será que se articula, en cambio, y poderosamente, en cada una de ellas? Y entonces, una vez aceptado el terreno de la desorientación y la finitud sin nostalgia alguna, ¿cómo discriminar a pesar de todo una forma de vida de otra, ¿cómo rechazar un «mundo posible» o preferir el adyacente? La conciencia de la pluralidad irreprimible de los «juegos de lenguaje» no puede adquirir valor como opción ética. La multiplicidad (como la «complejidad») es solo el terreno del conflicto, no lo que está en juego. Incluso la de los corredores de bolsa es una forma de vida entre otras, muy celosa de su propia particularidad, dispuesta a reconocer la particularidad de los demás, inmersa en la «complejidad» social, muy consciente del carácter hermenéutico de la verdad. Y, sin embargo, esta forma de vida es odiosa y destila dominación. ¿Por qué no reservar al menos una pizca de intolerancia?

Se trata de ofrecer una lectura alternativa de los mismos fenómenos que analiza Vattimo. Una lectura que no solo ponga de relieve su irreversibilidad, sino que también capte su ambivalencia. El conjunto de fenómenos culturales, sociales y éticos que se reúnen tras la etiqueta «posmoderno» puede descifrarse como un desarrollo específico del modo de producción dominante. Precisamente, como esa etapa en la que la «acción comunicativa» se ha convertido en la característica más destacada del proceso de trabajo material, suplantando así a la muda acción instrumental. Desde este ángulo de perspectiva, el sector productivo que sirve de prototipo es sin duda la industria cultural, como lo fueron en otros tiempos la minería o la metalurgia. Este

cambio convierte la cultura, la comunicación y los estilos de vida en el terreno del conflicto, no en el botín de una guerra librada en otro lugar. Y, ciertamente, produce una extraordinaria impresión de pluralidad y opacidad. Además, posmoderno puede denominarse aquel modo de producción que organiza la pérdida de la sociedad del trabajo —la creciente irrelevancia del tiempo de trabajo individual para el desarrollo de la riqueza— sobre la base, sin embargo, de las reglas típicas del trabajo asalariado. La pérdida del centro, de la que habla el postmodernismo, es la pérdida de la centralidad del trabajo en la vida de las personas. Pero la permanencia del trabajo asalariado como medida de las relaciones sociales esboza al mismo tiempo asimetrías, injusticia, miseria moral y material. Si fuera legítima, esta sería una explicación de la crisis (sacrosanta) del progresismo, una explicación que, sin embargo, esbozaría un campo de tensiones en modo alguno reducible al par uno / muchos. Otras cuestiones más duras merecen ser planteadas.

Individuo se deviene, a veces, y nunca del todo

(25 de mayo de 1989)

EL TÉRMINO «biografía» indica un género literario, ciertamente, pero también alude a la articulación inequívoca de la propia experiencia. Al decir que Fulano tiene una biografía sin gracia o envidiable, se piensa en lo que hace a ese individuo único e irrepetible. De este modo, nos referimos a la vida de Fulano como una trama unitaria, un itinerario jalonado de etapas memorables, un argumento, una acumulación de experiencias semejante a los guijarros que Pulgarcito deja caer en el bosque para marcar el camino. El arquitrabe de toda biografía son algunas escenas, traumas o puntos de inflexión, algunos momentos de verdad, iluminaciones mínimas en el camino de Damasco. Las acciones y pasiones de Fulano pueden remontarse a un «centro», que las coordina en su sucesión o simultaneidad.

Es un hecho bien conocido, repetido hasta el tedio, que en el curso de la modernidad la dimensión biográfica se ha ido reduciendo hasta convertirse en una mera apelación nostálgica o en una loable apelación utópica (o, como suele ocurrir, las dos cosas juntas). De mil maneras se ha argumentado sobre el aplastamiento inducido por la sociedad de masas, la uniformidad de las experiencias que la acompañan, las abstracciones impersonales (la mercancía, el dinero y los medios de comunicación) que marcan la existencia de los individuos. De biografías, al parecer, ya no cabe hablar, salvo quizá cuando una existencia individual se identifica casi sin residuos con una función objetiva, digamos

con el capital financiero o con las prodigiosas aventuras del *management*. Paradójicamente, solo si se vuelve muy abstracta puede una vida seguir presumiendo de argumento.

Y, sin embargo, en los años ochenta, la ola neoliberal, al ondear a toda velocidad la bandera del «individuo», ha suscitado una renovada necesidad de biografía. Puesto que el «individuo» se ha postulado como el punto de apoyo más sólido —el único, a veces— para descifrar las dinámicas sociales y para acreditar o discriminar los valores morales, es obvio que también se intente darle alguna sustancia: auscultarlo, narrarlo y mostrar su carácter irreductible a cualquier determinación universal, resistente a cualquier taxonomía social. El intento de devolver nobleza a las vicisitudes del «yo» ha acabado a menudo en ideología vulgar. O en la parodia. Lo inefable, por desgracia, es monótono. Los estados de ánimo de Fulano, Mengano y Zutano son repetitivos, tanto más intercambiables cuanto más reclaman todos ellos el blasón de la «única vez».

Pero ¿cómo rediseñar una idea de biografía que no sea impotente o apologetica? Cuando las «novelas de formación» se reducen a currículos a presentar en los departamentos de personal, no tiene sentido hablar de una vida ejemplar. En pleno apogeo de los años ochenta, parece oportuno, si acaso, recurrir a una vieja categoría de la filosofía medieval, el principio de individuación. ¿De qué se trata? De pensar en el individuo como resultado, no como presupuesto. De considerar su irrepetibilidad y contingencia como algo que desciende de conexiones sociales abstractas, de poderes objetivos. No hay configuración singular que no derive del despliegue de repeticiones y automatismos; por eso, al parecer, es preferible hablar de «individuación» que de «individuo». El «principio de individuación» establece un vínculo fundamental entre el individuo y el poder de las relaciones sociales: el individuo es efectivamente individual no porque se mantenga al margen de lo poderoso, sino porque es poder individuado; y es poder individuado porque no es más que una de las individuaciones posibles del poder social, científico y comunicativo. El «principio de individuación» hunde sus raíces en su contrario, es decir, en la cualidad genérica de las fuerzas productivas. Las líneas de un proceso moderno de individuación pueden trazarse, no a pesar de la reproductibilidad técnica, la uniformidad artificial de los contextos de experiencia, la serialidad y las

homologaciones, sino gracias a ellas. Si es muy evidente que lo que es poderoso se encuentra muy a menudo en las antípodas de la singularidad (pensemos en la forma-mercancía), menos evidente, pero aún más cierto, es que lo que está desprovisto de poder solo puede remedar, aquí y ahora, la individualidad. El murmullo del gueto es sumamente indistinto: de individualidad no tiene nada.

Sin embargo, para centrarse en este vínculo entre el individuo y el poder, que del *principium individuationis* es un marcador, hay que pagar un precio: renunciar a la noción fuerte de «sujeto». El *individuo*, precisamente porque es el resultado de una individuación, no tiene nada significativo que compartir con la proyectualidad consciente del *sujeto*. Solo una condición objetiva hace al sujeto larvado y al individuo poderoso al mismo tiempo: la superabundancia de normas, paradigmas y códigos que se manifiestan incluso en la experiencia más inmediata y espontánea. El individuo es tal solo porque incorpora astillas de conocimiento y fuerzas productivas, porque entreteje en sí normas y convenciones disímiles. Lo individual no es algo accidental y desregulado, en definitiva, algo indecible. Al contrario, la individuación está jalonada por una multiplicidad de reglas, postulados y convenciones: no es el agujero de la red, sino el lugar donde las mallas son más densas; no es una escasez de determinaciones, sino su superabundancia. Ahora bien, este mismo conjunto de reglas, que garantiza la consistencia del individuo, socava necesariamente la independencia y sustancialidad del sujeto. Son reglas que no conducen a un centro ordenador, que no dan lugar a una continuidad de la experiencia, que no desarrollan una interdependencia funcional entre los distintos planos en los que esta se articula. Son reglas que limitan sin piedad el campo del «sujeto» legislador, que erosionan su firmeza, que socavan su autoridad.

¿Cómo podría reformularse hoy la instancia de irrepetibilidad que inspira toda biografía? En su ensayo sobre la fotografía, Walter Benjamin escribe: «En la pescadora de New Haven que mira al suelo con una modestia tan indolente, tan seductora, queda algo que no se resuelve en el arte del fotógrafo Hill, algo que no se puede silenciar y que exige inequívocamente el nombre de la que vivió allí». Hay que señalar que la imagen de la niña pez está desprovista de contexto: no sabemos nada de ella. El objetivo la ha aislado artificialmente de su «antes» y su «después». Sin

embargo, a pesar de todo, vuelve a surgir la pregunta de quién era, de cómo besaban esos labios. Benjamin vuelve a escribir: «A pesar de la destreza del fotógrafo, a pesar del cálculo en la actitud de su modelo, el observador siente la irresistible necesidad de buscar en la imagen esa mínima chispa de azar, de *hic et nunc*, con la que la realidad ha atronado el carácter de la imagen, la necesidad de buscar el lugar invisible donde, en el ser de cierto modo aquel momento lejano, acecha todavía el futuro, y con tal elocuencia que nosotros, mirando hacia atrás, somos todavía capaces de descubrirlo». Lo esencial es que «esa mínima chispa de azar, de *hic et nunc*», más que un resto recalitrante de serialidad, solo es posible gracias a las técnicas y reglas de esta última, es decir, al hecho de que «la naturaleza que habla a la cámara es una naturaleza distinta de la que habla al ojo». Aquí, el sentido de una vida irreplicable surge de una convención, de un artificio, de un truco técnico.

El análisis de Benjamin también se aplica muy bien a las biografías actuales y al núcleo más interesante (y contradictorio) del nuevo individualismo. Ya no buscamos los elementos de continuidad y permanencia en una vida, puesto que estos están asegurados de antemano por el mecanismo social y el aparato técnico. En lugar de prestar atención a la analogía y la repetición, tenemos una mirada libre para lo que es más contingente y fugaz, para un «aquí y ahora» alejado del flujo del tiempo y cargado de desarrollos alternativos. En la pescadora de New Haven, escribe Benjamin, «el futuro aún acecha hoy». Su imagen está abierta a múltiples posibilidades. Del mismo modo, en cada momento de una vida individual nos vemos impulsados a captar las distintas posibilidades con las que aparecerá cargada según una consideración posterior.

3 de julio de 1969, escandalosa piedra de toque de una historia ocultada

(1 de junio de 1989)

EL 3 DE JULIO DE 1969 es quizá la fecha más significativa de la reciente historia política italiana. Una fecha maldita, destinada desde el principio a ser manipulada y olvidada. La lucha de los trabajadores contra el régimen de fábrica (dos meses de bloqueo progresivo del ciclo Fiat, coordinado por una estructura extrasindical, la asamblea obrero-estudiantil) se manifestó, el 3 de julio, como violencia antiestatal. Durante un día y una noche, la ciudad del automóvil fue felizmente ingobernable en manos de los *terroni*¹ de las cadenas de montaje, de los modernos y malvados Charlot. Al fin y al cabo, la manipulación y el olvido se explican fácilmente: demasiados aspectos de aquel día eran indigeribles para la propia cultura de izquierdas, reacios a ser asimilados por una perspectiva «progresista».

No era un movimiento antifascista, como el de julio de 1960; esta vez los chicos de las camisetas a rayas apuntaban directamente a esa horrenda «necesidad inducida» que es el trabajo asalariado. En el punto de mira no estaba Tambroni, sino Agnelli; no las viejas herramientas del MSI, sino los capataces, los ingenieros, los cronometradores y los empleados de personal. Personas limpias, decentes, a menudo ilustradas y abiertas al diálogo,

¹ Así se denomina en el norte de Italia a quienes proceden de la Italia meridional, cuya emigración hacia las ciudades industriales del norte resultó masiva a lo largo del siglo XX.

pero ahora identificadas como los verdaderos adversarios, aquellos con los que menos se debe transigir.

Tampoco fue una «lucha popular» desesperada, impulsada por la miseria; es un disparate flagrante hacer pasar esas barricadas por un asalto a los hornos. «Más dinero y menos trabajo», salarios desvinculados de la productividad, segunda categoría para todos; estos objetivos no evocan necesidades primarias desatendidas, sino la intención de hacer inconmensurable su precio en el mercado de trabajo, negando así legitimidad a la idea misma de que exista tal precio y tal mercado. Por último, solo con una sobredosis de mala fe puede afirmarse que los enfrentamientos de Corso Traiano tuvieron un carácter «defensivo», casi una mera reacción a la agresión policial. Es cierto que el comisario Voria ordenó inmediatamente cargas y redadas, pero los trabajadores no habían salido a la calle para escuchar mítines. En el ejercicio de la violencia se encontraron, materializaron su poder, acumularon dignidad y autoridad.

Se dijo: el 3 de julio de 1969 es una de las fechas más importantes de la historia política italiana de posguerra. Una afirmación audaz, dado que casi nadie la recuerda. Pero ahí está el quid de la cuestión: en la vara de medir utilizada para juzgar la relevancia de los hechos. Más que un acontecimiento político, la batalla de Corso Traiano representa un criterio alternativo para juzgar el carácter político de los hechos. Si se aparta la mirada de lo que ocurre en el acuario de los partidos y las instituciones, privilegiando en cambio la trama material de las relaciones de poder entre clases, el 3 de julio se convierte en un epicentro de alta y fina política, que se conecta con los enfrentamientos de Piazza Statuto en 1962, con el bloqueo del paso elevado de Porto Marghera en el verano del sesenta y ocho, y luego con todos los episodios destacados de la guerrilla fabril de principios de los años setenta. Se esboza así otra cronología posible, incompatible con la puntuada por los congresos de los partidos y sus alianzas o escisiones. Pero como en los últimos años incluso una idea de la política que sitúe en el centro las relaciones de producción se ha deslizado fuera del horizonte, no es de extrañar que hoy la fecha del 3 de julio de 1969 parezca pertenecer a un calendario esotérico y extravagante, al álbum de oro de un club de adivinación u ocultismo.

El periodo que va del otoño de 1968 al final de la primavera del año siguiente es realmente el gran ausente en los rituales de la memoria colectiva. Se recuerda el movimiento estudiantil, todo lo radical que se quiera, pero todavía lejos de los lugares de producción social; luego, se pasa al «otoño caliente» con la refundación del sindicato. En medio, precisamente, la gigantesca omisión: un ciclo de luchas autónomas, que afectan violentamente a la organización del trabajo, desviándose a menudo de las pautas del movimiento obrero oficial. Los enfrentamientos de Corso Traiano constituyen una síntesis de esta fase y, al mismo tiempo, un punto de inflexión.

La asamblea obrero-estudiantil, que había coordinado las luchas en los talleres de la Fiat, convocó una conferencia nacional de los comités de base para finales de julio, en Turín. Participaron decenas de organismos obreros de las principales fábricas italianas. Sobre la mesa estaba la cuestión de la renovación de los convenios en otoño. Los convenios parecían haberse adelantado a la iniciativa obrera del año anterior, vaciados en gran medida de su carácter principal: periodizar el conflicto, establecer un marco general de compatibilidad al que debían adherirse los «agentes sociales». ¿Qué hacer entonces? ¿Ignorar la cita de otoño? ¿Contraponer el carácter extrainstitucional de las luchas? ¿O forzar los objetivos, imponiendo en primer lugar el criterio igualitario?

En torno a estas cuestiones, los comités de base tocaron sus límites. La perspectiva de un enfrentamiento generalizado dejó paso a la iniciativa ascendente, articulada situación por situación. La radicalización de los objetivos parecía, al mismo tiempo, demasiado y demasiado poco. El problema de la organización, y el de una salida con potencia para el movimiento, pasó a ser preeminente. La experiencia de los comités de base se trasladó a los consejos de fábrica, caracterizando a menudo su naturaleza, sus prerrogativas y sus modos de formación. Por su parte, Fiat respondió a los sucesos de Corso Traiano inmediatamente después de las vacaciones de verano. El 3 de septiembre, suspendió a 30.000 trabajadores, alegando una repentina «caída de la producción». Esta fue la forma concreta en la que las grandes empresas se anticiparon a su vez al plazo de las negociaciones, cargándolas con tintes abiertamente políticos.

Una cosa debe quedar clara: nada de la primavera del sesenta y nueve está destinado a repetirse. Corso Traiano queda irrevocablemente relegado a aquella época, a la inmigración del Sur, a las cadenas de montaje, a las maletas de cartón. Nunca volveremos a ver episodios como aquellos, con aquellos protagonistas, con aquellas formas. La composición de clase, el proceso material del trabajo y la formación de la fuerza de trabajo han cambiado. Otros son los puntos de acumulación de insubordinación. Sin embargo, hay una lección en aquellos acontecimientos que permanece inalterada.

Entonces se aprendió, o se recordó, que el impulso a la transformación (y a la subversión) del orden existente rebasa siempre el ámbito de la «política», no tiene registro institucional y durante mucho tiempo madura en la invisibilidad parcial o total. El conflicto echa raíces en los límites de lo que hasta ahora se consideraba «política», cuestionando su estatus, incluso burlándose de esta, desplazándola siempre. Lo que hasta ayer había parecido dirimente, se convierte en marginal; y al revés. Esto es lo que ocurrió en aquel julio en Turín, esto es lo que ocurrirá con la inminente reanudación del conflicto por parte de los sujetos sociales que son el resultado de la «gran transformación» social y productiva de estos últimos diez años.

En fin. El recuerdo del 3 de julio de 1969 nos aconseja no caer en ninguna forma de fetichismo respecto de las formas de lucha. Es insensato, sin duda, identificar conflicto con ilegalidad. Pero igualmente insensato es elevar la no violencia a principio rector férreo, fetichista, de la propia praxis. La transición del conflicto desde la latencia a la visibilidad no es indolora y, ante todo, desborda los «principios eternos» propugnados una y otra vez por los políticos profesionales.

Giallo, mystery, musical: la nueva novela histórica

(2 de junio de 1989*)

LOS AÑOS SETENTA, al parecer, no le sentaron bien a la novela histórica, ni a ninguna otra forma de narrativa que descendiera de la gran tradición realista. Aquellos años, al parecer, se filtraron con más facilidad en los géneros expresivos llamados menores, donde el criterio de «verosimilitud» nunca había gozado de mucho éxito, el *giallo*,¹ el negro, el musical, el grotesco, el gótico o la ciencia ficción. Uno se pregunta los porqués de esta inclinación.

El realismo, según el viejo Lukács, que algo sabía, gira en torno a personajes «típicos», es decir, aquellos que unen en sí un destino individual muy marcado y los caracteres generales de una época. Pero es precisamente esta mediación cortesana entre lo universal y lo singular lo que falla en relación con 1968 y después, provocando a menudo efectos francamente paródicos. El desafortunado protagonista de una novela realista sobre los años setenta solo tiene ante sí dos perspectivas: o se limita a encarnar una media estadística, o se reduce a un puntiforme bullicio existencial. En resumen: o es un corista, un simple extra con una línea estereotipada («la marquesa no está en casa», «la huelga ha triunfado»), o una afásica parábola privada (en el sentido literal: desprovista de contexto y de historia). La década de los movimientos no presenta su verdad a través de acontecimientos

* Esta es una versión posterior del artículo original.

¹ Subgénero italiano de ficción emparentado con el thriller, lo fantástico y el terror.

ejemplares, dedicados a dar cuenta del «espíritu de la época» de un solo golpe. El realismo es irreal. El *giallo*, el negro, el musical suplen hasta cierto punto esta carencia. Ya se sabe: son géneros con una estructura rígida, con módulos y cadencias preestablecidos. Exhiben con descaro estereotipos y fondos de cartón piedra, trucos burdos y convenciones tranquilizadoras. Sin embargo, precisamente por ello, pueden permitirse el lujo de no estereotipar despiadadamente los años setenta (como hace el «realismo»), cuando los toman como ingrediente.

Allí donde la convención del género literario es férrea, allí mismo, los trozos de realidad social y política se salen con la suya, es decir, se escapan a la inevitable adulteración que en cambio les sobreviene cuando acaban bajo una pluma enamorada de la originalidad. Dando por supuesta una fuerte estilización de los hechos narrados, la novela policíaca puede albergar amistosamente, como variante funcional, aquello que, si se toma de frente, se escapa y se evapora. El misterio guarda un espacio libre para representar oblicuamente, casi sin delatarlo, fragmentos, emociones, legados del «gran desorden» de ayer. No es casual, creo, que un escritor inmenso como Philip Roth se ande por las ramas cuando, en su *Pastoral americana*,² menciona los desenlaces terroristas del *mouvement* americano, mientras que la mejor novela sobre 1968 en general, sobre las formas de vida y los tonos emocionales que lo marcaron, es *Corazones en la Atlántida*, de Stephen King,³ el escritor «de género» por excelencia.

Hagan de ello un misterio, si quieren, pero no un drama: este podría ser el epígrafe de los numerosos *giallos* italianos de estos años ochenta que presentan personajes sobre los que pesan las luchas y los acontecimientos de la década anterior. Un misterio por investigar, ciertamente, pero sabiendo que cada «hecho» tiene muchas caras, que el culpable es a menudo mejor que la víctima, que todo es infinitamente ambiguo. La investigación del detective es una forma de trasfondo político, a la vez escéptico y resuelto.

² Ed. cast.: *Pastoral americana*, Madrid, Alfaguara, 1999.

³ Ed. cast.: *Corazones en la Atlántida*, Barcelona, Plaza y Janés, 1999.

Los husos horarios del trabajo posfordista

(17 de junio de 1989)

CUANDO SE HABLA y se vuelve a hablar de la «jornada laboral», se recurre a un concepto tan grandilocuente como difícil de manejar. Contiene demasiadas cosas disímiles, fusionándolas en una unidad forzada. En consecuencia, a menudo se siente la necesidad de desligar el análisis del tiempo social, recurriendo a unidades de medida más sutiles, a categorías más dúctiles y prensiles. En las ocho horas de trabajo de fábrica y de oficina, como en las cuatro o doce del trabajo llamado «informal», hay mucho tiempo muerto, largos intervalos entre una intervención activa (que va más allá de la pura y simple, aunque espasmódica, «vigilancia» del sistema automático de la máquina) y la siguiente. ¿Cómo concebir la relación entre estos gestos y esos intervalos?

El *tiempo de producción* no siempre coincide con el *tiempo de trabajo*. Es más, una gran parte del primero se sitúa más allá de los límites del segundo. Son diferentes las exploraciones, las duraciones y las pausas de uno y otro. Diferentes son los calendarios implícitos en cada uno. Un ejemplo bucólico: tras las labores de vendimia y prensado de la uva, la producción de vino continúa con el periodo reservado a la fermentación, del que se excluye cualquier otra intervención humana. Del mismo modo, el tiempo que transcurre entre la siembra y la cosecha es tiempo de «producción», pero ya no de «trabajo». El capital invertido permanece congelado hasta que la naturaleza ha hecho su trabajo, obligado a posponer el momento en que irrumpirá audazmente en el mercado.

También si abandonamos el contexto rural, no faltan ejemplos de la discontinuidad que se extiende por las prácticas laborales; basta pensar en el periodo de secado en la industria cerámica o en el periodo de blanqueo en la industria textil. También en estos casos la producción continúa mientras se suspende el trabajo. Entre los dos órdenes temporales que, entrelazados, conforman la jornada social de trabajo, existe, sin embargo, una asimetría evidente: el tiempo de trabajo es siempre tiempo de producción, pero no ocurre lo mismo a la inversa. El ciclo de producción es decididamente más amplio que el proceso de trabajo en sentido estricto.

El excedente del tiempo de producción sobre el tiempo de trabajo es tanto una fuente de orgullo como una fuente de desesperación para el capital. Un motivo de orgullo, porque de este modo se refuerza la ilusión óptica de que el capital también produce por sí mismo, independientemente de los asalariados. Una fuente de desesperación, porque en la parte del «tiempo de producción» que no consiste en «tiempo de trabajo», no se añade ningún valor adicional al producto, mientras que los medios de trabajo y las materias primas pierden valor.

Toda la historia de la gran industria está atravesada por el intento de contraer artificialmente el tiempo de producción, acercándolo lo más posible al tiempo de trabajo. Para ello, la inversión en capital fijo, es decir, en maquinaria, aumenta sin cesar (blanqueo químico en lugar del anticuado blanqueo en el campo, etc.), solo que, a su vez, la expansión desproporcionada del sistema de maquinaria reduce el tiempo de trabajo en relación con el tiempo de producción. Es como en las pesadillas: cada esfuerzo por acercar los dos índices de tiempo hace que vuelvan a retroceder. Le sigue otro esfuerzo más decidido, pero que trae consigo un inevitable efecto contrario.

La desproporción entre el tiempo de producción y el tiempo de trabajo no hace sino aumentar precisamente cuando se quiere atenuarla. Además, se desplaza a un plano en el que los ciclos naturales no cuentan, sino que la automatización es decisiva. Ya no se trata del intervalo entre la siembra y la cosecha, sino del que media entre el montaje de la carrocería de un coche por un robot y el gesto humano ocasional.

Hoy en día, es dentro de la jornada laboral de cada empleado donde se observa el exceso de tiempo de producción sobre el tiempo de trabajo. El trabajador supervisa y coordina el sistema de máquinas automáticas, su trabajo consiste sobre todo en un gigantesco mantenimiento. Podría decirse que nos encontramos ante un tiempo de producción solo interrumpido por el tiempo de trabajo. Lo más importante, sin embargo, es que el tiempo de trabajo ya no es propiamente una parte del otro, sino que discurre a su lado, como una secuencia externa. ¿Qué significa esto concretamente? Que entre las operaciones materiales realizadas en el «tiempo de trabajo» y el proceso automatizado posterior (o anterior), que en cambio corresponde al «tiempo de producción», no hay homogeneidad, ni relación de causa a efecto.

Mientras que la siembra es una condición necesaria para la fase posterior de crecimiento del grano, las actividades actuales de vigilancia y coordinación se sitúan, de principio a fin, *junto* al proceso automatizado. Se pierde progresivamente toda continuidad lineal entre el suministro de mano de obra viva y el flujo ulterior de producción; esa continuidad, para ser claros, todavía presente en la relación hombre-máquina típica de la fábrica fordista, de la Fiat de los años sesenta (antes de la introducción de los robots).

En resumen, la discrepancia entre «tiempo de trabajo» y «tiempo de producción» (que Marx analiza en el segundo libro de *El Capital*, refiriéndose casi exclusivamente al campo) se convierte en un dispositivo extraordinariamente pertinente para comprender la era posfordista, es decir, la articulación actual de la jornada social de trabajo. Esta bipartición del «tiempo económico» encaja bien, además, con el propio análisis de Marx sobre la producción cientifizada, donde no duda en juzgar el tiempo de trabajo como un «residuo miserable» en la creación de riqueza.

La desproporción entre los dos tiempos, ejemplificada primero con los procesos naturales que ritman la agricultura, reaparece exasperada en pleno desarrollo tecnológico. La pregunta más importante sigue siendo, por supuesto: ¿cómo se forma la subjetividad en esta intersección tan específica, y también tan cambiante, entre el tiempo de trabajo y el tiempo de producción? La cuestión es que la antinomia parcial entre ambos tiempos oculta en sí misma una dura relación de poder; de hecho, constituye el

terreno por excelencia de la política. Ya la posibilidad virtual de disociar el tiempo de trabajo del tiempo de producción abre un escenario en el que el primero aparece como algo distinto de lo que es hoy: sería difícil llamarlo ya tiempo de trabajo. Y al revés, mantener las dos series temporales rígidamente vinculadas entre sí es precisamente lo que garantiza el control social, las jerarquías y la reproducción sin fin del trabajo como trabajo asalariado.

La jornada laboral se estructura objetivamente, pero también es vivida por los implicados como una unidad sólida; es decir, como si las dos series temporales coincidieran perfectamente. La desproporción entre ambas series temporales, que potencialmente está en la base de una drástica reducción de la jornada laboral, se recompone en cambio continuamente en los hechos y en la conciencia. O, mejor dicho, esa desproporción solo se expresa en formas destructivas, como las horas extras, por un lado, y el desempleo o la jubilación anticipada, por otro. El tiempo de trabajo se computa de tal manera que queda vinculado y subyugado al tiempo de producción.

Pero hay otra paradoja relevante en la continua divergencia de las dos series temporales. Ya no es cierto que el tiempo de trabajo se traduzca siempre en tiempo de producción. Se trabaja, pero no se produce. ¿Cómo es posible? En primer lugar, hay un aspecto antiguo, que ahora emerge en formas completamente nuevas y agudas: el tiempo de trabajo de las mujeres, que adopta la forma de «cuidados», y es básico en todos los aspectos. Este tiempo es tiempo de trabajo a todos los efectos, pero no se considera socialmente como tiempo de producción.

Luego hay una vertiente inédita, quizá más reciente: en los empleos que tienen por objeto la información, la cultura, la socialidad y la comunicación, se sigue trabajando fuera del lugar de trabajo, y fuera del tiempo de producción, según los principios de la «formación continua». Leer, ver la televisión, tejer relaciones sociales, acumular como y donde se pueda fragmentos de información que luego serán útiles. Este conjunto de actuaciones es a menudo miserable, porque se viven con el frenesí y la ansiedad típicos del trabajo a las órdenes de un maestro. Sin embargo, dan fe de que una cierta proporción de la actividad humana tiene lugar ahora fuera de los lugares destinados a la producción de bienes.

La sobreabundancia de tiempo de producción en relación con el tiempo de trabajo determina la condición de una fuerte reducción de la jornada laboral. A la inversa, la constitución de un tiempo de trabajo fuera del tiempo de producción plantea el problema de una posible distinción, más que madura, entre trabajo (con sus características de sujeción y alienación) y actividad egocéntrica. ¿O deberíamos decir: libre?

Física cuántica e ideología italiana

(22 de junio de 1989)

ES BUENO que las palabras y las metáforas conserven su peso específico. Que su significado no se dilapide por un uso inmoderado y genérico. No mortifiquemos su fuerza de impacto, su vocación de herir, curar o burlarse. Esa parsimonia viene sugerida, además, por la evidente pobreza de medios teóricos y prácticos que sigue aquejando al pensamiento subversivo. Dado que, a los ojos de los que mandan, ya no se puede, o aún no se puede, ser suficientemente inquietante, hay que seguir siendo inquietos. Y la inquietud se alimenta de la precisión: no malgastar los tiros. Se puede prescindir fácilmente de un concepto tan redundante como el de «ideología italiana»; no hay médico que lo haya recetado. Sin embargo, si uno decide recurrir a él, entonces es mejor no humedecer su pólvora, por timidez o por otra cosa. Hablar de «ideología italiana» implica algo más específico y exigente que un censo ordenado de las ideas hoy dominantes.

Estas son múltiples, variopintas, se expresan en mil y un dialectos, a veces amargamente polémicos entre sí. La victoria capitalista de finales de los años setenta autorizó el pluralismo más desenfrenado: adelante hay sitio, como solía escribirse en los autobuses de antaño.

La «ideología italiana» no significa otra cosa que reconducir este menosprecio interesado a un centro de gravedad unificado. Significa cuestionar el mestizaje, los enredos, las complicidades entre lo que parece muy distante. De hecho, no solo las ideas

dominantes, sino una ideología, en singular; es decir, un *corpus* tanto más compacto cuanto más incomparables y excéntricos creen ser sus redactores.

Dos hipótesis subyacen a esa arrogancia «reduccionista» sin duda carente de tacto. La primera es que las formas culturales actuales, por muy competitivas que sean, se benefician de ciertos y sólidos supuestos comunes. Las alternativas ideales, epistemológicas y metodológicas que se nos endilgan —y que, si acaso, en otros países suscitan verdaderas disputas— son alternativas aparentes, es decir, cumplen un *principio de complementariedad*.

Existe propiamente una ideología italiana, siempre y cuando las posiciones en la batalla de las ideas parezcan estar todas ocupadas, de modo que uno puede ponerse de parte de esto o de aquello, pero no oponerse a ambos duelistas al mismo tiempo. La segunda hipótesis es que la «ideología italiana» no es solo una apología de lo existente, sino que traza y, al mismo tiempo, deforma la consistente modificación que se ha producido en las formas de vida, en la constitución de las subjetividades, en los bienes productivos o en el *ethos*. Ofrece cierto rendimiento cognitivo efectivo, alberga un núcleo de verdad sobre fenómenos sociales inéditos. Un núcleo que a menudo aún no ha sido percibido por el pensamiento que quiere ser crítico. La ideología italiana explica, a su manera, la «gran transformación» de los últimos quince años. Por tanto, es a la vez una interpretación y una inmunización de realidades muy materiales. Al criticarla, hay que intentar captar las cosas mismas; esto es lo que realmente está en juego.

¿Qué es lo que mantiene fraternalmente unidas posiciones tan disímiles como el posmodernismo, la ilustración reformadora de *MicroMega*,¹ el exquisito misticismo adelphiano² y el llamado «laicismo» de historiadores como De Felice? ¿Qué es lo que hace que la cultura italiana de estos años ochenta se parezca tanto a un belén, con su burro, sus Reyes Magos, sus pastores y su sagrada familia, diferentes máscaras de un mismo espectáculo? Destaca entre todas ellas este rasgo común: una renovada y masiva *naturalización* de la idea de sociedad. Una vez más, las

¹ Revista cultural y política italiana, con una orientación de «izquierda herética» en palabras de su redacción. Fundada en 1986, todavía se publica en la actualidad.

² De Adelphi, una de las editoriales más reconocidas del panorama cultural italiano.

relaciones sociales se presentan como una «segunda naturaleza» dotada de leyes objetivas inapelables, de cadencias incontrolables. Sin embargo, y esto es lo verdaderamente notable, las categorías, las imágenes y los modelos de la ciencia posclásica se aplican a las relaciones sociales actuales: la termodinámica de Prigogine en lugar de la causalidad lineal newtoniana; la física cuántica en lugar de la gravitación universal; el biologicismo de la teoría de sistemas en lugar de la «fábula de la abeja». Y luego: entropía, teoría de catástrofes, fractales, *clinamen*, autopoiesis. Los conceptos de «indeterminismo» y «autorreferencialidad» proporcionan la síntesis y el estribillo infalible. La sociedad es naturaleza (una vez más, después de que las luchas de los años sesenta y setenta hubieran desmentido esta aparición recurrente), pero, atención, una naturaleza concebida según los cánones de la nueva ciencia. Por primera vez, los paradigmas de las ciencias naturales surgidos de la «crisis de fundamentos» de principios de siglo se aplican a la interpretación de los fenómenos sociohistóricos.

La sociedad *indeterminista* es la premisa implícita de todas las variantes de la ideología italiana. Los posmodernos se sumergen en la nueva «selva virgen», exaltan sus posibilidades y se encaprichan de la ausencia sobrevenida de cualquier tracción dirigida y duradera. La «pérdida de centro», que es su bandera, tiene muchos parentescos evidentes con la situación descrita por la teoría de sistemas. Digamos que esta última hace eficiente esa pérdida: es la versión *tecnocrática* de la misma realidad de la que el posmodernismo es sobre todo una celebración *estética*. La «pérdida de centro» es también el leitmotiv de los ilustrados de *MicroMega*, de su apelación a valores morales, que solo encuentran fundamentación en la libre elección de individuos desencantados pero responsables. Los neoilustrados admiten de buen grado el carácter «natural» de las relaciones sociales postindustriales, salvo que proponen contenerlo, cuando no redimirlo realmente, con el «proyecto», con el (buen) gobierno, con un excedente de ética y política. En su opinión, se trata de construir un islote de racionalidad en medio de las tempestades de la sociedad-naturaleza. Por último, los despreciadores antidemocráticos de la sociedad de masas se burlan de cualquier intención de cambiar el curso *natural* de las cosas mediante la acción colectiva, reservando para el individuo (mejor, para su alma) una posibilidad

de compensación estética, o el ejercicio lúcido de un escepticismo burlón. Y así sucesivamente. Pero todos los viajeros de esta diligencia (aún no amenazada por las sombras rojas) aprovechan la crisis irreversible (y sacrosanta) del progresismo para negar tanto la historicidad de las relaciones de producción como la raíz social de la dominación.

¿De dónde viene esta renovada inclinación a considerar la sociedad como un orden natural? Y, sobre todo, cuando se aplican a las relaciones sociales, ¿de qué cambios extraordinarios son síntoma y mistificación al mismo tiempo los conceptos indeterministas y autorreferenciales de las ciencias naturales modernas? No es fácil *desnaturalizar* el conjunto de fenómenos y comportamientos de los que se ocupa la ideología italiana, restituyéndoles una fisonomía histórica. En efecto, no disponemos de una descripción literal fiable de nuestras sociedades, con la que podamos comparar críticamente la representación traslaticia que proporciona la ideología.

La metáfora naturalista llegó antes de que lo nuevo que contenían estos años pudiera ser reconocido y convenientemente nombrado. Lo que hay que hacer es extraer alguna pizca de realidad fáctica pasando su representación ideológica a contrapelo. Es como mirar una imagen en un espejo deformante, sin conocer el original, viéndose así obligado a hacer audaces suposiciones sobre este último.

Se puede aventurar que la crisis de las grandes causalidades y teleologías, así como la opacidad que parece envolver el comportamiento de los individuos y los grupos, son el síntoma de un par de grandes transformaciones. En primer lugar, la pérdida de peso del trabajo en el conjunto de la producción de riqueza, así como en la formación de las identidades individuales, de las «imágenes del mundo» y de los valores. Luego —pero este es solo el otro aspecto del mismo fenómeno—, el hecho de que el trabajo coincida cada vez más con la comunicación lingüística, con el uso de la información y el conocimiento. Por un lado, el proceso de socialización, es decir, la experiencia del mundo y de los demás, ya no tiene como momento privilegiado los ritos de iniciación de la fábrica y la oficina. Por otro, el trabajo ya no es taciturno, una mera actividad instrumental, sino que puede describirse como una sucesión de actos lingüísticos, una interacción

simbólica, una secuencia de afirmaciones y la plasmación de modelos hermenéuticos o lógico-formales. La actividad productiva abarca las relaciones sociales, la cultura y el conocimiento como objetos y como instrumentos de trabajo. El trabajo abarca ahora aspectos de la vida de los individuos que antes pertenecían a la esfera de la reproducción, el consumo, el gusto estético y lo emotivo.

La ideología italiana ha intentado adaptarse a estas tendencias. La representación de la sociedad como una «segunda naturaleza» *indeterminista* refleja esta situación: cuando el tiempo de trabajo pierde su papel eminente, resulta imposible precisar la posición de los corpúsculos sociales, su dirección o el resultado de sus interacciones. La *naturalización* específica que tenemos ante nosotros relega el «gran desorden» que socava los papeles y las jerarquías a una dimensión presocial. Y congela, mientras puede, la disputa sobre el tiempo, sobre las formas de disponer de él.

Guionista de comics, epígono de todos los géneros

(29 de junio de 1989)

Viñeta 1

Singapur, finales del siglo XIX. El puerto. Decenas de pequeños barcos orientales. En los muelles un gran bullicio de gente. Algunos marineros británicos destacan entre la multitud.

DIDASCALIA

Singapur, 1892. La humedad y los sueños se estancan en la ciudad por la que pasan todas las rutas marítimas entre Europa y Oriente.

Viñeta 2

Conjunto: una concurrida calle de un típico barrio chino. En las tiendas, carteles en chino y en inglés. En el campo central, un gran letrero de una cafetería a medio camino entre un salón de té y una tienda de variedades.

DIDASCALIA

Uno aterriza en Singapur a la caza de negocios o aventuras. Listo para cualquier cosa con tal de ganar un poco de oro o un poco de emoción.

Viñeta 3

Interior del club. Sentados en una pequeña mesa, tres oficiales británicos beben cerveza y sonríen mientras miran hacia la plataforma del fondo. Uno de ellos es Jim O'Casey, treintañero, rubio y de ojos azules. En la parte central, un chino habla lenta y ceremoniosamente.

CHINO (desde la plataforma)

Señolas y señoles, les presento a la honorable señolita Cilce y a su fiel cobla Toni, que tiene el privilegio exclusivo de deslizarse sobre su cuelpo.

JIM

He oído hablar de esta señorita Circe.... Dicen que posee un encanto extraordinario.

Viñeta 4

En la plataforma, de cuerpo entero, Circe. Es europea, de unos veinticinco años, morena, pelo largo suelto sobre los hombros, ojos oscuros, muy bella, vestida y maquillada al estilo oriental. Una serpiente cobra se enrosca a sus pies.

DIDASCALIA

Nadie sabe si se trata de un nombre artístico o real. Ciertamente es sugerente. Circe.

Viñeta 5

Primer plano de Circe. Mira a la serpiente y sonrío.

CIRCE

Bravo, Tom. Estás muy guapo esta noche.

Este es el comienzo de un guion destinado a un periódico de historietas de gran tirada (muy alta, de hecho, 600.000 ejemplares vendidos cada semana). Cada viñeta se divide en dos partes: primero las instrucciones al dibujante, luego el posible pie de foto y el diálogo. Las instrucciones al cómplice deben ser minuciosas: se trata de dirigir la cámara imaginaria, precisando cada vez el encuadre (campo medio, campo largo, figura completa, primer plano, hasta el exceso del primer plano extremo —un ojo, un anillo, un pico de águila, el gatillo de una Colt—).

Incluso el aspecto físico de los personajes —edad, ropa, sonrisas y muecas— es comunicado por el hombre de palabras al hombre de imágenes. Ambos, guionista y dibujante, casi nunca se conocen. Se felicitan o se maldicen, pero a distancia. Es el editor quien combina las dos fases del trabajo, esforzándose por adaptar el estilo gráfico a la trama (un tópico es que las historias fantásticas exigen ilustradores latinoamericanos).

En el cómic de gran tirada, el guionista tiene las prerrogativas del director. Y también las prerrogativas del editor: de él depende, en efecto, acelerar o ralentizar un recodo de la narración, detenerse maniáticamente en un matiz o avanzar rápidamente sobre hechos llamativos. También depende del guionista adoptar, si quiere, una forma de narración indirecta, como el flashback, o compuesta, como las secuencias paralelas de dos acontecimientos sin conexión aparente, que se alternan hasta converger en un decisivo *rendez-vous*.

La didascalía ocupa el lugar de la banda sonora: expresa un tono emocional, un ritmo, una pausa, una obertura. En resumen, nada menos didáctico que el pie de foto. Si tiene que proporcionar información funcional, lo hace con sigilo, sin opinión. Los diálogos, pues, son el reino de la falsa espontaneidad. Pretenden asemejarse en todo a los lugares comunes vernáculos, pero, por esta misma razón, deben apartarse de ellos en gran medida. Si se cae en la tentación y se siguen servilmente los modismos corrientes, el diálogo se convierte en un balbuceo informe, atiborrado de elipsis. Como hay que condensar en pocas líneas una miríada de hechos y sentimientos, solo se puede simbolizar el lenguaje ordinario. El diálogo es tanto más verosímil cuanto menos realista. A diferencia del cine y el teatro, la escansión discontinua del relato en tiras hace que cada viñeta deba también dar cuenta de omisiones y subtextos. La elipsis domina.

Como casi todo trabajo creativo, lo divertido es hablar de ello, no hacerlo. Si le dices a la gente que vives de escribir guiones de cómic, diviertes y te diviertes. Pero luego lo descuentas con espasmos estomacales, inevitables cuando buscas una pizca de idea, y para sobrevivir necesitas tres o cuatro ideas pasables al mes. Hay momentos en que examinas toda la realidad desde el punto de vista de las posibles tramas. Y te indignas ante su dispersión y su carácter fragmentario. Actos públicos, detalles cotidianos, reuniones, lecturas, todo se presenta como una materia viscosa y superflua, que hay que arrugar y deshidratar hasta vislumbrar la trama salvadora. Tal vez sea la versión corriente, caricaturesca en realidad, de la ansiedad de la que a veces son presa los epistemólogos «reduccionistas», que reducen la pluralidad de los fenómenos a una única causa o ley, o los productores de filosofías de la historia listas para usar.

Cuando se está en busca de temas, se ataca todo, sin escrúpulos. Ejemplo: estás en un atasco, te cruzas con un funeral, la carroza negra precede a una docena de coches obligados a seguir el paso de una persona. Inmediatamente intentas urdir un argumento. El primer movimiento es exagerar las circunstancias, estilizarlas hasta reducirlas a un haz de líneas geométricas. El cortejo fúnebre se convierte en un obstáculo metafísico, insuperable, que paraliza y aprisiona. Un joven, en coche, no puede franquearlo por más que lo intenta, se irrita, pero luego se resigna. Al cabo de un rato, asombrado, reconoce rostros familiares entre los automovilistas que lloran. Mira a su alrededor con más atención, jadea, vislumbra a su mujer desconsolada. La llama a gritos, pero no consigue atraer su atención. No hace falta añadir que nuestro protagonista, al llegar al cementerio, descubre que lo están enterrando a él: asistió a su funeral.

Se acaba por guionizar cada ocasión: chistes, cuentos de hadas italianos recopilados por Italo Calvino, fragmentos de películas o anuncios, Pushkin (*La dama de picas* es una fuente inagotable) y, sobre todo, Maupassant. La contaminación entre materiales clásicos y no clásicos, altos y bajos, históricos y fantásticos es la regla de oro. Quien no contamina está perdido. El escritor de cómics es el epígono de todos los géneros. Injerta clichés de distintas fuentes, unos en otros, hasta obtener un resultado inesperado.

Cuando llevas un tiempo en el oficio, descubres que las posibles tramas pertenecen a dos tipos básicos: tramas «de argumento» y tramas «de situación». Las primeras están inervadas por un mecanismo férreo, que se desencadena puntualmente sea cual sea el escenario y la psicología de los personajes; por ejemplo, una estafa basada en el hecho de que la víctima predestinada intenta a su vez tomarle el pelo. Otro caso ejemplar de trama «de argumento» reutilizable a voluntad en el cómic es la primera historia de *El muro*, de Jean-Paul Sartre. ¿Recuerdas? Durante la guerra civil española, un militante anarquista ha caído en manos de los franquistas: al amanecer va a ser fusilado. Cuando se acerca el momento, un oficial propone el intercambio habitual que se le ocurre a cualquiera que lleve uniforme: si el anarquista traiciona a su camarada más cercano revelándole su escondite, le salvará la vida. El protagonista decide burlarse de los franquistas y les muestra un lugar al azar. Al cabo de una hora, el oficial regresa sin enfado y cumple su palabra, declara que no habrá

fusilamiento. El prisionero, desconcertado, comprende: por casualidad su camarada estaba allí donde envió a los soldados. Traicionó, sin quererlo.

Este puro mecanismo narrativo, que pone de relieve cómo siempre que existe una distancia incalculable entre la intención y el efecto, funciona a la perfección, ya se aplique a una guerra de bandas juveniles en Los Ángeles de hoy en día, a una fuga en las vastas llanuras del Oeste o a una historia de celos tenaces. El resorte de la trama dobllega a personajes y contextos.

Las tramas «de situación», en cambio, presuponen una condición de fondo, bizarra o dramática que, poco a poco, a través de pasos imperceptibles, muestra todo su potencial. Es la situación, precisamente, la que debe fermentar, liberando humores y venenos. Un pequeño arquetipo de argumento «de situación» es el de *Jules y Jim*; es decir, dos hombres, muy amigos el uno del otro, que aman a la misma mujer, lo que hace de la incertidumbre entre uno y otro un estribillo encantador, o un rudo canto fúnebre.

Otro ejemplo de una «situación» capaz de sostener una historia. Parece que las cabezas de los guillotinos, en la época de la gran revolución, aún sentían percepciones durante un puñado de segundos. Imaginemos, pues, que la cabeza de un noble mira a su alrededor, reconoce lugares, recuerda pasajes de su vida pasada. Pero no sabe lo que le ha sucedido, como tampoco lo sabe el lector. Todo se ve «subjetivamente». Hasta que la cabeza cortada, al final de la prórroga, vislumbra un cuerpo decapitado en sus botas. El éxito de una narración «de situación» de este tipo se confía a la sagacidad del dibujante, que debe plasmar la constricción de la vista, la rigidez de la perspectiva.

Por último: ¿cómo se llega a ser guionista de cómics? De mil maneras. Por ejemplo:

Viñeta 1

En total: redacción de un periódico. Mesas desordenadas, abarrotadas de papeles y ceniceros rebosantes. Gente hablando por teléfono. En el centro, de perfil, un redactor delante de su ordenador. No está escribiendo, está absorto.

DIDASCALIA

El modesto frenesí de un periódico a la hora del cierre.

EDITOR

(Pensar que hace años me afanaba por las noches con los guiones. Era mi trabajo. Y ahora escribo sobre ello en un tono despreocupado y oracular, como si me burlara de Beniamino Placido).

Viñeta 2

Primer plano del editor. Una media sonrisa.

EDITOR

(¿Cómo empezó? Ah, sí, aquella asamblea del 77...)

Viñeta 3

Comienzo del flashback. En total: una asamblea, faldas floreadas e indios metropolitanos. En plano largo un orador habla por el megáfono. En primer plano el editor, más joven, y dos mujeres jóvenes.

DIDASCALIA

En otro plano. Murmullos y gritos de una asamblea del movimiento.

PRIMERA MUJER

Me armé de valor y llamé por teléfono. Encontré el número bajo la cabecera de la revista.

SEGUNDA MUJER

¡Venga ya! No me digas que te han hecho caso....

Viñeta 4

Los tres vistos desde arriba.

PRIMERA MUJER

Lo hicieron. El editor ni se inmutó, solo les pidió que trajeran una veintena de viñetas de prueba.

EDITOR

¿Por qué no probar?

Cuando la vida es un gran escenario

(6 de julio de 1989)

«SEA CUAL SEA nuestro destino individual, el nuevo movimiento revolucionario no podrá ignorar lo que hemos investigado juntos». Esto es lo que los situacionistas pensaban de sí mismos, con tranquilo orgullo, en 1961 (la Internacional Situacionista, llamada así por su objetivo de construir situaciones desagradables para los dominantes e instructivas para los dominados, reunía a las vanguardias artísticas y políticas; su manifiesto teórico era *La sociedad del espectáculo*, de Guy Debord). Hay clarividencia en ese juicio, pero no solo en referencia a los acontecimientos del *joli mai* del 68, sino también a los años de nuestro descontento, los actuales.

¿En qué consiste la fuerza teórica de la elaboración situacionista? Digamos que fue uno de los raros y valiosos intentos de desarrollar formas de subversión que estuvieran a la altura de un modo de producción cuya médula es el conocimiento y la cultura. No se puede entender nada del concepto de «espectáculo», verdadero epicentro del pensamiento de Debord y sus camaradas, si no se observa esta llamativa alteración del paisaje tradicional de la civilización capitalista.

El conocimiento y la cultura se han convertido en el ingrediente fundamental de la fabricación de todas las mercancías, pero, al mismo tiempo, representan el producto específico de un sector concreto, la industria cultural. Esta última desempeña un papel eminente, similar en todos los aspectos al desempeñado

durante mucho tiempo por *la industria de los medios de producción*. Aunque se benefician de módulos operativos muy peculiares, ambas determinan los procesos de trabajo en todos los demás compartimentos de la producción social. Otra comparación posible, para comprender la noción de «espectáculo», es la que existe entre la industria cultural y la fábrica de moneda que fabrica papel moneda. También en el caso de la fábrica de moneda se produce una escisión extremadamente significativa: por un lado, el dinero es una mercancía entre otras muchas; por otro, sin embargo, es también la mercancía universal, cuyo valor de uso consiste en medir el valor de cambio de todas las mercancías. Al igual que el dinero encarna la *intercambiabilidad* de los productos, el «espectáculo» es la forma de existencia mundana, externa y perceptible de la cultura como principal fuerza productiva. Al igual que el dinero, el «espectáculo» también aísla y expone de forma concentrada algo que vive de forma difusa en todas las demás mercancías, su alma real, aunque invisible.

Por tanto, el concepto de «espectáculo» está lejos de ser simple. Difícilmente se corresponde con el uso actual que se hace de él cuando hablamos del espectáculo de la política o de la religión o de lo que sea. «El espectáculo no puede entenderse — escribe Guy Debord, en su justamente célebre *La sociedad del espectáculo*— como un abuso del mundo visual, un producto de las técnicas de difusión masiva de imágenes [...]. El espectáculo, considerado en su totalidad, es a la vez el resultado y el proyecto del modo de producción existente. No es un suplemento del mundo real, su decoración superpuesta. Es el corazón del irrealismo de la sociedad real».

El espectáculo es un concepto convertido en cosa, una cosa mucho más influyente que muchos hechos empíricos. Abstracciones reales: así llamaba Marx a esos grumos de lógica que tintinean en nuestros bolsillos o permanecen en nuestros labios o guían nuestros gestos. En el «espectáculo» se materializan los conocimientos, los deseos, los valores y las formas de vida, adquiriendo una vida independiente. Debord escribe: «El espectáculo es la otra cara del dinero, el equivalente general abstracto de todas las mercancías. Pero si el dinero ha dominado la sociedad como representación de la equivalencia central, es decir, del carácter intercambiable de las múltiples mercancías cuyo uso seguía siendo incomparable, el espectáculo es su complemento

moderno desarrollado en el que la totalidad del mundo mercantil aparece en bloque como la equivalencia general de lo que el conjunto de la sociedad puede ser y hacer». El espectáculo no equipara nada, a diferencia de la moneda, sino que representa de forma congelada «lo que el conjunto de la sociedad puede ser y hacer». El lenguaje y el conocimiento, como nueva abstracción real, son espectáculo. Ya no son unidades de medida de productos —como el dinero—, sino presupuestos y formas de todo tipo de praxis.

La cultura, pues, como materia prima, medio de trabajo y producto. De ahí la centralidad del trabajo intelectual de masas en la producción contemporánea. La intelectualidad difusa se convierte en el segmento fundamental del conjunto del trabajo asalariado. La cuestión ya no es cuánto se «proletariza» la *intelligentsia*, asemejándose así a la clase obrera tradicional. Lo que importa es, si acaso, lo contrario: cuánto y cómo cambia el concepto mismo de clase obrera, una vez que la intelectualidad de masas ha asumido un papel destacado dentro de ella. Esta es, al mismo tiempo, productora y espectadora de esos espectáculos en los que se condensan la inteligencia, la imaginación, las emociones, en definitiva, la potencia cognitiva y práctica del trabajo vivo. Y aquellos que están más implicados en el espectáculo también pueden empezar a desentrañar su lógica; esto explica que los situacionistas se centraran en los artistas, los estudiantes, los *blousons noirs* y los *provos*.

El modo de producción infundido por el conocimiento y la cultura, que tiene al espectáculo como emblema, constituye la base material de lo posmoderno. Así pues, no puede sorprendernos demasiado que los situacionistas hayan podido anticipar en algunos aspectos la descripción del conjunto de actitudes y tendencias que estamos acostumbrados a etiquetar con esta palabra. Escuchemos de nuevo a Debord: «Por primera vez, las artes de todas las civilizaciones y de todas las épocas pueden ser [...] admitidas todas juntas. Es una revisión de las memorias de la historia del arte que, al hacerse posible, es al mismo tiempo el *fin del mundo del arte*». Aquí se fijan en el espacio de unas pocas frases las huellas dactilares de la situación cultural actual: pérdida de perspectiva histórica, mezcla ilimitada de todos los géneros de expresión, exposición universal de diferentes tradiciones culturales. Pero lo más importante es que los situacionistas tratan el

posmodernismo de forma crítica, incluso con desdén y sarcasmo, apenas vislumbrado, pero ya diagnosticado en sus esencias. Demostraron muy pronto cómo se puede escapar a la tentación de entonar estribillos apoloéticos sobre fenómenos con los que ahora estamos nostálgicamente familiarizados.

Horas consumidas

(8 de julio de 1989)

¿RECUERDAN LA CRÍTICA de la sociedad de consumo? Sutil y dramática en Marcuse y los demás «viejos caballeros» de la Escuela de Frankfurt, sombría y algo sórdida en las proclamas sobre la austeridad (obrero en primer lugar, por supuesto) de finales de los años setenta, en el momento del Compromiso Histórico. En ambos casos, sin embargo, se estigmatizó sin piedad la incitación de las necesidades y los deseos en el viscoso mundo de las mercancías. Esa crítica siempre ha sido enclenque y contradictoria, porque se ve socavada por una singular omisión.

Se habla mucho de las «necesidades inducidas», es decir, de los bienes de consumo que no son necesidades primarias: el coche, el concierto de rock o la ropa de moda. Pero se calla, con un exceso de discreción, sobre la más inquietante de esas necesidades: la, ampliamente *inducida*, de vender el propio tiempo activo a cambio de un salario. Del mismo modo, se guarda silencio sobre el aspecto por el que el trabajo asalariado representa la cumbre del consumismo, su apoteosis: el consumo de fuerza de trabajo, de energías psicofísicas, de imaginación y de inteligencia.

Dejando de lado este aspecto crucial, el anticonsumismo suena terriblemente hipócrita. Es bastante sospechoso que se critique el consumo de bienes utilitarios superfluos, dando por descontado el del tiempo de trabajo. Así, entre otras cosas, se deja de ver un hecho importante: en la propensión al aumento del consumo de bienes se expresa, aunque de forma tortuosa, la

tendencia de los trabajadores a inflar el precio de su tiempo (y así, con aumentos salariales, mitigar el voraz «consumismo» del capitalista). Dignidad del trabajo, por alienado que esté; porque, a pesar de todo, parece el hogar de la actividad, por tanto, virtualmente, de la subjetividad. Desprecio por la esfera del consumo, ya que en ella uno parece estar pasivamente a merced de los objetos. Esta estricta jerarquía moral depende del hecho de que el tiempo, aunque sometido a las exigencias de la producción, no parece equipararse a una cosa, y mucho menos a una mercancía.

En apariencia, las relaciones económicas se resuelven en el intercambio entre el trabajo realizado y el salario. El salario aparece como la participación en un «pastel» metafórico, fruto de muchos ingredientes diferentes. Esta apariencia es, de hecho, solo una apariencia, y no poco engañosa. Oculta el aspecto decisivo de todo el asunto: no es el trabajo realizado concretamente lo que se compra, sino, a lo largo de un periodo de tiempo, la propia capacidad de trabajo del trabajador. No se reconoce, en definitiva, que la producción de mercancías se basa, precisamente, en el consumo de la mercancía-tiempo.

Hay un momento, sin embargo, en que se hace socialmente evidente, a los ojos de todos y cada uno, que también el tiempo — en cierto sentido: especialmente el tiempo — es una mercancía. Igual que un par de vaqueros o un kilo de tomates. Llega ese momento en que hasta el más desafortunado de los consumidores proletarios encuentra el tiempo empaquetado en el mercado, listo para su uso. Esto es lo que ocurre en el ocio, en el disfrute de los productos de la industria del entretenimiento, en las horas dedicadas al «espectáculo» por la cultura de masas. Piénsese en las «vacaciones todo incluido», en los viajes turísticos para visitar exposiciones famosas (36 horas que se venden ya hechas).

El tiempo como cualquier mercancía, al por menor o al por mayor, burdo o bien incrustado; esta es la condición que permite la crítica más drástica del tiempo de trabajo. Es gracias a la nueva dimensión del consumo de masas que el tiempo pierde su honor, su apariencia ajena al mercado. Lejos de ser una dimensión inasible, un «color del alma», una duración inefable: el «tiempo espectacular», consumido como cualquier mercancía, del que habla Guy Debord, realiza un brutal trabajo de clarificación.

La esfera del consumo retroactúa sobre la de la producción, desnuda su secreto, ofrece algunas pistas para su crítica radical. De este modo, el trabajo no tiene un halo de superioridad sobre el resto de la vida. La desafección puede extenderse tranquilamente. La producción, por oposición al consumo, solo conserva ahora un blasón negativo: el del blanco más verdadero y consecuente.

Nuevos calendarios

(15 de julio de 1989)

ES BIEN SABIDO que la Revolución francesa creó un nuevo calendario. Sus autores fueron el jacobino Gilbert Romme y el moderado Fabre d'Eglantine (a quien se atribuye la acuñación de los bellos nombres de los nuevos meses). El Año Nuevo se hace coincidir con el aniversario de la proclamación de la República (22 de septiembre). Se suprimen los domingos y otras fiestas religiosas y se aumenta el número de días dedicados al trabajo. Según el nuevo cálculo, hay que saltarse un año bisiesto cada cuatro mil. La Convención aprueba por decreto este vertiginoso compromiso, demostrando su confianza en la duración del nuevo orden. En realidad, el calendario revolucionario solo estuvo en vigor trece años. Napoleón lo abolió en 1805.

Una escansión diferente del tiempo es el punto culminante de toda revolución, su gesto simbólico más fuerte, su mayor ruptura emocional con el pasado. El otro ejemplo canónico lo ofrecen los comuneros parisinos que, en 1871, dispararon contra los relojes públicos, simultáneamente y sin previo acuerdo, para «detener el tiempo» de manera uniforme en el curso de la historia, para marcar una discontinuidad irrevocable, para dar lugar a lo inesperado. Hoy, dos siglos después de 1789, todo el espectro de la vida social vuelve a estar atravesado por la pugna entre dos, o quizá muchos, calendarios posibles. El tiempo ya no se percibe como un mero contenedor de experiencias, sino como un bien básico, una materia prima, un objeto indispensable de

libre consumo. Las antiguas y sólidas fronteras (tiempo de trabajo, tiempo de ocio) se han vuelto inciertas y permeables. De hecho, la división oficial de la jornada social se ve constantemente alterada. Estamos asistiendo a la decadencia de la sociedad del trabajo (incluso el liberal Dahrendorf se ha dado cuenta de ello). Solo que esta decadencia no alivia los desequilibrios y los abusos; al contrario, los exagera. Más acuciante que nunca la pregunta es ¿quién gobierna el tiempo?

La reducción objetiva del «factor trabajo» en la producción actual, cuando se evalúa según el calendario de los gobernantes, se manifiesta como un desempleo causado por la inversión (no por la falta de ella), jubilación anticipada, flexibilidad desenfrenada y trabajo despótico a tiempo parcial. Así, la riqueza, que es el excedente de tiempo, se percibe como escasez. Por el contrario, allí donde la madurez de otro horario, que pone en el centro la dignidad del no-trabajo, se afirma en los conflictos, aunque sea a fogonazos, lo lleno se vuelve vacío, y lo vacío lleno. Lo que parecía productivo —el trabajo asalariado— se convierte en parasitario; el «éxito» se tiñe de desesperación, el «fracaso» se salpica de buenos anuncios. Los dibujos son sugerentes porque son ambivalentes: se puede ver en ellos un ánfora, pero también, en una segunda vista, un perfil humano. Es entonces, en la transición relámpago de una imagen a la siguiente, cuando septiembre se convierte en Vendimiario.

Descartes y el prisionero

(1 de septiembre de 1989)

PRISIÓN. «La paja está húmeda. La celda siempre da miedo. Aún no se ha encontrado una prisión encantadora». Así escribió Flaubert en el *Diccionario de lugares comunes*. Sin embargo, esta entrada del diccionario parece demasiado parca, tacaña. La tentación de alargar el catálogo de frases hechas y repetidas es fuerte. Porque la cárcel es trivial, como una tautología (el dolor es doloroso), o una metáfora insulsa (la mañana tiene oro en la boca). Hay innumerables estereotipos sobre las celdas, los calabozos, los cubículos. Hasta el punto de que uno se pregunta: ¿no será que la primera y más auténtica condena impuesta al preso consiste en mantenerlo a remojo en un pantano de banalidades ineludibles? ¿Hay algo, en la cárcel, que no se resuelva en un lugar común?

Cuanto más se esfuerza uno en afinar la descripción de la vida en la celda, persiguiendo concienzudamente el detalle inaudito, más colabora en la reproducción ampliada del *déjà vu* y del *déjà entendu*. Domina un efecto de arenas movedizas; uno se agita, rechazando su destino, y se hunde aún más. Inútil resistirse, más bien se aplica esta regla de oro: en cuanto a la prisión, conviene minimizar el *esprit de finesse*, domesticar de entrada el impulso de originalidad. La cárcel es, materialmente, un diccionario de clichés. Deberíamos aprovecharnos de ella —o, mejor dicho, de la elaboración cultural a la que ha sido sometida— como de un archivo o banco de datos para identificar y criticar las certezas

irreflexivas que disimuladas, en cambio, campan a sus anchas en nuestra vida cotidiana.

La celda es un entorno humano habitual, una habitación equipada con lo esencial, no tan diferente de lo ordinario como para hacer pensar en una nave espacial, una cueva o un establo. Un entorno habitual, pero degradado, sometido a una ligera alteración caricaturesca. Por decirlo mejor: es la versión pueril (o a lo sumo adolescente) de las cosas y los gestos habituales. La cama rivaliza con la de un internado o un cuartel, salvo que está pegada al suelo. Cuando lo hay, el somier recuerda a un orinal, aunque burdo y maligno. Los taburetes son pequeños y de plástico. La ventana demasiado alta infunde esa sensación de asombro que los niños conocen al dedillo. El mobiliario es liliputiense, basado enteramente en cajas de cigarrillos pegadas a las paredes, cartón reciclado y afortunados palos de madera. La celda tiene algo de casa de muñecas, pero siniestra, y montada con materiales reciclables. Sin embargo, a su pesar, es lasciva.

El nexa celda-prisión persiste intacto a través de los tiempos. Moll Flanders, la heroína de Defoe, tras muchos hurtos, es conducida a Newgate, la prisión de Londres: «¡Qué lugar tan espantoso! Solo con mencionar su nombre se me hiela la sangre; el lugar donde tantos de mis colegas habían sido encerrados y desde donde habían partido hacia el árbol fatal; el lugar donde mi madre había sufrido tanto, donde yo había venido al mundo». En su celda, Moll Flanders vuelve a su principio, al lugar donde nació; cruzando el umbral del «infierno», redescubre también una raíz.

La celda como réplica de la infancia, o adolescencia de segundo grado: he aquí un leitmotiv para todos aquellos que han sido privados del mundo, apartados de contextos concretos y de vínculos y aflicciones. Christopher Burney, oficial británico que trabajaba en Francia en contacto con la resistencia, fue detenido y recluido durante dieciocho meses en la prisión de Fresnes antes de ser enviado a Buchenwald. Escribió un libro que no puede ser más sobrio, *Celda d'isolamento* (Adelphi).¹ Describe así sus primeros momentos en la celda: «Un ligero ruido me hizo volverme. En medio de la puerta había una mirilla, que se había abierto. A través de ella, como un cristal resbaladizo, un frío ojo azul me

¹ *Celda de aislamiento*; no hay traducción al castellano.

observaba [...]. Realmente no había nada que yo pudiera lanzar. Luego, la mirilla volvió a cerrarse y el ojo desapareció, dejándome abatido y furioso como un niño». Como un niño, porque ha vuelto a una condición de pura virtualidad, de contracción resentida y de impotencia. Por otra parte, ¿cuál es el primer gesto de Rubasciov-Bucharin en *Oscuridad al mediodía*, de Arthur Koestler, en cuanto los agentes del KGB le dejan solo en su cubículo? Apoya su frente febril contra el fresco cristal de la ventana, experimentando de repente antiguas sensaciones infantiles.

En las últimas cincuenta páginas de *Rojo y negro*, las dedicadas al encarcelamiento de Julien, Stendhal desenrolla la vida de su héroe al revés, de lo que se ha convertido a lo que una vez fue. El metódico trepador social deja paso una vez más al muchacho apasionado. A paso de cangrejo, Julien se separa de la ferviente y orgullosa Mathilde, para volver a unirse, temeroso, a esa Madame de Rênal, antaño desesperadamente deseada y luego convertida en el blanco de dos revólveres. La celda de Julien, cómoda y mundana (las idas y venidas de damas y sacerdotes son ininterrumpidas), es un telón de fondo de cartón piedra para esta marcha atrás hacia el principio.

Más que ningún otro, es Leopardi quien expone argumentos teóricos sobre este paradójico «rejuvenecimiento» del prisionero. En el *Diálogo de Torcuato Tasso y de su genio familiar*, el encarcelamiento reconduce a la infancia porque elimina artificialmente el desencanto: «Además, el estar separado de los hombres y, por así decirlo, de la vida misma, trae consigo esta utilidad; que el hombre, aun cuando esté saciado, ilustrado y desamorado de las cosas humanas por la experiencia; acostumbándose poco a poco a mirarlas de lejos, desde donde parecen mucho más bellas y dignas que de cerca, olvida su vanidad y su miseria [. ..]. De modo que la soledad hace casi el oficio de la juventud; o ciertamente rejuvenece el alma, reanima y pone de nuevo en actividad la imaginación, y renueva en el hombre experimentado los beneficios de aquella primera inexperiencia por la que suspiras».

¿De qué deriva el nuevo encanto ficticio? De tristes razones: el goce, para quien está encerrado en él, está impedido por una coacción objetiva, de modo que se puede creer que, cuando esta cese, se alcanzará triunfalmente. En definitiva, la celda camufla con la apariencia de una condición especial y contingente la regla

que Leopardi considera inexorable y universal: la imposibilidad de afirmar con sentido «yo disfruto», pudiendo conjugar tal verbo solo, y mentirosamente, en tiempo pasado o futuro. Una vez exteriorizada en paredes y rejas, la imposibilidad de ser feliz parece pasajera, y así se calma.

En la celda no hay contratiempos, ni momento oportuno para nada. El aburrimiento es el sentimiento dominante. Tasso recrimina: «Donde en este cautiverio, separado del comercio humano [...], reducido a notar por pasatiempo los toques del reloj, las corrientes de aire, las grietas y carcomas del escenario, considerar el enladrillado del suelo, jugar con las mariposas y mosquitos que recorren la habitación, soportar casi todas las horas de una sola manera, no tengo nada que me alivie en parte alguna de la carga del aburrimiento». El rejuvenecimiento y el aburrimiento desenfrenado se dan la mano, tienen el mismo origen. Con la acción mitigo el aburrimiento, pero pierdo las ilusiones; por el contrario, cuando en la celda todo se atreve a esperar de nuevo, el aburrimiento no tiene freno.

El tedio sin límites, que sigue al encogimiento de la percepción sensorial, tiñe de una luz escalofriante el rejuvenecimiento subrepticio del prisionero, lo asemeja a una pequeña muerte. En resumen, prevalece una *condición de posteridad* con respecto de todo lo vivido «antes». Para el prisionero, los episodios de su propia existencia parecen dispuestos en un orden irrevocable, se endurecen hasta convertirse en un hecho consumado. «El destino — escribe Burney — se había cansado de la trama que había tejido a mi alrededor [...], había roto el guion. Todas las personas a las que solo había prestado esa atención inconstante inspirada por el estado de ánimo aparecían ahora tristes y descuidadas mientras se retiraban de mi mundo a otro. [...] Y ya era demasiado tarde para compensarlo, aunque fuera mínimamente. En el lienzo de mi vida no se vería nada más que un garabato infantil. Me sentía, en definitiva, como un estudiante al que le han dado una hora para escribir una redacción y que, cuando se acaba el tiempo y solo ha escrito una frase, se da cuenta de repente de todas las cosas inteligentes que podría haber escrito, y arde de resentimiento por ese estúpido límite de tiempo que se lo impidió».

Esta condición de posteridad a uno mismo, que el encarcelamiento alimenta de diversas maneras, la esboza de forma

extraordinaria, aunque indirecta, Italo Calvino en el último capítulo de *Palomar*, cuando, bien vivo y con un intelecto tan agudo como siempre, «aprende a estar muerto». Lo que cuenta, en ese aprendizaje, no es la renuncia al futuro, sino la resignación a no poder «mejorar la forma del propio pasado». Cada gesto que hacemos, de hecho, vuelve a determinar los significados y las relaciones entre todos los gestos anteriores. Pero tanto Palomar, en tanto falso muerto, como el encarcelado, deben convencerse de que su vida anterior (antes de su detención, en el caso del preso) es ahora «un todo cerrado, todo en el pasado, al que ya no se puede añadir nada, ni introducir cambios de perspectiva en la relación entre los distintos elementos».

Por eso el coprotagonista gay de *El beso de la mujer araña*, de Manuel Puig, se burla, dulcemente, de su amigo militante, que cree estar aún en una relación suplementaria y transformadora con su pasado, incitándole más bien a entretenerse cada vez más con esos «pasados» artificiales y colectivos que son las grandes películas. Uno que lleva muchos años en la cárcel —puede apostarse por ello— conoce a la perfección los argumentos de todas las películas que no ha podido ver, al contemplar sus propios pasados de persona libre como un todo consumado y ya inalterable.

En la celda, por supuesto, hay dramas y farsas como en todas partes, pero allí los gestos dan cuerpo a una nueva serie pueril y aburrida, precisamente, sin reconectar en absoluto con el pasado remoto. Ahora bien, precisamente porque la experiencia que se tiene en una celda es *sin mundo*, es por lo que se la ha señalado tan a menudo como un modelo insuperable de introspección y autorreflexión; en resumen, como un fondo muy adecuado para la formación de esa subjetividad en alto relieve tan querida por los filósofos. El sujeto detenido solo se capta a sí mismo; cada uno de sus alcances termina en autorreflexión. El hecho de que esta insoportable pobreza suya se transfigure en virtud filosófica dice mucho del paradigma de «subjetividad» adoptado por nuestra tradición cultural. Es un paradigma tomado, de hecho, de la condición del prisionero.

Escuchemos la sugerencia de un gran filósofo, que funciona demasiado bien como vademécum para los encarcelados. «Mi [...] máxima fue siempre conquistarme a mí mismo antes que a la fortuna, y querer modificar mis deseos antes que el orden de las

cosas en el mundo, y, en general, habituarme a creer que nada más que nuestros pensamientos está enteramente en nuestro poder [...]. Y haciendo, como se dice, virtud de la necesidad, no desearemos estar sanos cuando estemos enfermos, ni libres cuando estemos en prisión». Encerrado en su celda espiritual, Descartes —pues es de él de quien se trata— concluye que «si bien quería de este modo pensar que todo era falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuera también algo. Pienso, luego existo». Una conclusión típica de un preso que ha sido privado de ese conjunto de relaciones que constituye un mundo.

Las cárceles gotean metafísica materializada. En las cárceles especiales italianas, por ejemplo, los guardias quitan los relojes a los presos. No hay ninguna razón precisa, es una simple «medida aflictiva». Sin embargo, es imposible no leer en esta privación un rasgo de ironía objetiva. ¿No fueron los comuneros quienes dispararon a los relojes públicos para detener el tiempo vacío de la fábrica y la dominación? Ahora, en cambio, les toca a las policías abolir la medida mecánica del acontecer, empujando por la fuerza al prisionero hacia una *vida interior* indeseable, alistándolo a la fuerza entre los cartesianos. Para quienes han aprendido en la metrópoli que «la raíz está en la superficie», y que la vida solo vive en las ondas, y que las apariencias son poderosas y dignas de todo sueño de rebelión, pues bien, para tal raza de humanos, esta se presenta como una adecuada ley del contrapaso. Uno se ve inducido a pensar que solo en prisiones especiales, y recurriendo a la máxima violencia, se reproducen de forma paródica las condiciones de invernadero para el «sujeto» felizmente difunto, autorreflexivo y sin mundo, siempre animado por la pretensión de ver el fondo de su propia cabeza, de espiar su propia condición finita como desde fuera.

«Zapping» de vanguardia con Andrea Colombo

(2 de septiembre de 1989)

UNA NOCHE frente al televisor viendo una película insensata, interrumpida sin parar por anuncios sensatos e hilarantes. Esta es, en pocas palabras, la no-trama de *Amazonas en la luna*, una operación organizada en 1987 por John Landis (que dirige algunos episodios) mientras terminaba *Los tres amigos*. Una película malditamente realista sobre los modos actuales de recepción de los productos de la industria cultural; los modos reales, no los que defiende resentidamente la patética izquierda europea. Una película realista sobre la recepción de la televisión; por tanto, una película loca, descompuesta, sin centro, febril. Y, de nuevo, una película que te hace reír desde el vientre, si Dios quiere, no desde la cabeza; nada de muecas petulantes y guiños, el esternón está bajo presión.

Landis y compañía te sientan frente al televisor en una aciaga noche cualquiera. El plato principal sería una película «popular» de los años cincuenta, de ciencia ficción, para disfrutar todos juntos. Cuenta la historia de un grupo de astronautas estereotipados que van a la luna, desmontan arañas de cartón piedra y se topan con discretas amazonas, hasta entonces ajenas a la existencia de machos. En resumen, el tipo de película que, en su día, aborrecían los paladines de la obra de arte, y que ahora ensalzan, lamentando la pérdida de su impagable continuidad.

Para fortuna de todos, este oprobrio está salpicado de interrupciones. Anuncios que inducen a cambiar de canal y disfrutar

así de fragmentos de otros programas: concursos demenciales, sketches cómicos o presuntuosas investigaciones sociológicas. Cada una de estas astillas funciona precisamente porque es una astilla extrapolada, sin contexto, cuyo único significado es el que el espectador decide atribuirle.

Cambiar de canal facilita la risa, como cuando en un restaurante se escuchan tres frases, solo tres, de una pareja que discute en la mesa de al lado. Sin contexto, y rompiendo el hilo de la continuidad, esas palabras agrias o cargadas de un angustioso *pathos* se cuelan directamente en la picadora de carne de la crítica. Cada cambio de canal corresponde a un episodio de la película, y para cada episodio hay un director diferente: los amigos de Landis, Joe Dante a la cabeza, Cari Gottlieb (guionista de toda la serie *Tiburón*), Robert Weiss (productor con Landis) y Peter Horton (que sabe un par de cosas de televisión, ya que la ha practicado durante años como actor y como director) se turnan detrás de la cámara. A cada uno lo suyo, al azar, dando paso a los diferentes fijaciones y estribillos, como ocurre al cambiar de canal. Realismo, sin duda. Y risas.

Si se examina tal o cual sketch, el veredicto obligado es: insignificante. Rosanna Arquette conversando con un ordenador para identificar los caracteres secretos de sus diversos compañeros. El abrumador descubrimiento, todo gracias a la televisión, de que el monstruo del Lago Ness y Jack el Destripador eran la misma cosa. Un homenaje de Landis a Russ Meyer, genio del *sexploitation*. Insignificantes, tomados uno por uno. Pero si se consideran todos juntos, en su entrelazamiento, alternancia y combinación, se tiene entonces una sensación de plenitud, como ninguna trama con un hilo coherente, clímax y resolución puede darle. Los anuncios y las frenéticas incursiones en otros canales son solo unidades sintácticas, carentes de un contenido semántico propio e inequívoco; pero un contenido semántico, y fenomenal, se encuentra en el montaje, en lo que precede y en lo que sigue, en una furia de contrastes y asonancias.

Poco a poco, el eslogan de ciencia ficción, en definitiva, la propia película, se convierte en una interrupción insoportable del nuevo juego, de los bruscos cambios de canal. La película es apenas una señal de que la velada continúa, poco más que un parte meteorológico periódico para los marineros. Incluso un

tipo gordo en zapatillas (el actor de carácter Lou Jacobi), que se ha acercado demasiado al vídeo, se hunde en él, atrapado por los cambios de canal, insertado en persona en entretenimientos demenciales de corta duración y nulo peso. La película de Landis es desenfadada y burlona. Pero también instructiva, precisamente por su falta de pedagogía. Cualquier razonamiento sobre el nuevo público de masas, sobre las formas de recepción mediática, sobre la «cultura popular» (no «nacional», por favor) puede incluirla entre sus puntos de referencia. Con la seguridad, además, de no aburrir a nadie.

Una película experimental, que trabaja sobre mutaciones que se producen desde hace mucho tiempo —y, ciertamente, no solo ante el televisor—, aunque, al ser una banda de superficiales, los enemigos acérrimos de la «superficialidad» aún no se hayan dado cuenta. Una investigación vanguardista que cuenta con un protagonista decisivo, pero habitualmente invisible: el público, tanto el que, en la película, enlaza y da sentido al caleidoscopio de imágenes y fragmentos puestos en escena, como el que, en el teatro, contempla la película, identificándose con el personaje provisto del mando a distancia, o apartándose de él. En efecto, es precisamente la posibilidad de observar al público, es decir, a uno mismo como público, lo que permite entonces distanciarse, evitar la hipnosis de la identificación forzada. Una invitación de boda para Brecht, para Dadá, para los situacionistas.

Pero cuidado: quien se distancia sigue siendo, y totalmente, público. El suyo no puede ser un juicio desde fuera; cualquier pretensión de ir más allá de la superficie, y de captar contenidos más profundos, carece de fundamento. El televisor no puede apagarse, pero a los ya experimentados pueden añadirse otros vagabundeos, otros metafóricos «cambios de canal», hasta la paradójica invención de modelos originales e inéditos. Así se ilustra la futilidad de un metadiscurso impositivo y sabelotodo, y, al mismo tiempo, la oportunidad de iniciar otros discursos autónomos e imprevistos.

La posmodernidad en el ring

(12 de septiembre de 1989)

LA RESPUESTA ES «SÍ», de lo contrario tendríamos problemas. Pero he aquí la cuestión. ¿Es posible criticar las tesis «posmodernas» —digamos, para simplificar, las posiciones de Gianni Vattimo— sin vestir los almidonados ropajes de la Ilustración, los andrajosos harapos del progresismo o (paradójicamente, hoy ambas cosas coinciden) el suntuoso balandrán de los nostálgicos?

La respuesta es «sí»; sin embargo, mirando a nuestro alrededor, no parece evidente. En los combates que se suceden —el más reciente, el organizado por el *Mercurio*, suplemento cultural de *La Repubblica*—, la posmodernidad es vilipendiada en nombre de una u otra filosofía de la historia, denostada gracias a un paquete de valores portátiles con el que se cree echar una mirada desapegada a nuestro presente. Incluso en este último combate, Vattimo lo tiene fácil y le sobra razón. Mientras los ataques sean de este tenor, basta un orgulloso encogimiento de hombros para concluir la partida rápidamente.

La página central del *Mercurio*, titulada de forma algo abultada «Juicio de los años ochenta», está dedicada, precisamente, a nuestra propia posmodernidad, es decir, al polo de orientación cultural más consistente tras la derrota de los movimientos revolucionarios. El pretexto para la apertura del expediente judicial sobre la década en sus años crepusculares es el libro-denuncia de Paolo Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* [Comparación de las ideas modernas y posmodernas], que acaba de

publicar il Mulino. La entrevista concedida por el autor está cargada de polémica. Rossi discrepa de lo que define como el «periodismo filosófico» de Vattimo y los pensadores débiles; una divulgación, dice, ávida de actualidad y escándalo. Rossi reclama orden, es decir, una reflexión a largo plazo que no se mezcle demasiado con la opacidad del ajetreo cotidiano. Por último, teje el elogio de los historiadores de la filosofía, que reconstruirían la polifonía moderna con la claridad adecuada, mientras que los filósofos en sentido propio se conforman con el papel de *agitprop* del ruidoso vacío actual.

En su respuesta, Vattimo ajusta cuentas con los historiadores, derrochando sarcasmo sobre su prepotencia académica: el CNR, que nunca financiaría la *Crítica de la razón pura*, abriría de inmediato la bolsa para la investigación «historiográfica» sobre la caligrafía de Kant. Vattimo defiende un pensamiento de riesgo, es decir, el tipo de reflexión capaz de ir a contracorriente de los fenómenos de la vida contemporánea. Y defiende el interés por la actualidad. Es cierto. Aparte de que el propio concepto de «actualidad» es uno de los más problemáticos, sujeto a continuos reajustes (a continuas actualizaciones), en realidad no está claro a qué otra cosa debería dedicarse la filosofía si no es a esos bultos teóricos, a la vez trillados y misteriosos, que llamamos «hechos».

El juego ha terminado, el ring se ha desmovilizado y lo mejor ha prevalecido con razón. Pero, he aquí la cuestión, ¿cómo expresar un sentimiento de descontento simultáneo para ambos contendientes? Curiosa situación en la que se encuentra el debate de ideas en Italia. Sin embargo, quienes desean ser radicalmente críticos con el orden de cosas existente, sienten la necesidad de exorcizar el carácter irreversible de los cambios más destacados de los últimos años, invocando a menudo la restauración de otro contexto anterior y más transparente. En cambio, quien, como el teórico posmoderno, registra puntillosamente los cambios irreversibles en las formas de vida, las creencias y los comportamientos colectivos, les niega, al mismo tiempo, toda ambivalencia. Es decir, niega que en los fenómenos recientes puedan acechar nuevas instancias subversivas. Irreversibilidad y ambivalencia, debemos intentar entrelazar estas dos vertientes.

Dado que el cambio tumultuoso que ha atravesado por entero la década de 1980 no es una coyuntura social o espiritual,

sino una transformación profunda del *ethos*, los estilos de vida y el modo de producción, no tiene sentido preguntarse «cuándo acabará la noche», como si estuviéramos destinados a esperar un mañana: toda la luz útil ya se encuentra en la supuesta noche, todo lo que tenemos que hacer es acostumbrar nuestros ojos a ella. En la ausencia de tradiciones tranquilizadoras, en la costumbre de dejar de contraer hábitos duraderos, en la opacidad provocada por los medios de comunicación, en la habituación al desarraigo, en el sentimiento de la propia finitud —en definitiva, en los estribillos típicos de la posmodernidad— ahí mismo, tal vez, esté inscrito un potencial de rebelión. ¿O hay que contemplar el actual estado de cosas con hilarante aquiescencia?

Dos páginas fuera de horario

(16 de septiembre de 1989)

AL REANUDAR la publicación de las dos páginas semanales sobre el tiempo (parte integrante del suplemento de *el manifiesto* sobre el trabajo, dirigido por Carla Casalini) es conveniente aclarar de nuevo, a nosotros mismos antes que a los lectores, la inspiración general que guía, como un guión intenso y posiblemente emocionante, las reflexiones, las crónicas, las polémicas sin red, las columnas, los caprichos, las entrevistas, en definitiva, el conjunto de nuestra empresa.

No es pedantería. Aislar un tema como el tiempo, que por su naturaleza es ubicuo y generalizado, tan sugestivo como expuesto al peligro de caer en la palabrería, es un acto de *optimismo de la razón*, próximo a la temeridad y a la intemperie. Por tanto, una declaración de intenciones no parece completamente fuera de lugar. No querríamos, a propósito de estas páginas, limitarnos a hacer la parodia involuntaria de Agustín de Hipona, padre de la iglesia, quien afirmaba saber bien qué era el tiempo, excepto cuando se lo preguntaban.

La convicción de partida es, fundamentalmente, muy sencilla: en la actualidad, la articulación y el gobierno del tiempo social constituyen el terreno privilegiado de la política —la de verdad, se entiende— y de los conflictos. Es más, todas las instancias radicales de transformación —en resumen, las instancias que evocan la actualidad del comunismo— apuntan a la cuestión del tiempo. El elemento de novedad respecto al pasado más

próximo está quizá en el hecho de que, tanto para los dominantes como para los dominados, ya no rige, o aún no, un calendario estable y unívoco al que referirse con certeza. Es decir, la partición del tiempo social ya no es, o aún no, el apacible marco dentro del cual se inscriben el dominio y el conflicto, sino que, más bien, la contienda se da sobre el tiempo como tal o sobre qué calendario adoptar.

Precisamente por esto nos parece justificado extrapolar a su vez la cuestión-tiempo y hacer una idea fija. Sabiendo, no obstante, que esta idea es cincelada en el punto preciso donde la economía y la cultura coinciden. A propósito del tiempo, la escisión entre los cuerpos y las almas es particularmente ridícula. Cualquier división de planos entre las tecnologías y las emociones, la producción y la eticidad, resulta fútil y confusa. Conviene resumir, con apariencia de orden, la «rosa de los vientos» de la que nos servimos: en definitiva, las hipótesis que orientan nuestra mirada.

1. La cuestión dirimente ya no es la contracción general de la jornada de trabajo, pues esta es una tendencia en marcha en Occidente, un fondo común a las prácticas de dominio y a las instancias de transformación. En cualquier caso, habrá tiempo en exceso, pero es la forma que tomará esta exuberancia lo que está en juego.

La gestión capitalista de lo que podríamos llamar «salida de la sociedad del trabajo» se desarrolla como desocupación provocada por las inversiones (no por su ausencia), prejubilaciones, subsidio de desempleo, degradación del creciente tiempo libre a la escasez de trabajo a tiempo completo, reedición de ordenamientos productivos relativamente «primitivos» al lado de sectores innovadores y restauración de arcaísmos disciplinarios para controlar a los individuos, que ya no están sometidos a los preceptos del sistema de fábrica. Todo esto está ante nuestros ojos. Pero ¿cuáles son las oportunidades de una gestión alternativa de la salida de la sociedad del trabajo? ¿Qué otra forma imprimir al tiempo excedente?

2. Liberar el tiempo; esta es una empresa análoga en muchos aspectos a una guerra de independencia. Como se sabe, esta última ni siquiera es imaginable sobre la base de un simple «lo que no somos, lo que no queremos». Solo es posible si se alimenta de

una realidad en altorrelieve: una identidad nacional reafirmada, cierto grado de unificación lingüística y un patrimonio visible de tradiciones comunes. Sucede que en el *conjunto* de la opresión extranjera intervenga otro *conjunto*. El mismo vale para el tiempo. Es necesario no concebir el tiempo de no-trabajo como una falta, un agujero o un vacío. Por el contrario, este es señalado como el lugar en el que se manifiestan, al menos de forma fragmentada, la inteligencia colectiva y la riqueza de las relaciones sociales nunca reducibles a los criterios operativos que están al frente de la producción de mercancías. Por tanto, no solo se trata de horas y días residuales, definidos por el «no», sino de un tiempo en el que en estallidos se inserta una actividad virtualmente opuesta al trabajo asalariado.

El territorio del no-trabajo se parece a una franja de costa de la que el mar se haya retirado, dejando al descubierto un paisaje bien articulado, variado y rico. Naturalmente, este territorio está a su vez sometido al criterio laboral de la máxima productividad. El peligro es que a esta regla se adapten también las mujeres. De hecho, su reivindicación de un tiempo para el cuidado de sí y de los otros, de un tiempo de la afectividad y del reposo (pero también del silencio en la Babel de los lenguajes veloces), si apunta de inmediato a la conciliación con el «mundo real» no puede más que adecuarse a lo que existe, y lo que existe es, precisamente, la medida del tiempo típica de la producción capitalista. El tiempo en exceso se tiñe a menudo de *urgencia*, *tempestividad* y *pérdida*: urgencia de nada, tempestividad en ser tempestivos y pérdida de sí. La contienda sobre el tiempo corre el riesgo de invertirse en la exhibición de un momento universal. ¿Por qué asombrarse? Una posible liberación incumplida produce pesadillas angustiantes.

3. En los años ochenta, la hegemonía neoliberal echó raíces en la fragmentación de la jornada laboral social. Dicho de otro modo: en la *ductilidad* de las pautas del tiempo productivo, así como del tiempo libre. Ahora, esta ductilidad parece —aunque solo lo parece— venir al encuentro de una aspiración de masas: no identificar ya la propia vida con un trabajo a tiempo completo. La tendencia juvenil, femenina, también obrera, a trabajar solo una parte de la jornada, o del año, ha tenido una respuesta «salvaje», en términos de explotación, por parte de las políticas neoliberales dispuestas a gobernar el fin del «pleno empleo». En algunos casos, hubo consenso frente a tales políticas, por lo que

es pertinente hablar de hegemonía, y no de mero despotismo. Va de suyo que para la izquierda no se trata de volver a proponer la reivindicación del tiempo-pleno-para-toda-la-vida, sino de organizar de forma distinta la inclinación a la ductilidad (en este sentido, vuelve a aparecer, de modo no genérico, la cuestión de la renta básica universal).

En la primera década del siglo XX, en Estados Unidos, los sindicalistas de la *International Workers of the World* apostaron por la figura obrera considerada entonces menos fiable: el descualificado móvil, que emigraba de un puesto de trabajo a otro. Quien consiguiera organizar a los móviles, pensaron sin equivocarse los wobblies, tendría en la mano el cabo de la madeja. Del mismo modo, hoy, quien sea capaz de organizar a los dúctiles, de federar sus tiempos variables e irregulares, romperá el hechizo de la «opacidad social».

4. Estas páginas toman acta sin excesivos lamentos de la crisis que ha minado y desgastado la idea de progreso. Por lo demás, es una crisis que está en estrecha relación con la caída de la centralidad del trabajo (de su capacidad de organizar la praxis según un antes-y-después dotado de un fin). En ningún caso se trata de almidonar esta crisis, sino de mostrar todas sus potencialidades. Además de indiferencia y resignación, la fe perdida en una dirección ínsita en el acaecer histórico puede alimentar instancias de mutación y conflictos radicales.

De acuerdo, el oscurecimiento del nexos causal entre pasado, presente y futuro ha producido en estos años, sobre todo, un atrincherarse doliente o eufórico en el fragmento de realidad que se vive al momento. Pero no se ha dicho en absoluto que sea inadmisibles un decurso opuesto. Ante todo, el pasado deja de ser el pasado de los vencedores. Todas las voces, un tiempo silenciadas o coartadas, pueden restituirse en el sentir actual. Asimismo, el presente deja de ser un mero punto de pasada hacia un futuro inédito, tan vacío como completamente «nuevo». Como es sabido, los indios hopi no disponen de un tiempo verbal que indique el futuro. No debe considerarse un mal que esta pueda ser también la condición de las sociedades desarrolladas. El efecto previsible es una inflación de pensamientos en condicional: el «será» deviene un «podría» en referencia al presente. El *tiempo* se transforma en un *modo*: un modo del cambio, quizá.

Urgencia de nada

(7 de octubre de 1989)

OPORTUNO ES QUIEN hace la acción justa en el momento justo. Una virtud inestimable, dicen, del político y del amante. Un deber —eso sí— para el trabajador: si no cumples con lo prescrito, la cadena de montaje no te espera, y las multas se suceden. Lo correcto en el momento adecuado, eso es sencillo. Pero ¿cómo determinar qué es esa cosa y cuál es su momento?

Todo depende del contexto, sugiere la palabra que hay que decir o la acción que hay que realizar, su oportunidad y su urgencia. Es oportuno con respecto a ciertos hábitos establecidos, o a un proceso de trabajo predefinido hasta el último detalle. El contexto establece lo que hay que hacer, y este parece indicar el momento oportuno para su realización.

Hoy, sin embargo, asistimos a un cambio radical. Más oportuno que nunca. La prisa está en el centro de un verdadero culto laico. Sin embargo, la oportunidad ya no tiene su medida en «la acción justa». Se aplica la frase de Woody Allen: la respuesta es sí, pero no recuerdo cuál era la pregunta. Así que, en nuestro caso, llego a tiempo, pero no puedo decir para qué cita. Y es que los contextos en los que uno actúa son demasiado fugaces y cambiantes para indicar perentoriamente un gesto específico a realizar. Más bien introducen múltiples posibilidades alternativas, una equivalente a la otra. Tampoco podemos hablar todavía de auténticos hábitos derivados de la tradición, capaces de enseñarnos una y otra vez cuál es el comportamiento más adecuado.

Nada nos dice la «acción justa», pero todo nos dicta que nos comportemos como si fuera el «momento justo».

Al no estar ya sujeta a rígidas condiciones predefinidas, la oportunidad es, hoy en día, una actitud previa a cualquier empresa concreta. Ya no existe un criterio creíble para decir: ayer fue demasiado pronto, mañana será demasiado tarde. Cada momento parece, por tanto, el adecuado. ¿Para hacer qué? Aprovechar la oportunidad. Pero ¿qué oportunidad? Ninguna en particular o, lo que es lo mismo, cualquiera. No son las oportunidades particulares las que requieren mi oportunidad, sino, por el contrario, es mi actitud oportuna la que materializa cada raza de oportunidad para ser aprovechada.

La puntualidad ya no es una virtud útil para ajustarse a un modelo operativo, sino que se ha convertido ella misma en el principal modelo operativo. El individuo oportuno cree estar siempre en el «momento justo» y solo entonces busca la «acción justa» que puede dar contenido a ese momento tan prometedor como expuesto al riesgo del despilfarro.

Las oportunidades que se persiguen en el tiempo de trabajo, o en el llamado tiempo libre, parecen preciosas y seductoras precisamente porque no tienen contornos definidos. Son ocasiones abstractas, vacías e intercambiables. Este frenético tiempo sin contenido se impone precisamente cuando el tiempo de no-trabajo ha crecido de forma desproporcionada en las sociedades occidentales. Es la forma específica en la que la producción mercantil reafirma su dominio sobre las horas y los días que parecen exentos de sus reglas. La nueva abundancia de tiempo social, teñida de urgencia, viene acompañada del perfil burlón de la escasez. El excedente se convierte en déficit. Hay que tomar nota, oportunamente.

Huir para golpear mejor

(7 de octubre de 1989)

RESISTIR UN MINUTO más que el amo, permanecer en el sitio cueste lo que cueste; estas son, por larga tradición, las imágenes que convienen al rebelde. El que se opone al orden establecido parece tener que aferrarse a él como la hiedra o la grama, solo a la posición pugnaz se le concede el honor de la reflexión teórica. En cambio, los que prefieren abandonar un contexto desfavorable son desechados con el silencio o el desprecio.

Norberto Bobbio, escribiendo sobre el éxodo en curso en Alemania del Este, da un vuelco a este juicio establecido. Ve en la desertión un modelo de conflicto no menos antiguo, ni menos noble, que la revuelta en campo abierto, un modelo no obstante olvidado. Sin embargo, la huida, en determinadas condiciones, es una forma muy eficaz de socavar el poder adverso. Aunque se inspira en un acontecimiento concreto, Bobbio plantea la cuestión en términos generales: la huida como paradigma político. Vale la pena aceptar este sesgo teórico. Y radicalizar la pregunta: ¿estaría dispuesto Bobbio a extender el «derecho de fuga» a las luchas sociales?

La desertión es una práctica invisible para la tradición socialista. ¿Por qué? Sencillo: porque esta tradición extrae su fuerza de identidades estables y fronteras seguras trazadas en el espacio público. La política democrática pretende que el mecanismo de representación que vincula el trabajo al Estado sea exhaustivo y transparente. El individuo representado en el trabajo, el trabajo

en el Estado: un «pleno» sin fisuras, porque se funda en el carácter asentado de la vida del individuo.

No sorprende que, partiendo de tales presupuestos, el pensamiento político socialista aborrezca cualquier abandono del papel de trinchera. Tampoco sorprende que haya naufragado ante los movimientos juveniles y las nuevas propensiones del trabajo asalariado. La izquierda no ha sabido ver que la opción de la «fuga» —la evasión del trabajo asalariado, ante todo— se ha vuelto a menudo preponderante sobre la opción de la «protesta». La historia de nuestras sociedades, en las dos últimas décadas, está llena de deserciones, casi siempre ignoradas o vilipendiadas. Tuvo que llegar Luraghi, en 1972, para reconocer que el absentismo masivo de los trabajadores de Fiat era una forma de lucha de clases en sentido estricto. Y hubo que esperar a la gran convulsión de 1977 para darse cuenta de que en la «movilidad» y la «precariedad», además de una evidente dosis de coacción, había a menudo una preferencia subjetiva: el rechazo del trabajo fijo como cadena perpetua atenuada. Además, el tema de la huida tiene un ancestro en Marx. Analizando los comienzos del capitalismo estadounidense, Marx capta en la costumbre de los obreros de permanecer solo unos años en la fábrica, para pasar luego a colonizar la «frontera», la raíz material de las dificultades capitalistas: los salarios elevados y la excesiva independencia de la fuerza de trabajo.

La acusación de pasividad con la que se ha tachado el comportamiento desertor es asombrosa. El éxodo, ya sea espacial o metafórico, requiere, si acaso, el máximo ingenio. Desertar significa cambiar las condiciones en las que se desarrolla el conflicto, en lugar de someterse a ellas. La ambición es grande: desplazar al adversario, amañar los mapas que utiliza y hacer que su iniciativa muerda el aire en lugar de carne viva. El éxodo no es un gesto negativo. Al huir, uno se ve obligado a construir relaciones sociales diferentes y nuevas formas de vida; hace falta mucho gusto por el presente y mucha creatividad. El conflicto, que en cualquier caso no faltará, se libraré para preservar eso «nuevo» que se ha establecido entretanto. Aquí hay, por supuesto, un cambio de paradigma: en lugar de tomar el poder del Estado, uno se defiende contra él, con el objetivo de cortarle las uñas y las prerrogativas, de reducir su influencia hasta reducirlo a una banda de periferia.

Un «sesenta y ocho» formato comisaría

(11 de octubre de 1989)

AYER POR LA TARDE se emitió el segundo episodio de *La grande utopia*, la serie de televisión de RAI2 dedicada a los movimientos que ocuparon la escena política italiana entre 1968 y 1977. Título del episodio: «La batalla de Valle Giulia». Tema: la violencia y los primeros enfrentamientos callejeros en Roma. Inspiración de fondo: policial.

Imágenes de archivo muestran a los estudiantes reaccionando a las cargas de los antidisturbios frente a la facultad de arquitectura. El comentario en off explica que los hijos de papá se enfrentaron a los hijos del pueblo. A un lado, burgueses con los hombros cubiertos; al otro, *terroni* en uniforme, torpes y humillados. Más imágenes. Un mes después de Valle Giulia, la policía tomó represalias a lo grande. En Piazza Cavour cargan fríamente contra una manifestación inerme, dando rienda suelta al sadismo indispensable para servir bien al Estado. Mientras se suceden las imágenes de la paliza, el comentario dice: «En aquellos meses, los policías se veían obligados a hacer turnos agotadores, teniendo que tragarse invectivas burlonas. ¿Saben lo que pasó —pregunta el redactor del programa, Nicola Caracciolo— Un estudiante, detenido e interrogado, manda a la mierda a los policías, poco después, justo a tiempo, llega la llamada del poderoso padre, recomendando la rápida liberación del granuja».

Esta manera de presentar las cosas es un festín de mezquinidad y vulgaridad. Bonhomía, condescendencia, calumnia; este es

el cóctel del periodista que se inclina ante la rebeldía derrotada. Que los policías son plebeyos, lo dijo hasta el zar Nicolás II con acento patético en 1905. Nicolás (II) y Nicolás (Caracciolo) tienen razón: las fuerzas de represión siempre se han reclutado en las capas más desfavorecidas de la población. ¿Y qué? ¿Implica esto renunciar al derecho a la resistencia? Vamos.

Y luego, ¿es posible que los revolucionarios derrotados deban ser siempre denigrados como hijos del privilegio, gente que combatió el aburrimiento con el juguete de la subversión? Ojo, nadie se atreve a dirigir un reproche similar a líderes históricos del movimiento obrero, no sé, a esos auténticos hijos de obreros llamados Giorgio Amendola y Antonio Giolitti.¹ En cambio, recordando el sesenta y ocho, se impone este estribillo, como los chistes que se repiten los locos entre sí, ahora numerados.

En este episodio —aparte de un conmovedor *amarcord* de Nicoletta Marietti— los dos entrevistados principales fueron Oreste Scalzone y Fabio Mussi. Oreste, porque era el líder del movimiento, el protagonista de muchos acontecimientos (fue herido por los fascistas, invitó a votar con la papeleta roja, dirigió a tiempo la mirada de los estudiantes hacia las fábricas). Mussi, porque era una mosca blanca, aunque miembro del PCI (ahora está en el secretariado), seguía en contacto con el movimiento. Luchando contra su extremismo, seamos claros. Dos vidas paralelas. Una, la de Scalzone, exiliado en París, perseguido por las condenas impuestas en los años de la emergencia judicial. El otro, tranquilo y autoritario, fuerte en su gramscismo clarividente (un gramscismo curioso, la verdad: sirve para decir que la revolución en Occidente es siempre otra cosa, más compleja, que las insurrecciones actuales). Oreste hablaba con la inquietud de quien no ha dejado de cuestionarse, un poco febril, visiblemente derrotado. Mussi, en cambio, parecía un hombre de éxito. Aquí, al menos en esto, el episodio parecía instructivo, todo el mundo podía ver lo relativos que son los conceptos de éxito y fracaso. Como, a veces, «triunfar» es un destino amargo.

¹ Ambos importantes dirigentes del Partido Comunista Italiano. Giolitti abandonó el partido en 1957, tras los sucesos de Hungría para ingresar en el Partido Socialista y ser posteriormente ministro en sucesivos gobiernos liderados por la Democracia Cristiana y más tarde alto funcionario europeo. Amendola permaneció en el PCI, en el ala más conservadora del partido y más beligerante con el movimiento del 77.

Una sola pregunta para Caracciolo: ¿por qué un uso tan descarado del «tú» al dirigirse a los interlocutores? ¿Por qué mostrar una familiaridad tan viscosa? Quizá sea una forma de guiñar el ojo: ahora estamos todos en el mismo bando, el del sentido común, zalamero y cómplice. No, gracias, Caracciolo, mejor quedarse sin familia que ser adoptado por usted.

Futuro anterior

(21 de octubre de 1989)

EN NUESTRA LENGUA existe un tiempo verbal inquietante y enigmático: el futuro anterior. Con él, se deja atrás un futuro previsible: «habré sido periodista», «habré perdido una oportunidad». Al utilizar estas expresiones, se considera una experiencia eventual como ya pasada, ahora sujeta a esa evaluación desapasionada que se debe a los hechos consumados. La espera, por un momento, se plantea como un recuerdo. Lo que aún no es se disfraza de artefacto de la memoria.

¿Qué actitud adopta uno cuando recurre a este tiempo verbal? Principalmente, uno se ve impulsado a cuestionarse a sí mismo, a mirar de forma crítica el curso del mundo y su propia forma de vida. La montaña rusa entre el antes y el después que establece el futuro anterior se extiende tanto hacia atrás como hacia delante.

Hacia atrás. Todo nuestro pasado —biográfico e histórico— puede entenderse como una acumulación de intenciones, expectativas, esperanzas y temores, que hoy observamos desde su cumplimiento o su naufragio. El tiempo que fue emerge de su aparente parálisis, vuelve a agitarse por los múltiples y contradictorios cursos de los acontecimientos que abarca a cada paso. Historicismo, adiós: en el pasado vemos la raíz de futuros alternativos que, en su momento, fueron todos igualmente posibles (aunque, de hecho, solo uno prevaleciera). En un acontecimiento político, o en un descubrimiento técnico, o en una carga emotiva, reconocemos desarrollos hipotéticos, distintos de los reales,

y aún hoy prometedores. Los «futuros perdidos» son eliminados de la historia escrita por los vencedores.

El futuro anterior también proyecta su sombra hacia adelante. Nos hace desconfiar de lo que ahora parece un destino inevitable o una inclinación natural. Imaginando contemplar con los ojos del «después» lo que puede suceder, me abro a una consideración crítica del rumbo que hoy parece preeminente. Al decir «habré tenido éxito», paso a presentar que ese éxito es algo pobre, y que, tal vez, había —hay— algo mejor que hacer. El futuro, si es «anterior», vuelve a ser una oportunidad del presente: una de tantas.

La muerte de Feltrinelli, editor y guerrillero

(25 de octubre de 1989)

EL LIBRO de Nanni Balestrini, *El editor*,¹ es una reconstrucción veraz y circunstancial de la muerte de Giangiacomo Feltrinelli, editor y militante de los GAP (Gruppi d'Azione Partigiana), una de las primeras organizaciones clandestinas de Italia. ¿Una investigación precisa, entonces? Todo lo contrario: una fábula, una novela, un canto gregoriano de voces del senador en ciernes, ahora vulgares (los periódicos que trataron a Feltrinelli de imbécil o de terrorista cruel), ahora aturdidas (la conmoción de los militantes ante su muerte). La invención lingüística y el alarde narrativo, sin embargo, son coherentes con una intención sobriamente realista. En efecto, en la muerte de Feltrinelli, el problema no son los hechos, sino la forma en que han sido velados o manipulados. Como si dijéramos: el auténtico *giallo*, digno de una investigación sagaz, concierne a la mentalidad, la cultura y las mitologías de la vieja y la nueva izquierda.

La verdad, como siempre, flota en la superficie: *simplex sigillum veri*. Convencido de que en Italia estaba madurando un golpe de derecha, Feltrinelli organizó una red de resistencia preventiva, los GAP. Se llevaron a cabo algunas acciones, todas de carácter simbólico. En una de ellas, «Osvaldo» muere accidentalmente mientras preparaba un atentado que dejaría a oscuras parte de Milán durante no más de diez minutos. La verdadera

¹ Ed. cast.: *El editor*, Madrid / Barcelona, Traficantes de Sueños / Virus, 2016.

trama de la fábula de Balestrini es un intento de explicar cómo y por qué la izquierda de la época (pero también de hoy) hizo todo esto misterioso, prefiriendo suponer que Feltrinelli había sido asesinado por los servicios secretos.

Al principio y al final del libro suceden cosas secas y terribles: ese rostro sin el bigote habitual, aún sin identificar, que aparece en las portadas de los periódicos y la autopsia. La parte central del texto, en cambio, es arena movediza: un remolino de charlas angustiosas, contradictorias o superpuestas. En ellas emerge la razón por la que era difícil reconocer la evidencia. Toda la izquierda estaba acostumbrada a pensarse a sí misma como un pozo negro de virtudes, depositaria de la inocencia, portadora de «intereses generales», cuerpo místico expuesto a complots y golpes de Estado. No es casualidad que el cadáver de Guevara, sobre la tabla, recordara irresistiblemente al Cristo de Mantegna. La ilegalidad —es la opinión dominante— es el líquido amniótico de la derecha. A la izquierda, ahora y siempre, le toca la tarea de *resistir*. Solo el antifascismo autoriza el uso de la violencia por parte de los «buenos». A condición, sin embargo, de que la provocación sea manifiesta e intolerable. La ilegalidad *ofensiva*, es decir, dirigida a romper el monopolio estatal de la violencia, queda completamente excluida.

El ala izquierda de «todo el pueblo» negó con consternación jadeante que un hombre suyo hubiera tomado el camino de la lucha armada. Ahora bien, lo curioso del asunto es que Feltrinelli eligió la clandestinidad sin romper en absoluto con los presupuestos de la izquierda antifascista: su elección fue «partisana», antigolpista y defensiva. Los que se vendaron los ojos no se dieron cuenta de que en Segrate había muerto un militante que en cierto modo se remontaba a la tradición de la Resistencia. Este fue el primer y clamoroso malentendido.

El otro es opuesto y simétrico. Solo los camaradas abismalmente lejanos a él hicieron justicia sin demora a las opciones reales de Feltrinelli. En fin, aquellos militantes que consideraban infundado el temor a un *golpe*, apuntando todos más bien a la perspectiva anticapitalista abierta por el sesenta y nueve obrero. Entre ellos, había quienes concedían a Feltrinelli la estima debida a quien «actúa en primera persona». En un terreno equivocado, ciertamente: después del sesenta y nueve, el antifascismo,

incluso armado, seguía siendo una política moderada. Sin embargo, la decisión de devolver golpe tras golpe pareció a algunos una indicación digna. He aquí el segundo (trágico) *quid pro quo*: personas con convicciones muy alejadas de las de «Osvaldo» hicieron de él el símbolo de una radicalización del enfrentamiento.

Incomprendido por los semejantes y adoptado por los desemejantes, curioso destino el de Feltrinelli. Objeto de múltiples malentendidos, representaba la última bisagra involuntaria entre generaciones y culturas diferentes de la izquierda. La Resistencia y el «lo queremos todo» del obrero masa, el «nuevo partido» y las organizaciones surgidas del sesenta y ocho, la democracia progresista y el salario como variable independiente, todo ello entrelazado —de forma equívoca, de hecho— en una muerte accidental.

¿Recordáis la metáfora del «álbum de familia»? Con ella se señala la homogeneidad sustancial que une los distintos riachuelos de la izquierda. Pues bien, la última foto de este álbum fatal fue tomada en Segrate, un día de marzo de 1972. Ocasión poco propicia, sin duda. Sin embargo, nos guste o no, allí se entrelazaron por un momento, aunque furiosamente incomprendidas, diferentes almas de una misma estirpe. En el daguerrotipo, ya hay quien da la espalda, decidido a abandonar el encuadre. Después —Balestrini lo insinúa— el «álbum» dejará de existir. De hecho, poco después se produce una ruptura con la idea misma de la «toma del poder», con los destellos residuales del socialismo real y con cualquier vocación de gestión «progresista» del Estado. El punto decisivo pasa a ser la afirmación de sí mismo como sociedad alternativa, rica en comunicación, en capacidades productivas libres y en nuevas formas de vida. Conquistar y gestionar los propios «espacios»: esta se convierte en la práctica dominante de los sujetos sociales para los que el trabajo asalariado ya no es el lugar fuerte de la socialización, sino pura y simple desvalorización.

Imposible hablar de un «álbum de familia», ni siquiera de una familia conflictiva. La nueva subjetividad de masas, de finales de los años setenta y después de la década que llega a su fin, es ajena al movimiento obrero: lenguajes y objetivos divergen. Ni el antifascismo ni la «ruptura de la máquina de Estado» (las dos perspectivas que parecían superponerse en Feltrinelli) tienen ya tracción alguna. Después de Segrate comenzó un largo éxodo hacia otros modelos de conflicto.

El éxodo como teoría política

(2 de noviembre de 1989)

¿ES POSIBLE CONCEBIR el éxodo, es decir, la deserción, como un modelo ético-político completo, y no como un caso límite embarazoso? ¿Es posible, además, considerarlo como el modelo más actual, muy presil respecto de fenómenos y comportamientos «complejos»? Antes de aventurar una respuesta afirmativa, la prudencia impone inventar una pequeña tradición que la sustente. Algunos textos, sin embargo, trazan un camino. *Éxodo y revolución*, de Michael Walzer (Barcelona, Per Abbat, 1986), muestra cómo toda la tradición política occidental se ha inspirado en el libro bíblico del *Éxodo*, dibujando a partir de él un lienzo sujeto a infinitas variaciones. De Savonarola a los bolcheviques, la transformación radical de lo existente se ha presentado como el abandono de Egipto, una travesía por el desierto, la esperanza en la tierra prometida. Pero Walzer —he aquí la cuestión— subraya que el *Éxodo* admite bien una lectura no mesiánica: la llegada a Canaán, «la tierra de leche y miel», no es el fin de la historia, sino la ratificación de las transformaciones que ya se han producido durante el viaje. Otro texto muy conocido es *Salida, voz y lealtad* de Albert O. Hirschmann,¹ donde se subraya que la opción-salida (abandonar, si es posible, una situación desventajosa) puede ser un camino más radical y desafiante que la opción-protesta.

¹ Ed. cast.: *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*, Ciudad de México, FCE, 1977.

Del *Éxodo*, Hirschmann solo valoriza el momento inicial; salir de Egipto, incluso sin tierra prometida, es una buena manera de atemperar las exigencias de los opresores. Una tercera sugerencia: Marx, al final del primer libro de *El capital*, se detiene en el problema que supone para la acumulación capitalista la huida de los obreros del régimen de fábrica. El «ejército industrial de reserva» (es decir, la presión chantajista de los parados) tiende a desaparecer, los salarios suben y la subordinación disminuye. Marx se interesa por el éxodo hacia el oeste, hacia la «frontera», al que se inclinaron los obreros que emigraron a Estados Unidos desde Europa. Aprovecharon la oportunidad verdaderamente extraordinaria de hacer reversible su condición de partida.

Sugerencias bibliográficas aparte, ¿nos permite la noción de «éxodo» comprender algo más sobre nuestras sociedades? ¿Afina la mirada? Huelga decir que, hoy en día, el desplazamiento espacial es suplantado por el distanciamiento social y cultural. El éxodo, metafórico, pero no por ello menos incisivo, se produce en las mentalidades y en el *ethos*: nos liberamos de roles, jerarquías y estilos de vida.

Nadie es capaz de explicar el comportamiento de la nueva mano de obra a mediados de los años setenta sin tener en cuenta la deserción. En un momento dado — digamos en torno al fatídico 1977 — ocurre que, mientras el jefe hace que el trabajo sea incierto, son muchos los que, en lugar de amedrentarse, eluden el trabajo todo lo que pueden. Esta desviación del comportamiento conocido y esperado asombra. ¿Qué ha ocurrido? Se abandona Egipto. Es decir, el tiempo en la fábrica se percibe como un coste humano excesivo, que debe reducirse a una desgracia provisional. El trabajo asalariado, en lugar de ser fuente de dignidad, parece socialmente *parasitario*. Drástica es la inversión de las expectativas: renunciar a la presión de entrar y permanecer en la fábrica, buscando por todos los medios evitarla o alejarse de ella. La movilidad, de condición impuesta, se convierte en regla positiva y aspiración principal; el puesto de trabajo fijo, de objetivo primordial, se convierte en excepción o paréntesis.

Es por estas propensiones, mucho más que por la violencia, por lo que la juventud del setenta y siete se hizo sencillamente indiscifrible para la tradición del movimiento obrero. Descuidando la migración consciente del trabajo en las fábricas, siempre se

verá a ese movimiento como una banda de alucinados. No es un pecado venial. Toda «fuga», al fin y al cabo, se confunde fatalmente con un fenómeno de marginación, con un comportamiento periférico e irrelevante. Sin duda, siempre hay un historiador egipcio dispuesto a escribir una crónica envenenada del éxodo judío. Los fugitivos, a los ojos del país del que proceden, parecen restos de cena y espuma de lavandería.

Antes se aludía al éxodo como un eventual y poderoso modelo ético-político. Si este es el juego, juguémoslo hasta el final, señalando algunos rasgos distintivos del pretendido paradigma. Además, dar protagonismo al éxodo ya simula un pequeño éxodo de la teoría política, acostumbrada a proyectar mejoras constantes en Egipto.

1. El éxodo es una experiencia de conflicto —y de civilización positiva— que gira en torno a la continua evasión de los papeles establecidos. En la relación de fuerzas entre las clases modernas, la evasión no cuenta menos que la confrontación directa. A veces, más. Sin embargo, la confrontación abierta se ve apoyada, no debilitada, por la desertión concomitante.
2. Empezar un éxodo significa cambiar el contexto en el que surgió un problema, en lugar de abordarlo en las condiciones dadas. En lugar de tratar esas condiciones como una constante, y los movimientos a realizar dentro de ellas como la única variable concedida, se hace lo contrario. El contexto se convierte en la variable principal. Al abandonar los papeles y las reglas preestablecidas, se vuelven lábiles los supuestos que hasta entonces se consideraban indudables.
3. El éxodo consiste, ante todo, en un cambio semántico. Si se razona aceptando el axioma habitual pero escandaloso de que el trabajo asalariado es un valor positivo, se siguen determinados programas y luchas. Si se huye de este sentido imperante, empezando a considerar el trabajo como «un género de *horror* al alcance de todos», entonces la representación de la realidad imperante cambia de arriba abajo. Al cambiar de tema, se toman iniciativas que no dejarán de sorprender a los egipcios de turno.
4. El modelo político del éxodo se basa en la abundancia de posibilidades, ahora ocluidas pero vívidas. Es un proceso de

transformación que pivota sobre una riqueza latente, una exuberancia, un excedente. Excedente de socialidad, de conocimiento y de conciencia. Es lo contrario de «cuanto peor, mejor», lo contrario de cualquier protesta pauperista. El éxodo ejerce una crítica tanto a Hegel como a Ricardo, porque sitúa la crisis del desarrollo capitalista en un contexto de abundancia, mientras que el «sistema de necesidades» hegeliano y la caída ricardiana de la tasa de ganancia solo son explicativos en relación con la escasez imperante.

5. El éxodo requiere el desarrollo de otras relaciones sociales distintas de las existentes. Lo que en las revoluciones políticas es el resultado deseable, es decir, lo que está en juego, en el éxodo es una condición previa. Los fugitivos defienden lo que mientras tanto, en el camino, han construido. A la vieja idea de huir para golpear mejor se une ahora la certeza de que la lucha será tanto más eficaz cuanto más se tenga algo que perder más allá de las propias cadenas.

6. En la metrópoli contemporánea, el éxodo refleja un agudo sentimiento de desarraigo y una denodada intención de pertenencia. La aparente paradoja oculta un punto crucial. Bien mirado, las «raíces» no se arrancan cuando uno se despide de nuestros egipcios cotidianos (jerarquías, disciplinas y normas); incluso antes de partir, uno nunca se siente «como en casa». Por eso, en efecto, se huye sin remordimientos.

El desarraigo, hoy en día, constituye una condición ordinaria, que todos experimentamos debido a la continua metamorfosis de los modos de producción, las técnicas de comunicación y los estilos de vida. Faltan las «raíces» que nos vinculan a un lugar, a una tradición, a un papel o a un partido político. Y, sin embargo, esta desorientación, lejos de eliminar el sentimiento de pertenencia, en realidad lo refuerza; la imposibilidad de atrincherarse en un contexto duradero aumenta desproporcionadamente la adhesión al más tenue «aquí y ahora». Lo que sale a la luz es la *pertenencia como tal*, ya no cualificada por un «a qué» concreto. Ahora bien, esta pertenencia sin objeto puede convertirse —los años ochenta lo demuestran hasta la saciedad— en una adhesión unilateral y simultánea a todos los órdenes existentes. O puede albergar un formidable potencial crítico y transformador,

provocando una deserción masiva de las reglas dominantes, de esas reglas que implacablemente vuelven a proponer «raíces» subrepticias y temibles.

Eternos novios

(4 de noviembre de 1989)

UN AMIGO, que pasó los primeros años ochenta en la cárcel, dice: «Todos los cambios que se produjeron durante mi eclipse puedo condensarlos en un ejemplo. No tiene que ver con la situación política, sino con algo más serio, que, en todo caso, ayuda a comprender mejor aquella deplorable situación. Antes de acabar en una celda, no utilizaba la palabra “novio” o “novia” para señalar a la persona amada. Después, sí. Confieso que, al principio, vi una conexión evidente entre mi encarcelamiento, que sabes que fue injusto, y la prevalencia de la vieja-nueva expresión. Como si ambas tuvieran una misma raíz. No es así, por supuesto. Sin embargo, aún hoy me parece que esa expresión es un signo conspicuo de estos años ochenta».

El amigo apesadumbrado tiene razón, aunque su perspicacia esté salpicada de resentimiento. Referirse a la persona amada como «novia» no era baladí. Pocos años antes, «mi pareja» o «la mujer con la que estoy» venían a los labios. Formas de decir (y de vivir) combinadas con una idea de permanencia, de estatus definitivo. Permanencia solo codiciada, de acuerdo, pero ¿quién puede subestimar lo que un hombre, o una mujer, considera digno de esperanza?

Ahora bien, en cambio, si se dice «novia» incluso a una compañera de diez años, se pone de manifiesto la temporalidad de todo vínculo. Surge la inclinación por permanecer siempre indeciso, haciendo de tal incertidumbre un hogar. Eso sí, esta

inclinación, en sí misma, no es mala. El uso de «novio / novia» atestigua el elevado sentido de precariedad, la extrema contingencia que parece inherente a toda nuestra experiencia. Contiene, en definitiva, una pizca de sentimiento verdadero. Señala una forma de ser que, en muchos sentidos, es irreversible. Pero hay un «pero». Con «novio / novia», al tiempo que proclamo con valentía la incertidumbre inherente a todo tránsito, también me defiendo de ella, recurriendo a un léxico conformista. Digo y no digo. Me las ingenio para dar una apariencia de rutina a lo que no permanece y una forma duradera a la fugacidad. La necesidad de seguridad es preponderante.

La referencia lúdica a los años cincuenta significa algo. La familia como ancla de la existencia ya no es posible, ni siquiera deseable, pero resulta que no se puede encontrar mejor manera de indicar este hecho que utilizando los términos más familiares. Solo puedo soportar la catástrofe de lo permanente evocándola, aunque sea en broma. Preveo la objeción: ¿cómo no ver la ironía y la ligereza que manejan los recientes signos del amor? ¿Por qué ensañarse con el gusto por la cita, sal del discurso? El hecho es que la cita es poco sincera, resignada y cobarde. Incluso pescando aquí y allá entre palabras obsoletas, ¿no es mejor «amante»? Tampoco en este término falta la mención a la fugacidad del encuentro amoroso, solo que la fugacidad que exhibe «amante» está ligada a una elección que se renueva (o no) incluso al cabo de diez años.

Quizá la crisis de las ideologías dominantes en los años ochenta se perciba en la renuncia a cualquier epíteto definido. En la timidez que a veces se siente ante las palabras disponibles, como si cada una de ellas escociera en la lengua. Esta reticencia está cargada de inquietud crítica. En el giro con el que nos esforzamos por referirnos al ser amado con su simple nombre, desprovisto de más calificativos, tal vez haya una acumulación de fuerzas contra el estado de cosas actual.

¿La cultura dominante? Un congreso interminable

(30 de noviembre de 1989)

LA PRIMERA CONFERENCIA, la que marcará el tono de los dos días de trabajo, corre a cargo del profesor X, exponente desenfadado del pensamiento posmoderno. Se centra, con bromas salaces, en la crisis del progresismo, el naufragio de cualquier filosofía pretenciosa de la historia, la extrema precariedad y contingencia de todas nuestras acciones. La mañana terminó con dos comunicaciones sobre la dificultad de «escuchar el silencio». Tras el almuerzo, se reanudaron los trabajos con una apasionada intervención del profesor Y que, evocando la teoría de sistemas luhmanniana y la física cuántica, describió la sociedad compleja como un bosque tanto más impenetrable cuanto más se adentra uno en él. Cualquier deseo de transformar lo existente —argumenta Y— se asemeja a una torpe superstición. Es el «sistema», en su relación con el «entorno», el que determina lo que se puede o no se puede querer. De hecho, como ya ha dejado claro mi colega posmoderno, somos precarios y contingentes.

A continuación, se lee una ponencia (el autor está interviniendo en otra conferencia en Dallas, Texas) sobre «ética pública», con amplias referencias a las teorías neocontractualistas de Rawls y asociados. Hacia el final de la velada (¿y cuándo si no?), toma la palabra un señor amable y apocalíptico, que habla del abismo del nihilismo en el que Occidente se ha hundido desde el principio y en el que, inevitablemente, sigue precipitándose sin asideros salvíficos. Descanso y cena.

El segundo día comienza con unos rompehielos de mediano calibre, en los que se debate el papel de la ética en el mercado y el del mercado en la ética. Un estudioso de las cosas literarias se detiene en el valor moral del minimalismo, una forma moderna de ascetismo disfrazado de mundanidad. Por último, es el turno de uno de los organizadores de la conferencia, un hombre tímido y poderoso, cuyo famoso arte es el de combinar las diferentes posiciones en el campo, montándolas como *matrioskas*. Este maestro indiscutible del bricolaje considera que la práctica de la hermenéutica, es decir, el diálogo sin restricciones entre tradiciones diferentes, ha demostrado de nuevo en esta ocasión cómo la conversación ha vuelto al centro del saber occidental. El libre intercambio lingüístico permite una interpenetración infinita de «corrientes» y «vertientes» de pensamiento.

Esto no es solo el relato de una típica conferencia de los años ochenta. Es una imagen, tullida pero realista, de la cultura dominante como un *congreso interminable*. Una imagen que no es casual; de hecho, la cultura que cuenta siempre se expresa en forma de congreso, incluso cuando es desquiciada y solipsista. La forma-congreso es la categoría a priori que rige las reflexiones sobre nuestro presente tras el eclipse de la revolución obrera. Seamos claros: no es serio hablar mal de los congresos culturales. No son peores que una clase universitaria media. Tampoco superan, en términos de vanidad, a muchas introducciones o epílogos de libros y antologías. En resumen, es un instrumento de comunicación intelectual; nada apasionante, a menudo torpe, ciertamente expuesto a la sátira, pero no por ello merecedor de desprecio. La cosa cambia, sin embargo, si la cultura imperante —en un determinado país o en una determinada época— es esencialmente un congreso; si este ya no es un lugar entre otros, en el que realizar escaramuzas de vez en cuando, sino que se convierte en el modelo al que se remite toda «batalla de ideas», por compulsión interna. El asunto cambia, en definitiva, cuando el congreso se convierte en el canon retórico al que se ciñen la expresión y la difusión de las teorías destinadas a construir el «sentido común». Cuando el propio objeto «congreso» merece un... congreso.

Stirner, Strauss y los otros «jóvenes hegelianos», con los que Marx ajustó cuentas en *La ideología alemana*, ¿cómo os los imagináis reunidos? Quizá en una cervecería fervorosa de impulsos

liberales. O en un desván, donde el espíritu absoluto adquiere rasgos antropomórficos. O, más probablemente, encima de sillas desde las que agitan su crítica despiadada. Pues bien, preguntémosnos ahora: la «ideología italiana» contemporánea, en todas sus variantes, con todos sus dialectos, ¿dónde se refleja con mayor claridad? Sin duda, en una sala dominada por una mesa para ponentes, con micrófonos, botellas de agua mineral y placas con nombres.

De hecho, es en un congreso, sea cual sea su tema, donde se materializan muchos supuestos de esa ideología. En primer lugar, allí se exalta el carácter fragmentario de las distintas teorías. Las esquiras se superponen y confraternizan, unas se apoyan en las otras, permaneciendo inmunes y ajenas a ellas. Y la «ideología italiana» no es más que eso: copos de nieve orgullosos de su independencia que dan lugar a un alud de nieve; un sistema de complementariedad entre socios disfrazados de rivales, capaz de llenar toda la escena. En segundo lugar, el congreso no sirve para tomar decisiones de ningún tipo, ni delibera ni juzga, perteneciendo más bien al género oratorio que Aristóteles denomina «epidíctico», es decir, celebratorio. La teoría se convierte en una ceremonia agónica, simulacro de combate entre caballeros, entretenimiento sin fin. Y la «ideología italiana», ¿qué es sino esta parálisis extática o burlona de la acción?

En cursiva o entre comillas: la vida en los años ochenta

(8 de diciembre de 1989)

CUANDO AFIRMO que una palabra, una acción o un comportamiento son *auténticos*, quiero decir que corresponden plenamente a su naturaleza esencial. Si, por el contrario, denuncio su «inautenticidad», estoy señalando que esta correspondencia es defectuosa. En ambos casos, sin embargo, debo saber cuáles son las cualidades sobresalientes de lo que juzgo con estos términos, más allá de cualquier apariencia perturbadora. El coleccionista reconoce el rasgo inconfundible de Mafai en un lienzo, y decreta: auténtico. La policía científica, conociendo al detalle los rasgos estilísticos y las filigranas del papel moneda, pone las esposas en las muñecas del falsificador, culpable de inautenticidad manifiesta. Del mismo modo, si un ingeniero de almas cree poseer el canon de la buena vida, no tendrá dificultad en discernir entre el gesto que se desvía de él y el que lo cumple. En la escritura, la autenticidad de algo o de alguien suele sancionarse con el uso de la cursiva. La inautenticidad, en cambio, con el de las comillas.

Auténtico e inauténtico son conceptos relacionales que establecen una comparación a ojo entre un hecho y su documento de identidad. No indican una cualidad concreta, sino el grado en que se ajusta a una cualidad supuesta. Un médico es auténtico porque, al diagnosticar y aliviar, demuestra su consonancia con la idea de curación. Un verdugo lo es si sabe infligir suficiente dolor. Como puede verse, no se trata aquí de ningún juicio de valor. Habría que entender cómo ha podido suceder que la

autenticidad se haya hecho pasar, a partir de cierto momento, por un concepto autónomo, una propiedad sustancial, un estatuto ontológico. *La jerga de la autenticidad* de Adorno capta *in fraganti* este movimiento ilegítimo de la filosofía.

Hablar de autenticidad, sin ninguna referencia a un contenido específico, es un síntoma cuya prerrogativa es velar el mal que también anuncia. Cuando, en las relaciones sociales y en las biografías, ya no existe un criterio que oriente la experiencia, una esencia a la que se pueda remontar la dispersión de los fenómenos, un modelo de acción que inspire la propia conducta, entonces ya no se dispone de ese término de comparación a partir del cual se puede emitir un veredicto de autenticidad. Este último parece ahora reservado a los enólogos. Sin embargo, el desmoronamiento de cualquier ética sustancial superviviente (es decir, el desmoronamiento de la red de hábitos repetitivos, papeles estables y discursos fiables que canalizaban la praxis como un cauce, protegiéndola de la aleatoriedad) exige un contraveneno, o más bien un sucedáneo: la autenticidad como tal, cruda y desnuda, se convierte ella misma en una piedra de toque, es decir, en una forma fundamental de ser. Uno ya no es auténticamente algo, sino que es totalmente *auténtico*.

La única directiva, a estas alturas, parece el ser-uno-mismo. Y el sí-mismo rehúye las connotaciones extrínsecas; es una instancia pura de identidad, una fidelidad sin objeto. Bien mirado, la idea de un sí mismo auténtico se deriva de sustantivar el uso del pronombre «yo» (la cruz y el deleite de la mitad de la historia de la filosofía): todo el mundo dice «yo», pero todo el mundo solo se refiere a su yo irrepetible. «Yo», el más vacío de los conceptos (de hecho, nada indica salvo que alguien dice «yo»), parece, al mismo tiempo, indeciblemente abarrotado. La tautología se disfraza de tesoro insondable. La jerga de la autenticidad, según Adorno, es un intento obstinado de mantener vivo un residuo de concreción incluso cuando el conjunto de las relaciones sociales está regulado por las abstracciones de la mercancía y el intercambio. Sin embargo, nada es tan enrarecido e insípido, finalmente abstracto, como ese «concreto» producido en el invernadero.

Un ejemplo. La jerga en cuestión tiende a un referencialismo lingüístico intransigente, es decir, a un vínculo claro e inequívoco entre las palabras y las cosas, para permanecer inmune a la

«charla», que en cambio difunde y repite sin cesar discursos desvinculados de la realidad. Pero, al mismo tiempo, la jerga de la autenticidad exige que sus locuciones digan «algo superior a lo que significan». El referencialismo se trasciende a sí mismo, se carga artificialmente de patetismo. La pretendida concreción se evapora al aludir a una esfera superior. «Sagradas sin contenido sagrado», las palabras de la autenticidad convergen en última instancia en la misma «charla» aborrecida que pretendían eludir. La jerga «es una forma de esa industria cultural contra la que se indigna».

Hoy, a decir verdad, estamos principalmente a merced de una «jerga de la inautenticidad». Es decir, se concede un valor especial al uso de las comillas, la cita y el pastiche, más que al de la cursiva. Si esta última saca un nombre de su contexto, imprimiéndole a la fuerza la marca de la unicidad, las comillas, en cambio, se distancian de cualquier afirmación, exhibiendo su intercambiabilidad, su equivocidad constitutiva (perdón: «equivocidad»). Pero entre la cursiva y las comillas, es decir, entre lo auténtico y lo inauténtico, persiste una robusta complicidad: uno remite al otro, lo fomenta y lo subsume. Entre el «pensamiento débil» y la jerga de la autenticidad, entre Vattimo y Adelpi, hay menos distancia de la que los interesados nos quieren hacer creer. Escuchemos a Adorno: «La autenticidad tiene la tarea de apaciguar la conciencia de debilidad y, sin embargo, se le parece». No se puede realmente desconectar uno de los dos polos magnéticos sin desconectar también su antípodo. De lo contrario, uno está destinado a ir de esto a aquello, y viceversa, en un vaivén infructuoso. En última instancia, la autenticidad se revela inauténtica, pero la entrega confiada a la inautenticidad omnívora se asemeja fatalmente a una especie de Superautenticidad (donde lo artificial asume todas las características inmediatas e incontrovertibles de lo natural).

La corrosión de toda ética sustantiva (incluida, por supuesto, la ética del trabajo) es un proceso que viene de lejos. Lo que resulta de él se despliega ante nuestros ojos como un paisaje claro y bien definido. Ya no se trata de diagnosticar una crisis, de detectar una laguna. Ni auténtica ni inauténtica, una forma diferente de experiencia se ha afirmado como una convexidad en alto relieve. Adorna nuevos modos de ser, alimenta oposiciones radicales y exige otros nombres. Sin cursiva ni comillas.

Wittgenstein, filósofo del límite

(9 de diciembre de 1989)

LAS CONVERSACIONES de Wittgenstein con el psiquiatra Drury no conceden nada a los tecnicismos filosóficos. Más bien se centran en cuestiones éticas de interés común: cuál es el sentido de la vida, qué es el bien, qué valor debe darse al sentimiento religioso. El enfoque es fácil y el atractivo fuerte. Sin embargo, el lector no deja de sentir un singular desasosiego, como al escuchar la voz de un hombre que tantea en un pasillo estrecho. Los temas habituales adquieren poco a poco un aspecto enigmático. Parece que, al hablar de «cómo vivir», Wittgenstein se mueve sobre goznes que no corren, o intenta ponerse un guante en la mano equivocada.

Este dar vueltas alrededor de los problemas éticos, entre arremetidas y retrocesos, se hace comprensible —de hecho, necesario— si se tiene presente la *Conferencia sobre ética*, quizá el más conmovedor de los escritos de Wittgenstein, pronunciada en Cambridge en 1929 en un inglés todavía claudicante. En esencia, en este texto se reitera el punto de vista del *Tractatus logico-philosophicus*, siempre que nos proponemos hablar de lo bueno o lo justo, caemos en un mal uso del lenguaje. Las frases éticas carecen de sentido, ya que nuestro lenguaje solo puede expresar hechos, mientras que la ética va más allá de cualquier descripción del mundo y solo concierne al «asombro por que las cosas sean». Cuando se trata de las cuestiones «realmente importantes», el lenguaje se topa con un límite infranqueable, choca inútilmente

contra él. La *Conferencia sobre ética*, que, por cierto, data del mismo año en que comenzaron las conversaciones con Drury, explica por qué Wittgenstein desconfía de toda teología racionalista, y por qué cree que Kierkegaard está condenado a una repetición del punto de partida. En otro lugar ha dicho: «Lo ético no se puede enseñar. Si yo pudiera explicar a otro, solo mediante una teoría, la esencia de lo ético, entonces lo ético no tendría ningún valor». La vida buena no puede describirse, ni prescribirse, mediante afirmaciones que parlotean sobre «valores»; se filtra, si acaso, por los gestos y la conducta, se alude a ella en ciertos relatos de Tolstoi o en las elecciones del propio Wittgenstein, que sirvió como enfermero voluntario en Londres durante la Segunda Guerra Mundial.

Pero, finalmente, ¿por qué no se nos permite poner en palabras lo que es bueno? Según Wittgenstein, por la misma razón por la que, en general, el lenguaje no puede hablar de sí mismo. El problema de la autorreferencia lingüística y el problema ético convergen hasta coincidir. Solo hay un límite al que ambos están sujetos. Hablar de ética sería como mirar el mundo desde fuera, para discernir su sentido. Pero eso equivaldría a hablar del lenguaje desde fuera, y eso es precisamente lo que no se puede hacer. El límite consiste en la imposibilidad de «salir» de donde estamos: «Lo que en el lenguaje se expresa, no podemos decirlo a través del lenguaje». Puesto que siempre parece presuponerse a sí mismo, el lenguaje nunca se alcanza y nunca se dice. Del mismo modo, puesto que el sentido del mundo no es un hecho del mundo, ese sentido no puede expresarse. Como se desprende también de las conversaciones con Drury, las palabras de la ética se reducen, para Wittgenstein, a símiles, a metáforas. Figuras retóricas, al parecer. Pero con una peculiaridad, que la *Conferencia sobre ética* subraya: se trata de metáforas a las que no corresponde nada que sea susceptible de descripción directa. Estos símiles, intraducibles en el discurso literal, documentan la «aventura contra los límites del lenguaje» en la que se resuelven las proposiciones éticas.

Junio de 1953 en Berlín Este: los obreros contra el socialismo

(12 de diciembre de 1989)

«SI NO LE GUSTA EL SUYO, este gobierno debería elegir a otro pueblo». Así comentaba Bertolt Brecht, desdeñoso y consternado, la represión de las revueltas obreras de Berlín Este en 1953. De hecho, ese pueblo de obreros de la construcción que luchaba contra las «normas» (este es el nombre abreviado de los aumentos de productividad que Valletta nunca se habría atrevido a proponer) no habría podido ganarse la aprobación de gente como Ulbricht, Grotewohl o Selbmann. La «paz social», materia prima del régimen socialista, fue revocada con demasiada perentoriedad. Y de forma inesperada. Durante años, de hecho, la política del gobierno había estado dirigida a dividir, a chantajear y a hacer inmanejable el trabajo vivo. Una política, para abreviar, destinada a subrayar únicamente el carácter de mercancía de los trabajadores y a ensalzar únicamente sus virtudes productivas.

Basta pensar en la institución del «trabajo forzado» (una ordenanza del 2 de junio de 1948 decretaba «de vital importancia la requisición de mano de obra en los talleres»). O el movimiento de los «activistas», una reedición alemana del estajanovismo soviético. O la minuciosa, a veces bizantina, diferenciación salarial. A todo esto, junio de 1953 responde bruscamente con sus marchas espontáneas, sus delegaciones de masas bajo la sede del partido y su deseo de democracia directa. Una revuelta de clase que, de hecho, no mereció la solidaridad del Occidente capitalista. Por supuesto, Yalta no podía ser cuestionada. Pero, que no quepa

duda, había también, y quizá, sobre todo, una desconfianza insuperable hacia los obreros de la construcción en manifestación. Cuando la exigencia de democracia pasa por la lucha obrera, el asunto genera desconcierto, y frialdad. Obreros sin aliados, nunca como entonces, en la Stalinallee.

Piero Bernocchi, autor del libro *Oltre il muro di Berlino* [Más allá del muro de Berlín], es un conocido camarada del movimiento extraparlamentario de Roma. Uno que ha persistido, sin dejar de reflexionar. Siempre ha estudiado los regímenes del Este. Lo que podría parecer un libro instantáneo, no lo es, sin embargo. Todo el periodo de posguerra de Alemania del Este es analizado en el libro, hasta los reconfortantes días recientes (por cierto, la inminente publicación en la RDA del libro de Stefan Heym dedicado al levantamiento del cincuenta y tres, *Five days in June*, es una buena noticia). Si la memoria no me falla, Bernocchi fue uno de los pocos compañeros que, en 1970, en el momento de las revueltas obreras de Gdansk y Szczecin, propuso manifestarse, con una dureza igual a la mostrada por Vietnam, bajo la embajada polaca. Es imperdonable no haberlo hecho.

1990

El PCI a la prórroga. Y no es un bello espectáculo

(31 de enero de 1990)

LA CRISIS del movimiento obrero en los países del capitalismo maduro no es una reverberación del Este. Tiene causas específicas y una radicalidad propia. Solo si se elabora esta *radicalidad específica* con cierta tenacidad, casi anidando en ella, se puede establecer un «lugar» teórico y político desde el que orientar la mirada también hacia la desintegración del socialismo real. Evitar sentirse ahora abrumado, ahora inmune, ahora (como casi siempre) abrumado-e-inmune al mismo tiempo.

Una reflexión teórica sobre la crisis de la tradición comunista (o, mejor dicho, de los partidos comunistas) en Occidente tiene una apuesta esencial: la reafirmación en seco de una perspectiva anticapitalista como la única adecuada para descifrar los enigmáticos jeroglíficos que salpican la «sociedad compleja» (o postindustrial, o posmoderna). Una perspectiva anticapitalista no como doctrina esotérica e intersticial, sino como eventual sentido común y última palabra teórica. Pero para competir en semejante contienda no hacen falta medias tintas. Y menos aún esa recurrente media medida que consiste en salvar lo salvable, en aferrarse a un cada vez más tenue *no pasarán* (defendiendo a Togliatti, y luego a Berlinguer, y luego...).

Si uno está de acuerdo en que la crisis es radical, el colmo de la concreción política consiste en ir a la raíz de los problemas. Paciente y metódicamente. Por eso, el primer movimiento, el más urgente, es no dejarse hipnotizar por la escena madre; es decir,

por la disputa permanente en el seno del PCI sobre su posible disolución. Porque ahí, precisamente, se trabaja sobre las consecuencias, no sobre las causas.

Se oye decir: o con uno o con otro, o con Occhetto o con Ingrao. Cuando las cosas se ponen difíciles, los matices y las distinciones son cosa de caballeros. El momento es decisivo, hay que tomar partido, y los equipos en el campo, nos guste o no, son estos que tenemos ante nuestros ojos. Desde tiempos inmemoriales —¿desde siempre?— hemos visto funcionar esta lógica aparentemente realista, que da por sentados los *aut-aut* que la situación impone de vez en cuando. Tiene una característica singular: siempre es, políticamente, errónea. Al hacerla propia, se puede estar seguro de que, si se gana, se pierde; y de que, si se pierde, se paga el doble. Una aclaración: no se trata en absoluto de decir que, entre el cielo y la tierra, es decir, entre el «sí» y el «no» (entre los que están a favor y los que están en contra de la disolución del PCI) hay más cosas de las que uno imagina; no, solo está Bassolino en medio, que es simpático, pero deja poco a la imaginación. La verdadera cuestión consiste en hacer un censo y luego apreciar todo lo que queda fuera de la alternativa propuesta. Esta *excedencia*, ahora en la sombra, es quizá lo que más importa.

También si se quiere razonar en términos tácticos, realmente no está claro por qué, junto a todas las críticas que uno considera que hay que hacer a Occhetto (abrazo convulso con la tradición liberal, etc., etc.), no habría que hacer otras críticas, simultáneas y de igual fuerza, al partido de Berlinguer, cuya imagen se vuelve a proponer por casi todos los partidarios del «no». Sin embargo, el punto álgido de la crisis —el momento de la verdad en el que todo estaba realmente en juego: el nombre, el qué y el vínculo de masas— fue la «solidaridad nacional» (el intento de lanzar un gobierno de unidad DC-PCI para hacer frente a la crisis económica). Nadie puede tomarse demasiado en serio la indignación de aquellos que, hace poco más de diez años, no tenían nada que objetar contra la «política de austeridad», contra la destrucción a fondo de una generación de cuadros obreros, contra la liquidación *manu militari* de aquel setenta y siete que —por figuras productivas, comportamiento colectivo y *ethos*— sigue incrustado en nuestro futuro. Los que avalaron todo esto, ¿qué crédito

pueden reclamar hoy cuando defienden el «comunismo»? Fue entonces cuando se rascó el fondo del barril; lo que siguió, hasta la pelea de hoy, es un lento *redde rationem*. Por supuesto, es insensato subestimar la violencia de la ruptura actual, el trauma sufrido por aquellos cuya historia política, en dedicación y crítica, está ligada al PCI. La propia biografía (memoria, sentido del yo) de tantos está en entredicho. Sin embargo, es difícil ver por qué los marxistas, los comunistas, los rebeldes que se formaron fuera y contra el partido reformista italiano, deben ser encapsulados en biografías ajenas. Aceptar esta cooptación impropia sería deslizarse hacia una pesadilla digna de Stephen King. Una eventualidad que esquivar.

Pero vayamos a cosas más relevantes y, si se me permite, más concretas. La alternativa entre «viejo» y «nuevo» es bastante miserable, a veces tramposa. A menudo, lo «nuevo» no es más que una forma de adaptación a las ideas vigentes, la interiorización de los límites prescritos por la otra parte. Además, no es raro que lo «nuevo» aparezca como tal solo porque es tan arcaico que está obsoleto. La admiración por el «espíritu de Manchester», es decir, por los mitos del liberalismo, es una prueba de lo cuestionable que es el entusiasmo por el *dernier cri* estacional.

Sin embargo, ni lo «viejo» es de fiar, ni tiene títulos de mérito ante los que inclinarse. El único criterio es establecer, a partir de las cuestiones que acucian hoy, lo que es actual y lo que no lo es. Debemos arrogarnos el derecho de elegir qué voces, experiencias y reflexiones son las nuestras contemporáneas en la variada historia del movimiento obrero histórico. Por otra parte, todo el mundo lo hace, pero sin decirlo. Un ejemplo: hay quien hace pasar por ultramoderna la antigua fábula de la desaparición de la clase obrera (y esto precisamente en un momento en que toda actividad, incluso la más privada y lúdica, está sometida a los cánones típicos del trabajo asalariado). O bien: hay quienes se mofan cuando se citan hechos e ideas de los años setenta, como ante hallazgos arqueológicos, salvo para volver a proponer como originales e incisivos los dilemas del XI Congreso del PCI (1966), o incluso pasajes del debate Bernstein.

Elegir libremente, en el seno de una tradición en crisis, a sus contemporáneos es exactamente lo contrario de quienes no se preocupan por la historia, pero también está en las antípodas del

intento de justificar todos los eslabones de la cadena que conduce hasta hoy. Para reconciliarse con una tradición en crisis, parece necesario, en primer lugar, no tomar sus jerarquías internas, sus «antes» y «después», las secuencias causales con las que se presenta. Si la crisis es real y profunda, carece de sentido defender etapa tras etapa las «mayorías», es decir, las posiciones que han prevalecido de un tiempo a esta parte. Ya no hay una *corriente del Golfo* a la que referirse, sino mil riachuelos todos ellos prácticamente inestructivos. El hecho de que una u otra tesis se impusiera en su día ya no significa nada. Porque esa «victoria» no nos alcanza, no nos ayuda y, a menudo, nos entorpece.

Desde un punto de vista teórico, las posiciones de Togliatti pueden ser viejas, es decir, anticuadas, no si las comparamos con las de Dahrendorf y Luhmann, sino en relación con una discusión de los años veinte. Lo que nos llega, lo que nos habla de hoy, es una cuestión abierta. Es bueno conservar la mayor libertad posible para citar el pasado. Cualquier otro uso de la historia sería antihistórico.

Al ejercer este derecho a elegir como contemporáneo incluso a lo que ha sido doblegado y silenciado, no se debe buscar la estima del adversario. Sentir decir que es culto e inteligente el que va a ser derrotado, debe tomarse como un insulto. Más sabio sería ser tosco y trivial a sus ojos. No existe un punto de vista inequívoco e imparcial desde el que elaborar clasificaciones de inteligencia, perspicacia o refinamiento. Quien acepta una contienda común con los pensadores de la actual «ideología italiana» ya ha perdido. Tendrá el honor de las armas, por supuesto, pero eso no es nada de lo que presumir.

Como «última palabra» del pensamiento político, como las máxima *actualidad*, quizá se pueda tomar, todo lo que en los últimos treinta años ha roto con los partidos comunistas exigiendo el comunismo. Este es, quizás, el punto crucial, el más delicado. La crisis del movimiento obrero en Occidente no se originó en el momento del repliegue general, cuando los horizontes se estrecharon y el aire se volvió sofocante, sino mucho antes, en los momentos álgidos del conflicto social, cuando, por así decir, respiraba con dificultad. Fue allí, en esas cumbres desde las que mucho parecía posible, donde chocaron perspectivas y aspiraciones divergentes. El posterior colapso del vínculo de masas del

Partido Comunista, bajo el fuego de la reconversión capitalista, dependió de las profundas discontinuidades, de las «largas despididas» que tuvieron lugar cuando *todo iba bien*.

Hay toda una secuencia de fechas, cada una de las cuales marca una fragilización de la «tradición», de sus axiomas, certezas, valores y proyectos. Y lo curioso es que esas mismas fechas se confundieron con momentos de fuerza y unidad. Por el contrario, fue precisamente allí donde creció la incomunicación y la separación. Desde el renacimiento obrero del sesenta y dos al bienio rojo 1968-1969, y siguiendo hasta el setenta y siete, las grietas se ensanchan, y se ensanchan a medida que crecen los porcentajes electorales. Se desencadena una larga serie de discontinuidades, distanciamientos, interrupciones del diálogo o alejamientos acentuados. Es a esas brechas, que solo se manifestaron plenamente más tarde, a las que debemos mirar para comprender la «crisis del comunismo» en casa.

El movimiento comunista en Occidente ha sido obstinadamente obrerista y estatista. Obrerista, puesto que ha considerado la condición asalariada como una identidad positiva que hay que aprovechar para acumular fuerza política. Casi nunca, sin embargo, como una maldición de la que hay que liberarse. Estatista, porque, en coherencia con el primer supuesto, consideraba al Estado como el instrumento a través del cual el trabajo asalariado, como tal, podía ejercer su hegemonía sobre el conjunto de la sociedad.

Adoptando solo por un momento la terminología marxiana (con perdón), puede decirse que el movimiento comunista occidental concebía la emancipación como una aplicación extensiva, más justa y transparente —estatal, precisamente— de la ley del valor-trabajo (según la cual el valor de las mercancías depende del tiempo de trabajo empleado para producirlas). El tiempo de trabajo, ese es el principal criterio para gobernar y reformar las desigualdades inherentes a las relaciones sociales actuales. Un tiempo de trabajo, por supuesto, en el que se mitigaría la desproporción entre «trabajo necesario» y «plustrabajo», mejorando así las condiciones de compra y venta de la mercancía fuerza de trabajo.

Esta es la verdadera raíz del reformismo: representar con fidelidad y vigor (a veces con conflictos muy duros) el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo social, ese carácter que la

convierte en el resorte principal del desarrollo capitalista. En esta historia no hay «traiciones» ni «revisionismos» (cosa de mecánicos, por cierto), sino la obstinada defensa política de la mercancía fuerza de trabajo. Que es una dimensión de la realidad obrera, a menudo la mayoritaria. Pero no la única, ya que la otra es el horror de los trabajadores ante su destino de asalariados.

Representar a la fuerza de trabajo, llevarla al gobierno y delinear un Estado a su medida. De ahí viene el resto: un estatismo a menudo autoritario, una idea estrecha y rígida de la «representación», la prioridad de la forma partido, la incapacidad de romper con el universalismo abstracto de la ley y el dinero (salvo en clave regresiva, es decir, añorando modos de vida más «auténticos» por precapitalistas, campesinos y austeros). En los últimos treinta años, todas las instancias —mal concebidas, hay que reconocerlo— del comunismo se han dirigido precisa y únicamente contra el laborismo y el estatismo. Así, se han opuesto al hecho mismo de que el «tiempo de trabajo» persista como criterio de medida de la riqueza y de las relaciones sociales. Dudando de que el Estado (su agarre, o incluso su gestión alternativa) represente un instrumento de liberación.

Es aquí, en torno a estos nodos, donde en un pasado no muy lejano se quemaron muchos puentes entre los que luchaban y el movimiento obrero organizado. Durante la ola alta, se consumó un distanciamiento, se estableció un malentendido duradero. Pero, si se mira de cerca, lo que iba en sentido contrario del PCI, contenía (¿contiene?) en sí mismo al menos la silueta de una instancia anticapitalista radical. La lucha contra el trabajo asalariado, a diferencia de la lucha contra la miseria, ya no tiene nada que ver con el modelo áulico de revolución política. Precisamente en virtud de su carácter altamente avanzado, se configura como una revolución integralmente social, que se enfrenta al «poder» desde cerca, pero sin soñar con una organización alternativa del Estado, aspirando en cambio a destrozarse y extinguir toda forma de mando sobre la actividad de mujeres y hombres. Dar un nombre a esta cosa, a tal inclinación, al modelo político al que alude implícitamente: se trata de un compromiso muy poco doctrinal, nada veleidoso.

Los intelectuales de los pies descalzos: productivos y rebeldes

(1 de febrero de 1990)

EL ESTUDIANTE de ingeniería, que ahora ocupa su facultad aprendiendo lo difícil y a la vez agradable que es decir-que-no, ¿tiene ante sí un destino como trabajador «productivo»? ¿Y el estudiante de literatura antigua? Pero, sobre todo, ¿cómo puede compararse su futura productividad con la del trabajo sin calidad y vacío de conocimientos del inmigrante que recoge fruta en Battipaglia? ¿Existe una unidad de medida capaz de hacer conmensurables la actividad intelectual «compleja» y la actividad manual «simple»? Estas preguntas no son inocuas; de la respuesta depende qué idea de revolución podemos concebir en las sociedades del capitalismo tardío. Nada menos.

La discusión sobre el concepto de «trabajo productivo» y, en particular, sobre la productividad del trabajo intelectual ha sido, en el marxismo teórico, un terreno fértil para las reyertas tomistas y las contiendas de cátedra. Sin embargo, a pesar del aburrimiento que a menudo inspira, esta discusión conserva un núcleo duro: ¿qué papel desempeñan el conocimiento y la cultura en la acumulación capitalista? Y, al revés, ¿qué importancia tienen el conocimiento y la cultura para atascar esta acumulación?

Es mejor atenerse a lo esencial, es decir, a algunas cosas buenas con sabor familiar: algunas notas de Marx, por supuesto, y luego las tesis sobre la intelectualidad técnico-científica propuestas por un camarada del sesenta y ocho alemán, quizás el más brillante y teóricamente más inquieto (murió hace exactamente

veinte años, a una edad que le hace querido por los dioses, y que nos hace odiarlos, a los dioses): Hans-Jürgen Krahl. Sin embargo, estas escuetas referencias bastan para esbozar una trama llena de vericuetos.

Es bien sabido que Marx no concede nada a las definiciones genéricas, buenas para cualquier tiempo y lugar, de la productividad. En esta cuestión, es riguroso hasta el sectarismo; productivo, en la sociedad capitalista, no es el trabajo que produce bienes utilitarios, y menos el que es genéricamente dependiente. Se puede ser asalariado, acosado, angustiado, sin ser productivo. Este título solo pertenece a la actividad que genera plusvalía, es decir, beneficio, para el capitalista. Tal restricción de la idea de productividad no es una moda, sino que responde a una necesidad política: identificar con precisión el sujeto de la revolución anticapitalista, así como su objetivo. No se trata de la lucha contra la injusticia, por una distribución más justa de la riqueza, ni de un movimiento popular contra el «poder», sino de la destrucción de la relación social basada en la producción de plusvalía.

Sin embargo, solo unos párrafos más adelante, Marx complica enormemente las cosas. Y entran en escena el estudiante de ingeniería y el estudiante de literatura antigua. Determinar quién es productivo, he aquí un nudo que no se puede desenredar centrándose en el trabajador individual que ha vendido su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Hay que ampliar la mirada más allá de esta determinación económica pura y dura, dirigiéndola a los aspectos materiales del proceso de trabajo, es decir, a la combinación concreta («cooperación» es el término marxiano) de los trabajadores, entre sí y con las máquinas. La forma en que las distintas actividades se enlazan, dependen unas de otras y, sobre todo, se potencian mutuamente, se convierte en el criterio principal para evaluar si un trabajo produce plusvalía, es decir, si es *productivo*. «Las distintas fuerzas de trabajo cooperantes que componen la máquina productiva total participan de diferentes maneras en el proceso inmediato de producción de mercancías: algunas como gerentes, ingenieros, técnicos, otras como supervisores, otras como peones o simples ayudantes. Un número creciente de funciones se agrupan en el concepto inmediato de “trabajo productivo”».

He aquí, pues, un primer giro. Mientras que el humilde sirviente no es productivo, el ingeniero sí lo es. Para vencer al capitalismo, no nos vale el Sermón de la Montaña con su «bienaventurados los pobres». ¿Bienaventurados los ingenieros, si pueden hacer girar como un guante la cooperación laboral de la que forman parte? Tal vez. Nos esperan otras sorpresas.

Si el profesor de literatura, el geólogo y el biólogo son, también ellos, «productivos», ¿cómo medir lo productivos que son? La solución marxiana es precipitada (y también muy controvertida): el trabajo «complejo» (cualificado, intelectual) es un múltiplo del trabajo «simple» (puro gasto de energía psicofísica) y, por tanto, siempre es reducible a este último a la hora de calcular su productividad. Marx se salió con la suya, como si esto fuera obvio. Así atrajo la crítica sarcástica de Böhm-Bawerk, el teórico más agudo del marginalismo austriaco. ¿Cómo se produce esta bendita «reducción» de lo complejo a lo simple? ¿Por qué los gestos del trabajador informático serían tres veces más productivos que los del obrero, tres y no cinco o dos? La verdad, dice Böhm, es que cada tarea es diferente e inconmensurable con respecto a todas las demás: la doctrina marxiana que señala al trabajo abstracto como la sustancia del valor de las mercancías es, en sí misma... abstracta, de hecho, metafísica.

La disputa, interminablemente discutida, sigue en pie. Los bandos están claros: de un lado están los buenos que, al sostener la reductibilidad del trabajo complejo al trabajo simple, parecen defender la letra de Marx, la teoría del valor-trabajo, etc.; del otro están los malos, marginalistas y asociados, que niegan la comparabilidad del trabajo y solo obedecen a las jerarquías caprichosas que el dios del mercado establece *a posteriori*. Pero aquí, de repente, esta empalagosa división de papeles se rompe. Uno «bueno» sostiene que, en el capitalismo tardío, el trabajo intelectual se ha vuelto efectivamente no reducible al trabajo simple. Y, añade, esto debe considerarse una condición de la que la lucha anticapitalista puede sacar el máximo provecho.

El «bueno» que confunde los esquemas habituales es Hans-Jürgen Krahl. Escribió rápidamente ensayos muy densos. Alumno predilecto de Adorno, murió en un accidente de coche en febrero de 1970, cuando el movimiento alemán ya estaba decayendo. Krahl sostenía que la intelectualidad de masas está en el

corazón de la cooperación productiva, que es su columna vertebral. Tanto es así que su productividad específica, lejos de ser calculable como un mero múltiplo del trabajo «simple», se ha convertido más bien en la piedra de toque de todo trabajo asalariado. «No se trata de saber si es posible que la intelligentsia científica desarrolle una conciencia de clase proletaria en el sentido tradicional; por el contrario, hay que preguntarse qué modificación se ha producido en el concepto de clase obrera».

La inversión es drástica. Lo que importa ya no es el grado de similitud entre los intelectuales y la clase obrera tradicional, sino, por el contrario, su persistente diferencia. La idea misma de clase obrera debe ahora redefinirse a partir de los rasgos sobresalientes del trabajo «complejo». Este análisis desecha la llamada teoría de la proletarización. La cual, de hecho, enfatiza la «reductibilidad», incluso esperando (en nombre de la «unidad de clase») la más rápida asimilación de la intelectualidad de masas al tipo ideal del proletario.

El análisis de Krahl es importante porque nos permite echar una mirada inusual (e infinitamente *productiva*, de no ser por las luchas) a la cuestión del papel desempeñado por el conocimiento en la cooperación laboral. La centralidad del trabajo intelectual, que, aunque no esté «proletarizado», forma parte de la clase obrera y redefine su fisonomía, atestigua el hecho de que el conocimiento social nunca se traduce plenamente en capital fijo, sino que, hasta cierto punto, permanece en posesión del trabajo vivo. Lo que Marx llamó *general intellect* —es decir, la ciencia, la cultura y la información— no se encarna enteramente en el sistema de máquinas, sino que se distribuye, por fragmentos y reverberaciones, en la actividad de mujeres y hombres. La consecuencia es que el *general intellect* siempre puede transformarse de palanca de aumento de la productividad en base sólida para la subversión del modo de producción actual.

El ánimo de un arrepentido en pijama

(9 de febrero de 1990)

¿RECORDÁIS EL PUNTO de inflexión a mediados de los años setenta? Una verdadera muda: la vieja piel, arrugada, se cae. El obrero masa ya no tira. Los grupos extraparlamentarios se repliegan sobre sí mismos y toman el camino del ocaso. El PCI se inclina resueltamente hacia el Compromiso Histórico, oponiéndose a los que no quieren saber nada de él. Pero, sobre todo, la cultura del movimiento cambia: el mito de la «conquista del poder» palidece, el gusto por el aquí-y-ahora se acentúa. Empiezan a hacerse sentir los «vagabundos» modernos, esas figuras sociales que habitan el opaco purgatorio entre los viejos y los nuevos modos de producción (similares, por decirlo sin rodeos, a los vagabundos expulsados de los campos en Inglaterra durante la primera revolución industrial).

Y la violencia se recrudece, como demostró el noveno episodio del programa de Zavoli sobre los «nocturnos» años setenta. Solo que este recrudecimiento se divide en dos vertientes distintas, a veces incluso opuestas. Está la violencia que surge de la resistencia a la reestructuración: es la violencia de las BR. Y está la violencia que arraiga en las nuevas condiciones creadas por la reestructuración: es la del precariado juvenil, de la autonomía y del setenta y siete. La primera está de alguna manera reconectada con el «álbum de familia» del movimiento obrero histórico. La segunda, no. Y en *La notte della repubblica*, la diferencia se pasa por alto. Las manifestaciones por la muerte de Varalli y Zibecchi,

en 1975 en Milán, y las acciones de BR se suceden como una sola. Pésimo.

Sigue una larga entrevista con Enrico Fenzi. Es un señor tímido y culto, profesor universitario de literatura italiana, de Génova. Fue miembro de las BR; luego, arrestado, se arrepintió. Siempre ha tenido una curiosa vocación ascética y de sacrificio. Es decir, es partidario de la autohumillación pública.

Cuando era brigadista, deseaba que se olvidaran todas sus dotes intelectuales, prefiriendo el papel de simple «obrero». En la prisión de Palmi solía repetir como un estribillo: «Soy la última rueda del carro». Ahora es casi el único de la raza de los arrepentidos que admite de buen grado que, sí, su denuncia se debe sin duda también al deseo de salir rápidamente de la cárcel (en lugar de invocar maceraciones inefables y mandamientos de su fuero interior, como es la norma). Su relato es interesante, a veces escalofriante (como cuando reconstruye la muerte de Guido Rossa o los sueños polpotianos de los líderes de la columna genovesa). Fenzi también cuenta que las BR, en un momento dado, meditaban cargarse a Toni Negri, en Palmi. Si se quiere entender lo que es la cárcel, hay que empezar por aquí, por favor.

Sin embargo, en esta humildad extrema, ahí mismo, brilla el orgullo supremo del intelectual. Se han leído todos los libros, se han hecho todas las experiencias, se ha buscado toda abyección y la carne está cansada; pues bien, soy yo quien te habla. Humíllate y serás elevado.

El episodio se cerró con un debate sobre la legislación de emergencia. Poco atractivo, la verdad. Con los participantes reclinados en la penumbra, como conspiradores encuadrados en siniestros primeros planos. El debate no.

Cómo el Partido Socialista atrajo a sus puertos el *boat people* de los movimientos

(15 de febrero de 1990)

PRINCIPIOS DE ABRIL de 1978, el telediario de las ocho de la tarde se llena con el nada-de-nuevo sobre el secuestro de Aldo Moro. En los intersticios de esta nada se suceden ruidosos pronunciamientos sobre la necesidad de mantenerse «firmes», de no negociar con los terroristas. Las cartas de Moro, que llegan desde la «cárcel del pueblo», son recibidas con piedad mezclada de desprecio. Pero entonces, aquella noche de abril, Bettino Craxi, saliendo de un consejo de ministros, se detiene ante las cámaras de televisión y declara: las fuerzas del orden están dando vueltas en círculo, los servicios han demostrado que no saben nada de las Brigadas Rojas, llegados a este punto, el sentido común dicta que se tomen todas las medidas posibles para salvar la vida del presidente democristiano.

Estas palabras suscitaron discordia y rencor entre los partidos. Pero sonaron beneficiosas a los oídos de todos aquellos que soportaban mal las intenciones y los hechos de la «solidaridad nacional» [el acuerdo político entre la Democracia Cristiana y el Partido Comunista]. La nueva izquierda en su ocaso, pero sobre todo las figuras sociales que habían surgido en el archipiélago del movimiento del 77, vieron un signo de sensatez en la voluntad socialista de negociar. Más aún: una apertura del sistema político (por lo demás rechinante) al «gran desorden» en el que estaba inmersa la llamada sociedad civil.

A finales de los años setenta y en los primeros años de la década de 1980, el PSI representó efectivamente —si se quiere, a su pesar— una barrera contra las leyes especiales, las lógicas de emergencia y la trituration de libertades hasta entonces consideradas indivisibles. El partido de Craxi, para librarse de las garras de sus principales socios, se presentó como una tribu reacia a rendir culto al Estado y a su «razón». Los idólatras nunca se lo perdonaron. Es cierto que el PSI criticó a menudo leyes que también había firmado; el hecho es que, al menos, tuvo un grito de repulsa cuando mostraron toda su destructividad.

Desde el principio, la «renta de posición», que el nuevo PSI ganó en relación con los movimientos al oponerse al conchabeo DC-PCI, tuvo acentos libertarios. Y conllevaba más cargas que honores. En 1978, Pertini fue elegido presidente de la República, pero solo porque había sido uno de los pocos socialistas que se opusieron a las negociaciones durante el secuestro de Moro. Fue elegido, en definitiva, contra el PSI. No fue casualidad que, al año siguiente, Pertini, el presidente partisano italiano, se apresurara a enviar un telegrama de felicitación al fiscal Calogero de Padua por la investigación del «7 aprile».

La conexión entre la política craxiana y la extrema izquierda no se reduce, sin embargo, a la defensa de derechos y garantías. Hay algo más. El PSI, durante unos años, consiguió ser el partido de la *intelectualidad de masas*; es decir, ofrecer representación a las capas de trabajo dependiente que eran el resultado específico de la reconversión productiva capitalista. Es preciso hacerse entender: así como en otras épocas, o bajo otros cielos, se vieron partidos reaccionarios de los campesinos (o de los parados), así el PSI fue el partido reaccionario de la intelectualidad de masas. Lo que significa que estableció un vínculo *efectivo* con la condición, la mentalidad, los deseos y los modos de vida de esa clase, pero inclinándola *hacia la derecha*. Ciertamente el vínculo, inconfundible la doblez: si se ignora cualquiera de estos dos aspectos, ya no se entiende nada. Muchos de los que, habiendo participado en los movimientos, se encontraron luego empleados en funciones y tareas relacionadas con el conocimiento y la comunicación, reconocieron en la política socialista un eco deformado de su propia condición: una condición tan fragmentada como «central» (central para la acumulación capitalista, no para la recogida de setas).

El PSI se aprovechó —*desde la derecha*, precisamente— de la caída del ideal igualitario, ocurrida en el setenta y siete. La intelectualidad de masas constata por experiencia directa que las ecuaciones, o *equivalencias*, establecidas por la mercancía, por el tiempo de trabajo abstracto, por el dinero, pierden su sentido cuando el conocimiento y la información se han convertido en la principal fuerza productiva. Y exige, por tanto, «diferencias». Pero esta exigencia está expuesta a dos evoluciones opuestas. O bien se produce una proliferación de nuevas jerarquías, una metástasis de desigualdades cada vez más arbitrarias. O bien la decadencia de una idea abstracta de «igualdad» (basada en equivalencias mercantiles) puede ser el terreno propicio para el desarrollo de una cooperación solidaria, radicalmente antijerarquica. El PSI dio voz a la primera eventualidad: alimentó una cultura en la que «diferencia» era sinónimo de «trepar».

El craxismo también parecía interpretar el profundo cambio en la forma de entender la política. En el movimiento subversivo, incluso en sus flecos más malditos, el modelo de revolución política había sido corroído desde dentro, vaciado. Ya no se trataba de una «toma del poder», sino de una defensa de todos los poderes para cambiar las formas de vida y los modos de producción aquí y ahora. Esta crítica de la política —que con demasiada frecuencia desembocaba en una política simplificada hasta la improbabilidad— condujo a una especie de «reformismo poscomunista»: radical, sí, pero centrado en cuestiones individuales, intolerante con los proyectos generales.

El partido craxista constituía, precisamente, la orilla provisional de esta inclinación. El setenta y siete se había distanciado de las múltiples tácticas adoptadas por el movimiento obrero para alcanzar la dirección del Estado. No aspiraba, aquel movimiento, a un proyecto orgánico de transformación de la sociedad, ni a un orden institucional más dúctil, dotado de nuevos canales de legitimación. Para el movimiento del 77, la actual aparecía como la última forma posible de Estado y de derecho; su apasionado propósito era corroerlo, achicarlo y extinguirlo. En su horizonte no había lugar para las barbaries del socialismo real. No proponía nuevas leyes, sino la abolición de muchas de las antiguas; no códigos ilustrados, sino la atrofia del mayor número posible de artículos del código existente; no obligaciones adicionales, sino la afirmación de derechos inexplicables.

El «reformismo» radical del setenta y siete hunde sus raíces en la difusión molecular de un poder social desplazado fuera del Estado, en el crecimiento de la cooperación productiva fuera de la síntesis operada por el capital. Para ser más precisos, tiene su origen en el *nomadismo* que caracterizó el mercado de trabajo en los años setenta. La movilidad marcó el fin de la política como síntesis, como proyecto que impregnaba de sentido una multitud de existencias asentadas. Una relación nómada y rebelde con el trabajo parece capaz de fundar una práctica de transformación de lo existente centrada en disputas concretas y problemas específicos.

Si el Estado deja de ser el terreno privilegiado de la acción política, sus elecciones se convierten en objeto de negociación cotidiana, en materia de disputa para los sujetos sociales que ejercen el poder permaneciendo al margen de la «participación» y la «representación». Sobre esta disposición político-cultural, típica de la *boat people* que había pasado por las subversiones de la década siguiente al bienio rojo 1968-1969, el partido craxiano ejercía un indudable atractivo. El PSI parecía tener la flexibilidad exigida al interlocutor de los movimientos que no quieren comprometerse demasiado con la esfera político-institucional. Encarnaba el atractivo asociado a la desregulación como promoción de la empresa individual. Frente a una democracia bloqueada, la perspectiva del *liberalismo de masas* parecía seductora. Sirviéndose de anzuelos similares, el PSI enganchó a la desencantada intelectualidad de masas.

Por poco tiempo. El craxismo desilusionó pronto la expectativa suscitada. En efecto, ¿qué forma tomó el «menos Estado» evocado a veces por los socialistas? Una guerra de bandas, dicen. Cierto, pero insuficiente. Lo realmente crucial es que cada banda, en lugar de perseguir un interés particular, unívoco, «corporativo», ha asumido ese «interés general» que, según ellos, es la sustancia constitucional del Estado. Cada banda se ha estructurado siguiendo el modelo del Estado. Este último se ha convertido en el *prototipo* de diez, cien bandas repartidas por todo el país. Feroces, depredadoras, opresoras, pero, todas ellas, *estatales*.

No se puede dejar de subrayar la nota de sarcasmo objetivo presente en esta situación. Si una banda de atracadores se organiza según criterios y métodos del Estado, si al asociarse se

convierte en Estado, esto dice menos de los atracadores que de su modelo. Porque se deduce que el «interés general» es ahora materia de los atracadores, su verdadera bandera. Cuando el interés general es encarnado por cada una de las bandas beligerantes, se cierra verdaderamente una página en la historia del pensamiento político. Tal pluralidad, en sí misma, socava cualquier legitimidad del Estado. Cada «banda del interés general» deslegitima a la otra y es deslegitimada por ella.

Parábola paradójica, la que ha trazado el craxismo respecto a los movimientos. El deseo de «diferencias» se ha transformado en un florecimiento de las desigualdades. La exigencia de «menos Estado», al principio consentida, se ha trastocado en una estatización integral de la vida asociativa.

El rosa de los años ochenta alumbra espectros

(30 de marzo de 1990)

De repente vuelve el amor de antaño, la mujer que dominaba la mente y los sentidos, aquella para la que siempre ha quedado sobre la mesa una imaginaria nota de buena voluntad. Pero el regreso es estridente. A fuerza de conservar su recuerdo, el hombre la ha borrado de sí mismo. No ha renunciado, por supuesto, a la agridulce efervescencia que produce revolver un pasado irremediamente perdido, añorar el zapato sin pie y el vestido colgado en el armario. Pero la mujer de carne y hueso está ahora de más.

Reducida al hueso, la trama de la última novela de Lidia Ravera (*Voi grandi*) gira en torno a una situación que no puede ser más clásica. Un hombre de unos cuarenta años, Sergio, está a punto de casarse con Laura, una chica de la mitad de su edad. Dos días antes de la boda, tras un largo silencio, reaparece Marianna, la mujer con la que Sergio compartió rabias e iniciaciones. Desorden. Miedos y temblores. Bocados de nostalgia y estallidos de impaciencia. Por fin se elimina el obstáculo y se celebra el legítimo matrimonio.

Suena —solo suena, sin embargo— como un argumento del Hollywood de los años cuarenta, destinado a Cary Grant (¿o es más apropiado James Stewart?). Tras la vacilación inicial, James (¿o Cary?) se da cuenta de que el pasado es realmente pasado: la exnovia es devuelta a las brumas de las que ha surgido. En la novela de Ravera —como en tantas ficciones cinematográficas— se

respeta escrupulosamente el teorema de la «eliminación del tercero»: en un conflicto sentimental, el personaje sobrante no puede permanecer en escena envenenando con su dolor visible la alegría de la pareja vencedora. Debe ser abatido por una muerte dramática, o al menos llevado lejos. No faltan otros atisbos de comedia en el libro. Sergio vive en una casa atestada de restos del pasado: una capa de joven emigrante sureño, una capa austera y llena de libros de militante de extrema izquierda y, por último, la capa digna pero algo mezquina del profesor de instituto que, pagando a plazos, se ha anexionado unas habitaciones en el piso contiguo para vivir allí con su joven esposa. La crisis prematrimonial se asemeja a un movimiento telúrico que destroza y confunde estas estratificaciones geológicas. El fondo aflora a la superficie, los objetos domésticos rompen su pacífica coexistencia. Marianne se encuentra en las nuevas habitaciones compradas para Laura.

Ecos de la *sophisticated comedy* se perciben aún en la relación entre el padre de la florista, un psicoanalista capaz de ironía y desprendimiento bonachón, y Sergio, su coetáneo en la acrobática posición de futuro yerno, que intenta contener una incipiente desintegración ética con el desdeñoso sentido de superioridad que extrae a veces de su pasado revolucionario. Con su aire perpetuamente disociado de adolescente canoso, a la vez brusco y apagado. Sergio recuerda a los moralistas inconclusos de Nanni Moretti (mientras aspira, quizás, al rango de intelectual melancólico en el formato de Woody Allen).

Sin embargo, bastan unas pocas páginas para darse cuenta de que de la obra solo quedan fragmentos, citas y detritus. Es Marianne quien introduce la nota discordante, quien provoca la irrefrenable deriva hacia otro género narrativo. La mujer que altera el pesebre de Sergio es, de hecho, una exterrorista. Ha matado, ha vivido escondida durante mucho tiempo, se ha refugiado en el extranjero y ha recurrido a la cirugía plástica para cambiar de rostro. Ahora, agotada y perdida, busca la paz, o al menos una guarida.

Todo en ella le resulta *familiar* a Sergio: los giros, la arrogancia, las razones y los errores. Mismo era el grupo político al que ambos pertenecieron, misma la intransigencia cultivada entonces como un bello código. Pero es precisamente esa sólida

familiaridad la que se convierte, ahora, en gélida corriente de aire, en presencia *siniestra*. La comedia sofisticada, gracias al *re-venant*, gira sobre sí misma y se convierte en una historia de fantasmas. El recuerdo conmovedor, una vez materializado, tiene un semblante aterrador, un aura letal.

El papel de Marianne es el de un fantasma; y no solo porque vuelve del pasado para exigir redención, sino sobre todo porque el suyo es un lenguaje muerto, socialmente inútil, una jerga expulsada de los juegos comunicativos actuales. Es el lenguaje de la confrontación sin mediación, muy extendido en los años sesenta y setenta, pero hoy desprovisto de curso legal.

Las dos almas en pena hacen un tenaz esfuerzo por no entenderse. La mujer, que a veces se comporta como una Erinia furiosa, quizá solo pida que la entierren. El hombre, que esgrime una piedad desdeñosa, practica exorcismos. Marianna, para Sergio, no es más que el síntoma insoportable de una enfermedad social que hay que mantener oculta y cuyo diagnóstico se retrasa infinitamente.

Hasta la fecha, no se ha encontrado una forma directa y persuasiva de narrar la parábola del terrorismo italiano. La hipoteca política amordaza la página, el resultado es casi siempre paródico o, peor aún, cómico. Ravera toma nota del impás y hurga hábilmente en este camino obstruido. En lugar de agitar tópicos sobre la lucha armada y sus aledaños, la autora sitúa este objeto intratable en una red de convenciones narrativas establecidas (de tópicos de otro tipo, si se quiere), para detectar las reacciones químicas que produce. El terrorismo es, aquí, un aditivo sulfuroso, representado oblicuamente a través de sus efectos secundarios: la dulce comedia de nuestros años ochenta se muestra, al mismo tiempo, como una *ghost story*.

Quando el remordimiento dura poco

(3 de abril de 1990)

LAS BUENAS PELÍCULAS desempeñan hoy el mismo papel que los proverbios en las sociedades tradicionales. Sabiduría pública, compendio de experiencias posibles y señales que dirigen la mirada. Citándolos, se evoca sucintamente una situación ejemplar o un dilema ético. Si digo: «Eres digno de *Prima pagina*», quiero decir: te pareces a un director de periódico dispuesto a hacer cualquier cosa atroz para aumentar la tirada. Así, si menciono *Getaway*, condenso en un nombre una crisis matrimonial salpicada por una huida convulsa.

Ahora bien, ¿qué valor proverbial puede atribuirse a *Delitos y faltas*, de Woody Allen? Se recurriría a esta película, creo, para indicar taquigráficamente algo tal vez prefigurado, pero hasta ahora nunca claramente enunciado: que el remordimiento, como el miedo o la pasión, se ha convertido en un sentimiento transitorio. No marca una distinción, sino que es un paréntesis fugaz. Esta constatación es tanto más traumática cuanto más predispone Allen al espectador a una resolución trágica. Lo complace con la expectativa de una expiación, solo para deslumbrarlo al final con un desenlace opuesto. El respetable Rosenthal, tras haber encargado el asesinato de su amante, acude al lugar de los hechos y contempla el cadáver; en resumen, toca el horror que ha causado. Después se somete a los angustiosos recuerdos, se estremece, vacila. Y sin embargo.

«Ninguna sospecha puede recaer sobre él. Sin embargo, en el asesino surgen cuestiones insolubles, sentimientos insospechados e inesperados desgarran su corazón. La voluntad divina y la ley terrenal se imponen y acaba viéndose obligado a denunciarse a sí mismo». Con estas palabras anticipaba Dostoievski en una carta la trama de *Crimen y castigo*. Expresan bien el modelo cultural según el cual estamos acostumbrados a pensar en la culpa y el conflicto moral. Solo que ya no funciona. El remordimiento es pasajero: como todo. Solo hay que esperar. Entonces las cosas volverán a su sitio. Mejorarán, en efecto, por la eliminación del obstáculo. El último plano, en el que Rosenthal y su mujer se alejan cortejándose, es una escena de verdadera armonía; ni forzada, ni artificiosa.

En la película de Allen, la llamada «muerte de Dios» oculta sus efectos extremos. Se acabó la consternación enfática ante la libertad a la que parece condenado el individuo una vez que los ojos de Dios se cierran a medias. El énfasis se desplaza ahora hacia la banalidad permanente del mal (y, quizás, también del bien). Contingente e infundada es la acción, contingentes y pasajeras sus consecuencias. Realmente no parece haber más espacio para ninguna forma de tragedia, para un contraste moral irreductible, para una laceración incurable. O, mejor dicho, el último gesto trágico posible es el del psicoanalista, que sin previo aviso se suicida, reconociendo así tal vez la imposibilidad de tender cualquier red de seguridad racional a la caída libre de lo sagrado. Por lo demás, nos dice Allen desconsoladamente, hay que resignarse a encontrarse con muchos Rosenthals autosatisfechos en las fiestas.

La exhibición de lo posible en defensa de lo existente

(20 de abril de 1990)

EL LIBRO de Guy Debord, *La sociedad del espectáculo* (1967), es un pequeño clásico del marxismo contemporáneo. Feroz e insolente en su demolición de las «ideas recibidas», audaz y sin escrúpulos al proponer nuevas categorías teóricas. Su lugar —en la estantería o en la memoria— está junto a algunos otros libros, que en los últimos treinta años han proporcionado gánzúas útiles para desentrañar esta sociedad y este Estado; por ejemplo, *Plusvalore e pianificazione* de Panzieri, *Trabajo intelectual y trabajo manual* de Sohn-Rethel, *Obreros y capital* de Tronti, los ensayos de Hans-Jürgen Krahl. Aunque muy diferente de todos ellos, Debord comparte sin embargo su timbre de voz, su inconfundible mezcla de rigor y agilidad.

Que en el año de Berlín [la caída del Muro que separa Alemania Occidental de la Alemania socialista], de la revuelta anti-Thatcher y de las ocupaciones universitarias haya dos reediciones (Agalev y Sugarco) de *La sociedad del espectáculo*,¹ es una buena señal, incluso propiciatoria. El volumen de Sugarco es particularmente importante, ya que contiene en su apertura un texto de Debord inédito en Italia (publicado en Francia en 1988), los *Comentarios a La sociedad del espectáculo*, con los que el autor, veinte años más tarde, actualiza sin sombra de arrepentimiento las tesis propuestas en su momento. También en la edición de Sugarco, hay un bello

¹ Ed. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2000.

epílogo de Giorgio Agamben, en forma de «glosas al margen» (y dos de estas glosas se refieren a la lívida luz que la sociedad del espectáculo ha arrojado sobre Timisoara y Tien An Men).

El término «espectáculo», sorprendente en 1967, está hoy gastado. Ni siquiera un presentador de telediario se abstiene de quejarse con reparo de los excesos de la política-espectáculo o de la cultura-espectáculo. Demasiado esotérico antes y demasiado obvio ahora, impregnado de penumbra antes y eclipsado por un exceso de luz ahora, este concepto se presta a todo tipo de malentendidos. ¿De qué se trata realmente?

«Espectáculo» es la palabra-clave introducida por Debord para dar cuenta de una situación en la que la comunicación lingüística se ha convertido en el principal recurso de la producción social. En la que, si se quiere, el propio lenguaje se ha puesto a trabajar. Más concretamente, «espectáculo» indica la encrucijada en la que convergen la historia del trabajo asalariado y la concepción del lenguaje que ha caracterizado a la cultura occidental.

Veamos el primer aspecto. Debord escribe: «Como ornamentación indispensable de los objetos producidos actualmente, como exposición general de la racionalidad del sistema y como sector económico avanzado que da forma directa a una multitud cada vez mayor de imágenes-objeto, el espectáculo es la *principal producción* de la sociedad actual». La crítica situacionista no tiene nada que ver, por tanto, con jeremiadas sobre el consumismo y la alienación del ocio. Lo que está en cuestión es el modo de producción. Por un lado, el espectáculo es la comunicación humana convertida en mercancía, una mercancía entre otras, desprovista de todo blasón especial. A primera vista, no es más que el producto particular de una industria particular, la llamada «cultural». Vendidas y compradas, las imágenes y los discursos procuran beneficios adecuados. Por otra parte, sin embargo, en el espectáculo vemos, de forma separada e invertida, la fuerza productiva más relevante de toda la sociedad: las habilidades lingüísticas, la imaginación, el conocimiento y la cultura. La mercancía-espectáculo tiene una doble naturaleza: un producto parcial, en el que sin embargo vemos la quintaesencia del modo de producción, la «exposición general de la racionalidad del sistema».

La industria del espectáculo tiene cierta analogía con la fábrica de moneda y timbre que fabrica el papel moneda. Debord escribe:

«El espectáculo es la otra cara del dinero: el equivalente general abstracto de todas las mercancías. Pero si el dinero ha dominado la sociedad como representación de la equivalencia central [...], el espectáculo es su complemento moderno en el que la totalidad del mundo mercantil aparece en bloque, como la equivalencia general de lo que toda la sociedad puede ser y hacer».

Así como el dinero aísla y expone de forma concentrada la intercambiabilidad de los productos, el espectáculo encarna en sí mismo la comunicación y la cultura que impregnan, como principal fuerza productiva, el conjunto del trabajo social. La diferencia es la siguiente: mientras que el dinero refleja en su existencia independiente el valor de las mercancías, el espectáculo condensa en una forma alienada «lo que toda la sociedad puede ser y hacer», es decir, la fuerza práctica del trabajo vivo. El dinero es la «abstracción real» (tintineando en los bolsillos) que se refiere a las obras realizadas; el espectáculo, en cambio, es la «abstracción real» (resonando de labio en labio) relacionada con la obra misma. El primero pone fin al intercambio, el segundo a la materialidad de la cooperación laboral. «El espectáculo moderno expresa [...] lo que la sociedad puede hacer, pero en esta expresión el permiso se opone absolutamente a lo posible».

Se ha dicho que la raíz de la sociedad del espectáculo está en la coincidencia entre trabajo y comunicación lingüística. Esto no difumina, sino que radicaliza las antinomias del capitalismo. Cuando podría suprimirse el trabajo asalariado, que ahora se presenta como un coste social excesivo, precisamente entonces incluso el habla se incluye en su horizonte. El lenguaje se presenta, al mismo tiempo, como el terreno del conflicto y de lo que está en juego. Tanto es así que libertad de expresión (en un sentido menos caricaturesco que el liberal) y abolición del trabajo asalariado son hoy sinónimos.

Hay que añadir, sin embargo, que la conversión en «espectáculo» del lenguaje es también el resultado coherente de una larga tradición cultural. Debord escribe: «El espectáculo es el heredero de toda la debilidad del proyecto filosófico occidental». El espectáculo es una representación que se ha vuelto autónoma de cualquier referente externo, capaz de determinar cada vez su propio contenido y, por tanto, siempre segura de corresponder a algo. Ahora bien, precisamente a tal «representación» ha

aspirado toda la concepción metafísica del lenguaje. No es casualidad que un modelo insuperable de representación (o incluso de denotación) haya sido la «prueba ontológica» de la existencia de Dios, aquella por la que la realidad efectiva del ente correspondiente se deduce del significado del nombre («el ser perfectísimo»). Pues bien, lo que pretendía la prueba ontológica ha sido plenamente captado por la sociedad del espectáculo; la imagen y el discurso deducen su objeto de sí mismos, construyen su referente, son ellos mismos el hecho del que hablan. La pretensión de una correspondencia transparente entre los signos y las cosas ha dado lugar a que los signos, que finalmente se han convertido en espectáculos, sean también las únicas cosas consideradas reales.

En los *Comentarios a La sociedad del espectáculo*,² Debord imita con elegancia el estilo del moralista del siglo XVII, tanto más agudo cuanto menos dispuesto está a dejarse llevar por las ilusiones. Dos décadas después, las líneas maestras del análisis situacionista se mantienen. La novedad más importante es que el espectáculo «concentrado», predominante en los regímenes estalinistas del Este, y el espectáculo «difuso», al estilo estadounidense, se han contaminado mutuamente hasta converger en el espectáculo «integrado» que nos domina hoy. Sus características más destacadas son: «El secreto generalizado, la falsedad incuestionable y un eterno presente». El espectáculo «integrado», al abolir escrupulosamente toda perspectiva histórica, permite ese paso convulso entre diferentes papeles y diferentes identidades, que evoca «un final paródico de la división del trabajo: tanto más oportuno cuanto que coincide con la desaparición general de toda auténtica competencia». El verdadero fin de la división del trabajo se aplaza *sine die*, mientras que su sucedáneo eufórico se escenifica continuamente. Es precisamente en este intercambio donde se revela la vocación de una parte del pensamiento posmoderno de tejer una apología de lo existente. Al fin y al cabo, pocos como Debord han mostrado con tanta claridad el fuerte trasfondo de los «pensamientos débiles».

² Ed. cast.: *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 2006.

La crisis de la idea de progreso documentada en el lenguaje

(28 de abril de 1990)

PARA DEBATIR la famosa (o infame) crisis de la idea de progreso sin dejarse tiranizar por las partes enfrentadas (con sus respectivos almacenes de tópicos), parece oportuno tomar las cosas un poco de lado. Se podría, por ejemplo, centrar la atención en ciertos usos lingüísticos.

En los modos de decir se ve tal o cual relación con el tiempo histórico. A escala individual, quienes prefieren el pretérito imperfecto al indefinido (por supuesto, cuando la gramática permite la alternativa) demuestran que ese pasado, para ellos, aún perdura, tiene garfios clavados en el presente. También se cita a menudo el caso de los indios hopi, cuya lengua no tiene futuro. Si esto es así, quizá sea legítimo enfocar una perspectiva «anti-progresista» a través de categorías lingüísticas.

Se trata de dos formas verbales que, aunque convergen desde el punto de vista lógico-lingüístico y, sobre todo, desde el de la experiencia vital de la que son testimonio, nunca se relacionan. La causa de la falta de encuentro reside en el hecho de que estas formas verbales se han elevado a la categoría de cuestiones filosóficas dentro de dos tradiciones de pensamiento diferentes e incommunicadas entre sí: el neopositivismo, por un lado, y el enfoque teológico de los fenómenos lingüísticos, por otro. Por el contrario, es de gran interés esforzarse por hacer mutuamente traducibles estos dominios conceptuales, de los que se pregona su carácter incomparable. Las dos formas verbales (un modo y

un tiempo) de las que se habla aquí dan pie para mencionar la conexión específica entre la categoría de lo posible y la historia.

La lógica de la investigación científica ha puesto el mayor énfasis en las últimas décadas en el condicional contrafáctico. Esta concisa expresión indica el razonamiento que se apoya en una premisa abiertamente falsa (como «si el agua hirviera a 80 grados», «si Oswald no hubiera matado a Kennedy», etc.), de la que se deriva una representación conjetural de posibles alternativas a un estado de cosas real. Uno se encuentra ante dos afirmaciones ligadas entre sí como un antecedente a una conclusión («si... entonces...»), solo que la primera afirmación se rige por un subjuntivo hipotético, que precisamente va en contra de los hechos, mientras que la segunda, reforzada por el condicional, esboza las consecuencias que se deducen de esa alteración consciente de la realidad conocida. Huelga decir que tampoco se plantea el problema de atribuir un «valor de verdad» a este tipo de razonamiento. El paso deductivo de una a otra afirmación puede ser desafiante o incoherente, rico en significado o trivial, pero en ningún caso verdadero o falso.

Contra los hechos, contra las normas

La importancia del condicional contrafáctico para la ciencia reside, en primer lugar, en la oportunidad que brinda de especificar por contraste los contornos y las propiedades del mundo tal como es. Sin embargo, hay otro aspecto mucho más interesante. La premisa en subjuntivo, que desempeña el papel de un «como si» convencional, sirve en efecto para rediscutir el estatuto de una determinada teoría, para poner en duda los axiomas hasta ahora considerados necesarios, para definir de nuevo las reglas que rigen la explicación de los fenómenos. Al aflojar la sutura habitual entre causas y efectos, la hipótesis contrafáctica revela una propensión a intervenir en las reglas de la investigación.

En las formas de vida que prevalecen hoy en día, un gran número de acciones, comportamientos y opciones están marcados por el condicional contrafáctico. Basta pensar en las numerosas formas de desertión, o de éxodo, de contextos considerados opresivos. Emigrar lejos de la fábrica, o de la militancia de partido,

¿qué otra cosa significa, sino extraer las consecuencias necesarias de una premisa en subjuntivo, que solo en apariencia contradice los hechos, mientras que en realidad se propone anular las reglas? La inclinación a la deserción es, literalmente, la posible conclusión implícita en una premisa declinada en subjuntivo, que por ejemplo dice: «Si el trabajo asalariado fuera una desgracia». Dicho de otro modo, en las metrópolis actuales asistimos al despliegue material de *contrafácticos*, deducidos de premisas abiertamente falsas. Se trata, por así decir, de «acontecimientos conjeturales», pero que tienen realidad efectiva. Retroceden críticamente sobre los contextos y las normas dominantes, evocando constantemente la premisa alternativa que, aunque sigue siendo virtual, es la única que les resulta adecuada. Un cierto «entonces sería...», convertido en gesto concreto, remite a su antecedente, al «si fuera...»: lo reivindica.

Los comportamientos sociales contrafácticos no son la jugada de un juego predefinido, sino que exigen la estipulación de nuevas reglas. En esto difieren radicalmente de otros comportamientos, igualmente inspirados en lo posible, en los que, sin embargo, el condicional es introducido por el indicativo. En este caso, en efecto, pueden avicinarse posibilidades innumerables y multicolores, pero todas ellas dependen de una premisa descriptiva asumida como necesaria, sobre la que nunca llegan a incidir. Las reglas subyacentes a la descripción permanecen inalteradas y vinculantes. Solo la experiencia contrafáctica (en la que el condicional procede de un subjuntivo), permaneciendo constantemente en el círculo de lo posible, llega a plantear la cuestión de lo que debe considerarse necesario. El halo ético o político de tal experiencia es evidente: la conjetura da un orden imprevisto a una biografía o a una secuencia de acontecimientos públicos, mostrando que el que está en acto no es el único curso posible.

¿Cómo miraremos a lo que estamos a punto de hacer?

El condicional contrafáctico encaja perfectamente con la segunda forma verbal que nos interesa: el futuro anterior. Se trata de un tiempo lingüístico, pero también de una forma extraña y enigmática de experimentar.

Al pronunciar el futuro anterior, se deja atrás un futuro previsible: «Me habrán engañado», «Habré ganado mucho dinero». Al considerar una experiencia virtual como ya pasada, uno la somete a la evaluación desapasionada y severa que se debe a los hechos consumados. La expectativa, por un momento, se plantea como un recuerdo. Pero disfrazar lo que está a punto de suceder (lo probable, la continuación lineal de la realidad dada) como un artefacto de la memoria es preguntarse: ¿cómo me parecerá después este desarrollo inminente? ¿Habría sido el único concebible, o hubo —hay— otras posibilidades? ¿Y cuáles? Al decir «habré tenido éxito», puedo sentir que ese tener éxito es algo pobre y que, tal vez, había —hay— algo mejor que hacer.

Cuando recurrimos al futuro anterior, la mayoría de las veces nos vemos impulsados a cuestionarnos a nosotros mismos, a examinar críticamente el curso del mundo y nuestra propia forma de vida. Nos hace desconfiar de lo que, ahora, parece un destino inevitable o una inclinación natural. Todas las hipótesis alternativas contenidas en el momento presente se desencadenan mediante una mirada retrospectiva, por así decir, posterior. Los condicionales contrafácticos referidos al presente hacen de este algo muy parecido a un pasado, al pasado del futuro anterior, a ese pasado en el que todo era aún posible. El condicional contrafáctico es el *modo* del futuro anterior; este es el *tiempo* de aquel.

El entrelazamiento de modo y tiempo también puede girar hacia atrás, en la dirección de lo que tuvo lugar en un momento lejano. Es lo que ocurre, al menos implícitamente, en las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin, donde se trata de redimir el pasado, no ya de adquirirlo como presupuesto necesario e inviolable. Y redimir el pasado significa dejar de permitir que la historia sea escrita una y otra vez por los vencedores, representada como un *continuum* vacío en el que las alternativas que se presentaron dejan de aparecer. Para que se reconozcan las posibilidades en conflicto con los «hechos», a las que apelaron los vencidos, es necesario entender el presente como el futuro anterior de todo lo anterior, es decir, como una apelación a los desarrollos alternativos que fueron condenados en primera instancia.

Todo nuestro pasado puede considerarse como un cúmulo de intenciones, expectativas y esperanzas que hoy observamos desde su cumplimiento o su naufragio. Pero el tiempo que fue, si

se mira desde el futuro anterior, emerge de su aparente parálisis: vuelve a agitarse por los múltiples y contradictorios cursos de los acontecimientos que encierra en sí mismo a cada paso. El condicional contrafáctico surca la historia a contracorriente. Ya se trate de una vida individual, de una tecnología o de un montaje institucional, hace destellar, a pesar de la aparente inevitabilidad de lo que de hecho ha sucedido, las oportunidades de una declinación diferente, no menos realista, pero descartada o inhibida. La hipótesis contrafáctica, si apunta al pasado, no busca en los acontecimientos pasados la raíz del hoy, sino que encuentra en las posibilidades que una vez aparecieron y luego fueron suprimidas los signos anticipatorios de una alternativa a la situación presente.

Las razones del «no future»

Es muy cierto que en las metrópolis actuales domina el famoso *no future*, es decir, la desconfianza en los «mañanas que cantan». Y también es cierto que parece prestarse poca atención al pasado. Ambas inclinaciones se explican por el predominio del condicional contrafáctico y del futuro anterior. La solidaridad entre este modo y este tiempo impide creer que el presente deba explicarse, y experimentarse, como la continuación del pasado tal y como ha sido; el interés se dirige, más bien, a las posibilidades alternativas que han estado a la orden del día de cuando en cuando. De ellas, en todo caso, se extraen cadenas causales excéntricas, así como valiosas instrucciones. Del mismo modo, el futuro es poco atractivo, e indigno de esperanza, porque la sombra del presente, tal como es, se proyecta sobre él. El futuro solo adquiere importancia si, como «anterior», proporciona la perspectiva adecuada para dar la máxima prominencia a los condicionales contrafácticos en el camino hacia la realidad ahora dominante.

Las dos formas verbales que acabamos de mencionar, pero sobre todo su férrea complicidad, muestran cómo la modalidad de lo «necesario», aunque decisiva, está en última instancia su-peditada a la de lo «posible». Las reglas y las normas, e incluso lo que constituye la historia definitivamente archivada, son, sí, condiciones necesarias de la experiencia, pero condiciones sujetas a

una transformación radical. Para decirlo en los términos de los sistemas lógicos que estudian las relaciones de las dos modalidades (lo necesario y lo posible) entre ambas y consigo mismas: lo que es necesario en las formas de vida del presente no es, sin embargo, necesario.

[Este texto es una reelaboración de un párrafo del ensayo *Un dedalo de palabras*, incluido en Paolo Virno, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre corte, Verona 2002; ed. cast.: *Ejercicios de éxodo. Lenguaje y acción política*, Barcelona, Tercero incluido, 2021].

El oficio de imputado

(5 de mayo de 1990)

CUALQUIERA que se encuentre imputado en un juicio penal está obligado a aprender un oficio. El suyo es uno de los pocos papeles en los que el concepto de «profesionalidad» conserva algo de sustancia. El aprendizaje es breve, basta con la conmoción de la detención. Rápidamente se aprenden tareas, *job evaluation*, cualificaciones, procedimientos y comportamientos relevantes. El lenguaje se especializa, las «preguntas-respuestas» y la jerga infectan el habla corriente.

En poco tiempo, uno se convierte en un imputado de carrera. La escalera por la que uno asciende tiene numerosos peldaños: la fase de instrucción, repleta de peritajes y comparaciones y alegatos de defensa; el juicio en primera instancia, luego la apelación y, por último, la casación. Con cada nuevo peldaño, el conocimiento del código se amplía, uno se vuelve más fino y astuto. El imputado, sin darse cuenta, tiene ahora dificultades para dar cuenta a «extraños», por muy afines y queridos que sean, de las verdaderas encrucijadas que tiene ante sí. Hay matices que un aficionado ni siquiera percibe.

El futuro está marcado, etapa tras etapa, por expectativas, angustias, ilusiones y tareas. Cada cosa tiene su tiempo y todo su hora: está el día de las declaraciones finales y el de los motivos de recurso. Y así sucesivamente. A esta rígida cuadrícula de «primero» y «después» el acusado somete cada aspecto de su existencia, de mala gana al principio, luego con creciente convicción.

La decisión de Adriano Sofri de no recurrir la sentencia condenatoria [por el asesinato del comisario Calabresi, respecto a la cual Sofri siempre ha reivindicado su inocencia] es un intento de escapar del *oficio* de imputado, a esa profesionalidad y a esa carrera. Es una decisión que altera los tiempos rituales de la justicia, los contrae, se lleva por delante la infinita hipocresía de quien, para pronunciarse, invoca siempre un hecho ulterior: primero el cierre de la investigación preliminar, luego, virtuosamente, la audiencia pública, después las motivaciones de la sentencia.

Sofri debió temer, más que la cárcel, convertirse en un imputado crónico, hundirse en una condena sufrida, tanto más insoportable cuanto que ya se había dicho todo lo que había que decir. Antes de «meterse en el papel», dimitió. Su condición de condenado definitivo le devuelve, paradójicamente, la agilidad y el tiempo. Y desbarata el calendario en el que confiaban los vengadores.

Las utopías del capital

(10 de mayo de 1990)

En cierto sentido, según Marx, todas las categorías de la economía política (por tanto, todos los pensamientos con los que el capitalismo se piensa a sí mismo) son utópicos. Sin embargo, es una utopía que está firmemente arraigada en el mundo y, de hecho, lo mantiene tal y como es.

Tomemos tres conceptos clave de la «triste ciencia»: salario, precio y beneficio. ¿Qué puede haber más terrenal, más condenadamente concreto? Y, sin embargo, es precisamente en estos conceptos, tan trillados que parecen incuestionables, donde anida la «ciudad del sol» de Romiti. En efecto, a pesar del hiperrealismo del que hacen gala (y que les permite aparecer como partidas en el balance de una empresa), encierran también un soplo de utopía desenfundada: representar la acumulación capitalista despojándola de todo rastro del proceso material de trabajo.

Pero ¿acaso el salario no evoca la producción? En absoluto, la toca sin comprometerla, se detiene en su umbral. De hecho, el salario se presenta como la recompensa por el trabajo ya realizado por el trabajador; es un mero intercambio de equivalentes, uno de los muchos que el capital emprende en su itinerario por la jungla de la sociedad civil moderna. Todo tiene un precio bajo el cielo: las materias primas, las máquinas y, por tanto, también el trabajo.

El beneficio, por su parte, es la categoría que permite ocultar el origen real del «superávit» dentro del proceso de trabajo. Mientras el plustrabajo de los trabajadores desaparece en la

niebla, en primer plano brilla una misteriosa renta (el beneficio, precisamente) destinada a remunerar la actividad empresarial de los capitalistas. Una especie de «salario del amo», al parecer. También aquí nos encontramos en el reino encantado de los proporcionados *do ut des*. El ruido de los talleres ya no se oye.

La sordina se perfecciona entonces con el concepto de «precio de producción». Allí se borra cualquier eco residual de la creación de nuevo valor por el trabajo vivo. El «precio de producción» se calcula sumando el coste de los medios de producción consumidos, el coste de las materias primas y el de los salarios; más, por supuesto, la renta que parece corresponder al capitalista por el esfuerzo realizado al combinar convenientemente los elementos del proceso de trabajo.

Salario, precio y beneficio, pero también rotación de capitales, crédito y sociedades anónimas: todo el universo capitalista flota «en el aire», en un delicado juego de simetrías, armonías, equilibrios e intercambios justos. Espíritu puro o relación de intercambio inmaculada, así es como al capital le gusta concebirse a sí mismo. Al fin y al cabo, la esfera de la circulación, a la que las categorías económicas remiten todo el proceso, parece estar fundada en la igualdad y la libertad. Marx escribe, sarcástico: «No solo se respetan entonces la igualdad y la libertad en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva real de toda igualdad y libertad».

La utopía capitalista llena de sí misma la superficie de los fenómenos, la vida cotidiana, los periódicos y las cabezas. Por el contrario, las relaciones sociales reales permanecen acobardadas en las profundidades. Con el dinero de la nómina, repite Marx sin cesar, el capitalista no se apodera del trabajo del obrero, sino de su fuerza de trabajo, es decir, de sus capacidades físicas e intelectuales. La fuerza de trabajo es una mercancía como las demás, cuyo valor viene determinado históricamente por los medios de subsistencia necesarios para reproducirla. Sin embargo, como cualquier otra mercancía, la fuerza de trabajo tiene un *valor de uso* específico, y el capitalista que la compra dispone de ella sin límite. Este valor de uso, dice Marx, es la «fuente de todo valor», el origen de toda riqueza social. Después de haber pagado el salario, el capitalista puede «consumirlo» a su antojo, teniendo en

sus manos el reloj que define la extensión y la intensidad de la jornada de trabajo.

Repetimos. La *utopía concreta* de los capitalistas (sus «mañanas que cantan») sería emancipar de una vez por todas la acumulación del trabajo vivo. Pensar el valor de cambio sin valor de uso, el proceso de valorización sin proceso de trabajo, la circulación sin producción, negando así ese «doble carácter» de la mercancía y del trabajo, del que surgen los desequilibrios y los conflictos. Pero esta utopía es, en efecto, irrealizable. En la «ciudad de sol» del intercambio de equivalentes, surgen periódicamente regurgitaciones del valor de uso y del proceso de trabajo.

La contradicción entre la forma económica abstracta y los contenidos concretos del proceso de producción es sistemática, la reconciliación provisional y la crisis a menudo inevitable. Después de todo, ¿qué es la famosa «caída de la tasa de ganancia» sino una manifestación del antagonismo entre el valor de cambio y el valor de uso? Con el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, que es «siempre la fuerza productiva del trabajo útil y concreto», la misma cantidad de trabajo proporciona una masa creciente de bienes de uso, de riqueza material, pero al mismo tiempo reduce su magnitud en valor. Y aquí está la «caída».

La forma económica prevalece, sin embargo, conformándose con ejercer una especie de «soberanía limitada»: su dominación es una adaptación continua, un resultado temporal. Conoce golpes, parálisis y crisis. Sin embargo, las desproporciones entre el valor de cambio y el valor de uso señalan las contradicciones del modo de producción dominante de forma «fetichista», como desequilibrios objetivos, maremotos entre las cosas. Todavía no como antagonismos entre sujetos sociales de carne y hueso.

La cosa cambia cuando se trata de un «valor de uso» muy especial: el de la fuerza de trabajo. El aspecto decisivo, para Marx, es que tal valor de uso es un «sujeto vivo», es «trabajo como subjetividad», como «no capital». Ahora bien, el trabajo vivo no puede perder completamente esta cualidad de «sujeto» sin perder al mismo tiempo las propiedades que lo convierten en la potencia capaz de valorizar el capital. Es precisamente por esta razón que la subjetividad de los trabajadores nunca está completamente fetichizada, nunca está completamente encapsulada en determinaciones económicas. Es constantemente apropiada, pero nunca

suprimida. Al contrario, se reconstituye en formas cada vez más ricas a cada paso en el desarrollo de las fuerzas productivas.

La utopía del capital es abolir aquello de lo que no puede prescindir. Un auténtico castigo de Sísifo. La aplicación de la ciencia al proceso de trabajo no puede desarrollar el poder de valorización del trabajo sin desarrollar al mismo tiempo la riqueza de sus determinaciones subjetivas. Por un lado, «la propia actividad del obrero se plantea ahora de tal manera que se limita a mediar el trabajo de la máquina»; por otro, la fuerza de trabajo social (no como la «profesionalidad» del individuo) se presenta como un sujeto articulado, capaz de abarcar a través de sí mismo esa conexión de fuerzas productivas en la que parece estar incluido. La base realista de la lucha anticapitalista reside aquí: la «fuerza creadora» del trabajo vivo nunca coincide plenamente con el trabajo abstracto, sino que se refiere en todo momento a un concepto de producción (o praxis) mucho más amplio que el definido por las categorías de la mercancía. Y esto no es una utopía.

La derrota invisible

(17 de mayo de 1990)

LA HISTORIA, como sabemos, es un archivo interminable de sentencias pasadas que se han hecho firmes. Sentencias en estado puro, sin adornos rituales, sin «motivos» que las justifiquen, sin apelación. Bruscas, a veces tan enigmáticas como un aforismo heracliteano.

El veredicto histórico, sin embargo, nunca estigmatiza una culpa previamente cometida, sino que, más bien, funda la culpa, la produce *ex novo*. Es la condena la que crea al delincuente. Es más, solo la pena impuesta lleva a reconocer que se ha cometido un delito. La pena no es merecida porque se es culpable, sino que se es culpable porque se ha sido condenado. ¿Cuál es, pues, el fundamento de tal condena, que puede abstenerse de señalar con un dedo índice huesudo un delito evidente, mientras se reserva el derecho, como un Midas inexorable, de convertir en criminales a todos los que toca de vez en cuando?

Condenados por la historia son los vencidos. Los que se opusieron en vano a lo que más tarde aparecería como la «corriente del Golfo» de la época. Los que intentaron interponerse en lo que más tarde aparecería como una inoxidable cadena de causas y efectos. Los que molestaron al conductor. Quien soltó «tanto peor para los hechos», donde los *hechos* son las relaciones de producción y de poder. Pero si la derrota atrae fatalmente un veredicto de execración, ¿cuál es el castigo? Aquí es donde se cierra

el círculo, la pena consiste en convertir la derrota en culpa. A los ojos de todos, incluso de los vencidos.

La derrota, una vez juzgada, alcanza esta singular prerrogativa: se vuelve *imperceptible*, ya nadie repara en ella. Retrocede al fondo, como un horizonte tan insuperable como ahora insignificante. Se convierte en una sucesión de errores, en un cúmulo de insensateces, de balbuceos intelectuales y de extravíos morales. *Culpa*, en efecto. La derrota de los campesinos de Müntzer en el siglo XVI o el aplastamiento de los obreros de la FIAT en 1980 se achacan a la ferocidad inconclusa de los primeros y al aislamiento fatal de los segundos, provocado por la larga temporada de extremismo en el taller. El veredicto histórico, que solo es posible sobre la base de la derrota, se ocupa específicamente de ocultar esta última reduciéndola al sinsentido o al delirio de los perdedores. Las sentencias dictadas por los Tribunales Penales, que a menudo acompañan a la *débâcle* social y política, aportan este cambio de perspectiva al diapasón.

Ante las sentencias dictadas por el Tribunal de la Historia, el pensamiento de izquierdas se bifurca en dos actitudes. La primera: una mal disimulada admiración por los vencedores. Por sus «razones», por la eficacia y la modernidad que parecen inspirar su conducta. La impotencia de los vencidos es repugnante. La segunda actitud: conmovedora *pietas* por los vencidos, alegato de circunstancias *atenuantes* para los «culpables», infinita elaboración del luto. Esta última inclinación es noble, en las antípodas de la truncada razón de Estado que retumba en la primera. Pero ¿es suficiente? Tal vez no, tal vez no sea más que otra forma de rendir homenaje a las Sentencias de la Historia, aunque sea curando las heridas que sancionan. Para invertir el resultado «procesal», es preciso aferrarse tenazmente a las contradicciones más recientes, fijar la mirada en los conflictos que surgen precisamente de las conspicuas transformaciones posteriores a la derrota. Incluso a costa de pasar por inmemorial, o indiferente a la suerte de los «silenciados».

Solo si se busca obsesivamente el ojo de la aguja por el que pueda abrirse paso un nuevo ciclo de lucha, es posible redimir, pero de verdad, a los perdedores de las generaciones anteriores, devolviéndoles la voz y el honor. El conflicto actual reescribe la historia, cambia la perspectiva desde la que se mira cada uno de sus recovecos e inventa *tradiciones*. Es la única Apelación concedida.

La identidad europea a juicio de Fanon

(22 de mayo de 1990)

«INTERRUMPO un momento mi exposición para observar que en esta mesa están presentes, en su mayoría, hombres, ciudadanos de Europa Occidental, escritores o filósofos, según el modelo clásico del intelectual europeo, responsable de la memoria y la cultura, un individuo con una especie de misión». Son palabras del filósofo Jacques Derrida, pronunciadas en la conferencia «Identidad cultural europea», celebrada el domingo en la Feria del Libro de Turín. Palabras de calculado desconcierto, destinadas a provocar en el público un atisbo de inquietud y, si es posible, un distanciamiento crítico con respecto del tema elegido. Un tema muy actual y, al mismo tiempo, ritual. De gran atractivo y, sin embargo, tan previsible como un canto fúnebre. Respetable y trillado.

Claro, Europa: la unificación de 1993 está a la vuelta de la esquina, el Muro de Berlín es ya una reliquia histórica y el continente parece expuesto a vientos y corrientes inquietantes. Pero ¿basta la presión de los acontecimientos para restaurar apresuradamente una identidad cultural, para volver a amueblar el buen salón del espíritu europeo? Hay razones para dudar. Como prueba, baste decir que todos o la mayoría de los oradores se dedicaron al incómodo ejercicio de demostrar, todavía con el típico bagaje argumental de la «identidad europea», que esta está agotada hasta el colapso.

«Abandonemos esta Europa que no se cansa de hablar del Hombre, mientras no cesa de masacrarlo en cada esquina»: así,

más o menos, escribía hace treinta años Franz Fanon, el autor de *Los condenados de la tierra*,¹ teórico de la revolución argelina. Hasta la publicación de este libro, muy desagradable para los oídos continentales, los europeos estaban acostumbrados a que los colonizados les regañaran con leve amargura por no estar a la altura de sus propios ideales universalistas. La acusación de fracaso parcial o total confirmaba indirectamente la bondad indiscutible de los ideales despreciados. Con Fanon, la música cambió bruscamente. Ahora eran precisamente las ideas rectoras de la civilización europea las que eran atacadas sin piedad, dejando de servir como criterio obligatorio. En el mejor de los casos, dejaban indiferente.

La intransigencia de Fanon no solo dio voz a las revueltas anticoloniales del Tercer Mundo, sino que —sorpresa— también anticipó algo que pronto marcaría a las metrópolis occidentales. Luchas en las fábricas en las que los trabajadores se cuidaban de no presentarse como defensores del «interés general» o herederos de la filosofía clásica alemana, centrándose todos en sus propios intereses de clase, específicos y muy desiguales. Movimientos juveniles violentamente ajenos a la idea de «ciudadanía» se apeaban de la tradición ilustrada europea. Los turcos y los calabreses de la Volkswagen, los provos y los punks, los árabes y *blousons noirs* de las banlieues francesas, los indios metropolitanos del setenta y siete, el feminismo de la diferencia sexual, todos ellos buscaron una vía *metropolitana* para ese abandono de la identidad cultural europea, recomendado con tan perentoria sequedad por Fanon.

Esa época ha pasado, enterrada sin mucha piedad. Sin embargo, ha dejado huellas indelebles; desapercibidas en su mayor parte, pero indelebles. Asistimos así a un curioso doble movimiento. La restauración cultural que ha tenido lugar en los últimos años ya se deja sentir en un título como «identidad cultural europea». Pero, al mismo tiempo, es fácil darse cuenta, a partir de la trama de las intervenciones, de lo frágil y coyuntural que es esta restauración; de hecho, la «identidad» en cuestión se presenta como una sucesión de «no más», un territorio de bordes cada vez más borrosos, un cúmulo de paradojas irresolubles. Es como

¹ Ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta, 1999.

si el diagnóstico de Fanon encontrara una confirmación indirecta precisamente en una conferencia que, después de todo, aspiraba a refutarlo, mostrando la vitalidad de la vieja «casa común».

Gianni Vattimo afirma, en su discurso de apertura, que «la única identificación cultural de Europa que puede proponerse razonablemente es la que ve a Europa (u Occidente) como el lugar de la disolución progresiva de las identidades». La reivindicación de una «pertenencia» en alto relieve —incluso de una «pertenencia» europea, parece entenderse— está hoy en la base de los fundamentalismos, las intolerancias y los racismos disfrazados. Pero si esto es así, ¿no es contradictorio seguir hablando de una «vocación europea», aunque definida en negativo, como una progresiva evaporación de raíces y tradiciones? ¿No es cierto que la tendencia continental hacia el *auto de fe* se presenta como el último blasón universalista, la última «misión» planetaria, la enésima apertura de una autopista hacia la historia mundial?

Agnes Heller también trabaja sobre los lamentables dilemas que surgen al querer ser europeo hoy en día. Típica de la condición posmoderna, dice, es la proliferación de diversidades o particularismos, cada uno de los cuales, sin embargo, quiere ser absoluto. Pero una diferencia absoluta no es más que un universalismo miniaturizado multiplicado salvajemente («nacionalismos transnacionales», los llama), tanto más insidioso y prepotente cuanto más inconsciente. Se podría observar que la Europa posmoderna descrita por Heller se parece a los países que una vez colonizó: donde los particularismos tribales se volvieron explosivos en cuanto se mezclaron con regurgitaciones de «universalismo» importadas de las metrópolis. Una vez más, Fanon tiene algo que enseñar. Pero ¿qué es entonces una identidad europea atractiva? Para Heller, reside en el reconocimiento de una limitación singular: la imposibilidad de no ser cosmopolita. Como si dijera: el europeo virtuoso es aquel que admite que no puede definirse sería y significativamente como europeo. Una forma sutil, si no me equivoco, de desautorizar el tema de la conferencia.

Jacques Derrida (que por otra parte recordó varias veces que había nacido fuera de Europa, en El-Biar) insistió a su vez en la complicidad entre el universalismo immaculado y las peores tentaciones xenófobas y racistas: «La autoafirmación de una

identidad particular responde siempre a la “llamada” de lo universal [...]. Ninguna identidad cultural se presenta como el cuerpo opaco de un idioma intraducible, sino, siempre, como la inscripción irreprimible de lo universal en lo singular». En cuanto a las características positivas de la «identidad» vaga, Derrida también fue muy vago. Ejemplo: pensar algo como una «capital» cultural europea (en un sentido ampliamente metafórico, está claro) implica, en su opinión, tanto la renuncia a imponer modelos normativos como una persistente aspiración a una cierta «traducibilidad» entre las más diversas formas de vida. Justo y sabio, eso sí, pero bastante vacuo.

La conferencia transcurrió sin demasiadas disonancias ni auténticas polémicas. Se reafirmó la identidad cultural europea mientras se demostraba diligentemente su inexistencia, e incluso su indeseabilidad. Una operación de este tipo solo es posible cuando los conflictos sociales (o, mejor dicho, la crítica práctica del régimen capitalista) permanecen silenciados. Cuando estos conflictos se agravan, surge otro *refrain* más grosero: «abandonemos Europa...».

Posmoderno: la materia bajo los signos

(5 de junio de 1990)

DE ACUERDO, no se puede hacer un buen uso de lo posmoderno (si por ello se entiende una aceptación sustancial de sus análisis, corregida *in extremis* al volver a proponer fervorosamente una instancia subversiva). Sin embargo, se debería al menos desarrollar una buena crítica de lo posmoderno. Es decir, captar realmente su génesis, sus raíces y sus líneas de fuerza. En otras palabras, en lugar de limitarse a rechazar las explicaciones que ofrece lo posmoderno, es necesario explicarlo. Solo si se hace un esfuerzo por comprender la base histórica de una posición que sistemáticamente devalúa la historia, es posible preparar contrapuntos adecuados.

Se podría decir: lo posmoderno es la forma distorsionada en que se manifiesta la crisis del universalismo jurídico basado en equivalencias abstractas. Y luego: es un síntoma de la decadencia de esa «ética del trabajo» que durante mucho tiempo funcionó como un poderoso sustituto de la desaparición de otras formas más tradicionales de ética (familia, comunidades locales, religión, etc.). De nuevo: registra, en términos de adaptación al presente, la conflagración de la idea de progreso (una idea que, en su versión moderna, está además relacionada con la expansión infinita del proceso técnico del trabajo). Por último: lo posmoderno señala la preeminencia de la «acción comunicativa» en la experiencia productiva.

El catálogo podría seguir y seguir. Pero estas pistas ya son suficientes para plantear el problema principal. Las ideas posmodernas deben ser criticadas como el principal y más insidioso adversario precisamente porque engullen, desfigurándolos hasta la caricatura, los mismos fenómenos a los que debería dirigirse un pensamiento subversivo acorde con los tiempos. Las grietas del universalismo jurídico, la miseria del progresismo, la salida de la sociedad del trabajo: ¿pero no eran estos los puntos nodales del pensamiento marxista y comunista? Ojo: no los de Kant o Rawls o Habermas, sino específicamente la crítica de Marx a las ideas-fuerza de la Revolución Francesa.

Como siempre ocurre, cuando falta una interpretación antagónica, prevalece una versión apologética de los mismos hechos y problemas. Esto es lo posmoderno. Como «ideología espontánea», o sentido común, determina las formas de pensar y actuar del trabajo vivo. Por tanto, además de una reverberación de estas, es parte integrante de las actuales relaciones de producción. Como tal, debe ser abordada.

Para entenderse, viene bien una comparación temeraria. Es necesario criticar el pensamiento posmoderno con la misma tenacidad con la que antaño parecía indispensable ir a contracorriente de Smith y Ricardo. En sus teorías era posible captar tanto valiosas percepciones de la situación real del capitalismo como un descarado intento de hacerlo pasar por inquebrantable y eterno. Esta mezcla agudiza, no suaviza, la disputa. No genera simpatía, sino intransigencia. Una cosa, sin embargo, es cierta: frente a Smith y Ricardo, es inútil apelar a los fisiócratas (primeros y rudimentarios teóricos de la economía política).

Un cisne filosófico en el estanque de la semántica neopositivista

(8 de junio de 1990)

UN PREJUICIO abrumador impregna muchas interpretaciones recientes de la obra de Ludwig Wittgenstein. En pocas palabras, se le retrata como un hermoso cisne filosófico, criado por desgracia en un estanque de feos patitos neopositivistas. El cisne, inconsciente de sí mismo, adopta juguetonamente la jerga de sus inadecuados compañeros, compartiendo sus ruindades y tecnicismos. Pero la naturaleza es la que manda: cada vez más, el noble animal infunde a su materia inerte un soplo especulativo. El «pensamiento calculador» de Frege y Russell es finalmente refutado sin piedad por el hijo pródigo (o, en su caso, por la serpiente cobijada en su seno).

Esta interpretación, aquí parodiada, es compartida por las distintas corrientes de la filosofía europea continental, pero arraiga con particular vigor en torno a la hermenéutica. Para estos últimos, el mayor mérito de Wittgenstein es haber roto la sombría jaula en la que en un principio fue rehén. La suya sería una larga marcha contra sus premisas, una laboriosa liberación de un contexto adverso. Hasta el rellano —hermenéutico en grado sumo, por supuesto— esbozado en las tardías *Investigaciones filosóficas*.

Se trata de un planteamiento miserable y engañoso. En general, porque no ve, en la urdimbre formalizada de la moderna filosofía del lenguaje, la recuperación minuciosa y coherente de todos los grandes temas de la metafísica griega y medieval. Confunde, pues, una repetición intensa de la tradición con su

obnubilación casual. En particular, porque no se da cuenta de que las principales tesis de Wittgenstein hunden sus raíces precisamente en los meandros más recónditos de la lógica y la semántica neoempiristas. Como consecuencia de tales descuidos, incluso se puede llegar a ver aplicada al *Tractatus* la desafortunada distinción croceana entre «poesía» (sugerentes aforismos especulativos) y «no poesía» (no sé, la árida tabla de las «funciones de verdad»).

Un valioso antídoto contra esta deriva es el libro conyugal de Merrill B. Hintikka y Jaakko Hintikka, *Indagine su Wittgenstein* (Il Mulino).¹ Jaakko es un lógico de primera magnitud (se han publicado en italiano dos colecciones de sus artículos: *Induzione, accettazione, informazione* (Il Mulino, 1974) y *Logica, giochi linguistici e informazione* (Il Saggiatore, 1975). Es el principal autor, junto con Saul Kripke, de la «semántica de los mundos posibles». Pertenece, como es obvio, a la corriente «analítica»; pero, he aquí la cuestión, no es en absoluto un wittgensteiniano. Así pues, en su caso, convergen dos condiciones propicias para la exégesis: interioridad al paisaje conceptual de Wittgenstein y, al mismo tiempo, ausencia de discipulado.

Además, Merrill y Jaakko (cuya simbiosis intelectual ni ellos mismos podían distinguir con seguridad entre sus respectivas contribuciones) se atuvieron a los manuscritos de Wittgenstein (algunos de los cuales siguen inéditos). Para indicar la importancia de este hecho, baste decir que las obras póstumas de Wittgenstein (aparte de las *Investigaciones filosóficas*) fueron «compuestas» por los albaceas con una arbitrariedad comparable a la que guió la edición de posguerra de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci.

La investigación de Hintikka llega a resultados originales en muchos casos. El más notable de ellos es una contundente refutación de la manera corriente (hermenéutica, pero no solo hermenéutica) de entender al último Wittgenstein, la de los «juegos de lenguaje». Según esta concepción, el autor de las *Investigaciones* habría renunciado finalmente a pensar cómo el lenguaje está conectado con el mundo, contentándose con describir las relaciones intralingüísticas (las diferentes jugadas dentro de los

¹ Ed. orig.: *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Londres, 1986; no hay traducción al castellano.

diversos «juegos»). Error manifiesto, dicen los Hintikka. Para entender por qué, hay que dar un paso atrás. Según los dos autores, la pasión predominante de Wittgenstein es, de principio a fin, la semántica, es decir, el estudio de las «correspondencias» entre el lenguaje y la realidad. Pero esta pasión está consagrada a la reserva, o a la frustración. En efecto, de nuevo para Wittgenstein, el lenguaje es un «medio universal», ineludible e inevitable; por tanto, no podemos hablar de él desde fuera. Por tanto, tampoco podemos definir con sentido las relaciones de significado que subsisten entre el lenguaje y el mundo. La semántica es inefable.

Wittgenstein es un «semántico sin semántica», afirman los dos autores. Como Frege, como Quine. Y a diferencia del propio Jaakko Hintikka, quien, por otra parte, cree que podemos variar las relaciones representacionales entre nuestras expresiones y la realidad (de lo contrario, Hintikka tendría que renunciar al instante a su puesto de lógico de los «mundos posibles»), Wittgenstein sigue siendo incluso en las *Investigaciones* un semántico sin semántica decible. En efecto, solo en esta obra su respeto por la inefabilidad es verdaderamente riguroso. Mientras que en el *Tractatus* «consigue decir muchas cosas sobre lo que no se puede decir» (la observación, no exenta de ironía, es de Bertrand Russell), en las *Investigaciones* renuncia a toda alusión semántica, aunque solo sea metafórica. Precisamente por este cumplimiento ascético del límite reconocido tantos años antes, Wittgenstein, cuando cree haber encontrado en los «juegos de lenguaje» la mediación verosímil entre las palabras y las cosas, se contenta con describirlos en su aspecto meramente «sintáctico». La imposibilidad de decir algo sobre los juegos de lenguaje deriva precisamente de la función semántica que desempeñan. Deriva, es decir, del hecho de que los «juegos» (aunque de un modo completamente distinto al nexo biunívoco nombre-objeto hipotetizado en el *Tractatus*) representan el mundo.

No hay, pues, ninguna discontinuidad vertiginosa que celebrar. Wittgenstein nunca se convierte en un posfilósofo con ganas de reducir la teoría a una «conversación». Por el contrario, es precisamente en su continuación donde se revelan plenamente cuestiones cruciales para la filosofía no propensa a la cháchara.

La pelota envenenada

(17 de junio de 1990)

¿LAS TONALIDADES emotivas en los años de la contrarrevolución? Dejen de lado la psicología, por favor, y observen un ritual arcaico, bastante inquietante, de pie, con una cerveza en la mano, al borde de un rectángulo de tierra batida.

En el centro de la escena hay una granada de mano con el seguro quitado. Puede estallar en cualquier momento, con efectos devastadores. La anticipación de la conflagración inminente hace que el aire se calme y diluye el momento fugaz. Un soldado de infantería lanza el artefacto contra la trinchera enemiga. Su adversario directo lo recoge y se apresura a devolverlo. De nuevo el primero, con la respiración contenida y las manos sudorosas, lanza; de nuevo el otro devuelve. Y así sucesivamente, hasta que la bomba, impaciente, estalla entre los pies de uno de los dos temerarios, o gasta toda su energía comprimida lejos de ambos.

Esta escena, a medio camino entre lo cómico y las hazañas del sargento York en el frente francés, tiene lugar en todas las pistas de tenis. El arma letal es la pelota. El imperativo categórico es deshacerse de ella sin demora, sacarla del propio territorio antes de que cause daños irreparables, conducirla furiosamente al campo del adversario. Luego dicen que el tenis es un juego *soft*, ya que excluye el contacto físico; puede que sea así, pero es una exclusión que se parece mucho a la que ya experimentan las guerras modernas, con sus cañones de largo alcance y sus armas químicas. Los tenistas, por otra parte, no son criaturas mansas;

acostumbrados al toma y daca, a reenviar obstinadamente y a tejer mortíferos «juegos de reciprocidad», a veces son candidatos a papeles siniestros. No es casualidad que, en *Extraños en un tren* de Hitchcock, el hombre al que se le propone (y acepta) un «intercambio» de asesinos sea, precisamente, un tenista.

La pelota es una bomba. Pero la comparación bélica solo se sostiene a primera vista. Bajo la apariencia superficial, hay una capa más profunda, atávica y oscura. Obsérvese la furia que retuerce el rostro del tenista cuando está a punto de golpear el objeto incandescente. Es un crujir de dientes que manifiesta horror, incluso repugnancia. Horror y repulsión ante un hechizo maligno o una fuente de contagio. Más que un simple artefacto, la pelota de tenis es un mal de ojo volador, un talismán negativo, una caja de Pandora a punto de abrirse, un muñeco de vudú. Mosquito gigante, pero también vampiro. Pájaro de Hitchcock, pero también Erinia, remordimiento materializado en el aire.

Para librarse de la maldición, solo hay un medio, como en los cuentos de hadas: echársela a otro, al vecino de al lado. No importa si por la fuerza o con astucia. La paz vuelve a la tierra propia solo si la ajena está embrujada. El jugador debe recuperar cada vez su propio espacio vital, manteniendo a raya el peligro insondable encerrado en la pelota. Quien debe golpear y, por tanto, tiene aún el objeto perverso en sus manos, no es digno de entrar en su territorio: lo contaminaría. Hasta que no haya completado ese movimiento preliminar de purificación, no debe cruzar la línea de fondo blanca (so pena de perder el punto). Solo después de haber lanzado lejos la pelota envenenada puede avanzar, poco a poco, con volea, revés o globo, hasta llegar a la red, puesto avanzado de los justos, centinela contra el orondo *untore*.

¿Partido del trabajo? Los trabajadores preferían que no

(21 de junio de 1990)

Partido del Trabajo: ¿es este el último grito, la novedad que no puede ser más nueva? Dicen, pero no es seguro, que esta es la propuesta que prevalece sobre el nombre que se dará a la Cosa [al PCI tras la decisión de cambiar su carnet de identidad]. Tristeza y desconcierto. Un tufillo premarxista decimonónico, pero también una reminiscencia del socialismo real; Turati renuncia a fruncir el ceño, pero el exsecretario de un partido del Este también asiente con convicción. Para evitar el adjetivo «comunista», se avanza audazmente a paso de tortuga.

Al fin y al cabo, uno sabe que en lo posmoderno acecha lo arcaico. Ahora, desprovisto de inhibiciones teóricas, este resurge con prepotencia. Sucede que el culto al Trabajo vuelve de repente en medio de análisis eufóricos de la sociedad «postindustrial». Pero ¿no era el trabajo la maldición bíblica de la que hay que liberarse? ¿No han ensalzado siempre la «nobleza» del trabajo asalariado, con pasión maniaca, los patronos, los economistas, los moralistas y los apologetas del orden existente? «Liberar el trabajo es un absurdo. En todos los países civilizados ya es libre. Ahora se trata de abolirlo». Esta afirmación indecorosa no la hace un autónomo, sino el marido de Jenny von Westphalen, la chica más guapa de Tréveris. Pero Marx, como es bien sabido, es una regurgitación del pasado. Así que, venga, innovemos: demos al Trabajo su enésimo partido. Quién sabe si los trabajadores lo agradecerán y en qué medida. Ver la propia

maldición enarbolada en una pancarta nunca es demasiado alegre para los malditos.

Partido del Trabajo, cuántos ecos. Como inevitables «voces interiores», en este nombre resuenan la desconfianza hacia los holgazanes y vagabundos, la condena de los que sabotean la productividad y la tentación recurrente de tejer «pactos entre productores» que incluyan al De Benedetti de turno. Pero no hay que creer que ese nombre es malo por el mero hecho de que desentona con las costumbres surgidas entre los asalariados de las últimas generaciones. No, este nombre ha sido malo siempre; incluso, digamos, hace un siglo. En lugar de considerar el trabajo asalariado como el auténtico parasitismo social, el verdadero «coste excesivo», lo celebraron, eligiéndolo como epicentro de su proyecto político. De este modo, el movimiento obrero se mira a sí mismo a través de las gafas que le presta su adversario. Como un ventrilocuo, adopta las palabras de Menenio Agripa, un conocido experto en el «interés general», un probado teórico de la «complejidad social».

Sin embargo —nos dicen— 1989 ha desmentido toda cómoda certeza. Todo se tambalea, declina y se oculta. ¿Es posible que, en este fragor de derrumbe, sea precisamente la tradición *laborista* del movimiento obrero la que resista tan tenazmente? ¿Que prolongue, inoxidable, este cuestionable legado? ¿Que uno de los venenos más poderosos sea exaltado como antídoto contra la crisis? Pero tal vez no sea de extrañar, en el elogio del Trabajo (asalariado), o en la lucha contra él, pasa, hoy como ayer, la línea que separa a los que consienten el modo de producción capitalista y los que se oponen a él. Adivinanza: ¿cuál de las dos posiciones es más «nueva» y cuál es más «vieja»?

La singularidad cualquiera contra el Estado

(22 de junio de 1990)

¿QUÉ ES la «singularidad cualquiera», que constituye el centro de gravedad del nuevo libro de Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*¹? A primera vista, esta locución podría parecer un oxímoron, la yuxtaposición arbitraria de dos nociones, lo singular y lo común, que tradicionalmente se alojan en las antípodas, en definitiva, algo así como una dulzura amarga. En realidad, nos encontramos ante un intento muy radical de fijar el modo de ser que caracteriza las formas de vida contemporáneas. Hay que añadir: fijarlo en la encrucijada de la lógica y la ética, deduciendo también de ello ciertas indicaciones para la acción política.

En lógica, para indicar la pertenencia de un individuo a una clase, se dice: «Existe un x tal que pertenece a la clase y». Ahora bien, observa Agamben, lo que siempre queda sin reconocer en esta atribución es precisamente el mero ser *tal*; es decir, la singularidad tal cual es, en la plenitud no descomponible de todas sus propiedades. Antes que servir de mero peldaño para la inclusión en una generalidad, es precisamente este «tal» lo que debe preservarse como el resultado más digno del pensamiento. No es un residuo mínimo, obtenido por sustracciones sucesivas, sino, por el contrario, lo que resulta de la consideración simultánea de todos los atributos, sin excluir ninguno. La «singularidad

¹ Ed. orig: *La comunità che viene*, Turín, Einaudi, 1990; ed. cast.: *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 1996.

cualquiera» no resulta de un adelgazamiento, sino de un enriquecimiento de las determinaciones. No se pone en cuestión «el ser, sin importar cuál», rodeado de indiferencia, sino «el ser de tal modo que en cualquier caso importa», suscitando amor.

Es el lenguaje, según Agamben, el que oculta constantemente el ser «tal cual es». Entre el significado (universal) del nombre «árbol» y el objeto particular denotado por él (este árbol) permanece abierto un hiato insalvable. Las paradojas inherentes a las teorías de conjuntos o de clases —la cruz y el deleite de los lógicos modernos— se manifiestan plenamente en la simple relación de significación lingüística (donde el nombre constituye precisamente la clase que incluye, como a sus miembros, las entidades individuales que designa).

Sin embargo, escribe Agamben, sigue siendo el lenguaje el que señala el camino hacia la singularidad «tal que en cualquier caso importa». Basta pensar en la figura retórica del ejemplo: «Es una singularidad entre otras, que, sin embargo, se sitúa en el lugar de cada una de ellas, vale para todas». Por cierto: el libro del que hablamos se compone de breves pasajes, cada uno de los cuales, aunque concluido en sí mismo, remite sin embargo a todos los demás. Se trata, pues, de *ejemplos* que, al mismo tiempo que lo toman como tema y hablan de él, *muestran* directamente lo que es la «singularidad cualquiera». Un papel similar al del ejemplo lo desempeña la anáfora (es decir, la referencia a un término anterior en el discurso). Anáfora son ya las palabritas «tal» y «así». Pero, sobre todo, una anáfora eminente (ya que, con ella, en Platón, se indica nada menos que la idea) es la repetición del sustantivo seguida de «mismo». Si digo la «cosa misma», eludo la universalidad clasificatoria del concepto (de la clase, del todo), dirigiéndome más bien a la singularidad de la idea. Y es con relación a su propia idea (a su propio ser en sí) que un ente aparece tal como es.

La figura de la singularidad cualquiera aspira a sortear la fractura, siempre reproducida por la tradición metafísica, entre esencia y existencia, sentido y denotación, necesidad y contingencia. Esta singularidad, si es el lugar donde convergen plenamente todas las propiedades pertenecientes a un ente, no es, sin embargo, ella misma una propiedad entre otras. No se es «singular» del mismo modo que se es etíope o socialista. En términos

kantianos, su estatuto es comparable a la existencia, que, como sabemos, no es un «predicado real». El «así como es» no añade nada, por ejemplo, al concepto de gusano, sino que pone de relieve un modo de ser. Ahora bien, la cuestión crucial es la siguiente: ¿es posible concebir la auténtica comunidad humana ya no en relación con tal o cual «predicado real», como perteneciente a tal o cual clase lógica, sino a partir del modo de ser de la singularidad cualquiera?

El paso de la lógica a la ética se realiza aquí, con la mayor congruencia. En el simple ser, sale a la luz que el hombre no tiene ninguna esencia predefinida que realizar —ni biológica, ni histórica, ni espiritual—, sino que es el ser que, desprovisto de «destino», existe en el modo de la posibilidad. Esta carencia exhibida de destino esencial, acompañada de la destrucción moderna de las tradiciones, puede convertirse, según Agamben, en el terreno propicio para la comunidad venidera. Por lo demás, ya ha relampagueado brevemente en la plaza de Tiananmén (y quizá, también, en el movimiento estudiantil de los últimos meses). Que el Estado se apresure a destruir violentamente tales experiencias no debería sorprender: «Porque el hecho nuevo de la política venidera es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino una lucha entre el Estado y lo no estatal (la humanidad), una disyunción insalvable de la singularidad de cada uno y la organización del Estado».

Después de la catástrofe del socialismo, dos ideas distintas de política

(26 de junio de 1990)

EL DEBATE en curso en el seno de *il manifesto* (sobre el papel del periódico tras el hundimiento de los regímenes socialistas del Este y el fin del PCI) debería enmendarse a partir de simplificaciones retóricas, como: la alternativa está entre los que quieren arriesgarse y los que se complacen en lo que son; entre los que aspiran a *darlo todo* (políticamente) y los que prefieren *dar el todo* (respecto a la tirada); entre los que conservan el gusto por el partidismo y los que, encogiéndose de hombros, prefieren rehuir con altivez el enrarecimiento de la teoría o la impasibilidad del «observatorio» sociocultural. Por favor. Ni que decir tiene que el contraste (real, duro) es sobre las distintas formas de jugar hoy a la historia. O en prosa: sobre las diferentes maneras de comprometerse prácticamente.

Prescindiendo de matices (Parlato *docet*),¹ hay dos opciones principales. La primera, ya que hemos llegado al «8 de septiembre»² de la izquierda, consiste en organizar la resistencia, en salvar lo que se pueda salvar, en preservar el anhelo democrático-progresista y la opción por la «economía pública», inherentes a la tradición socialista. La segunda: solo una crítica

¹ Se refiere a Valentino Parlato, uno de los redactores fundadores, y quiere decir «Parlato nos enseña».

² El 8 de septiembre de 1943, el general Badoglio, por entonces jefe del gobierno italiano, proclamó el armisticio firmado con el eje aliado, lo que supuso el final de la guerra en Italia.

radical del modo de producción capitalista es capaz de sacudir el estancamiento posmoderno; nunca más un progresismo genérico o una ilustración democrática y virtuosa. Pero esta crítica radical chirría hoy con los modelos políticos, organizativos y culturales heredados de la tradición del movimiento obrero histórico. De hecho, más que chirriar, se la deja impedida. El realismo y la actualidad de una instancia *comunista* (abolición del trabajo asalariado, desmantelamiento del Estado) no son solo diferentes, sino opuestos al *socialismo* (real e ideal); la emergencia de un ciclo de luchas anticapitalistas, en el apogeo de la nueva integración del mercado mundial y del proceso de producción posfordista, es el terreno en el que deben inventarse modelos políticos completamente nuevos.

Lo que según una perspectiva parece decisivo, según la otra peca de irrelevancia. Lo que para unos es muy concreto, para otros parece tan eficaz como predicar la castidad a los gorriones. A la luz de este contraste también se evapora la oposición entre «totalidad» y «fragmento»: en cuanto se cambia el punto de vista, la síntesis bien estructurada se convierte en una astilla desorganizada, y al revés. Pero lo más importante es una diferencia de juicio sobre la fase actual.

Rossana Rossanda dice: en estos meses asistimos impotentes al triunfo sin precedentes, a escala mundial, del modo de producción capitalista. Sigue Parlato: la ofensiva de la derecha está en su apogeo. Tales juicios me parecen engañosos. Y también (pero solo a primera vista) algo enigmáticos, ya que chocan con la experiencia común reciente.

El «avance capitalista» y la «ofensiva de la derecha» tuvieron lugar a principios de los años ochenta: con Reagan, con Thatcher, y con nosotros, por la secuencia mortal que va desde la «unidad nacional» hasta el referéndum sobre la *escala mobile*.³ En aquellos años se le rompió la espalda a la clase obrera occidental. Fue entonces cuando tuvo lugar la solemne fundación de un nuevo ciclo de desarrollo capitalista. Fue entonces cuando el pensamiento crítico experimentó su eclipse. Esa onda se desplegó en todo su poder destructivo, cambiando radicalmente el paisaje

³ Referéndum realizado en Italia entre los días 9 y 10 de julio de 1985 para revocar el decreto impuesto por el primer ministro socialista, Bettino Craxi, que impedía el aumento salarial acorde con el IPC. Venció el no a la revocación.

productivo y social. La «revolución desde arriba» de los capitalistas —rinoceronte, no topo veterano— ha llegado hasta el fondo de las cosas, asentándose así en un «nuevo orden» estable y bien detectado.

Hoy —he aquí la cuestión— se dejan sentir las primeras contratendencias. Es decir, empiezan a surgir conflictos en el apogeo de este ciclo capitalista, de esta formación de plusvalía relativa y de esta composición de clase. Se vislumbra, a veces, la otra cara de la luna posfordista, la cara civilizada en cuanto rebelde. Por supuesto, son tímidas contratendencias, nunca inequívocas. Pero lo son. El catálogo es bien conocido. El empuje anti-Thatcher respecto al *poll tax*. El primer contrato de los metalúrgicos en diez años que ofrece una oportunidad real de movilización y confrontación. La multiplicación bastante impetuosa de estructuras alternativas al sindicato (la presencia de un Comité de Base en Alfa Romeo es un signo espléndido). El movimiento en las universidades, es decir, el primer desplazamiento hacia posiciones conflictivas de esa «intelectualidad difusa» que en muchos aspectos representa el nervio bruto de la acumulación capitalista actual (es evidente que el conocimiento, la comunicación e incluso las disposiciones ético-culturales constituyen hoy la fuerza productiva preeminente; por eso, al decir «Pantera» [nombre del movimiento estudiantil que ocupaba entonces las principales universidades italianas] se alude sobre todo a un terreno general de enfrentamiento).

No se trata todavía de un retroceso; basta pensar en el resultado electoral. Es cierto, sin embargo, que el paisaje trazado por el «punto de inflexión» de principios de los años ochenta ha cobrado vida y que las figuras sociales que son el resultado específico de la reorganización de los procesos de producción empiezan a salir al campo. (Por cierto. Querida Rossana, la alternativa nunca ha sido entre un supuesto «nuevo» post-todo y un supuesto «viejo» pasatista, sino entre la especificidad y la generalidad de análisis. Querido Valentino, nadie piensa que nos estemos moviendo hacia una «expansión democrática posmoderna»; es un hecho, en cambio, que están descendiendo al terreno de la lucha de clases *nuevas fuerzas*, aún mal censadas).

En resumen, la fase actual no se caracteriza por la «ofensiva de la derecha» (cuyo apogeo se remonta a principios de la

década pasada), sino por la aparición de las primeras contratendencias significativas. Son el ojo de la aguja por el que hay que pasar. Pero Rossanda y Parlato afirman que nunca se había cerrado el horizonte, por lo que la prioridad sería recoger y redefinir lo que ha sobrevivido al diluvio. ¿En qué se basa este juicio, que a mí me parece erróneo? Desde luego, no en una falta de consideración de los conflictos que aquí se plantean. ¿Y entonces? La única explicación posible reside, creo, en la lectura que se hace del hundimiento del Este. De hecho, si se considera que, a pesar de todo, la Checoslovaquia de Husák representaba una zona libre en el mercado mundial, o un freno al modo de producción capitalista, resulta inevitable hablar, hoy, de una «aceleración de la ofensiva de la derecha». Pero ¿es razonable esta apreciación? ¿No era, Husák, una variante terrible del modo de producción capitalista? ¿No era ya un hecho consumado la integración en el mercado mundial, a la que ahora solo se añade la ratificación institucional y financiera? En esto debemos ser claros: nada ha sido más derechista que los regímenes socialistas de los países satélites. Su caída es una excelente condición para la reanudación de la lucha de clases internacional.

¿Qué ocurrirá en un futuro próximo, cuando veamos una auténtica «acumulación originaria», es decir, la reconversión de los aparatos productivos; cuando, por un lado, las «necesidades históricamente determinadas» crezcan desproporcionadamente y, por otro, haya millones de parados; cuando se reúnan en Berlín los inmigrantes del Sur global y la fuerza de trabajo del Este? Es este escenario el que hay que contemplar. ¿O acaso hay quienes creen que el reformado SED [Partido Socialista de Alemania del Este] forma parte de la virtual «zona comunista» (débil sinónimo del antiguo «campo»)? Espero que no. En cualquier caso, está claro que el juicio sobre el Este preside la valoración de la fase política actual. Y que la valoración de la fase reverbera en todo el periódico.

Es necesario decantarse, por supuesto, ¿pero en qué dirección? En un caso, se hará todo lo posible por reunir a los que resisten (¿qué otra cosa hacer, después de todo, el 8 de septiembre?). En el otro, se intentará redefinir (con fuertes ambiciones tanto teóricas como prácticas) la instancia comunista a partir de las contratendencias en acción. En el primer caso, el «área del No» (la parte del PCI que se opone a la disolución del partido) es

la salida obligada, de hecho la más ambiciosa que se puede concebir; en el otro, es importante reunir y orientar en unos meses a las «jóvenes fuerzas antagonistas» (utilizo un término antiguo a propósito) que están pasando a primer plano, partiendo de la condición material y cultural en la que se encuentran actualmente (muy ajenas a la memoria y los valores de la tradición socialista). ¿*il manifesto* como polo de orientación de una «izquierda clandestina» muy diferente? Por qué no, desbarataría muchas barajas amañadas. Hay peligros, por supuesto, ¿pero no hay que correr el riesgo? Es inútil engañar a la alternativa diciendo que hay quien opone ingenuamente lo «social» a lo «político». Están en juego dos ideas diferentes de la política, dos órdenes de prioridad, dos posibles desequilibrios.

El culpable a plena luz

(27 de junio de 1990)

Hacia mediados de la década de 1930, Bertolt Brecht vio en la novela policíaca un intento de devolver, mediante un notable esfuerzo de imaginación, concreción e inteligibilidad a las relaciones sociales, que en realidad eran ya inexorablemente abstractas y enigmáticas.

¿Quién cometió el crimen? Es la pregunta inevitable que surge ante una catástrofe social; no sé, cuando estalla la crisis económica, con tanto paro y miseria creciente. Pero, por regla general, la voluntad de saber se ve frustrada. Es inútil buscar una respuesta pertinente y definitiva; los autores del crimen social, ocultos por una fluctuación del capital financiero o una contracción del mercado exterior, permanecen sin identidad. Tampoco cabe esperar que, a largo plazo, vuelvan a la escena del crimen. O bien siempre se han mantenido alejados de ella (para provocar el pandemónium en Chile, basta con bajar unos puntos el precio del cobre en Nueva York); o bien nunca la han abandonado, mimetizándose con su entorno. Uno llega a la conclusión de que no hay culpables en absoluto. Anónimas y terribles, tanto o más que el antiguo Destino, las leyes económicas dirigen el curso del mundo.

Frente al carácter escurridizo y enrarecido (hoy diríamos «complejo») de la sociedad capitalista, la novela policíaca ofrece, según Brecht, una compensación apetecible (lo que garantiza su popularidad). Ofrece, en definitiva, una claridad sucedánea. En primer lugar, en la metrópoli contemporánea, donde la vida del

individuo transcurre sin dejar señales reconocibles, las «huellas» regresan de repente. De acuerdo, para ser digno de «identificación», hay que convertirse en criminal. Pero, al menos frente al asesinato, el principio de identificación aún puede reclamar derechos. La concatenación lógica de causa y efecto recupera por un momento el dominio. La niebla de la interacción social se despeja, se alcanza por fin una cierta transparencia.

En el género negro, la inversión entre abstracto y concreto (entre sujeto y predicado, decía el joven Marx) se invierte a su vez. La vida social vuelve a ponerse en pie, animada por sujetos reconocibles. En lugar de estadísticas fluctuantes, hay aquí de nuevo nombres y apellidos. Con alivio, respecto a ciertas acciones, podemos señalar motivos inequívocos. Gracias a algunos expedientes, la confusión se apacigua, los velos se levantan y la «complejidad» se redimensiona felizmente.

Sin embargo, en la novela policíaca resulta sorprendente que no se niegue ingenuamente el anonimato de la organización social. Por el contrario, se absorbe (pero, por lo tanto, también se redime) en la estructura narrativa; es decir, en esos comienzos ultraconvencionales que parecen todos iguales. Hasta los años veinte, el viejo barón encontrado muerto por el mayordomo a la mañana, etc. Más tarde, el hombre rico pide al detective que investigue a una hija disoluta e imprudente, etc. Patrones fijos y predecibles, como la experiencia real, en efecto. Salvo que entonces, gracias a estos mismos patrones, nos vemos inmersos en una trama inconfundible, a la caza de un culpable concreto. Detrás de la mercancía, aquí, siempre emerge el asesino. Como sabía Dashiell Hammett (autor de memorables novelas policíacas), antiguo detective de Pinkerton y, después, comunista impenitente.

La consolación de lo sagrado

(1 de agosto de 1990)

QUIZÁ SOLO un dios pueda salvarnos, dijo Martin Heidegger durante la larga entrevista que concedió a *Der Spiegel* poco antes de morir. Quizá solo el recurso a lo sagrado pueda devolver a una izquierda agotada el gusto por la transformación radical, dicen hoy algunos, haciéndose eco inteligentemente de las reflexiones extremas de Claudio Napoleoni (un original crítico de la economía política, de formación cristiana).

El último número de la revista *Palomar* presenta dos excelentes materiales, que documentan mejor esta inclinación. El primero es una conversación a varias voces, una especie de apasionada *jam session* teórica, con Emanuele Severino, el filósofo que achaca a la idea misma de «devenir» el origen de ese nihilismo que se ha apoderado de la cultura occidental desde sus orígenes (para la redacción, Elda Belsito, Antonino Postorino, Giovanna Riu, Gianluigi Saraceni). El segundo texto es un ensayo de Antonino Postorino, *Lo sagrado y el concepto de izquierda*.

El esquema de razonamiento, subyacente a las preguntas dirigidas a Severino y explicitado en el ensayo de Postorino, es aproximadamente el siguiente. Para promover una alternativa sistémica al capitalismo, no basta con pivotar sobre las desproporciones y antinomias que este último no cesa de generar desde dentro; de lo contrario, se corre el riesgo de preservar intactos muchos de los supuestos sobre los que descansa el «actual estado de cosas», perpetuando su vigor justo cuando se está planeando

su disolución. Con demasiada frecuencia se ha hecho una crítica *economicista* de la economía. El paso necesario es reconocer, precisamente con el difunto Napoleoni, que el capitalismo no es más que la forma específica de una alienación más esencial, cuyo nombre suena de vez en cuando a «voluntad de poder», a «olvido del ser» y a «nihilismo». Solo rastreando lo que esta alienación más radical ha destruido o distorsionado se obtiene un ángulo visual desde el que cuestionar eficazmente incluso su encarnación más reciente, la sociedad de la mercancía.

La furia manipuladora del *homo faber*, la dominación desenfrenada sobre la naturaleza o la producción como valor absoluto, todo esto, aunque prolifera sin reparos en el capitalismo, viene de mucho más lejos. Y desde más lejos, según *Palomar*, debemos empezar de nuevo, si realmente queremos oponernos radicalmente, digamos, a Berlusconi. Lo sagrado, escribe Postorino, es precisamente la experiencia de lo que escapa a la equivalencia abstracta del dinero, que no es intercambiable ni convertible, ya que mantiene una naturaleza cualitativa.

Al aludir a una relación con las cosas y los seres vivos que no está supeditada a la concatenación de medios y fines, lo sagrado ofrece un pedestal para criticar el culto a la producción. Aunque sea ciertamente la memoria de un «sentido original» y la expectativa de un «acontecimiento conclusivo», impregna cada fracción del presente, permitiendo discernir la diversidad del «otro». No es sorprendente que, sobre esta base, los editores de *Palomar* vean con simpatía la «inmutabilidad del ser» de Severino: ¿qué otra cosa es, de hecho, lo sagrado, sino el objeto que no puede ser producido, ni destruido?

Tal línea de investigación tiene nobles ancestros. Basta pensar en un ensayo de Marcuse de 1933, *Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*,¹ en el que, en un primer intento de reconciliar a Heidegger con Marx, la praxis productiva se inscribía en el marco de una alienación más amplia y «original». Sin embargo, tanto en 1933 como en 1990, la intención de basar la crítica del modo de producción capitalista en algo «más esencial» no es más que un signo de lo saludable que es este modo de producción y de cómo ha puesto en apuros a sus oponentes.

¹ Incluido en *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus, 1970, pp. 9-54.

Síntoma de una desesperada pobreza de herramientas teóricas en el análisis de las relaciones sociales actuales, el salto atrás hacia lo sagrado se asemeja al comportamiento de quienes, abrumados por las deudas, no encuentran mejor manera de salir adelante que contraer nuevas deudas, y luego otras, por sumas cada vez mayores, convencidos de que, de este modo, las primeras deudas quedarán olvidadas. Ciertamente, si se hace hincapié en el extrañamiento ligado a cada acción, el retraso, que todos sufrimos, en la destrucción del trabajo asalariado parecerá menos agudo. Pero se trata de un consuelo raquíta.

Son bromas. Los textos presentados por *Palomar*, aunque de gran interés, plantean, si acaso, otra cuestión, que solo cabe mencionar aquí. ¿Por qué, a partir de *Historia y conciencia de clase* de Lukács,² tantos militantes de izquierda, y precisamente los menos resignados, piensan que la crítica del capitalismo coincide con el repudio de la «coseidad» como tal? ¿Por qué la radicalidad de intención va tan a menudo unida a la impaciencia ante toda «objetivación»? Sin embargo, en el hecho de que, en cierta medida, siempre somos también *producidos* y *consumidos*, hay un aspecto ineludible de la formación de la subjetividad; como enseña la tradición materialista, con su extenuante atención sobre la *pasividad* y la *receptividad*. Pero el materialismo, como se sabe, es casi siempre un huésped ingrato en las moradas del pensamiento crítico.

² Ed. cast.: *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*, Madrid, Siglo XXI, 2021.

Las cuentas con Lenin, profeta armado

(10 de noviembre de 1990)

EL CONGRESO INTERNACIONAL «Lenin: trayectoria de una revolución», organizado en el Instituto Suor Orsola Benincasa de Nápoles por Vittorio Strada, giró en torno a una cuestión fundamental: en el caso de Lenin, ¿muestra el Mal su rostro banal o se exhibe en un capricho terrible pero grandioso?

Un ejemplo de la primera corriente de pensamiento es Alain Besançon. Según él, gran parte (¿todo?) de Lenin se explica por la miseria de su vida personal, una esposa muy fea, amigos asfixiados y sombríos, y el consiguiente resentimiento hacia el mundo. Pero he aquí un ejemplo de la otra escuela, la que está dispuesta a reconocer a Lenin cierta coherencia histórica y biográfica. Una intervención improvisada comentó que, después de todo, si Uliánov no hubiera sido un tipo notable, no podría haberse convertido en el protagonista de la novela de Solzhenitsyn, *Lenin en Zúrich*. Y esto, créanme, sonó como un vigoroso intento de salvar la estatura del hombre de un encogimiento forzado. En resumen, casi un ejercicio de ecuanimidad.

Por supuesto, el congreso también fue otra cosa. Los informes de los soviéticos goteaban lágrimas y sangre, a veces con una ira incontenible, siempre con *pathos*. Palabras pesadas como montañas, dotadas de su propia «verdad» visible, o mejor dicho, de autenticidad. Ciertamente, cuando Vera Pirozkova despotricó contra la tradición humanista que, a partir del Renacimiento, habría tenido el imperdonable error de endiosar a la criatura en

detrimento del creador, uno siente cierto disgusto. Pero, al menos, uno tiene la impresión de captar de primera mano un cambio de cultura y de conciencia, que ha estado madurando allí, en la URSS, durante mucho tiempo y que ahora, por fin, se ve tal como es.

Sobre los occidentales, el discurso es completamente diferente. De Besançon se ha dicho: cotilleo. Más interesante es Robert Service, de la Universidad de Londres, que ha examinado los últimos meses de la vida política de Lenin, los comprendidos entre diciembre de 1922 y abril de 1923. Este periodo ha sido últimamente objeto de especial interés, en la Unión Soviética y fuera de ella. Muchos ven en él signos de una impetuosa revisión en puntos esenciales: la democracia política, la cuestión nacional, el papel de las cooperativas agrícolas y la relación partido-intelectuales. Una revisión truncada por la muerte, de la que, sin embargo, aún se podría sacar provecho hoy. Service aconseja: abandonad toda esperanza, reformistas de izquierda, porque es una ilusión. Inútil buscar los primeros gérmenes de la *perestroika* en el inquieto jadeo final, Lenin sigue impertérrito, enjaulado como está en su aparato doctrinario. Todo se mantiene, por desgracia, el error está en el mango (pero, uno se pregunta, ¿cuál es el verdadero «mango» que demasiados tienen ahora en mente? ¿Espartaco?).

Pero aquí están los italianos. Vittorio Strada, que pronunció la conferencia introductoria, razonó sobre dos hipótesis «contrafáclicas»: si Lenin no hubiera «regresado a Rusia gracias al apoyo alemán» después de febrero de 1917; si Lenin no hubiera muerto prematuramente en 1924. No habría cambiado mucho en el segundo caso; todo, tal vez, en el primero. El «papel de la personalidad en la historia» reaparece con fuerza, como vemos. Solo que Strada habla de «paranoia ideológica», de «locura lúcida», de «nihilismo consecuente», de un carácter «anormal» que se mezcla demasiado bien con circunstancias históricas no menos paroxísticas. Habría que hacer un comentario, pero no se me ocurre nada. Lo que queda es una pizca de pesar por Strada, el extraordinario editor de la edición Einaudi de *¿Qué hacer?*, acompañada de textos contemporáneos y afines sobre la forma partido.

Luciano Pellicani y Domenico Settembrini (firma ideológica de la que, en los años setenta, los disidentes del Movimiento

decían: si proliferan los controles de los carabinieri en la ciudad, lleva uno de sus libros en el coche y nadie te molestará) razonan, por así decirlo, sobre teoría. Los dos, en esencia, critican a Lenin por oponerse a la «historia espontánea», que ve la adhesión progresiva de los asalariados al orden capitalista. Contra esta tendencia natural al reformismo y al gradualismo, Lenin creó el partido centralizado de cuadros, el partido que él llamaba «fábrica invertida». Un partido exterior, un partido contra la «corriente del Golfo» de la época, un partido luciferino.

Cierto, nada suena hoy más inútil que la teoría del partido de Lenin; sin embargo, no se ve cómo se puede hacer algo sensato si no es oponiéndose, precisamente, a la «historia espontánea», es decir, a la perpetua continuación de la relación social basada en el trabajo asalariado. La reflexión de Lenin sobre el reformismo (sobre Bernstein, en definitiva) es siempre bastante buena: no «traición», no solo, sino valorización sagaz y, por Dios, «concreta» de la mercancía fuerza de trabajo, defensa de su precio y de sus «derechos» legítimos (como mercancía, está claro). Gran parte de la «espontaneidad» de los trabajadores (el sindicalismo está ahí para demostrarlo) tiene sus raíces precisamente en la condición de mercancía: abrogar esta condición, y con ella el reformismo que la acompaña, tiene ciertamente algo de antinatural. Si uno lo intenta, entonces... pues entonces, como decía el camarero de *Irma la Dulce*, esto sí que es otra historia (cualquier cosa menos «espontánea»). Para entenderlo, todavía vale la pena abrir con espíritu curioso y prensil los textos leninistas de los años noventa, (*El desarrollo del capitalismo en Rusia, ¿Quiénes son los «amigos del pueblo»?*, *Para una caracterización del romanticismo económico*), donde se realiza un análisis, ejemplar por su agudeza y radicalidad, de ese ciclo capitalista y de la composición de clases. Con un fuerte gusto por el descubrimiento, con vívida «imaginación sociológica». No es descartable que, en algún momento, mientras se lee, uno llegue a pensar: este es el tipo de análisis que todos, en la izquierda, necesitamos ahora con urgencia. En referencia, huelga decirlo, al actual ciclo capitalista y a la composición de clases.

La última etapa, casi hilarante, de este relato: Lucio Colletti dio una charla en defensa de *Materialismo y empiriocriticismo*, la obra de Lenin contra Bogdánov y los demás «machianos» rusos. Por supuesto, el único mérito de Uliánov, según Colletti, es haber

escrito un libro que no habría disgustado a Karl Popper. *La Stampa* del pasado miércoles publicó un panfleto sobre la osadía de Colletti, que provocó más de un gruñido entre los soviéticos presentes. Chicos, esto es algo grande, o eso parece. Y, sin embargo. Sin embargo, hace falta poco para darse cuenta de que Colletti se limitaba a leer un artículo suyo publicado el pasado abril por *L'Espresso* (es decir, no exactamente un *samidzat*). Caída de brazos. Y uno se pregunta: ¿sigue siendo útil asistir a los congresos? ¿Para producir un eco de un eco de un eco?

Quizá deberíamos renunciar conscientemente a «cubrir el sector». Un congreso de cada cincuenta, como mucho; pero, cuando ocurra, justificando cuidadosamente (con vergüenza, incluso) las razones de la excepción. La carga de la prueba, quizá, recae en quienes hablan de ellas, de las conferencias culturales, no en quienes se las pierden. Esto se aplica, por supuesto, solo si la intención es criticar a la sociedad del espectáculo. A diferencia de los anuncios de televisión —que son un asunto serio, ya que al menos muestran sin hipocresía el entrelazamiento de la industria y la estética, la mercancía y el lenguaje— las conferencias son espectáculos parasitarios; un subproducto de la academia, a menudo réplicas involuntarias de *Fahrenheit 451* (altavoz-libro), solo se convierten en «espectaculares» en virtud de los artículos de los periódicos. Incluso artículos como este, por supuesto.

Cómo recibir la estética de la recepción

(30 de noviembre de 1990)

¿CÓMO SE RECIBE la teoría de la recepción en el ámbito marxista? Con verdadero interés, sin duda, ya que, al situar en el centro la cambiante relación obra-lector, trata de entrelazar en apretadas mallas la consideración estética con la histórica. Pero también con algún destello de intolerancia. Escuchemos, a este respecto, las palabras de un crítico alemán, cuya reflexión se inspira descaradamente en el materialismo histórico.

En un primer momento, un asentimiento implícito a Jauss y compañía: «Las obras nos enseñan cómo su función es sobrevivir a su creador y dejar tras de sí sus intenciones; cómo la recepción es un elemento constitutivo del efecto que la obra de arte ejerce hoy sobre nosotros». Pero los verdaderos y más amargos problemas, según nuestro marxista, empiezan ahora. El examen del proceso de recepción exige una filosofía consciente de la historia. De lo contrario, se cae en el precipicio del historicismo más vacío, avalando la idea de que las sucesivas lecturas de un texto representan un *continuum* que se extiende regularmente hasta nuestros días. Una idea desdichada, ya que la recepción es más bien un acontecimiento marcado por cesuras, eclipses y retornos inesperados («es posible que durante siglos se hayan perdido ciertos hilos que el curso actual de la historia reanuda de repente»).

Es necesario, por tanto, elaborar un criterio que explique en primer lugar las *discontinuidades*, dando cuenta de cómo y por qué un determinado fragmento del pasado se encuentra con este

mismo presente. El objeto artístico, si realmente se quiere entender como objeto histórico (y solo así es realmente *artístico*), debe pensarse en referencia a la «tarea precisa que el presente está llamado a cumplir».

Para el crítico marxista, además, la autocomprensión que muestra tener la teoría de la recepción parece insuficiente. ¿Por qué solo en un momento determinado y con especial urgencia el lector pasa a primer plano? La razón reside en un hecho extra-teórico: el advenimiento del arte de masas y de la reproductibilidad técnica. «La consideración de la técnica reproductiva permite comprender, como ningún otro campo de investigación, la importancia decisiva de la recepción». Jauss señala que la novela, desde *Tom Jones* de Fielding hasta *Finnegans Wake* de Joyce, ha aumentado desproporcionadamente su indeterminación, es decir, los espacios en blanco dejados a merced de las adiciones del lector. Ciertamente, pero no se trata tanto de una evolución interna de la literatura como del *efecto* que han tenido en ella los nuevos modos de consumo. Son estos últimos los que predeterminan de manera vinculante el propio itinerario compositivo. La obra de arte se presenta ahora como la «culminación» de una recepción técnicamente estructurada.

El crítico marxista que, sin saberlo, discute por adelantado las tesis de Jauss es Walter Benjamin. Sus comentarios *ante litteram* se remontan a los años treinta.

Fortini: ningún mensaje en la botella, el lector está siempre presente

(14 de diciembre de 1990)

A FRANCO FORTINI no le pertenece la arrogante humildad de quienes dejan mensajes en una botella, confiando en una escucha por venir. «El lector —advierte— no es futuro, sino que está presente en el propio autor. Encarnado en el escritor como un compañero pendenciero, el lector rompe inmediatamente la exquisita botella para ver lo que hay dentro. Si a veces es necesario resistirse al ruidoso vacío de la actualidad, es solo en nombre de lo que, anidado en ella, esta misma actualidad perturba y desgarrar. Una vez ultrajada la desdeñosa reticencia de las «almas bellas», conviene adoptar un tono de voz al menos a la altura de ese alboroto. Y paciencia si uno suena estridente para quienes, incluso en la izquierda, prefieren enfurruñarse a su tiempo.

Tampoco se aplica a Fortini el lema evangélico de «humillaos y seréis enaltecidos». Es evidente que al autor de *Extrema ratio* (Garzanti) no le gusta la elevación concluyente, el premio que recompensa. Digamos incluso que quiere y busca exactamente lo contrario: elevarse porque solo así, final y apropiadamente, será rebajado. Es decir, toma sobre ti el peso del diagnóstico histórico, no rehúyas el riesgo del juicio y la predicción solitarios, elévate por tanto, pero tienes que saber que el resultado es aprender de nuevo cómo lo que realmente cuenta excede tu autoconciencia y sus voluntades, ya que es más bien un «nosotros» prácticamente estructurado, una instancia colectiva que te encoge beneficiosamente.

En *Extrema ratio*, Fortini condensa la necesidad del decisivo «serás humillado» en una bella (por inquieta) pregunta, dirigida a sí mismo y a sus compañeros intelectuales militantes de la izquierda herética: «¿Cómo es posible tener una actitud que afirme la primacía de la corporeidad sobre la conciencia sin implicar un punto de vista fuera de la autoconciencia? ¿Cómo es posible tener la presencia de un “otro” que en todo momento representa la objetualidad, un contendiente de las persuasiones y certezas subjetivas?». Para tocar los límites de la autoconciencia, es necesario no comprimirla de antemano, sino desarrollarla hasta llevarla a sus márgenes extremos, al muro contra el que se golpea la cabeza.

Esto es lo que hace Fortini. Deja que las ambiciones de la dialéctica («devolver el tiempo al pensamiento») se extiendan en varias direcciones, solo para mortificarlas e incluso burlarse de ellas ante los conspicuos límites prácticos de un proyecto de liberación. (¿Optimismo de la razón, pesimismo de la voluntad? Aun así, no es algo malo, ya que la fórmula contraria ha dado lugar a menudo a una mezcla de cinismo y aventurerismo). Fortini se detiene en los destinos muy diferentes de los camaradas de los *Quaderni rossi* y de los *Quaderni piacentini* después de los años sesenta; en los *stop-and-go*, así como en los trajines tragicómicos de su colaboración con el *Corriere della Sera*; en la nueva y extraordinaria importancia que la «cuestión de los intelectuales» ha asumido en los últimos años; en la ley Reale y el encarcelamiento político (pocos otros han escrito páginas tan duras, y por tanto tan justas, sobre el papel desempeñado por el PCI en los años de la emergencia judicial).

Tomar por las solapas las virtudes y las razones del propio pueblo, de la «etnia» social y política que uno ha elegido; y tender la mano, al menos por un momento, a sus defectos y errores. Esta es, en *Extrema ratio*, la opción retórica, y por tanto moral, del autor. Esas virtudes y razones están a menudo empapadas de falsa conciencia, ocultando omisiones y rincones oscuros, produciendo una rigidez previsiblemente destinada a encorvarse hasta el compromiso. Los errores y los defectos, en cambio, muestran a contraluz la silueta incierta de una verdad apenas prefigurada, o perdida en el camino. Con una condición, sin embargo, que los errores y las faltas no se transformen, bajo la presión de la opinión dominante, en «defectos». Una transformación que a veces

llevan a cabo los propios protagonistas de los acontecimientos cargados de errores.

En el pasaje titulado «San Vittore», Fortini cuenta el seminario que celebró en la cárcel milanesa con un grupo de condenados por terrorismo. Pronto se dio cuenta de que estaba tratando con personas valiosas, dotadas de sólidas referencias culturales y un sentido de la moral poco común. Sin embargo, fue precisamente en este aspecto —el ámbito ético— donde surgió una fraternal controversia. Los encarcelados por terrorismo, dice Fortini, se han distanciado del compromiso político de antaño. Un compromiso equivocado en cuanto a valoraciones, medios y fines; pero no por el compromiso en sí o porque fuera político. En cambio, así les parece hoy. Por eso ahora descuidan el análisis de los procesos históricos y de las relaciones de poder, prefiriendo refugiarse en la esfera de la «culpa» individual. De este modo dispersan la verdad que también estaba contenida en sus errores. Y, sí, esto tiene algo de poco «moral». Pero la responsabilidad, añade Fortini, no es de los que están encerrados en las celdas. Sino de todos aquellos que, libres y ligeros, se apresuraron a tener razón, juzgando la derrota como la única falta imperdonable.

Azul de vergüenza

(27 de diciembre de 1990)

PERCIBO LA EMOCIÓN en el ligero sudor de la mano que rodea mi cuerpo esmaltado. Empuñándome, el escritor recuerda los tiempos dichosos en que su espíritu estaba cubierto de rocío y era agudo como la punta de una estilográfica. La juventud que es tan querida, entonces todo era delicado y a la vez afilado, aquella o aquel que ahora me inclina hacia la hoja en blanco tenía veinte años, pero no permitía que nadie dijera que es la edad más feliz. Yo, la estilográfica, rememoro tiempos en los que la vida era refractaria a las normas y prefería saltar entre prototipos inauditos. Tiempos que nunca existieron, por supuesto, pero dulces de conmemorar. Gracias a mí.

Soy un falso recuerdo de la cacareada adolescencia. Mi tarea es despertar la nostalgia de endecasílabos no escritos, de talentos no poseídos. Evoco sensibilidades mercuriales en lugar de la espesura nativa del corazón; flores no arrancadas donde alguna vez se vislumbró una brizna de hierba. Me compran para volver a saborear lo que nunca probaron. Más que una simple pluma, soy un suplemento de alma. Un fósil espiritual, tendido sobre el amplio y claro escritorio. Una vara de zahorí, deslizada en el bolsillo de una chaqueta, que no señala agua, sino depósitos de *esprit de finesse*. Una prótesis moral insustituible.

Lo único que me entiende es el cuaderno, generalmente chino, sobrio y de tapa dura, con pretensiones de libro de arte de tirada limitada. Nos regalan juntos, a menudo. Compañero hipócrita,

mi hermano y mi prójimo, nuestros destinos se reflejan mutuamente. El cuaderno comparte las mismas frustraciones que yo sufro: está inmediatamente destinado a recoger los pensamientos importantes, brillantes con luz propia, esos pensamientos que nunca se me ocurren. Esperando inútilmente las palabras que cuadran por todos lados el alma informe de su dueño, se vuelve amarillo sin tocarlo.

La inercia es también mi destino. Nadie se atreve a hacerme una nota rápida. Me asombro. Y luego, reconozcámoslo, dudan de encontrarme preparada para la tarea. Saben que soy caprichosa, indecisa y malhumorada. Para escritos más largos, artículos o ensayos, está la chatarra habitual. Melancolía y desdén. En los peores momentos, cuando segrego *spleen* y costras de tinta, la capucha parece un sarcófago: un sarcófago encajado para la eternidad en mi cabeza de ofidio letrado.

Me dejarían completamente ociosa, por lo menos. Me impacientaría sin resentimiento. En cambio, no se resignan, esforzándose por encontrar un papel para mí. A estas alturas, ya estoy familiarizada con los comentarios de las ocurrencias habituales, como la estilográfica recupera su inconfundible encanto cuando ha perdido toda funcionalidad. Y añaden con suficiencia: recurrir a ella es un gesto libre, una elección libre. Cuando les oigo parlotear así, desconfío. Me temo lo peor. Que de hecho llega; tarde o temprano se compara el uso del lápiz óptico con la escritura de cartas en la era del teléfono (una oportunidad ulterior ya no es una necesidad y bla, bla, bla). El problema es que no se trata de una simple comparación, sino de un destino perentorio. De una condena, en efecto.

1991
(y tres apéndices vagabundos)

Un paisano de las SS. Cuando el horror tiene un acento familiar

(10 de enero de 1991)

PARA ORIENTARSE en el feo embrollo de las «raíces», hay que recurrir al breve ensayo de Freud, *Lo siniestro*. En esas páginas se dice lo esencial sobre los recordatorios del origen (nación, etnia, tradiciones, etc.), que de vez en cuando vuelven a asalvar la metrópoli posmoderna. Freud señala que una experiencia familiar y protectora, a la que se ajusta bien el adjetivo alemán *heimlich*, reaparece a veces con rasgos inquietantes y perturbadores, convirtiéndose así en *unheimlich*: siniestro. La supuesta raíz, en lugar de garantizar el bienestar, ahora aterroriza. El mismo es el contenido emocional y perceptivo de lo *Heimliche* y lo *Unheimliche*, de la antigua sensación de bienestar y el horror actual. No se puede hablar, por tanto, de opuestos. Se trata más bien de la ambivalencia constitutiva de toda experiencia original: el idilio que prevé está siempre a punto de convertirse en pesadilla.

El par *heimlich / unheimlich*, habitual / aterrador, debería situarse en el centro de la reflexión ética contemporánea. Para vencerse de ello, basta recordar que el término *ethos*, a su vez, no significa otra cosa que «habitual». Así pues, si nos apoyamos en la sabiduría del étimo, la ética no es la forma de vida llena de valores y de deber-ser, sino la que goza de la comodidad de las costumbres apropiadas, íntimamente compartidas por el individuo. Sin embargo (y aquí empieza el problema) nada resulta hoy tan paradójico y excéntrico, y finalmente desacostumbrado,

como la pretensión de un sólido hábito heredado de la tradición. Nada suena tan falso. Y tan perturbador.

Como es bien sabido, la pasión dominante de la modernidad capitalista ha sido devorar una a una todas las raíces, destruir las comunidades tradicionales, sustituir el hábito por la repetición (o, más bien, por la compulsión a repetir). En el deslumbrante resplandor de la tecnología y, en general, gracias al universalismo de las fuerzas productivas sociales, desaparecen los caminos sombríos de lo *heimlich*. Todo es siempre familiar y, al mismo tiempo, extraño; banal, pero imprevisible. Ahora bien, es precisamente en esta condición de desarraigo irreversible cuando regresan inesperadamente formas atávicas de pertenencia.

Sería un error entender tales regurgitaciones como la resistencia romántica que oponen los devotos de un orden tradicional: ya no hay memoria directa de este último. Desde hace mucho tiempo, la «modernización» no ha hecho más que revolucionar ámbitos y contextos ya urbanizados y artificiales, que ya se han visto repetidamente golpeados por innovaciones repentinas. La llamada a las raíces familiares es en sí misma ultramoderna, tan virulenta como subrepticia. Es un «suelo y sangre» de plástico, de arcaísmos de supermercado y de orígenes postizos. El *heimlich* de antaño regresa como pogromo mediático, orgullo étnico de anuncio y subyugación postindustrial de los cuerpos; es decir, *unheimlich*. Los que intentan decir raíces, patria y vida auténtica, fatalmente se llevan a los labios gritos estridentes y aterradores, dignos de un *revenant*. La coincidencia de lo familiar y lo aterrador se ha vuelto sistemática; el primer término solo persiste bajo el disfraz del segundo.

Jean Améry (pseudónimo de Hans Mayer, judío austriaco que huyó a Bélgica para escapar de los nazis, luego capturado, torturado y deportado al campo de concentración) dedica un capítulo de su libro *Más allá de la culpa y la expiación* a esta pregunta: «¿Cuánta patria necesita el humano?». Donde patria no es, digámoslo claramente, el Estado nación, sino el lugar habitual donde uno ha crecido, el *Heimat* (sustantivo del que deriva el adjetivo *heimlich*). En pocas páginas, Améry despliega una admirable fenomenología del exilio. El desarraigo es cruel, sobre todo para los que no son religiosos (la fe de los padres puede constituir un *Heimat*, y además portátil), ni tienen dinero (el dinero ayuda a

encontrar nuevas raíces), ni gozan de fama generalizada. En Bélgica, Améry padece una «inestabilidad» duradera: se desorienta en su entorno y ha perdido esa seguridad instintiva que es la única que puede protegerle del azar. En los gestos de los demás, es incapaz de discernir la tranquila indiferencia de una posible amenaza, los rituales culturales que allí se ofician se le escapan, su gusto por el matiz se marchita y el desciframiento de los signos nunca es exacto.

El diagnóstico de Améry sobre el exilio se corresponde muy bien (y el autor es consciente de ello) con una descripción de la vida metropolitana ordinaria, es decir, del trastorno que, en las conciencias y en los sentidos, produce el cambio repentino en las formas de trabajar y de comunicarse. Hoy, en cualquier gran ciudad, ¿quién puede presumir de estar seguro de sí mismo y dotado de cierta clarividencia? ¿Quién puede presumir de tener una red protectora contra los peligros y los sobresaltos de lo nuevo? Bélgica es extraña para Améry el refugiado, como es extraña la calle o la oficina para el habitante de la metrópoli contemporánea.

El exilio empobrece, pero mucho peor, incluso escalofriante, sería la nostalgia del «origen». A este respecto, Améry relata un episodio ejemplar. En 1943, el autor y sus amigos de la resistencia ocupaban un piso situado encima de aquel en el que se alojaban dos hombres de las SS. «Un día, un alemán se sintió perturbado en su siesta por nuestras conversaciones y trasiegos. Subió las escaleras, llamó ruidosamente a la puerta y cruzó estruendosamente el umbral». Con el uniforme desabrochado y los ojos enrojecidos por el sueño, el soldado no se molestó en investigar, sino que exigió silencio. Y aquí viene lo más destacado: «Su protesta —y para mí esto fue lo realmente aterrador [*unheimlich*] de la historia— fue en el dialecto de mi región. Hacía mucho tiempo que no oía aquella cadencia y despertó en mí el loco deseo de contestarle en su propio dialecto. Me encontraba en una disposición paradójica, casi perversa, hecha de enorme temor y al mismo tiempo de repentina y familiar cordialidad [*heimlich*]».

Es en ese instante cuando Améry se da cuenta de una vez por todas de que el sentimiento del *Heimat* es repugnante. Más aún, se da cuenta de que nunca hubo un lugar habitual, y que añorarlo es un engaño. Escribe: «No habíamos perdido el país.

Teníamos que reconocer que nunca lo habíamos poseído». Y de nuevo: «Los nuestros fueron viajes “a casa” hechos con documentos falsos y tablas genealógicas robadas. Quien busca sus raíces, tarde o temprano se emociona al oír el dialecto de un SS. Aunque en tonos más prosaicos, algo parecido ocurre cuando un habitante de la metrópoli contemporánea cultiva el sueño de una patria chica a restaurar por la fuerza.

Mejor aferrarse a la indignancia moral y sensorial inherente a la extranjería del exilio, o al desarraigo social, que abrigar imágenes de una «familiaridad» cargada de promesas. Pero hay un «pero». A pesar de todo, es inútil (y a la larga peligroso) desentenderse de la necesidad de un «lugar habitual». Améry lo sabe bien. Sin embargo, una vez esquivados cuidadosamente todos los escollos de la nostalgia, queda la «necesidad de vivir en medio de las cosas que nos cuentan historias», de experimentar una facilidad sensual con el entorno. Se trata de una apuesta histórica, no de una posesión garantizada de antemano. Una tarea ante nosotros, no una herencia. Mejor aún: es una experiencia que solo puede surgir de un exilio en Bélgica, o de una desorientación metropolitana integral. Es necesario entender el hábito (el *ethos*) como aquello que se encuentra en las antípodas de las «raíces», dejándose entrever solo cuando todo rastro de ellas ha desaparecido definitivamente.

Pero, finalmente, ¿qué es este hábito no original, no asumido, de segundo grado? A grandes rasgos y en mayor o menor medida, su posibilidad coincide con la actualidad siempre diferida de lo que, desde hace doscientos años, se designa con el nombre de comunismo.

La deserción, patrimonio político de la multitud

(24 de enero de 1991)

LOS OBISPOS ITALIANOS tienen razón al establecer una distinción tajante (e indignante) entre la objeción de conciencia y la deserción. Adyacentes a primera vista, las dos formas de protesta contra la guerra están en realidad en las antípodas. La objeción no cuestiona la lealtad general al Estado, ni impugna sus prerrogativas fundamentales (por ejemplo, el monopolio de la violencia). Más bien, mientras se confirma sin vacilaciones el pacto político-institucional que regula la esfera pública, se afirma una reserva privada, incrustada en los meandros interiores del individuo. A la decisión política estatal se opone una irreductibilidad personal, de carácter moral o religioso. Esta última nunca corre el riesgo de ser abrogada por la primera, sino que más bien puede incluirla y regularla. La objeción es un enclave, un contrapunto, una variante. Si el alma en pena tiene su propio invernadero institucional, esto no perturba, es más, refuerza, los cuerpos militares, los ejércitos de reclutas o profesionales.

Las cosas son diferentes para la deserción. Esta siempre ha sido un acto *público*, político a pesar suyo, incluso cuando está dictada por el terror ciego. Hay más política en el miedo animal que induce a la huida que en la meditación absorta del objetor solitario. En efecto, si es cierto el adagio de Carl Schmitt, según el cual el poder político consiste en el poder de decretar el estado de excepción y de definir al enemigo, la deserción afecta al núcleo de este poder, perturbando su estatuto. Es una acción

colectiva, siempre revestida de luz histórica. Es un patrimonio a disposición de multitudes sin creencias religiosas y alejadas de las cumbres morales. Es un gesto anónimo, al alcance de cualquiera. Por tanto, aterrador para el aparato del poder. Los desertores son equiparados a los insurgentes, y tratados como tales: fusilados (por centenares en la Primera Guerra Mundial, por aquellos carabinieri a los que Cossiga, entonces presidente de la República, exigía imprudentemente respeto).

Sin embargo, la desertión es una consigna espinosa y casi impracticable para la izquierda europea. En efecto, pronunciarla echaría por tierra certezas largamente rumiadas: la fuerte identificación con las instituciones nacionales, el entusiasmo por la esfera estatal y la reverencia por las soluciones «unitarias», a tomar en el parlamento o en el gobierno. Pero hay algo más que explica el desconcierto.

La desertión alude de forma no demasiado indirecta a otra guerra, a la guerra civil. El desertor, como enseña Vietnam, es el que, en algún momento, experimenta la tentación abrumadora de disparar al oficial que ordena el ataque. Si, como cualquier persona decente debería esperar, hay desertores entre los iraquíes o entre los negros de las tropas terrestres estadounidenses, es probable que algunos apunten sus armas contra quienes les enviaron a la matanza. En la llamada a la desertión —al menos según la tradición— vive la alusión a una continuación del conflicto armado contra objetivos diferentes y más sensatos. La desobediencia nunca termina en la mera negación, sino que debe proceder a algún tipo de ruptura del «monopolio estatal del uso de la fuerza». Es preciso *defender* adecuadamente el primer paso dado, para evitar represalias.

Para abreviar, toda la discusión sobre el uso revolucionario de la violencia, desarrollada con paciencia y agudeza por el marxismo que cuenta, vuelve aquí en su integridad. Evocar esa *querelle*, que ahora parecía relegada a un «antaño», puede parecer extravagante. Sin embargo, en una época en la que los intelectuales no cesan de citar inconscientemente a Marinetti, a Ciano o al Bernstein de 1914, es difícil ver por qué debería faltar esta otra mención, ciertamente no más arcaica.

Baste recordar aquí la reflexión de Marx sobre la Comuna de París (que fue una secuela de la guerra franco-alemana de 1870)

o la de Lenin sobre la insurrección de 1905 (cuyo trasfondo fue la guerra entre Rusia y Japón). Un compendio y abecedario de esta elaboración es *La insurrección armada*, libro escrito en 1928 por algunos dirigentes de la III Internacional (entre ellos Ho Ci-Minh y Togliatti), y publicado bajo el pseudónimo de A. Neuberger.¹ El estribillo es bien conocido: la guerra entre Estados se convierte en guerra de clases; las armas se utilizan para construir otra potencia; lo decisivo es fomentar el derrotismo en las filas del ejército regular, etc. ¿Qué hay de poco convincente en este pronóstico hoy?

Ciertamente lo que sin duda hay que salvaguardar es la idea de que nunca se debe tomar partido a favor de un Estado beligerante, delirando con que este (como tal, en tanto Estado) represente intereses «populares» o progresistas. Tampoco suena innecesaria la constatación de que la deserción puede implicar la «autodefensa activa», es decir, el uso de la violencia. En cambio, el punto de partida del pensamiento comunista sobre deserción / guerra civil es otro. Mejor, otros dos.

El primero: el Estado nación ya no es soberano, es decir, ya no es el sujeto que declara el «estado de excepción», ni indica sin ambigüedad quién es el enemigo. El poder político (por utilizar de nuevo el esquema de Schmitt) está ahora fracturado en numerosos centros de imputación (corporaciones multinacionales, terrorismos, grupos de presión, etc.); muchos sujetos supranacionales y subnacionales definen ahora, uno a uno, otros tantos enemigos «relativos» y diversificados. La consecuencia de todo ello es que nunca hay solo paz o solo guerra, auténtica emergencia o gobierno ordinario, sino que más bien prevalecen los claroscuros, se afirma la excepción *normal* o la guerra *pacífica*. No es casualidad que el conflicto del Golfo se presentara como una operación de policía internacional, es decir, como una no-guerra. Segundo punto de distanciamiento: la cadena deserción / guerra civil / establecimiento de un nuevo Estado ha resultado ser una espiral infernal para los movimientos subversivos del siglo XX. Ya no se puede desandar. Una perspectiva de liberación no coincide en absoluto con la construcción de otro Estado, y mucho menos de otro ejército.

¹ Ed. cast.: *La insurrección armada*, Tafalla, Txalaparta, 2015.

Pero, entonces, ¿cómo concebir esa buena nueva que es la deserción? Tal vez como un proyecto que no tiene tanto que ver con el acontecimiento extremo, la guerra, sino que debe atravesar, y socavar, todas las formas de lealtad institucional, adaptándose al perenne claroscuro en el que coexisten la «emergencia» y la «normalidad»; como un gesto habitual y *ordinario* que afloja el supuesto pacto con el Estado, reduciéndolo a lo sumo a un compromiso siempre peligroso. Se trata de pensar la deserción como una perspectiva que, lejos de conducir a la formación de otro poder, ejemplifica en cambio un derecho permanente de resistencia, generalizado y no indefenso. En resumen: el Golfo nos enseña a pensar en la deserción como un instrumento preventivo. De alcance general. A practicar ya en la paz.

Gobierno mundial y culto a las raíces

(12 de febrero de 1991)

EL MOVIMIENTO pacifista siempre ha sufrido de mala unanimidad. Se puede ver desfilar, en las manifestaciones, al juez Calogero (el fiscal vinculado al PCI, que desencadenó la operación judicial contra la autonomía de los trabajadores) con sus acusados sujetos a largas penas; a Formigoni (demócrata enemigo de la contracepción y de la interrupción del embarazo) junto a las mujeres que lucharon por el aborto libre; al Tiburón junto a su presa. Dicen: prohibir la pureza si de eficacia se trata. De acuerdo, pero sucede que muy a menudo la unanimidad coincide con una devoradora sensación de impotencia. La movilización parece agotarse ante la grandilocuencia de la política internacional.

No es raro que el movimiento pacifista fracase a la hora de producir fricciones, de seleccionar objetivos y de desbancar oponentes. En momentos en que todo se desmorona, casi parece que se clama para frenar el miedo a la oscuridad. Se critica al gobierno, por supuesto, pero al mismo tiempo parece ser el único interlocutor posible, la puerta estrecha por la que puede filtrarse una iniciativa de tregua. De alguna manera, el movimiento pacifista parece obligado a agruparse en torno a su Estado nación, exigiendo que muestre más autonomía frente a sus interlocutores. ¿Más paz equivale a más protagonismo para el Estado italiano? Un resultado tan improbable como sombrío.

Para romper la unanimidad y ganar concreción, a veces se siente la tentación de ponerse del lado de uno de los

contendientes, contra el Goliat de turno, a favor del Estado que más parece aproximarse a una causa compartible. Pobres contra ricos, Sur contra Norte, etc. Siguiendo esta inclinación, se olvida que un Estado es, siempre, exactamente lo contrario de cualquier causa compartible. Es un conglomerado de violencia. No se ve que un Estado «pobre» es uno de los pilares que garantizan el mantenimiento de la pobreza; no se ve cuánto Norte seduce en el Sur, ni cuánto habla George Bush por boca de Saddam Hussein. Así, en nombre de la paz, se corre el riesgo de aceptar esa identificación entre pueblos y gobiernos que, con sentido común, siempre se ha refutado.

¿Es posible tomar otro camino, alejado de la mera petición moral, pero también del apoyo a uno de los beligerantes? ¿Un camino que divida los «frentes internos» no entre los que son suaves y los que son feroces, o entre «sureños» y «norteños», sino entre oprimidos y opresores? Para abreviar, ¿cuál es el equivalente actual del antiguo objetivo (que hoy no se puede volver a proponer ni es deseable) de «convertir la guerra entre Estados en guerra civil»? ¿Cómo convertir el llamamiento a la paz en una crítica radical del Estado, del propio en primer lugar? Huelga decir que cualquier respuesta perentoria huele a engaño. Es inevitable una clarificación colectiva del profundo cambio en la forma Estado, que la Guerra del Golfo hace explícito y, al mismo tiempo, acelera.

Hay una definición famosa (demasiado famosa) que merece la pena evocar. Según Carl Schmitt, el Estado es soberano porque detenta el monopolio de lo «político», es decir, porque es el único sujeto habilitado para decretar quién es, de vez en cuando, el enemigo (no el «competidor», ojo, o el mero «transgresor»). La identificación del enemigo puede conllevar (en caso de guerra o insurrección) la proclamación de un estado de excepción, es decir, la suspensión del ordenamiento jurídico. La metamorfosis de la forma-Estado, que se está produciendo ante nuestros ojos, agota este esquema canónico, lo inutiliza. Frente a él, hay algo nuevo.

«En la teoría de la guerra siempre se trata de definir con precisión la enemistad». Así escribe Schmitt en *La teoría del partisano*, un estudio sobre los progresivos cambios en el concepto de «hostilidad». A lo largo del siglo XVIII hubo guerras circunscritas entre Estados, durante las cuales nunca se cuestionó la soberanía

ni la identidad político-institucional del adversario. La finalidad del conflicto era medir las fuerzas propias y ajenas, volviendo a determinar así la frontera común. Por tanto, guerra entre iguales en derecho y dignidad. Y guerra regulada según un criterio *agonal*, como confirma Huizinga en su *Homo ludens*: «Todo combate que se rige por reglas limitativas tiene, precisamente por ese orden limitativo, el carácter formal de un juego, es más, de la forma más intensa y más enérgica de juego». Dado que cada Estado nación reconoce al Estado enemigo como sujeto soberano, se desprende un concepto *relativo* o *convencional* de hostilidad.

Se produce una cesura con la Gran Revolución y las guerras napoleónicas. Lo que está en juego pasa a ser la independencia nacional y, en cierta medida, el orden constitucional de los Estados. Se inyecta un contenido nacional-popular a la guerra, que amplía sus límites de forma desproporcionada. El ejército es de reclutas, el combatiente irregular (el partisano) es ahora una figura familiar. La enemistad es ahora real. Sin embargo, según Schmitt, sigue estando sujeta a normas limitadoras. Solo con las «guerras civiles europeas», es decir, con las revoluciones y contrarrevoluciones del siglo XX, se rompe el dique y se impone la enemistad *absoluta*, según la cual la hostilidad no puede cesar antes de la aniquilación completa del adversario, de la destrucción definitiva de su orden económico-institucional. La guerra civil es la verdadera guerra; las guerras interestatales también se ajustan a su modelo.

Las tres formas de enemistad catalogadas por Schmitt —convencional, real y absoluta— tienen dos supuestos en común: la centralidad permanente del Estado nación y la plena identidad entre este y lo «político». Pero es precisamente aquí donde se ha producido una brusca desviación. Por un lado, nos encontramos en una situación de desestatalización crónica de lo «político»; por otro, y, en consecuencia, nos enfrentamos a la decadencia de los Estados nación. El monopolio estatal de lo político se ha hecho añicos; ahora son una miríada de sujetos supraestatales y subestatales los que pueden declarar un «estado de excepción», o al menos definir quién es el «enemigo»: la ONU, pero también una multinacional del cobre; los lombardos, pero también Gladio;¹ la

¹«Gladio» («espada» en italiano) fue el nombre que se le dio a la red de agentes clandestinos desplegados por la OTAN durante la Guerra Fría en Italia con el fin de entrar en acción si se producía una invasión soviética del país transalpino.

corporación judicial, pero también el terrorismo. Los actores no estatales capaces de pronunciarse sobre la pareja amigo / enemigo se han multiplicado y fortalecido dentro y fuera de las fronteras del territorio nacional. Cada uno de ellos identifica más de un enemigo y más de un amigo, se garantiza zonas de neutralidad y utiliza las instituciones para reforzar su identidad específica. En esta nueva topografía de lo «político», ya no es cierto que todo lo que no es guerra, es paz; y, a la inversa, que todo lo que no es paz, es guerra. El estado intermedio entre lo uno y lo otro se convierte en la posibilidad predominante. Prevalece una incertidumbre radical respecto a los límites entre «excepción» y «normalidad».

La guerra del Golfo revela la larga crisis de los Estados nación tradicionales. Pone a prueba un orden supranacional que centraliza algunas funciones básicas: policía, finanzas, investigación científica e innovación tecnológica. Esta centralización (erizada de contrastes, como demuestra la bifurcación entre la supremacía militar, detentada por Estados Unidos, y la supremacía financiera y tecnológica, debida a Alemania y Japón) va acompañada de una tendencia a la multiplicación de microestados, que, desposeídos de cualquier forma de soberanía efectiva, adquieren rasgos étnicos o teocráticos cada vez más marcados, o, en cualquier caso, aparentemente tradicionales. La hipercentralización y el localismo son procesos complementarios. Se alimentan mutuamente. En ningún caso pueden contraponerse. El «gobierno mundial» tiene como contrapartida la proliferación de «identidades» cada vez más disminuidas. La integración económica internacional instiga terribles pasiones por «raíces» ficticias. El universalismo ampuloso del derecho internacional no corrige, sino que instiga la agonía crónica de Beirut.

Una crítica pacifista de la forma Estado, que esté a la altura de la mutación en curso, debe contradecir estos dos polos que se apoyan mutuamente. Es el entrelazamiento de la globalización y la fragmentación de la forma Estado lo que garantiza que la «enemistad» tenga siempre una apariencia «convencional» (restablecer las fronteras de Kuwait, sin dismantelar por ello el régimen iraquí) y una sustancia «absoluta», propia de una guerra civil en la que no se permite llegar a un acuerdo con el adversario. El pacifismo es, como siempre, un movimiento en la encrucijada, en equilibrio. Por un lado, puede proponer devolver *in extremis* un papel a los Estados nación, regenerar artificialmente sus poderes

y prerrogativas para detener los combates. Por otra parte, es una ilusión. Dejemos que Mitterrand haga algo, esperemos un gesto de Andreotti... O bien, y esta es la otra dirección posible, el pacifismo puede aspirar a ahondar la crisis de los Estados nación, pero dándole un signo muy distinto del que prevalece hoy («gobierno mundial» más tierra-y-sangre).

El tema de la paz ofrece el punto de apoyo más radical para un proceso de *secesión* del Estado, de reducción progresiva de su control sobre el comportamiento colectivo. En efecto, nunca como en el transcurso de una guerra el Estado se muestra a la vez demasiado y demasiado poco. Demasiado intrusivo, incluso invasor, con respecto a lo que la sociedad puede ser y hacer, a la riqueza de relaciones y conocimientos que se reúnen en ella. Demasiado poco poder para garantizar nada decisivo, y menos aún la paz. Es, sí, una banda, pero una *banda de marginales*.

Por parte del Estado, nada está asegurado y demasiado está impedido, comprimido y mortificado. A partir de este doble reconocimiento, el movimiento por la paz puede constituir un tejido independiente frente a la soledad y la impotencia del soberano. Exigir la paz al Estado tiene la misma eficacia que una danza de la lluvia. Vivir en paz, por otra parte, va de la mano de la evitación sistemática de cualquier tipo de lealtad institucional. En otras palabras, va de la mano de una *deserción* tan sumisa como tenaz y prolongada.

El Espíritu en una bolsa de tela

(22 de marzo de 1991)

ESPEREMOS QUE NO, que se les trabe la lengua, pero siempre es posible que alguien no se contenga (como un doctor Strangelove del Espíritu) a la hora de moralizar sobre un reciente anuncio de Mondadori, que promete, a quienes compren tres volúmenes, «una hermosa bolsa de tela natural». Ah, la cultura reducida a mercancía de lastre, cuya compra hay que seducir ofreciendo un suplemento material de utilidad más segura, etc. ¿Cuántas veces hemos oído tales lamentaciones?

Los críticos de la sociedad chupa-almas no se dan cuenta de que ellos mismos son la causa del mal que denuncian. De hecho, han concebido y patrocinado la cultura como un antídoto contra el mundo de los objetos, polvo en las alas de la mariposa, algo delicioso que no tiene ningún punto de contacto con el resto de los productos destinados a ser consumidos en esta tierra. En consecuencia, para vender el espíritu impalpable, hay que añadirle cualquier cuerpo. Les está bien empleado.

Bien mirado, la cultura, las ideas y las narrativas adolecen de una «cosificación» demasiado escasa. Es decir, apenas se entienden como cosas capaces de fricción, objetos mundanos, productos consumibles con alegría o decepción. No se ve que una historia o un pensamiento son *hechos materiales*, al mismo nivel que un beso o una huida. Que a veces generan nuevas disposiciones empíricas, fundiéndose con ellas hasta casi desaparecer del horizonte. Solo a condición de redescubrir su específica

comaterialidad pueden el arte y las ideas esperar escapar (junto con el resto de los productos humanos) al destino de mercancía. Desde luego, no invocando una refractariedad original por su parte. El «espíritu» que pretende ser autónomo ya está predisposto a los *gadgets*. Solo si se leen los libros con la misma gracia despreocupada con la que algunas personas saben llevar «una bonita bolsa de tela», disfrutando de su particular utilidad (tanto más notable cuanto menos se le presta atención), solo entonces puede comenzar un discurso serio contra la «mercantilización».

Que los libros son hechos terrenales, sujetos a constricciones erizadas de púas, pero también capaces de incidir, lo ilustra muy bien *Misery*, de Stephen King.¹ Es un pequeño complemento de esa «estética de la recepción» que estudia la relación entre obra literaria y público. El protagonista, un escritor de éxito, es secuestrado por un admirador loco, resentido por la muerte literaria que ha infligido a su heroína más famosa, Misery, precisamente. Para salvar el pellejo, el escritor se ve obligado a producir una nueva novela, en la que Misery vuelve a escena. Con pena, vigilado por un «público» ojiplático y feroz, compone la obra, que, de todas las suyas, resulta ser la mejor. No a pesar de las presiones, sino, tal vez, a causa de ellas. Ese libro es un *hecho*: condicionado y urgente.

¹ Ed. org: *Misery*, Doubleday, 1987; ed. cast.: *Misery*, Barcelona, DeBolsillo, 2023.

Pero los comunistas del siglo XVIII nunca fueron antingleses

(28 de marzo de 1991)

LOS INSULTOS que Enrico Berlinguer dedicó al movimiento de 1977 constituyen un resumen fidedigno del antiamericanismo de izquierdas. Los epítetos con los que el secretario del PCI calificó el comportamiento y las aspiraciones de la nueva fuerza de trabajo italiana fueron los mismos que durante mucho tiempo se habían reservado a los trabajadores estadounidenses: corporativistas, consumistas, carentes de conciencia de clase, atrapados por el espejismo de la opulencia, egoístas, soberanamente indiferentes al «interés general» y refractarios a la representación política. Las tribus rebeldes del setenta y siete, es decir, los jóvenes obreros y los trabajadores precarios de todo tipo que despreciaban los llamamientos a la austeridad, parecían una astilla de Norteamérica a punto de incrustarse entre el tejido productivo nacional. La reacción fue adecuada al peligro.

El aspecto oculto pero decisivo del antiamericanismo de la izquierda consiste precisamente en su actitud hacia las luchas obreras norteamericanas: una mezcla de incomprensión y desconfianza, que sin duda se inclina a la condena cuando algunos de sus rasgos sobresalientes contagian también a su suelo natal. Se objetará: no tiene sentido, con respecto a los Estados Unidos está en cuestión la crítica del capitalismo en su nivel más alto de desarrollo. Cierto. Solo que, mira por dónde, no se definen anticapitalistas *tout court*, sino antiamericanos. ¿Es que quizá los comunistas del siglo pasado eran antingleses? ¿Es que quizá

juzgaban privilegiados a los obreros británicos, prefiriendo volcar sus esperanzas de revolución en los siervos que aún abarrotaban media Europa o en los esclavos de los que se enorgullecía Brasil? Por el contrario, aquellos comunistas no dejaban de considerar Liverpool y Londres como la piedra angular de su proyecto. Es de sospechar, por tanto, que proclamarse «antiamericano», para un progresista europeo, implique específicamente un juicio negativo sobre la clase obrera estadounidense (así como sobre el virulento americanismo de movimientos como el italiano del setenta y siete).

Este aspecto, tan crucial como poco reconocido, se entrelaza con otras idiosincrasias, todas las cuales los califican. El antiamericanismo de izquierdas, que no se diferencia del de derechas, expresa una invencible repugnancia por la sociedad de masas, por su carácter *obtuso*, por el marchitamiento de las almas que provocaría y por la *banalidad* de las experiencias que permite. Además, no pocas veces, este antiamericanismo representa la continuación, bajo diferentes formas, de la antigua aversión al cosmopolitismo. Las modas, los espectáculos y las jergas procedentes de los Estados Unidos distorsionarían el carácter nacional original.

Naturalmente, tratándose de la izquierda, la tarea de contener los efectos perversos de la sociedad de masas o de contrarrestar el cosmopolitismo del rock, no se confía a las élites culturales, sino a la clase obrera. O, mejor dicho, a la europea, ya que la estadounidense, considerada nada más que una «multitud solitaria», es parte del problema, pero no de la solución. Solo el «heredero de la filosofía clásica alemana» puede frenar el nihilismo taurino *made in USA*. Si se examina más de cerca, uno se topa aquí con un curioso embrollo conceptual. Por un lado, se considera a los trabajadores europeos nada más que campesinos con mono de trabajo, atribuyéndoles tradiciones y costumbres refractarias a la sociedad de masas (casi un antídoto contra sus males). Por otra parte, se acusa a los obreros estadounidenses de ser, en realidad, obreros, es decir, de ofrecer el ejemplo más extremo de desposesión, anonimato y desarraigo. Sobre esta base, es fácil comprender por qué el movimiento obrero europeo no comprendió la insubordinación en las fábricas estadounidenses. Cuando se intenta discernir «otra América», se hace referencia a los liberales, a Roosevelt, a los Kennedy y a los hippies: nunca se ha apelado a Detroit.

Sin embargo, es difícil argumentar que la razón de este olvido sistemático reside en la ausencia o escasez de conflictos. Las décadas de 1910, 1930 y 1960 en Estados Unidos siguen estando entre los puntos álgidos de la lucha de clases del siglo xx. ¿Y entonces? Más bien son las formas y los objetivos de esas luchas, así como los modelos organizativos que experimentaron, los que marcan la diferencia. Formas, objetivos y modelos que descienden todos de la «escena primaria» del industrialismo norteamericano. En aquellas tierras, la acumulación capitalista no estaba lastrada por la viscosa herencia de los modos de producción tradicionales. Ni feudo, ni servidumbre, ni Estado absolutista. Desde el principio, estaban el trabajo y el capital, sin figuras intermedias con las que forjar alianzas. En consecuencia, la lucha obrera en Estados Unidos nunca ha sido una lucha por la democracia, nunca ha exigido un cambio político-institucional. Carecía de ese nexo, o paso de baile, entre la revolución burguesa y la revolución proletaria que caracterizó al movimiento socialista en Europa.

En nuestro país, la insurgencia obrera tomó como modelo el ochenta y nueve francés, buscando su plena realización. Así fue en 1830, y luego en 1848, hasta 1917 y China. El modelo que siempre se adopta es el siguiente: el «interés general», que los burgueses, aunque lo proclaman, han despreciado esencialmente, pasa a manos del proletariado. Por tanto, les corresponde a ellos dirigir el Estado. En Estados Unidos esta cantinela desentona. Allí, hay «banderas gloriosas caídas en el barro» que hay que recoger y enarbolar de nuevo. Desde el principio, los intereses *particulares* se enfrentan entre sí. La «misión nacional» de la clase obrera, que en Europa ha sido la cruz y el deleite de la izquierda, sigue siendo un jeroglífico incomprensible en Estados Unidos. Obtener salarios altos, eso sí que contaba como alta y fina política. Consideremos este dato escabroso: durante las dos guerras mundiales, los trabajadores estadounidenses desencadenaron algunas de los más extraordinarios ciclos de huelgas: no por la paz, sino para ganar más dinero. Porque ese era el buen momento para hacer huelga y ganar. Si se quiere, para hacerse con los beneficios de la guerra. Qué escándalo, ¿verdad?

Y luego, no menos importante, hay que recordar que, en sus inicios, el capitalismo estadounidense se caracterizó por la huida masiva de la fábrica. Los inmigrantes europeos, tras unos años trabajando en las fábricas, se dirigieron al oeste, en busca

de tierras baratas para cultivar. Uno de los padres de la patria, Benjamin Franklin, protestaba enérgicamente: «Aquí la mano de obra suele ser demasiado cara, y los trabajadores difíciles de mantener juntos, porque cada uno desea ser patrón, mientras que, por otro lado, el bajo coste de la tierra induce a la mayoría a abandonar la industria». Esta propensión a la movilidad, es decir, el desinterés por el trabajo asalariado, no ha dejado de producir sus efectos incluso después de la colonización total del país, hasta nuestros días. La condición obrera ha seguido siendo un dato fáctico agrio, nunca se ha convertido en un «valor» o en una identidad que invocar con orgullo. Desertizarla es lo correcto, si acaso, aprovechándose de los pliegues del Estado del bienestar.

Las luchas de clases estadounidenses escapan al canon europeo por todos los costados. La insistencia intransigente en las condiciones materiales (se mata por una reducción de la jornada laboral, no para llegar al gobierno), las organizaciones políticas que duran una temporada solo para ser desechadas como una prenda raída, la desertión de la fábrica o un sentimiento de abundancia que jamás soñaría con desdeñar el consumo posible en el aquí y ahora: todo esto tiene poco de socialista, muy poco de democrático y nada de nacional. Era (cuando lo era, claro) solo un movimiento anticapitalista. ¿Cómo podría la izquierda europea —socialista, democrática y nacional— referirse a él?

En el reino de la mediocridad faltan salidas de emergencia

(12 de abril de 1991)

UNA PELÍCULA ESTADOUNIDENSE de hace muchos años ostentaba un título tan ejemplar que rozaba el proverbio: *La imposibilidad de ser normal*.¹ El protagonista (un Elliot Gould en el colmo del histrionismo) es un exlíder estudiantil, ahora deseoso de abrirse paso en el circo académico. No ahorra amargos sarcasmos a sus antiguos camaradas (incluido su amor, Candice Bergen), que insisten virtuosamente en las sentadas y las ocupaciones. Pero al final, tras haber experimentado la abyección institucional, el réprobo manda su carrera al infierno, invierte la línea entre «dentro» y «fuera», se reencuentra con los suyos y escapa de la incipiente normalidad. Este refugio en la sociedad alternativa se asemeja a un regreso a la patria. Y realmente fue un cruce de fronteras a finales de los años sesenta: la cresta entre el conformismo y la insumisión estaba inequívocamente fijada, estar a un lado y no al otro implicaba un cambio de lengua y de costumbres, por no hablar de divisas morales no sujetas a intercambio.

Más que la impaciencia ante normas concretas, de lo que se trataba era de repudiar lo que suena a ordinario, común y banal. El no-hay-trato de las minorías políticas e intelectuales todavía coincidía, hace un par de décadas, con la crítica a esa medianía que siempre tiende a la mediocridad, a la que se contraponían

¹ Se refiere a *Getting Straight*, Richard Rush, 1970. El título en castellano es *Camino recto*.

estilos de vida exuberantes e insólitos que hacían alarde de cierta lúcida locura. No es difícil, ahora, reconocer en la reivindicación de vivir en otra parte el signo de una residual ajenidad a la producción capitalista por parte de las clases intelectuales.

Más tarde, a finales de los años setenta, la imposibilidad de ser normal cambió de significado: de ser una opción eufórica y orgullosa, pasó a ser poco menos que un destino amenazador. En Italia y Alemania, a una parte de los militantes políticos y de la vanguardia contracultural más áspera se les prohibió volver a la vida ordinaria. La excentricidad del pasado se desbordó en sombría patología. Las fronteras entre los dos «países» fueron cerradas y puestas bajo vigilancia; archipiélagos enteros de la sociedad alborotada acabaron reducidos al gueto.

Entonces todo volvió a cambiar. En los años siguientes, la dialéctica entre integración y revuelta realizó su pirueta más audaz: desapareció sin dejar rastro. De una salida segura de las costumbres imperantes, ahora no hay noticias. El «en otra parte» ya no emite ninguna señal, pues se ha fundido en el aquí y ahora de la mediocridad dominante, incluso alimentándola por sí mismo. El diagnóstico de esta situación lo hace con ojos fríos Hans Magnus Enzensberger, poeta y ensayista antaño cercano a la extrema izquierda. El libro, que recoge artículos y ensayos escritos durante la década de 1980, tiene el título actual de *Mediocrità e follia* [Mediocridad y locura] (Garzanti), pero lo apropiado sería «la imposibilidad de ser anormal».

En el ensayo final (que debería leerse en primer lugar, ya que proporciona un trasfondo compacto al resto), Enzensberger muestra con detalle cómo el umbral entre normalidad y transgresión se ha vuelto cada vez más incierto, hasta desaparecer. Los apocalipsis inminentes, en nombre de los cuales se había cultivado el excepcionalismo en los años cincuenta y sesenta, tenían pólvora mojada: en Alemania no hay ni decadencia moral, presagiada con horror por la derecha, ni revanchismo, temido por la izquierda. La «medida media se ha convertido en la verdadera patria». La indiferencia, la sordina y la moderación parecen prevalecer. Las tensiones y la infelicidad se agolpan en un interior insuperable, disolviéndose en mil riachuelos, o adoptando los rasgos de la desviación media. «La mediocridad y la locura son complementarias; su aparente contraste esconde

una armonía [...]. No se encuentra un lugar especial fuera de esta maraña. En equilibrio más o menos precario, esta maraña paradójica resurge en cada uno de nosotros». La oposición cultural a la mediocridad, cuyo tam-tam secular va del *Sturm und Drang* al Dadá y al sesenta y ocho, se sitúa hoy en un nicho inofensivo. La «ruptura de los hábitos visuales», bandera de todas las vanguardias, se ha convertido en un «querido hábito»; el pensamiento salvaje se ha inscrito en la lista, ahora existen parámetros para calcular su productividad. Por su parte, la oposición política actúa como un beneficioso electrochoque para el más atrasado y paralizado de los subsistemas sociales: el institucional. Sin embargo, las «minorías activas», que desprecian la normalidad, comparten un sentimiento demasiado normal: el resentimiento. Su impotencia es grande.

¿A qué se debe esta imposibilidad de eludir la ortodoxia? Se puede especular, al margen de Enzensberger, que mucho depende de la plena inclusión de todo el trabajo intelectual en la producción directa. La experimentación lingüística —política o artística, poco importa— ya no constituye una esfera separada, ni un potencial de libertad, del trabajo subordinado: de este último se ha convertido, si acaso, en materia prima y levadura. Además, esta metamorfosis se produjo al mismo tiempo que una victoria triunfal de los dominantes. En su apasionante informe sobre el Fondo Monetario Internacional (*¡Millonarios del mundo, uníos!*), Enzensberger observa que la mediocridad tiene su origen en la afirmación de un punto extremo: «La verdad no está en absoluto en el medio, sino en la lógica del capitalismo, que, como es bien sabido, sencillamente ha ganado el mundo. Hoy ya no existe ninguna posibilidad de vida fuera de lo que en el sesenta y ocho se llamaba “el sistema”».

A veces, uno podría creer que el diagnóstico de Enzensberger se hace eco del famoso *incipit* de *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse: «En la civilización industrial avanzada prevalece una cómoda, pulida, razonable y democrática falta de libertad». Pero eso sería un malentendido. En primer lugar, porque la mediocridad «no es una papilla homogénea; al contrario, se distingue por un máximo de variación y diferenciación». Abundan las oportunidades más variopintas, las opciones posibles se multiplican y las hibridaciones más extravagantes se suceden. Policromía, no unidimensionalidad. Pero la mayor distancia con

Marcuse reside en el hecho de que, para este último, todavía era concebible salir de la densa red del «sistema». Para Enzensberger, como hemos visto, ya no; ningún «gran rechazo» aparece en el horizonte.

Dan ganas de preguntarse: ¿realmente no hay antídoto contra la loca mediocridad imperante? En el gran Dentro en el que estamos todos, ¿no podemos, como mínimo, comportarnos como una manzana podrida? En otro ensayo del volumen (*La literatura como Alka-Seltzer*), dedicado a una cuestión diferente, se insinúa una respuesta indirecta. Asqueado por los llantos rituales en relación con el fin de la literatura, el autor observa: si la misión de la muerte era producir nuevos sentimientos y nuevas percepciones, hay que reconocer sin clamores que hoy esta tarea no es desatendida, sino cumplida por otras instituciones. «La poesía domina en todas partes, en los titulares, en la música pop, en la publicidad; que su calidad deje que desear es irrelevante. Se inventan sentimientos desconocidos, nuevas formas de percepción en el cine, la moda, la música [...]. En este sentido, la literatura no está acabada: está en todas partes». Como el Alka-Seltzer, que se disuelve en el agua, dejando apenas un residuo en el fondo. Quizá esta imagen también se aplique a la política subversiva. Una vez superado el movimiento pendular entre integración y revuelta, la posibilidad de la revolución deja de aparecer como una función especializada, dispersándose más bien, y por tanto extendiéndose, en canales y formas a primera vista irreconocibles. Paradigma Alka-Seltzer, en efecto.

Devuelvan los «Baci Perugina»

(14 de junio de 1991)

CUALQUIERA que lo desee, puede aprender deprisa cómo *no* se usan los libros y lo fútiles que son los espíritus profundos que guardan rencor a su tiempo. Basta con echar un ojo a la columna «Hoy» que Guido Ceronetti escribe a diario en *La Stampa*. Se trata de las breves citas de un texto de alto linaje cultural, para degustar (perdón, *deleitar*) aguantando la respiración. La hipotética sabiduría infusa en aquellas pocas líneas debería maquillar (perdón, *embellecer*) la fealdad de la estrepitosa actualidad y de sus titulares circundantes, socorrernos como un *paternoster* a lo largo del afanoso día. Según Hegel, para los modernos la lectura de los diarios hace las veces de la plegaria matutina: ahora, gracias a Ceronetti, son los mismos diarios los que ostentan pequeños rezos.

5 de junio de 1991, de Céline: «La televisión, y todo eso, no son más que embrutecimientos, tan inferiores... Periódicos y revistas, todo... Es tan abrumador que ni siquiera las mentes más sólidas resisten». Una audaz maldición contra la prensa, puesta allí, en pleno territorio enemigo. Lástima que el parloteo entrecortado de Céline, extrapolado de este modo, se parezca a las naderías de un alcoholizado cualquiera. Tampoco corren mejor suerte los otros autores movilizados por el Sabio. El 14 de mayo el turno le toca a Joseph Roth: «Los corazones de los hombres osados, locos y fácilmente entusiastas son insondables...». La banalidad se cubre de un aura un poco amigable y un poco intimidatoria

(como si dijera: solo los escogidos pueden apreciar tanta vertiginosa simplicidad, ¿eres de los nuestros o no?).

El 3 de junio Fiódor Dostoievski se pone en los zapatos de un Talleyrand de opereta y sentencia: «La conciencia secreta del poder gusta más que su dominio abierto». Algunas veces el tono es encantado, como el 4 de junio: «Después Kafka dice: “Todos mis amigos tienen los ojos hermosos. La luz de su corazón es la única iluminación en la cárcel oscura en la que vivo”». Otras veces sobriamente heroico: «De espaldas al muro, en el gris del vacío, lean a Job y aguanten» (Gottfried Benn). Otras incluso, se alza una nota profética: «Los dioses no se preocupan por nuestra paz: la venganza es su función» (27 de mayo, de Cornelio Tácito). Tampoco falta el comentario rudo: «El hombre que calla rechaza; la mujer que calla consiente» (12 de junio, de un proverbio árabe de los nómadas maraziq, pero también lo decía el tío Carlos en el bar).

Por último, el 9 de mayo, una frasecita estilo novela rosa: «¿Soy presuntuosa por decir que poseo tanto amor como para darlo a una sola persona? ¡La idea de que durante toda la vida se deba amar siempre y solamente a una persona me parece de lo más infantil! Puede empobrecer bastante». Parecería una acentuada disposición al adulterio. Después el ojo se apresura a la firma: es Etty Hillesum, la judía que escribió un desgarrador *Diario* antes de ser gaseada. Estremecedor.

Ceronetti es el traductor (por otro lado, extraordinario) del bíblico *Eclesiastés*, donde está escrito: «Toda palabra se cansa, no se puede hacer que digan más». En sus manos, las palabras de los escritores, ensartadas como mariposas incautas, están exhaustas. Más que elevar nuestro ánimo sin forma, le babea encima una papilla sublime. El intento de enmendar la cultura de masas haciéndole oler pétalos exquisitos, se vuelve contra el autor: inevitable es el arrepentimiento por las máximas estampadas sobre el papel de algunas chokolatinas. Por muchos defectos que tengan, están exentas de la ilimitada trivialidad del Oráculo.

Encanto y trampas de repetición

(20 de junio de 1991)

TODOS QUEREMOS VOLVER sobre nuestros pasos, coger por la cola el bello momento que sin embargo se nos ha escapado, acceder de nuevo al tesoro encerrado en una caja fuerte cuya combinación se ha perdido. Nos esforzamos por repetirnos para recuperar las posesiones perdidas y seguir saboreando la facilidad que una vez fue o pareció nuestra. No dejamos de buscar una nota serial en cada experiencia, confiamos en el estribillo salvífico que siempre vuelve a empezar la canción, prefiguramos la siguiente entrega como una cita digna. A la iteración confiamos la parte menos innoble de nosotros, quizá la más ambiciosa.

«Todo podría acomodarse excelentemente, si las cosas pudieran hacerse dos veces», escribió Goethe. El amor ya no sería torpe, el gesto político sería sobrio y eficaz y el artículo menos apresurado. Podría repararse, refinarse y completarse. El deseo de repetición, sin embargo, no tiene nada que ver con la búsqueda de una media, de una norma. Al contrario, queremos reproducir a toda costa precisamente lo que nos parece inimitable. No nos conformamos con una tipología, exigimos una singularidad con todos sus matices. Paradójicamente, la instancia de lo serial (en funcionamiento mucho antes de que fuera satisfecha por los medios de comunicación) se refiere a aquello que no puede ser sustituido, ni incluido en una generalidad, ni intercambiado por un equivalente. Solo se busca repetir la experiencia que no admite alteración.

El impulso hacia el «una vez más», es decir, el deseo de una prueba de apelación, se prolonga en la reproductibilidad técnica de la obra de arte (fotografía, gramófono, radio o cine). La necesidad vital de arrancar otra oportunidad al destino encuentra aquí una realización especializada. El deseo secreto de una «segunda vez» se exhibe ahora dotado de una vida exterior autónoma. El «eterno retorno» se convierte en espectáculo. Desde el álbum de fotografías amarillentas hasta *Dallas*,¹ siempre se manifiesta esta necesidad ineliminable de hacer que el pasado vuelva a suceder. De ahí que toda invectiva nostálgica contra la reproductibilidad técnica suene siempre fútil. Es decir, incapaz de reconocer en la serialidad esa forma indispensable de protección contra la fugacidad en la que confiamos desde la infancia, cuando la iteración de los mismos gestos y las mismas fábulas amortiguaba los choques de lo inesperado.

El argumento a favor o en contra de las series se ha convertido a su vez en una serie, pero una serie tediosa. Ahora la cuestión es otra. Después de que los medios de comunicación hayan aislado y desarrollado desproporcionadamente la necesidad de repetición, sucede a menudo que incluso una situación sin precedentes se vive como una réplica. La repetición se convierte en la forma general de experiencia; la lente de lo serial se aplica también a la última novedad. Y viceversa; de la misma repetición siempre se puede hacer algo nuevo, cada iteración puede convertirse en una piedra de toque. Sin embargo, dentro de una experiencia que en cualquier caso es serial, se contraponen duramente la repetición propia de la experimentación y el juego y la compulsión a la repetición de la mercancía y el trabajo.

El debate sobre las distintas formas de entender, y también de practicar, la serialidad fue anticipado en gran medida por la filosofía moderna. Un ejemplo importante es *La repetición*, de Søren Kierkegaard. El término danés *Gjentagelse* es controvertido: para algunos (por ejemplo, Gilles Deleuze, en su *Diferencia y repetición*) debe entenderse como «repetición»; otros, sin embargo, ven en él una desviación de la mera iteración y lo traducen como «reanudación». Este ensayo breve, firmado bajo el pseudónimo de Constantin Constantius, es doblemente «serial»; por un lado,

¹ Se refiere a la conocida serie de televisión de manufactura estadounidense, también emitida en esos años doblada al castellano por RTVE.

narra una relación amorosa salpicada de numerosos e intrincados episodios; por otro, examina explícitamente el valor ético de diversos tipos de «repetición». En el libro, Kierkegaard ofrece el relato, apenas velado por algún artificio ficticio, de su relación amorosa acabada. He aquí la trama desnuda de los hechos biográficos. En septiembre de 1840, Søren Kierkegaard se comprometió con Regina Olsen, la hija de 18 años de un consejero estatal danés. Ni siquiera un año después rompió el compromiso. Se arrepintió y estuvo tentado de volver sobre sus pasos. Luego decidió llevarlo a cabo, haciéndose odioso para la chica. Regina tenía que creer que se había librado de un canalla, de un seductor barato, de un hombre de tenue sustancia. Kierkegaard llevó una existencia aparentemente «amoral» y «frívola». Cuando murió, Regina llevaba muchos años casada.

En *La repetición* hay dos personajes principales: un joven poeta muy enamorado —pero también muy desgraciado porque está convencido de que la ruptura es irremediable— y su confidente, un tipo ocioso y pedante, propenso a las intrigas. Frente a las penas del poeta, su amigo elabora vagas tesis especulativas sobre la posibilidad de volver a disfrutar de un bien pasado. Confía, en efecto, en la felicidad obtenida por «repetición». Buscando una confirmación empírica, emprende un experimento: viaja a Berlín, donde ya estuvo en el pasado, y se ocupa meticulosamente de reproducir a la perfección una experiencia de entonces, contando con revivir las mismas emociones. Pero fracasa sin remedio.

A nivel natural, es decir, en lo que respecta a la experiencia sensible o «estética», el pasado se ha perdido para siempre. Quienes miran hacia atrás con la esperanza de retomar un estado de ánimo o una vieja inclinación donde lo dejaron, solo se engañan a sí mismos. La «repetición» como réplica fiel o continuación lineal es imposible. Cuando todo parece encajar con el añorado «antes», justo entonces, de repente, uno siente que en realidad nada encaja. Y, sin embargo, a pesar de la desilusión, uno no puede darse por vencido: «Para quien no posee la categoría de la reminiscencia ni la de la recuperación, toda la vida se disuelve en un vano y vacío desvarío». ¿Qué otro camino intentar, entonces, para «repetir» con éxito? La palabra decisiva la tiene el joven poeta. Se da cuenta de que la auténtica «repetición» exige siempre un momento de cesura radical con respecto de los acontecimientos y sentimientos que se quieren recuperar: solo quien

se pierde puede salvarse. Es necesario un movimiento en espiral; todo vuelve, sí, pero en formas cambiadas e incluso irreconocibles, con remolinos más amplios, a un nivel «superior».

Para Kierkegaard, y por tanto para el joven poeta, la repetición de la historia con Regina tendrá lugar en un plano religioso, como amor a Dios y feroz batalla filosófica contra las miserias de la iglesia oficial. Pero cuidado: se trata de una verdadera repetición, no de una transfiguración. Regina permanece intacta. Tanto es así que, diez años después de la ruptura del compromiso, Kierkegaard no pudo soportar más el peso de la máscara e intentó volver a conectar con la mujer, enviándole una carta de aclaración. Regina, que ya había percibido una forma de devoción amorosa en la voluntad de ruptura de Søren, prefirió «repetir» el estado de incertidumbre en que quedó entonces. Y devolvió la carta sin abrirla. Solo que entonces sintió una profunda tristeza por la aclaración perdida. Y así sucesivamente. Repitiendo sin cesar la repetición.

El «topo» y el pensamiento crítico

(26 de julio de 1991)

EL PERIODISMO CULTURAL y el pensamiento crítico, ¿hasta qué punto siguen frecuentándose y hasta qué punto se evitan escrupulosamente? ¿Este *Talpalibri* (suplemento semanal de reseñas de *il manifesto*), por ejemplo, enciende polémicas imposibles, discrimina cuanto debe, señala caminos aventurados, pone en la picota a quien lo merece?

Algunas puntualizaciones. Competir con *Tuttolibri* de *La Stampa* y el nuevo *Mercurio* de *La Repubblica* en exhaustividad informativa y despliegue de especialización no es, desde luego, imposible. Es más, tratándose de *il manifesto*, junto a este esforzado y, huelga decirlo, muy «profesional» recuento del temperamento cultural actual, siempre se pueden exhibir periódicamente algunas especialidades propias, rebuscando en el álbum de familia de la izquierda y reservando nichos apartados para autores e ideas que parecen haber caído ya en desuso. Homologación desinhibida y amores de invernadero no se eliden en absoluto, al contrario, constituyen una modesta «doble vía» por la que uno se desenvuelve.

Pero ¿nos vale esta forma de acomodarse? Ya no. Los años ochenta han terminado para todos, incluso para quienes los soportaron oponiéndose a ellos, a veces obligados a llevar monos de camuflaje. Los manuales de supervivencia no bastan, hoy menos que nunca, para sobrevivir realmente en el plano ético-político. Con toda probabilidad, el equilibrio debe romperse en

ambas direcciones. Por un lado, apuntando a una incompletitud significativa y polémica, a una devaluación sistemática de lo que ofrece el espectáculo cultural actual. La irrelevancia, he aquí un criterio que debe imponerse. Las omisiones —en un periódico de batalla política— son un modo de juzgar. Por otra parte, es bueno destruir los nichos familiares, los hervideros malolientes y confortables; esos textos e ideas radicales deben ser puestos de nuevo en funcionamiento, en fricción con los fenómenos más actuales, exigiéndoles algún rendimiento cognitivo. Y si no lo consiguen, no hay excusas.

En los últimos años, la batalla cultural se ha concentrado contra la ideología posmoderna. De la única manera plausible: tomando nota de lo que traiciona respecto de las transformaciones de las estructuras sociales, de las formas de vida y de las mentalidades. Esta batalla es un capítulo cerrado. Detenerse en ella sería un error. Se trata de construir pieza a pieza, libro a libro, idea a idea, una representación directa del paisaje social y cultural circundante. Con categorías autónomas, sin pasar ya por el tamiz de las novedades que pasan por el convento. A la perentoria exigencia de «profesionalidad» en el periodismo cultural, hay que responder con la serena obstinación del *Bartleby* de Melville: «Preferiría no hacerlo».

Después de las luciérnagas han desaparecido también los pinballs

(23 de agosto de 1991)

ME PERMITO dar una definición de carácter poético-literario de lo que sucedió en Italia a comienzos de los años ochenta. En aquel tiempo, a causa de la contaminación de las anteriores formas de convivialidad urbana, comenzaron a desaparecer los pinballs. El fenómeno fue fulgurante. Los «juegos electromecánicos que funcionan con monedas» —así lo define un diccionario insensible a los valores mitológicos— abandonaron de improviso su *hábitat* natural, los bares, y fueron deportados a la fuerza a las salas de videojuegos. Un destino grotesco, más melancólico que la pura y simple extinción física. Para entendernos, es como si las luciérnagas de la «mejor juventud» de nuestros padres y abuelos (juventud ofendida en ocasiones por el hambre y la pelagra, pero gracias a dios exenta de americanismos) sobrevivieran solo en el zoo, detrás de un vidrio; ellas, las tenues farolas del espíritu agreste. Los pinballs, antaño diseminados por todos lados, intersticiales y expansivos, ahora yacen en locales especializados, como rehenes de los nuevos juegos electrónicos. Como Yugurta, arrastrado con cadenas tras el carro del fiero vencedor romano, humillado por estar, a pesar de todo, aún vivo. Allí están los pinballs, en cautiverio, sumergidos e insalvables, rodeados de artilugios más sofisticados, conservados-y-superados, como un ferroso ejemplo de la dialéctica hegeliana.

En cuestión de muy pocos años —digamos que entre 1979 y 1981— los pinballs desaparecieron. En cuestión de poco tiempo

quedó vacía en los bares la esquina que se les reservaba, como un triste zapato sin pie, el contorno de la víctima trazado con tiza en el suelo. Después ese espacio fue rellenado de otra manera. Ahora los pinballs son un recuerdo, bastante desgarrador, del pasado. Una persona adulta que tenga tal recuerdo no puede reconocer el joven que fue en los nuevos jóvenes de los videojuegos y, por tanto, está privado incluso de las imágenes capaces de dar consistencia a sus añoranzas. La cesura no puede ser más neta y abrasadora. El régimen capitalista, en Italia, ha tenido dos fases distintas, incluso inconmensurables. La primera es la que va desde el final de la guerra hasta la desaparición de los pinballs; la segunda comienza precisamente con el exterminio de estos instrumentos del capricho humano.

Antes de aproximarnos a la gran transformación, que nos sorprende sin estar preparados y demasiado inermes, es necesario recordar que el pinball tuvo un correligionario; más aún, un siamés mecánico que compartió su misma suerte, primero honorable, calamitosa al final: la jukebox. También este estaba en los bares, en los hoteles y en las tabernas, inolvidable decoración del (micro)espacio público; y también este se ha refugiado en casas privadas o en fríos mausoleos. La mutación repentina acabó de un solo golpe con los tres-discos-tres a 45 revoluciones por minuto y con las cinco-bolas-cinco que se hacían saltar y chocar con las dos palancas parachoques: es decir, la columna sonora y el *plot* lúdico. Y, junto con la jukebox y el pinball, fueron borrados memorias, usos y costumbres. Figuras sociales corpulentas se desmoronaron. Proyectos y valores, de los que más de una generación se había nutrido, se secaron de golpe.

El pinball fue parte integrante de la ciudad-fábrica, de Fiatville y Pirellitown. Inconcebible fuera de la organización fordista y taylorista del trabajo, el pinball prolongaba de forma desenfada la relación hombre/máquina. El jugador depende del artilugio mecánico, pero se trata de una sumisión *activa*, de constante interacción y plena implicación. Un cuerpo a cuerpo, en definitiva. Tanto en el pinball como en la cadena de montaje, la intervención humana es indispensable: la máquina tira allí dos palabritas, pero corresponde al jugador-obrero deletrear la frase completa. Sin un ulterior gesto transformador, la carrocería se echa a perder, queda inservible; del mismo modo que la bola del pinball, infructuosa. En ambos casos, el autómatas mecánico debe

ser mantenido despierto desde el exterior, por un «hacer» similar a una levadura vivificante. La bola de acero es lanzada de nuevo una y otra vez, «trabajada» con manos frenéticas, empujada contra los márgenes ventajosos, conducida por trayectorias que dan bonus; como sucedáneo de la cadena de montaje, el pinball la exorciza y, al mismo tiempo, la celebra. Como hace el día festivo con los laborables.

El mecánico era el tiempo del Antiguo Testamento. Después viene el tiempo de la electrónica: amén. La automatización del proceso de trabajo, así como los juegos que proliferan en sus bordes, es ya un objetivo conseguido. Si en el pinball el jugador esperaba muchas veces la bola-torpedo, es decir disponía de muchos comienzos, ahora, ya sea en los videojuegos o en la fábrica informatizada, hay por lo general un único inicio, un *incipit* absoluto que sigue un recorrido lúdico-laboral autosuficiente, imperturbable. Mejor dicho, casi imperturbable, porque antes o después sobrevienen contratiempos, incidencias y pequeñas catástrofes. Es entonces cuando interviene el jugador-obrero, asumiendo un rol de mantenimiento y de vigilancia atenta del funcionamiento automático. Sin formar parte directa, sino quedándose al lado. Retocando y corrigiendo. Indispensablemente marginal, por decirlo de algún modo. Capturado en este oxímoron agríndice, el nuevo obrero-jugador vive en una condición paradójica. Para liberarse de su peculiar carácter «marginal», el trabajador posfordista y el jugador pospinballista no pueden contar con su carácter «indispensable»; de hecho, las dos cosas se implican mutuamente. Están o caen juntas. De momento, se está ante los resultados objetivos de la «gran transformación»: aparece una nueva especie, una tribu de *hopeful monsters*, de monstruos llenos de esperanza, que envía señales indescifrables, se pierde cuando parece a salvo y se salva cuando se la da por vencida.

El pinball también trae a la mente la intervención política delante de la fábrica en los años que los jueces del Tribunal Penal han evocado a menudo con una expresión de concisión bíblica: «En la época de los hechos». Una noche de comienzos de otoño, en la Fiat de Rivalta, esperaba un grupo de militantes de la izquierda extraparlamentaria, recién llegados a Turín desde ciudades menos esenciales. Grande era la timidez ante el gigantismo de la Fiat. Al salir, los obreros corrieron hacia los autobuses, aunque algunos se dirigieron al bar de enfrente, donde tronaba

el imprescindible pinball. Uno de aquellos militantes, desalentado por los frutos de la intervención política, ocupaba firmemente la máquina, jugando una partida tras otra. Dos o tres obreros se acercaron, primero curiosos, después solicitando una jugada. La tuvieron, y duró horas, con resultados alternos, como la partida de billar de Paul Newman en *El buscavidas*. Lo que se jugaba era brandy Vecchia Romagna. Al día siguiente, ante las puertas de la Fiat de Rivalta, el militante pinballista era el único que tenía «contactos», y buenos «contactos» además, pues sus rivales de la noche anterior eran delegados de sección.

Por lo demás, hay un nexo, vago, pero no arbitrario, entre el pinball y la guerrilla de taller. Solo hay que pensar en la expresión idiomática «entrar en tilt». Significa la interrupción del circuito provocada por las sacudidas maliciosas que el jugador, *violando las reglas*, imprime a la máquina para facilitarse el objetivo y ganar puntos de forma ilegal. El castigo por el «tilt», o por la manipulación indebida, es la anulación de lo que queda de partida. Precisamente aquí se deja ver la *silhouette* de otros conflictos experimentados en la cadena de montaje: a los trucos saboteadores, con los que el obrero trata de disminuir la fatiga y tomarle el pelo al encargado, les sigue el castigo. Sin embargo, la satisfacción es enorme cuando se es tan diligente y delicado en los movimientos, hasta el punto de hechizar a la máquina, que, incluso manipulada por empujones y levantamientos, renuncia a la némesis y no entra en tilt. Salirse con la suya habiendo pecado y hecho trampa, este es el ápice, el final feliz verdaderamente feliz; el crimen ha prescrito.

Ahora todo esto se ha acabado. La desaparición del pinball exacerba la nostalgia por un país que ya no veremos, que se ha vuelto irreconocible. Algunos se lamentan: bares que no son bares, fábricas que ya no parecen fábricas, adolescentes cautelosos y escépticos. El pinball ha desaparecido del paisaje urbano y el Partido Comunista también: ¿qué hacer? Sin embargo, hubo un tiempo en el que nosotros, pinballíomanos, fuimos injuriados por quien no era capaz de olvidar el anterior «civismo de los cafés», con sus agudas conversaciones, los escritores que componían en las mesas operetas morales, etc. A estas personas —que, por otro lado, también amaban a las luciérnagas, la pelagra y a los policías hijos del pueblo— contraponemos un único argumento: donde máximo es el peligro, allí justamente es necesario

buscar la salvación. En aquel tiempo, en la cultura del pinball y de la fábrica fordista: *dentro y contra*, decía un eslogan. Era necesario partir de allí: del juego solitario que acompaña a la consumición apresurada; de la actitud sospechosa y engreída del jugador, similar al cowboy que lleva las manos en la cartuchera; de las luces y de los ritmos de aquella máquina, de la *música de esferas terrestres* que emitía.

Calumniados durante un tiempo por los luciernófilos, ¿deberíamos ahora nosotros, pinballiómanos, maldecir a su vez al pueblo de la electrónica en nombre de una rencorosa nostalgia? Sería indecente. Una desgracia, una auténtica felonía para los *hopeful monsters* familiarizados con los videojuegos y las fábricas robotizadas. No, no añoraremos el pinball como otros añoraron las luciérnagas. Sería demasiada satisfacción para quien, sin demasiados riesgos, no ha dejado de mandar en el mundo de las luciérnagas, en el del pinball y, ahora, en el parque de atracciones de los videojuegos.

[El inicio de este artículo alude al lamentable artículo de Pier Paolo Pasolini sobre la desaparición de las luciérnagas en la sociedad industrial, publicado por el *Corriere della Sera* en febrero de 1975].

La fuerza de las palabras calladas

(13 de septiembre de 1991)

HAY LIBROS que enseñan cómo comportarse en la época de los pícaros. En la época del «profesionalismo», de la carrera y los buenos negocios. En 1923, Víktor Shklovski publicó una novela corta y admirable, *Zoo o Cartas no de amor*.¹ El protagonista escribe a la mujer amada, pero ni siquiera puede aludir a su pasión porque ella, estricta e irritable, se lo ha prohibido de una vez por todas. Ciertas palabras deben ser omitidas, de lo contrario la correspondencia se romperá. Las cartas se suceden en obediencia al mandamiento. Ni rastro de lo que realmente importa, sino informes de libros, fervientes discusiones sobre las nuevas tendencias artísticas o alusiones al ajetreo de la vida cotidiana.

Sin embargo, este torbellino de digresiones no hace sino maximizar el obligado punto omitido. Lo bordea, lo esquiva en el último momento, traza su perímetro y lo muestra sin cesar, por contraste, como el cóncavo hace con su convexo. Sobre todo, el amor oculto impregna todos los temas profanos de los que se puede hablar libremente, se transpira a contraluz donde menos se espera, reverbera en el relato de una velada en una cervecería. La interdicción protege contra la iteración obsesiva e inarticulada, aguzando en cambio la mirada sobre lo que ocurre en el mundo, reforzando la inteligencia de las cosas. Pocas veces se ha

¹ Ed. cast.: *Zoo o cartas de no amor*, Barcelona, Ático de los libros, 2010.

escrito un libro sobre el amor tan intenso como este, que guarda riguroso silencio sobre el amor.

En tiempos de canallas, es bueno aceptar el impedimento de usar ciertas palabras. Porque, como dejó claro Shklovski, así nos vemos obligados a aplicar su energía a las cosas y los hechos que nos rodean y nos presionan. Si no se emplea en el laborioso «hablar de otra cosa», el valor de ciertas palabras se deteriora rápidamente. De 1960 a 1980, en el Occidente capitalista, se produjo un ciclo de luchas que, en términos de contenido y radicalidad, tiene pocas comparaciones en el siglo. Estas insurrecciones modernas llevaban inscrito en su código genético, casi como premisa feliz, la disolución del PCI y el odio a la estadolatría del socialismo real. Eran conflictos «postsocialistas». Esas luchas fueron derrotadas y, ahora, su memoria se mantiene a raya amalgamándolas con el destino de los regímenes del Este. Así que existe la obligación de evitar palabras terrenales y sensatas como «revolución». Hay que seguir el juego, haciendo trampas como el amante de Shklovski: distraído de las declaraciones magnilocuentes, se puede sin embargo señalar la necesidad evidente de la revolución en todas partes y en todas las ocasiones, incluso en las más insospechadas. Apasionadas «cartas de no revolución»: ¿por qué no?

Primer apéndice
**Pequeños subversivos
van al cine**

(10 de marzo de 1994)

PROPONGO un pequeño test con el que podréis comprender anticipadamente si el libro de Mariuccia Ciotta y Roberto Silvestri, *Da Hollywood a Cartoonia* (manifestolibri, Roma, 1994), os seducirá o, al repugnaros, hará despuntar sobre vuestro ánimo informe las espinas del puercoespín enfurecido. Cerrad los ojos y deletread despacio la palabra «subversivo». Saboread con calma los ecos y los matices. Bien, el juego ha concluido; ahora sabéis lo suficiente. Si el vocablo os produce el mismo efecto que una línea inclinada en la pizarra, pero también y sobre todo si os indujera a media sonrisa condescendiente, os aconsejo manteneros alejados del libro. Creedme, es abstruso, retorcido, dogmático y enrevesado. En cambio, si el término os parece sobrio y *justo* (en el sentido de la «justeza» artesana, no de la «justicia»), entonces leed el libro de principio a fin o de fin a principio, pero también entre líneas y tras ellas. Os garantizo que estas páginas son instructivas, agradables y ambiciosas como un dedo que señala a la luna.

La izquierda italiana arruga la nariz y frunce el ceño cada vez que oye hablar de subversión. Ante una *revuelta* (los negros de Los Ángeles, *Thelma & Louise* o la ocupación espontánea de la Fiat por parte de los jóvenes obreros de la «brigada Chen Po Ta»), siempre se ha levantado una voz perentoria para observar: pero la revolución es otra cosa, esto solo es un gesto descompuesto, un tirón muscular, quizá una crisis nerviosa. Curioso modo de razonar, y sospechoso. Las revueltas no son revoluciones, gracias

por la información, pero ¿se ha visto alguna vez una revolución sin revueltas? ¿Sin memorables e inopinadas roturas, sin transgresiones, *blackouts*, gestos ejemplares, momentos de felicidad pública situados entre un «no más» y un «aún no»? El libro de Ciotta y Silvestri registra con acribia filológica, amor afligido e ironía las tácticas subversivas experimentadas dentro y contra la «sociedad del espectáculo». Señores, este es el catálogo, así han cambiado las imágenes (e «imágenes», en la jerga antigua, significa *ideas*) de los cuerpos y de los sujetos, de los sexos y de los poderes, de los miedos y de los deseos. Estas, señores, son las formas nuevas de la revuelta; esta, por tanto, es la actual materia prima de las revoluciones.

Da Hollywood a Cartoonia —un libro de, sobre, en torno al cine— es uno de los pocos textos políticos publicados en los últimos años. No tiene en cuenta a Adornato ni a D'Alema,¹ es cierto, pero nos ayuda a entender tendencias de fondo, que después, casualmente, pasan de forma puntual a primer plano, se extienden por la superficie de las cosas, impregnan los comportamientos y las mentalidades. Con respiración no asmática, espíritu internacionalista e intransigencia sin resentimiento, el libro reconstruye la historia de los últimos veinte años, desde la encrucijada del 77 hasta los primeros síntomas de un fascismo posmoderno. Narrando y glosando historias e historias, pone en el candelero modos de ser, formas de vida, apariencias cargadas de verdad («porque el cuerpo, la apariencia, la superficie no son lo mejor, sino sencillamente todo lo que hay»), desprejuiciadas fugas hacia delante, sueños que acabaron mal y sueños que acabaron bien. Ofrece un epílogo de lo que el teólogo llama la «sustancia de las cosas que se esperan». Brinda un archivo autorizado para lo que Moretti (no Nanni, sino Franco, que es mejor) llamaría una *novela de formación*. Y después, sea dicho sin (demasiada) polémica, tampoco está mal ver citados, y tenidos por buenos maestros, a C. L. R. James, los *Quaderni Rossi*, a Toni Negri, en lugar de al empalagoso Bobbio o a Habermas, no por casualidad dispuesto a avalar la guerra del Golfo.

En el epílogo de su década, dos o tres cosas sabían con certeza los subversivos de los años setenta. Una de estas era la crisis

¹ Se refiere a Ferdinando Adornato y a Massimo D'Alema, actores de reparto de la política italiana durante la era Berlusconi.

estructural e irreversible de la sociedad del trabajo: a una mayor inversión le corresponde un menor índice de ocupación. Lo han dicho y repetido en todas las salsas, en los lustros sucesivos, tapados por aquellos que solo ahora caen en la cuenta estupefactos, incluso aturridos, hasta orgullosos de lo que despachan como un *dernier cri* del pensamiento crítico. La otra cosa, que entonces se intuyó, está testimoniada —o, mejor, *encarnada*— por el libro de Ciotta y Silvestri: la imaginación, el lenguaje y la cultura se han convertido en la principal fuerza productiva, además del ámbito donde tiene lugar un encuentro que no excluye los golpes entre las clases sociales modernas. El enorme mérito de los dos autores radica en haber *habitado* la nueva situación con naturaleza y ductilidad, rechazando una investigación genérica y, por tanto, pedante. Mientras que algunos se limitaban a elaborar un *metadiscurso* sobre la función de la comunicación en el tardocapitalismo, Mariuccia y Roberto han considerado más oportuno (y más divertido) comenzar a desentrañar *otros discursos*.

Hay pocos antecedentes de un libro como este que me vengan a la mente. El primero es un ensayo de Siegfried Kracauer, *Pequeñas dependientas van al cine*, de 1927, recogido en *El ornamento de la masa*.² Kracauer busca en las películas «las ensoñaciones de la sociedad, en las que se manifiesta su verdadera realidad». Y observa: «En la interminable serie de películas, siempre vuelve a aparecer un número limitado de motivos típicos que muestran cómo le gusta a la sociedad verse a sí misma. La quintaesencia de los motivos en las películas es al mismo tiempo la suma de las ideologías sociales, que se desenmascaran mediante la interpretación de estos motivos». Tanto el ensayo de Kracauer como *Da Hollywood a Cartoonia* están organizados en secciones, cada una de las cuales extrae un pequeño álbum de ejemplos ético-políticos de las tramas de las películas.

Aún hay otro fundador, menos evidente, quizá, aunque igual de perspicaz. Pienso en las *Fábulas italianas* de Italo Calvino. Calvino recogió, ordenó y reescribió todo lo que en la tradición popular había tenido valor de fantasía compartida, de proverbio a citar. Sus *Fábulas* son destilados de sabiduría y de locura, repertorios de buenos y malos ejemplos, reconocimientos del mundo

² Ed. cast.: *La fotografía y otros ensayos*, vol. 1. *El ornamento de la masa*, Barcelona, Gedisa, 2009.

y de formas de estar en él. *Da Hollywood a Cartoonia* repite, a pequeña escala, la misma operación. Sin embargo, no se demora en las narraciones del tiempo que fue, sino que se aplica a los proverbios y a las fábulas de nuestra actualidad. Presta atención a los modos de decir y de mirar a los que recurren las dependientes, los obreros, los intelectuales, los negros, las almas bellas y las almas rotas. Del mismo modo que el campesino del siglo XVII orientaba en el mundo a sus hijos al contar una historia de nabos y de príncipes, el habitante de la metrópoli comunica a sus semejantes una urgencia práctica o una tonalidad emotiva, mencionando, de vez en cuando, *Algo salvaje* o *Roger & Me*. Los que vayan a leer el libro, que no dejen de jugar a otro juego: aprender a reconocer desde las primeras líneas de cada texto si es r. s. o m. c. quien escribe. Es una cuestión de oído: ¿cuál es el ritmo discordante de un militante de la IWW (International Workers of the World) propenso al sabotaje, y cuál el blues de una *dark lady* siempre letal para el adversario? Adivina.

Segundo apéndice

Del materialismo histórico a la historia natural

(20 de febrero de 2020)

EL LIBRO de Marco Mazzeo, *Capitalismo lingüístico y naturaleza humana*,¹ es uno de los pocos ensayos filosóficos, entre los publicados en Europa en los últimos años, que no se limita a mover muebles carcomidos de un rincón a otro de la habitación, sino que propone una mudanza a lo grande. El ensayo es aristado, inquieto e inquietante en la justa medida, nada diplomático (a diferencia de las innumerables bibliografías razonadas que se despachan como obras morales o científicas). Más que un prólogo, esto parece un anuncio publicitario, espetará el buen entendedor que tiene sus más y sus menos con la habitual gastritis intestinal. Respondo: un libro de pensamientos en movimiento se merece un elogio preliminar, sin cautelas y hasta ingenuo, que suene como un aviso para navegantes. Si renunciara, entonces sí que me comportaría como esos prudentes publicitarios que nunca se alejan de su empalagoso *top ten*.

El discurso del método, con el que el libro empieza, no está falto de polémicas. Los principales blancos son un naturalismo dispuesto a burlarse nada más sentir hablar de las relaciones de producción como un ingrediente nada despreciable de la naturaleza humana y su cómplice camuflado de rival, es decir, un historicismo suave, disgustado por cualquier mención de las

¹ Ed. cast.: *Capitalismo lingüístico y naturaleza humana. Por una historia natural*, Barcelona, Tercero incluido, 2022.

capacidades innatas del *Homo sapiens* de las que depende la posibilidad, incluso lo inevitable, de toda la historia, incluida la del arte. Según Mazzeo, es preciso desembarazarse, con buenos argumentos y poca elegancia, de las *filosofías puras*, refractarias a la contaminación y al abismo, que administran con admirable rigor su irrelevancia.

Pura, aunque sería mejor llamarla inocua, es la filosofía que pretende no tener presupuestos materiales, perceptivos, productivos o políticos; no estar orientada, y a menudo empujada, por lo que sucede a sus espaldas. Una filosofía que pase por alto con educación el escabroso fundamento empírico, que se hunde en nuestro modo de estar en el mundo, en las categorías a priori y en los principios primeros. Los cultores de esta triste disciplina universitaria creen estar ubicados en un eterno presente (salpicado de consejos de facultad) y forjar pensamientos válidos para cualquier momento y lugar. Lástima que la ilusión del eterno presente y el esfuerzo de apartar la mirada de la opacidad de asuntos pedestres sean características de la vida en una cárcel de máxima seguridad. Intentemos la evasión, sugiere Mazzeo. Una *filosofía impura* es deseable si no vacila en aplicar la lógica modal y la ética aristotélica a la actividad de un *call center*, a los cómics de Zerocalcare o a una entrevista de trabajo realizada para obtener una suplencia de dos semanas. Una filosofía que reconoce, o incluso reivindica, sus presupuestos extrafilosóficos para tratar de intervenir en ellos o, al menos, de condicionar un poco los estados de cosas que no dejan de condicionarla.

Mazzeo, que ha escrito páginas relevantes sobre el tacto, Wittgenstein o la melancolía, en este libro se ocupa del capitalismo contemporáneo, de un capitalismo que se podría definir así: un episodio de la praxis humana que moviliza a su favor todas las facultades que hacen humana a la praxis; o así: un resultado histórico contingente, y por tanto destruible, pero que se aprovecha del punto de partida de la historia, situado en determinadas propiedades invariantes de nuestra especie. Para esbozar un retrato fiable de este capitalismo, en el que rige un matrimonio inédito entre lo que cuenta *desde siempre* (naturaleza humana) y lo que predomina *solo ahora* (trabajo asalariado y beneficio), Mazzeo apuesta todas sus fichas a la noción de «historia natural». Noción antigua, amueblada oportunamente por Linneo y por Buffon, pero retomada también con agrado en textos recientes

de «psicología evolutiva». Nada útil, según el autor, se puede obtener de los antepasados ni de los epígonos. La historia natural es una forma de saber que, sin prestarse a una evocación benévola durante el sopor de la digestión, exige ser inaugurada por completo. ¿De qué se trata?

No se trata de narrar los cambios acaecidos en el globo, desde el deshielo de los glaciares hasta la extinción inminente de muchos mamíferos, constatando atónitos que también la materia orgánica e inorgánica puede padecer un devenir accidentado. Ni de recordar el dolor de dientes sufrido por Robespierre como prueba irrefutable de la persistencia de un coágulo, de hecho, un absceso, bastante habitual en las grandes convulsiones políticas. Los eventuales partidarios de la historia natural harán bien en dejar de lado el uso genérico del sustantivo (historia = cambio) y del adjetivo (natural = corporal). Leyendo a Mazzeo, por «historia» *solo* hay que entender los conflictos y los poderes, los ritos y las técnicas, que pautan la existencia de la única especie que, además de vivir, tiene que hacer posible la propia vida. Y por «natural», *solo* lo que en los rasgos biológicos de esa misma especie provoca la innovación de los comportamientos y la variabilidad de las instituciones.

Habiendo delimitado con severidad el significado de las dos palabras que hay que mantener juntas, Mazzeo asigna un par de graves deberes a la filosofía impura llamada historia natural. El primer deber se puede intuir: poner en claro quiénes son los principales instigadores naturales de una historia que, de natural, en el sentido vulgar de prefijado y previsible, no tiene nada. ¿Qué fomenta, en la antropogénesis (formación de la especie) y en la ontogénesis (formación del individuo), una praxis abierta tanto a la Comuna de París como al nuevo fascismo de Salvini? La respuesta, a la que Mazzeo dedica muchas páginas, es clara: los promotores biológicos de la historia errante son la facultad del lenguaje y la neotenia, es decir, la persistencia de caracteres infantiles en el adulto. El lenguaje, que es un dispositivo situado en el hemisferio cerebral izquierdo, permite revocar toda situación social y política, ya que introduce en nuestro metabolismo lo posible y la negación, el pasado remoto y el futuro anterior, el «yo» y el «nosotros». La infancia crónica con la que estamos familiarizados, o sea, la neotenia, obliga al animal humano, el más desprovisto y el menos especializado de todos, a adaptarse

siempre de nuevo, con experimentos provisionales, a un contexto vital que permanece indeterminado e inquietante. El condicional hipotético que la sintaxis nos proporciona y la tenaz ductilidad infantil, lejos de implicar con fatalidad el trabajo intermitente que está de moda, constituyen la raíz común de revueltas implacables y de una sumisión orgullosa de sí.

Después, hay un segundo deber más arduo que la historia natural tendría que llevar a cabo. Mazzeo invita a coleccionar con meticulosidad los fenómenos económicos, emotivos e institucionales en los que se encarna por un momento, de forma nunca neutral, un rasgo inmutable de nuestra especie. Es evidente el cambio de ángulo visual; ahora son los hechos históricos particulares los que exhiben y recapitulan los aspectos de la naturaleza humana que dan lugar a la secuencia de variaciones imponderables que lleva el nombre de historia. El capitalismo contemporáneo, sostiene Mazzeo, está plagado de estos hechos; estamos ante una relación social muy peculiar, y, sin lugar a duda, transitoria, que, sin embargo, eleva el lenguaje verbal y la neotenia a principales fuerzas productivas, es decir, dos características permanentes del primate *Homo sapiens*.

El actual sistema productivo ya no es taciturno, sino locuaz. En la caja de herramientas de todo asalariado atosigado por el deber encontramos el repertorio completo de la «acción comunicativa» que hace años un filósofo sereno, Jürgen Habermas, alabó: preguntas, advertencias, peticiones, diálogos, alusiones, elogios, promesas, etc. Aunque hay que añadir que la facultad del lenguaje, además de fichar, genera plusvalía, y no recíproco reconocimiento entre las autoconciencias. Y, por otra parte, ¿qué son la flexibilidad como única habilidad profesional, la perspectiva de una formación continua, la rapidez en reaccionar a lo imprevisto y el hábito de no contraer hábitos estables, sino la manifestación dramática, histórica y fáctica de la neotenia?

Pero, según Mazzeo, el modo de producción dominante no solo se aprovecha de la facultad del lenguaje y de la infancia crónica, sino que también lo hace de una pieza de la naturaleza humana que una tradición repugnante ha llamado *espíritu*. Esta palabrita rimbombante, que la armada blanca blandía mientras quemaba vivos a los bolcheviques prisioneros, designa, sin embargo, una zona imprescindible de nuestra experiencia: esa

esfera en la que mengua la posibilidad de separar la interioridad de la exterioridad y de oponer lo singular a lo plural. Del espíritu como esfera pública dan cuenta los «fenómenos transicionales» descritos por el psicoanalista Winnicott, es decir, los objetos y los eventos del juego, que recortan un ámbito intermedio entre mente y mundo, dentro y fuera; y los «nombres-masa» (por ejemplo, «leche» y «pan»), que eluden la alternativa entre uno y muchos. A propósito del espíritu, que alegra la parte final del libro, no diré más. Basta con saber que, para Mazzeo, el capitalismo contemporáneo saca provecho de todo lo que hace pública, impersonal y, por tanto, espiritual la vida del animal humano.

Concluyo trasladando una crítica al autor. Él escribe que el materialismo histórico marxista ha desatendido demasiado a la biología como para ajustar cuentas con la economía actual; y que solo la historia natural tiene alguna oportunidad de llegar hasta el fondo de un capitalismo lingüístico y neoténico. Comparto esta tesis, pero me parece inadecuada, en parte, la forma de la exposición. Mazzeo suele enunciar sus argumentos con cierta celeridad exasperada, compactándolos en pocas frases. Se comporta como un mocoso que pretende escandalizar a los adultos; o como un pirata que renuncia a proceder con orden geométrico durante el abordaje; o como la fracción extremista de un partido ortodoxo y titubeante. Es una actitud injustificada y contraproducente, pues ya no queda rastro de filósofos adultos a quienes sorprender y perturbar. A Mazzeo le conviene gobernar lo mejor que pueda el buque insignia, antes que ir al asalto con el fragor del bucanero; es oportuno que la fracción extremista acepte transformarse en comité central. Las visibles notas al margen, de las que el libro está sembrado, tienen que mostrar francamente lo que, en realidad, son: la enunciación de un programa filosófico no poco ambicioso.

Tercer apéndice

(artículo propuesto a il manifesto en junio de 2021)

Mattarella y el pasado oprimido

TODA PALABRA se cansa hasta que ya no se puede hacerla decir más. Aunque no siempre es cierto. Estaba seguro de que mis palabras, así como las de Gianni Riotta y los demás chicos del coro en alabanza del presidente Mattarella, estaban agotadas, como mosquitos aturcidos por una hoguera. Entonces escuché las meditaciones presidenciales sobre los años setenta, pronunciadas el 9 de mayo, aniversario de la muerte de Aldo Moro. Y leí la meditada entrevista sobre el mismo tema, concedida poco después a *La Repubblica* por el guardián de la Constitución. Tengo que pensar de nuevo: nombres y adjetivos, súbitamente revigorizados, se empeñan en mejorar y corregir y ampliar los panegíricos ya archivados.

He dudado mucho tiempo en escribir, convencido de que los hechos sobre los que se ha detenido Mattarella los conocen los mayores de sesenta años, pero no los jóvenes trabajadores precarios que, por sí solos, podrían sembrar el desorden y el pánico en el capitalismo contemporáneo. Si me he decidido, es porque no puedo hacer oídos sordos a la advertencia de un filósofo judío muerto por suicidio, según el cual la redención del pasado oprimido (los años setenta, en nuestro caso) se confía enteramente a los conflictos más actuales, protagonizados por hombres y mujeres que no tienen ninguna familiaridad con ese pasado. Una huelga exitosa de los empleados de Amazon redime ciertos episodios tumultuosos de hace medio siglo, devolviéndoles

la verdad y el buen humor. Por esto, pues, no parece inútil dar alguna noticia, tan exigua como una señal de tráfico, sobre el pasado oprimido que espera redención por parte de los empleados de Amazon. Por tanto, pongo remedio con embarazoso retraso al pecado de omisión de que fui culpable respecto al evocador álbum de recuerdos que el garante de la democracia, a merced de cambiantes estados de ánimo, hojeó el pasado mes de mayo.

Nunca habría esperado que Mattarella nos recordara a todos, en un tono tan recatado y apesadumbrado, la muerte violenta de Giuseppe Sibilía y Angelo Sigona el 2 de diciembre de 1968, fecha inaugural de la lucha armada en nuestro país. Dos jornaleros, Giuseppe y Angelo, fueron asesinados a tiros cerca de Avola por agentes del Estado uniformados durante una manifestación convocada para obtener un aumento salarial. Nadie fue juzgado y condenado por ese crimen, lamentó el presidente. ¿Y qué habrán pensado quienes amaban a esos dos hombres? No pocas veces, observó Mattarella, el dolor debe resignarse a esconderse. Los culpables estaban protegidos por nuestro Ministerio del Interior, sin necesidad de buscar refugio en la guiñolesca España fascista. Tras este sorprendente estreno, Mattarella reconoció que los fusilamientos de Avola no eran un episodio aislado, sino un prototipo técnicamente reproducible. Cuatro meses más tarde, el 9 de abril de 1969, la guerra asimétrica del Estado contra la revuelta de los asalariados se saldó con dos víctimas más y un centenar de heridos. Teresa Ricciardi y Carmine Citro murieron en Battipaglia, alcanzadas por las balas republicanas, durante un motín de don nadie. Tampoco en ese caso hubo juicio, sino una austera complacencia por parte de la prensa libre.

Sobre los hechos inolvidables de la prensa libre, nuestro presidente murmuró palabras perplejas. Cuando el ferroviario Giuseppe Pinelli se precipitó calle abajo desde el cuarto piso de una oficina de la jefatura de policía de Milán, donde se le pidió que admitiera su responsabilidad y la de otros anarquistas en el atentado contra la Banca dell'Agricoltura de Milán, el 12 de diciembre de 1969, muchos periódicos asumieron con innegable perspicacia que aquel suicidio equivalía a una admisión de culpabilidad. Mattarella observa hoy, que para arrancar una ansiada confesión, ya que el Estado es el Estado, a veces se recurre a maneras toscas, y arrojar un cadáver al vacío es una de esas maneras, ni siquiera la más sangrienta. ¿Por qué, reflexiona

en voz alta el presidente, casi nadie se preguntó si el vuelo de Pinelli no había sido el resultado de un interrogatorio demasiado firme? Pidamos perdón, continúa compungido Mattarella, a nuestro hermano ferroviario, que murió inocente. Pero también al bailarín Pietro Valpreda, a quien las gacetas, dedicadas a originales investigaciones fisonómicas (el rostro de aquel bailarín les parecía similar al hocico de una rana), hicieron pasar con avidez por el monstruoso terrorista. Gracias, mi presidente, por haber encontrado ese valor, aunque con dos generaciones de retraso.

Conmovedora y minuciosa fue la evocación que Mattarella hizo de la matanza de militantes de la izquierda revolucionaria a manos de las fuerzas del orden a mediados de la década fatal. Nombres humildes y ya obsoletos fueron deletreados con el respeto habitualmente reservado a figuras prestigiosas: Giannino Zibecchi, Giorgiana Masi, Francesco Lorusso y otros. Luego, recordando a Aldo Moro con un nudo en la garganta, Mattarella se anticipó a la noticia que poco después difundió el historiador Miguel Gotor, enemigo implacable del extremismo, en las páginas de *L'Espresso*. A finales de 1969, Moro se dirigió a Giovanni Leone, democristiano a punto de tomar posesión en el Quirinal, exigiéndole el fin de aquella secuencia de atentados, orquestados por policías y fascistas por inspiración del propio Leone (todos seguros de no caer desde un cuarto piso), cuyo objetivo era la disolución del Parlamento y la proclamación de leyes especiales. A cambio de este desistimiento, Moro permitió que se culpara a los anarquistas de las bombas de los últimos meses. El cuerpo sin vida encontrado en Via Caetani, el 9 de mayo de 1978, refrendó así, en vida, la barbarie institucional: en nombre del interés nacional, que no se olvide. También esto, dice Mattarella, debemos tener en cuenta al conmemorar al artífice del Compromiso Histórico. Quien repite como un mantra exorcista lo manso e indefenso que fue nuestro maestro, se esfuerza por vencer el miedo a la oscuridad que le atenaza. Un hombre de Estado abunda en acusaciones pendientes contra obreros y revolucionarios. Y Moro merece sin duda el apelativo de hombre de Estado. Llorémosle por lo que realmente fue e hizo: se lo merece, no menos que cualquier otro.

Baste esto para honrar la sentida ecuanimidad mostrada por el presidente de todos los italianos. Su discurso, ciertamente inesperado y benéfico, me ha impulsado a añadir algunas palabras, estas también emancipadas del hastío que las había afligido

anteriormente, en relación con la revolución derrotada hace muchos años. Unas palabras destinadas a disipar el ambiente lúgubre que ha podido suscitar el duelo de Mattarella por las víctimas de la guerra asimétrica emprendida por el Estado contra los subversivos ocasionales, empezando por Angelo Sigona y Giuseppe Sibilìa, fusilados en Avola el 2 de diciembre de 1968.

Sería un disparate, y un disparate mezquino, presentar las décadas de 1960 y 1970 como un cúmulo de violencia soportada, un cóctel de abusos y persecuciones, una resistencia desesperada a los embates de jefes arrogantes. Todo lo contrario. Fueron los años en los que se produjo el primer y único intento de revolución comunista dentro del capitalismo tardío. Ni rastro de lucha contra el atraso; ni «cuestión campesina» que resolver combatiendo el hambre y la pelagra; rápido abandono del empalagoso amor por los últimos y marginados, tan caro a los primeros y bien conectados. El catálogo era este: ralentizar el ritmo de producción, llevar al delirio a quienes reclamaban el derecho a establecerlo, segar las horas extraordinarias, arrancar aumentos iguales del salario base para todos, intimidar a la dirección de las empresas, discernir en todas las articulaciones de la vida asociativa (escuela, transportes, aparatos de comunicación, organización de los lugares de residencia, etc.) dos intereses opuestos, entre los cuales un compromiso es tan probable como la conversión de los gorriones a la castidad. En los años examinados por el presidente Mattarella, se desarrolló un rudo poder obrero en el seno de los talleres y en la esfera pública metropolitana. Mientras Pasolini execraba las «necesidades inducidas» de la sociedad de consumo en los plebeyos hasta entonces entregados a una admirable sobriedad, los obreros de las fábricas, deseosos de consumir rápidamente los bienes de este mundo, hacían lo que podían (un posible posibilitado, eso sí, solo por el hecho de ser ilegal) para sacudirse esa horrible necesidad inducida que es el trabajo asalariado.

Revolución contra el capitalismo en su apogeo. Revolución sin los atenuantes que se conceden benévolamente a quienes oponen resistencia al fascismo o sabotean la autocracia. Revolución violenta. Revolución derrotada en un enfrentamiento sin cuartel, a gritos y sin susurros, en la segunda mitad de la década de 1970 Pero aquí viene una pregunta sagaz, tan inevitable como el sueño o un estornudo: ¿no cometieron los revolucionarios

todo tipo de errores? Principalmente, no se sorprendan demasiado, ¿el error de creer que estaba en juego una revolución? ¿No ignoraron la insuficiencia, incluso la miseria descarada, de los modelos culturales y políticos que utilizaban? ¿No era a la vez patético y grotesco señalar a la Comuna en la era del Fondo Monetario Internacional? En resumen, ¿no fue culpa vuestra? Mi respuesta es la siguiente: toda auténtica derrota, en la guerra civil más o menos latente entre las clases sociales modernas, se disfraza muy rápidamente de error, incluso de culpa, de los vencidos. Uno de los efectos más vistosos de la derrota de una revolución es su eliminación de la vista, es decir, su expulsión del relato del pasado próximo al que está condenada. ¿Ganadores y perdedores? Una burda pareja, indigna de la teoría de sistemas elaborada por Niklas Luhmann, objetan con una sonrisa de lástima quienes creen conocer al dedillo el curso del mundo. Es conveniente silenciar la derrota.

El precio de esta interdicción, primero sufrida, luego compartida, es exorbitante. Mientras no describamos con detalle la forma en que el capitalismo, que durante mucho tiempo pareció un boxeador vencido, se impuso en campo abierto, no será posible ver con claridad nuestra verdadera ineptitud, contar los golpes flagrantes de los que fuimos autores y cantores, diagnosticar alguna dolencia teórica que nos debilitó. Los obreros de la cadena de montaje fueron doblegados por una relación de fuerzas que, en algún momento y no antes, se volvió desfavorable. El descanso importa, por supuesto, pero es un descanso. Para estrechar el cerco sobre los errores, primero hay que reconocer la derrota y concederle el lugar elevado y llamativo que nunca ha dejado de reclamar. Los errores y las faltas son tan voraces como las *piranhas*: tienden a ocupar todo el escenario, relegando cualquier mención al equilibrio de poderes al sótano reservado a las supersticiones. Hay que darle la vuelta a la tortilla: a los que dicen que todo fue un error, es mejor responderles, de momento, que nada lo fue, pues se trató más bien de una derrota política de claro renombre en la que el más fuerte arrolló al menos fuerte. A modo de moral provisional, es decir, a la espera de la redención de los años setenta por la insubordinación de los empleados de Amazon, vale un verso desprovisto de melancolía: si no del todo justo, apenas equivocado. Solo esto podemos decirle hoy, presidente Mattarella, sobre una revolución obrera antigua pero clarividente.

Amigos

Un revolucionario de vida alegre

(3 de enero de 1995)

EL 30 DE DICIEMBRE murió Lucio Castellano, protagonista del sesenta y ocho romano, conocido subversivo durante toda la década de 1970, acusado en el proceso del «7 de abril», estudioso, ensayista y director de las revistas más temerarias y menos efímeras (*Metropoli*, *Luogo comune*, *DeriveApprodi*, por citar solo las principales). Lucio murió tras un mes de agonía en la sala de reanimación del hospital San Giovanni de Roma. El 23 de noviembre, mientras volvía a casa en moto, sufrió un accidente trivial y terrible. Una lesión medular, su cuerpo casi completamente paralizado, su cabeza lúcida. La imposibilidad de recuperar la función pulmonar acabó con él. Esperando el final, siguió conversando con su compañera, sus familiares, la tribu de amigos, esforzada y desconsolada. Sin voz tras una traqueotomía, deletreaba palabras para que le entendieran siguiendo el movimiento de sus labios. Incluso en los días del epílogo, Lucio tenía cuidado y amor por las «penúltimas cosas», las cotidianas y decisivas: el regalo que había que hacer a la rubia Anna, el éxito de una huelga, las noticias sobre el hijo de un amigo, la publicación de sus recientes e importantes escritos. Y luego, por supuesto, el gran miedo, pero un miedo perturbado y proferido, del que quería dar cuenta a los suyos. Fraternalmente, como siempre.

Lucio Castellano era un hombre público (y de vida alegre, no lo duden): no se atrevía a desembocar de nuevo en el salón de su casa. Curioso, insatisfecho, paradójico, nunca dejó de embarcarse

en aventurados viajes a la teoría política y, en cuanto le fue posible, a la política más áspera y terrenal. Para abreviar: Lucio era uno de esos marxistas que, formados en los años sesenta, deseaban la disolución del PCI y la caída del Muro. Uno de esos comunistas para los que la abolición del trabajo asalariado constituía un programa realista y razonable, un modelo de buena vida en nuestros tiempos. Uno de los muchos que lucharon contra el «socialismo real» a la italiana, pagando por ello un precio nada desdeñable. Uno de los pocos que ya vislumbró en la agitación de 1977 los rasgos sobresalientes del giro posfordista, a saber, la centralidad de la comunicación y el conocimiento en el ciclo de producción. Para esta generación (o parte de una generación), la mayor dificultad era, y es, ser merecedora de sí misma, estar a la altura de lo que anticipaba y presagiaba. No tener demasiado miedo, en definitiva, tener razón en las cosas que importan.

Lucio participó en la epopeya de las luchas no sindicales en FIAT, en la primavera de 1969, en el grupo Potere Operaio, de principio a fin, y en las revueltas civilizatorias de la segunda mitad de los años setenta. Fue detenido en junio de 1979, por un cargo sensacionalista y malhumorado: banda armada. Condenado en primera instancia (12 años), fue absuelto posteriormente en apelación. Soportó la cárcel con entereza, incrédulo ante tanta insensatez por parte de las instituciones democráticas, socorrido e irónico, evitando el endurecimiento rencoroso al que suelen ser propensos los más frágiles. En los años ochenta escribió un libro, *Il potere degli altri*, que sigue siendo ineludible para quien quiera reflexionar sobre la crisis de la política moderna. Eso es todo. En cierto modo.

Profesional de casualidad

(28 de enero de 1995)

HAY UN LIBRO FAMOSO, escrito por un historiador de la ciencia, cuyo título se ha hecho casi proverbial: *Del mundo cerrado al universo infinito*.¹ No sé vosotros, pero yo estoy seguro de ello, Lucio (Castellano) era, por derecho propio, un ciudadano del mundo del más o menos. En efecto, un notable, un patricio. Siempre lo fue, y con orgullo, salvo por una infidelidad que os contaré más adelante. Solo una vez cruzó la frontera y entró en el universo de la precisión. Torpe como puede serlo un extranjero que conoce poco la lengua y las costumbres del nuevo país.

Pero vayamos por orden. Y tratemos de entendernos: «más o menos» no significa nada menos que «precisión», no es un peldaño inferior en la misma escalera, no alude a una condición defectuosa o subordinada. El hombre del «más o menos» también demuestra perspicacia; la suya también es una mirada radioscópica y prensil sobre los hechos. Lucio frente a la puerta 12 de la fábrica FIAT de Rivalta, preguntando a los obreros de los talleres de carrocería «¿A qué hora, *más o menos*, es la comida?». Ciertamente los dejó estupefactos, dado que la pausa para comer es un paréntesis muy rígidamente fijado; sin embargo, captó un aspecto muy concreto (a veces pertinente para organizar una huelga

¹ Se trata del libro de Alexander Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*. El título en italiano es *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, y que literalmente significa: «Del mundo del más o menos al universo de la precisión».

decidida al momento), ya que la reanudación del trabajo después de la comida es lenta y agotadora, y no faltan los vagabundeos, las charlas y los cigarrillos a escondidas. También se trata de la hora del más o menos.

Los que habitan en el mundo del más o menos rehuyen cualquier tipo de profesionalidad, siguen siendo aficionados impenitentes. Pero es un gran mérito del aficionado captar con confianza, en la madeja de los hechos, los matices, los claroscuros, las dentelladas, los quiasmos y las manchas. Lucio se enfrentó a la cárcel, incluso a eso, con espíritu de aficionado. No se sumergió en el papel, nunca se familiarizó con las costumbres locales. Entre nosotros, durante la cena, mil veces le recordó a su estupefacto y risueño amigo que él, en el hecho de haber acabado dentro, no había pensado ni mucho ni poco. «Te lo hemos ocultado, Lucio querido, hemos conseguido ahorrarte el trauma».

Solo un hombre que navega en la cuneta, solo un aficionado con clase, podía despertarse en Rebibbia a las nueve de la mañana, a veces incluso a las diez. Todos los demás se despertaban a las seis, urgidos por los cacheos, por el «recuento» (el guardia que se asoma a la mirilla y cuenta a los internos: uno, dos, tres, cuatro, no se ha escapado nadie), por el reparto de leche, por los aullidos y chirridos de la selva en vías de reanimación. Lucio, impertérrito, dormía. Solo los reacios a aprender el oficio de prisionero podían hojear los periódicos, exigiéndolos al grito aturdido de «¡Noticias!», grito que provocaba cada vez desconcierto e imprecaciones entre los guardias. Pero escuchen el golpe de genio de nuestro amigo. Nada más entrar en la cárcel, nos meten en la celda número 3, un nicho despreciado por los reclusos de toda la vida, ya que las dependencias superiores coinciden con las celdas de dos dígitos (11, 12, etc.). Pues bien, al cabo de un par de días, durante la hora de recreo, Lucio baja a un patio atestado de terroristas, atracadores, camorristas, buenos chicos de todo tipo, y de repente grita a voz en cuello: «¿Quiénes somos?». Se hace el silencio: los reclusos esperan la continuación de semejante extravagancia, dispuestos, en todo caso, a tomar represalias. Y Lucio responde: «¡La tres!». Nadie entiende qué significa ese número gritado como un eslogan. Caras perplejas, susurros y apiñamientos. Lucio repite su programa. Y una y otra vez. Está haciendo apología de nuestra celda; se jacta de ello, el loco. En los días siguientes, en el recreo, fui testigo directo de cómo nace

una moda. «¿Quiénes somos? ¡La siete!», «¿Quiénes somos? ¡La doce!» Los buenos reivindican el linaje, el renombre y la excelencia de su mansión.

Y, sin embargo, por otra parte, solo un sabelotodo podría escribir, en otoño de 1976, el más bello ensayo sobre el Movimiento del 77, ese *Lavoro e produzione* [Trabajo y producción] en el que se consume más de una ruptura epistemológica y, sobre todo, se diagnostica la crisis incipiente de la sociedad del trabajo. Solo un clarividente es sensible a los *hopeful monsters*, a las especies mutantes, a los tipos humanos atrapados entre un «ya no» y un «todavía no». Creo que Lucio se consideraba de la familia, él también un monstruo esperanzado, él también un mutante. Lucio era salvífico («salvático», palabra utilizada por Leonardo da Vinci para designar a alguien experto en salir de apuros, qué decir de ti, amigo). Salvífico, significa portador de salvación. Si por salvación se entiende aquello que hace que la existencia de los que nos rodean sea menos lisa y un poco más ondulada. Lucio Salvífico.

Al menos en una ocasión, como ya dije, Lucio se resignó a pasar al universo de la precisión. Fue cuando se convirtió en imputado en un juicio tan estrafalario e infame como el del «7 de abril». Allí se volvió profesional. Se puso a estudiar las actas, un montón de sentencias preliminares más voluminoso que *Guerra y Paz*; investigó las intersecciones entre el nuestro y otros juicios políticos; se preparó meticulosamente para los enfrentamientos con los «arrepentidos». Decidió, en definitiva, demostrar con precisión geométrica su propia extrañeza respecto de las acusaciones. Llevar a cabo una contrainvestigación que pusiera contra la espada y la pared a los sinvergüenzas del tribunal especial. Un Sherlock Holmes imaginario, orgulloso de su lupa. Es más, fue él, Lucio, el primero en sentarse en la silla de la sala de lo penal, donde se interrogaba a los acusados (como en la escuela, el presidente llamaba por orden alfabético y Castellano era un nombre arriesgado). Le tocó mostrarnos a todos la línea de conducta, la forma de responder en tono, durante tres días seguidos, a un grupo de hombrecillos maliciosos. Rompehielos enviado al descubrimiento: impecable y profesional (o casi, no exageremos), por una vez.

Pero la cumbre de la carrera de Lucio como imputado fue su debut, cuando, tras su detención y una semana de incomunicación, fue interrogado por el juez instructor. Le entregó una

declaración escrita: altiva, burlona y despiadada. Dirigida al magistrado más poderoso y temible de la época, un tal Gallucci. Ese texto es, quizás, el único documento verdaderamente implacable preparado por los acusados del «7 de abril». Leedlo, por favor. Veréis cómo Lucio, profesional de casualidad, ayudó a salvar el honor de un pequeño grupo de comunistas derrotados.

La elegancia desaliñada del mejor lector

(2001)

HACE UN AÑO, Christian llama por teléfono y dice que a Luciano (Ferrari Bravo) no le queda mucho tiempo. Al día siguiente estoy en Padua. Luciano baja las escaleras interiores de su piso apoyado en su hijo, Federico. Muy delgado, pero intacto. Nerella no le ha anunciado la visita. Está contento con la improvisación, este hombre amable. Hablamos, sentados en el salón. Libros, me pide que le envíe un ensayo sobre Vygotski que acaba de salir. Política, no me acuerdo. Recuerdos de días en la playa, varias veces. Relatos de peleas y reconciliaciones. Saludos de amigos. Christian bromea sobre la «burbuja especulativa» de los mercados financieros, evocada como el hombre del saco por la izquierda patética. Luciano sonrío. Más tarde, cenamos juntos, somos muchos. Comienza el juego de bromas e hipérbolos. Como en la celda: a ver quién la dice más fuerte. Luciano tiene un gesto de impaciencia cuando le ayudamos: «Que no soy Papá Noel». El cansancio se impone, tiene que tumbarse. Nos abrazamos mirándonos a los ojos: un Dios misericordioso me impide decir tonterías como «hasta pronto». Solo dos amigos que se despiden una vez más.

Hace veintidós años, verano de 1979, en el ala especial de Rebibbia, el G8. Tras el aislamiento, nos meten a Lucio Castellano y a mí con los otros acusados del «7 de abril». Es la hora del recreo cuando nos reunimos con ellos. Están de pie al final del pequeño patio de hormigón, apoyados contra la pared para aprovechar

la sombra. Bañadores, chanclas, la brutalidad del cautiverio y el calor. Se nos acercan por todos lados, como un remordimiento. Entre ellos, un hombre de elegancia desaliñada (pantalón corto blanco, estilo velero), delgado, con un gran bigote sobre un rostro aceitunado y seco. Luciano. Hasta entonces solo sabía de él por los libros; en *Potere Operaio* nunca nos habíamos visto. Celda en común, con Toni y Emilio Vesce. Voleibol, calma y curiosidad mutua. Su ironía al verme lidiando con el segundo libro de *El Capital*: «Un poco tarde, ¿no?» Luego la diáspora: traslado por la noche, cada uno en una cárcel especial diferente, Luciano en Favignana, interpretando el papel del abad Faria bajo el nivel del mar. Juntos de nuevo tres meses más tarde, en Palmi de Calabria, una flamante prisión solo para «políticos». Desde la celda individual de Luciano, en ciertos días de enero con el cielo esmaltado, se veían las islas Eolias. Muchos años después, tras mucho mar compartido como los panes de los primeros cristianos, pensé en el encanto y el desaliento que debió de sentir al ver el perfil del Stromboli más allá de los barrotes.

Los seminarios de Rebibbia sobre el enigmático inicio de la *Fenomenología del Espíritu* y sobre la ética de Kant aplicada a los «arrepentidos». Luciano anfibia, o al menos bifronte: mitad vieja escuela, pensamiento fuerte, Marx, Keynes y Schmitt; mitad *Mille plateaux* [Mil mesetas], ruptura epistemológica del setenta y siete y atención a la emergencia de una «nueva especie» más allá de la era del trabajo asalariado. No se podía predecir de qué Luciano, si de Jekyll o de Hyde, vendría la objeción a un argumento desequilibrado. En ciertos casos memorables, las dos mitades se fusionaban, hibridándose voluntariamente en seductores oxímoron. ¿Es tan difícil comprender la alegría y el bienestar que puede suscitar un paso adelante, aunque sea hipotético, en el trabajo sobre las ideas? Realmente hay que ser un espiritualista empedernido para no entender el carácter *corpóreo*, a veces adrenalínico, de una aventura conceptual.

El día del veredicto, en 1984, ni él ni yo fuimos a la sala del tribunal para ser empalados. En el patio, con la tierra que en junio es polvo y dunas, jugamos al tenis, mientras los demás, vestidos de gala, van al posadero a retirar la cuenta. Me sudan las palmas de las manos, rígido como un espantapájaros después de un ictus, y tiro todas las pelotas fuera. Me he exigido demasiado, soy incapaz de soportar tanto esnobismo. Luciano, en cambio, es

entusiasta y se hace el interesante. Permanecerá, esta imagen de soltura y virtuosismo, como un buen vademécum para afrontar cualquier tipo de Juicio Final. Volverá, esta imagen, a propósito de su manera de morir, en los últimos meses (de diciembre de 1999 al abril siguiente), al discutir por teléfono las aporías de la soberanía mientras me mantiene informado sobre sí mismo: las maneras que tiene de salir del paso, los resultados poco emocionantes de su tratamiento, los primeros dolores que le desgastan y le alejan, haciendo asimétrico el diálogo.

(Tras la muerte de Lucio Castellano en 1994, Luciano y yo celebramos juntos un sobrio rito *in memoriam*, nadando por un túnel marino que habíamos explorado años atrás con nuestro compañero más querido. Ahora, de vez en cuando, nado solo en ese tramo de mar, recordando a mi amigo. Para este vértigo, los franceses tienen una buena expresión: *en abyme*).

Quince años fuera de la cárcel. El mejor lector, uno de los pocos en los que uno piensa mientras escribe, presente en los bordes de la página como el «coro de control» del que habla Brecht, o la sonrisa del gato de Cheshire en *Alicia*. Las discusiones periódicas, tan estacionales como el trabajo agrícola, siempre sembrando y nunca cosechando, los intentos borrosos y vívidos de encontrar la palabra que cuadra la página al final del milenio. Después de la cárcel, Luciano nunca se hizo ilusiones de vivir una gran revancha. Y rehuía el rencoroso resentimiento como la peste. Quería una buena vida, eso sí, unos días perfectos que saborear como una copa de tinto o un libro bien temperado. Y quería, eso también, una investigación teórica a todo volumen, ambiciosa y desprejuiciada, sobre la gran transformación del trabajo, de las formas de vida y de la estructura del Estado. La quería, tal investigación, incluso en su hora de declive, convencido de que los asuntos del mundo sublunar (leyes, gobiernos, revoluciones) no se convierten en bagatelas ni siquiera al final, salvo para los que ya están muertos antes de morir.

Es sabido por la mayor parte de dos generaciones que Luciano reflexionaba agudamente sobre los problemas esenciales de la teoría política, privilegiando los nudos más enmarañados y las paradojas menos mansas. En cualquier caso, basta hojear la recopilación de sus escritos, que acaba de publicarse, para darse cuenta de ello. Lo que me gustaría mencionar aquí es la

forma en que se esforzó por reflexionar sobre su propia muerte. De su comportamiento, lo sabemos: modestia y decencia; evitar molestias al prójimo, en la medida de lo posible; el infaltable «gracias» al médico que le atendió en sus últimos y entumecidos días. Pero más allá del comportamiento, queda la reflexión en sentido estricto. Si se prefiere: el uso materialista de la cultura en una situación de emergencia. Cuando el tumor se manifestó por primera vez, y luego pareció derrotado, Luciano me contó que había releído vorazmente las páginas de *Ser y Tiempo* sobre la finitud, y el pasaje de Spinoza sobre la eternidad para ateos, y *La muerte de Ivan Ilich* de Tolstoi, para comprender mejor lo que le ocurría y, también, para someter a dura prueba el asidero de los textos célebres. Un doble *experimentum crucis*: un experimento sobre sí mismo por medio de los libros que cuentan, un experimento sobre esos mismos libros por medio del sí mismo vulnerable. Me sorprendió la absoluta seriedad de su relación con las ideas. Estas no se quedaban en otra parte, descuidadas y superfluas, comparadas con los acontecimientos extremos de la existencia, sino que eran un instrumento muy concreto, a veces útil, si acaso tan imperfecto como un tornillo roto. La enfermedad, dicen, despeja lo inesencial. Para Luciano, las lecturas y los pensamientos no eran inesenciales. Para un materialista como él, era bastante obvio que el verbo debe hacerse carne.

Para no guardar rencor al propio tiempo

(2019)

MARIO DALMAVIVA ejerció la virtud de la ironía tanto en la época de la revolución, aproximadamente de 1968 a 1977, como en la de la contrarrevolución, inaugurada para él por los cinco años (1979-1984) que pasó en la cárcel, vagando como una cometa enorme por el «circuito de los desagües», nombre que los presos profesionales dan a las cárceles de máxima seguridad.

Recuerdo que, en 1973, durante la ocupación de FIAT Mirafiori a la que se oponían el sindicato y más aún el PCI, Mario murmuró socarronamente: «Este es un momento decisivo, camaradas. Pero entonces, ese niño que ahora persigue la pelota nos preguntará: ¿Por qué no os habéis decidido?». Y también: «A la larga, los momentos decisivos se parecen a los fines de semana: uno a la semana, y luego vuelta a empezar». La ironía sirvió para calmar, no erradicar, el *delirio de omnipotencia* que, al menos durante unos años, nos hizo compañía.

¿Delirio de omnipotencia? Me explico. Mario y yo solíamos reírnos de ciertas representaciones lúgubres de los años setenta. Según la izquierda patética, la Comuna del obrero de la cadena de montaje (más radical e incisiva, creo, que la de París) debía pasar a la historia como una secuencia de represiones sufridas, complots fascistas, prepotencia patronal e insolencia de los capataces. Y nosotros empeñados en resistir mal que bien, crucificados por los medios de comunicación, perseguidos sin piedad incluso en los estrechos refugios en los que nos cobijábamos. Mario era muy

consciente de lo contrario: nunca una generación ha tenido tanto poder social como la nuestra, nunca las reglas del juego han permanecido tanto tiempo fuera de juego, nunca el miedo ha colonizado hasta tal punto la vida de quienes por oficio o vocación están acostumbrados a mandar. «Fue entonces —dijo Mario, burlándose de sus compañeros de *luto continuo*¹— cuando los obreros de las carrocías inundaron las salas con estampitas del Padre Pío, haciéndose ilusiones de que se saldrían con la suya». En Turín, tras la insurrección obrera del 3 de julio de 1969 en Corso Traiano, era difícil no sentir que todo o casi todo se había vuelto posible. Delirio de omnipotencia, en efecto. Y la ironía, dirigida contra los propios actos, como medicina al alcance de la mano. Mario comprendió ante mí y ante los demás que, habiendo ganado un premio enorme en la lotería de la fuerza política, había que evitar perder el décimo por arrogancia y exaltación. Para mantener la cabeza fría, nada mejor que algunos destellos de sarcasmo.

Cuando, con una pizca de asombro, se encontró como secretario nacional de Potere Operaio, desde mediados de 1973 hasta principios de 1975, Mario se mostró diligente, quisquilloso, quizá ansioso, ciertamente propenso a la burla. En las reuniones de la ejecutiva de la organización, presentaba arduos informes, con un vocabulario digno del marxismo herético de los *Quaderni rossi, noblesse oblige*. Pero además de presentarlos, era como si los escuchara. Se oía reconciliar. En este pequeño distanciamiento, gracias al cual uno se convierte en espectador de sí mismo, Mario albergaba un «coro de control» brechtiano, capaz de (auto) comentarios despiadados e hilarantes. Entonces volví a darme cuenta de la diferencia entre actuar con terrible seriedad y tomarse en serio a uno mismo. Lejos de coincidir, ambas cosas suelen excluirse mutuamente.

Más tarde, cuando fue detenido por incubar una cría de bandas armadas y alimentar una insurrección contra los poderes del Estado, la ironía ayudó a Mario a mitigar otro delirio, opuesto y simétrico al de la década tumultuosa: su nombre es *delirio de impotencia*. Hablabas y no te oían. Contabas hechos y circunstancias, y los jueces, todos de izquierdas, por supuesto, te trataban como si estuvieras hablando de vacaciones en Marte o del

¹ En referencia a los compañeros de «Lotta continua».

destino de Pinocho en la madurez. Pero eso era lo de menos. Lo más, es decir, lo peor, estaba en el desierto social, en la derrota obrera, en la fragilidad que aquejaba al nuevo trabajo precario e intelectual y en el íntimo arrepentimiento de una parte de nuestra gente (pequeño Dostoievski, que se descubrió muy cristiano tras la primera conspiración fallida). Es por la ironía, a la vez suave y feroz, con la que mantenía a raya el delirio de impotencia y el horror del arrepentimiento, por lo que *Marione* (y sí, el superlativo «one» era su auténtico número de matrícula en las cárceles) se fue haciendo famoso más allá del ya asfixiado círculo de los subversivos. Sus caricaturas, publicadas en *il manifesto*, *Linus* y otros lugares, fueron un signo de reconocimiento, primero insólito, luego conmovedor y, finalmente, inquietante como un mareo ético.

Me gustaría decir algo sobre Mario, el enfermero de nuestro común delirio de impotencia. Fui su compañero de celda, junto con Lucio Castellano y Lanfranco Caminiti. Coinquilino de la celda 11, para ser precisos: el número del nicho con catres en el que estábamos confinados es importante, y mucho, porque es un título de honor, un certificado de un estilo de vida, un símbolo concentrado de vastas tradiciones y de humor inconfundible. De las viñetas de *Marione*, en las que dos celdas conversan lacónicamente por deber de vecindad o auténtica empatía, hay poco que decir y mucho de lo que reírse. He visto cómo cobraban vida algunas de esas viñetas. A veces el autor nos las anticipaba a modo de prueba, para valorar la pereza o agilidad del chiste ideado. Y nosotros, malignamente, sacudíamos la cabeza ante las más logradas, para contradecirnos inmediatamente después, felicitando al descorazonado autor. Más que de las caricaturas, quisiera hablar del prisionero *Marione*, de su manera de seducir un poco al tiempo, pero no demasiado a sí mismo.

La celda colectiva, habitada por cuatro presos, es una micro-sociedad en la que impera la más estricta división del trabajo. Cada preso encarna un papel, o más bien lleva una máscara teatral. Algunos actúan como ministros de asuntos exteriores, manteniendo relaciones diplomáticas con las demás celdas. Otros organizan seminarios y lecturas colectivas de clásicos; por ejemplo, de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, con la esperanza de descifrar el alma nada atormentada del «arrepentido». Los hay que sacan a colación, con demasiada frecuencia, y casi sin opinión, el

discurso sobre las experiencias eróticas de un pasado nada cercano. Y los que cocinan exquisitamente, como prueba de independencia de las ataduras del entorno. Marione cambió varias veces de máscara, pero a partir de cierto momento empezó a observar con diversión el abanico de máscaras posibles, los estereotipos que cada una conllevaba, sus tics y excentricidades. Se convirtió en coleccionista de máscaras carcelarias; esta fue, hasta el final de su encarcelamiento y después, su auténtica máscara. Marione coleccionó los dialectos y alucinaciones de la vida carcelaria, las frases hechas y sin embargo queridas como amuletos, las desorientaciones de diversa índole, el eterno retorno de lo mismo y la variación que inesperadamente alude precisamente en el tedioso «una vez más» en un álbum, al principio imaginario, luego dividido en viñetas. De Marione prisionero, conservo sobre todo imágenes estivales: apenas cubierto por un largo camisón, vete a saber si pijama o mono de camuflaje, yendo flemáticamente a la ducha o al patio durante la hora de recreo y escuchando con benevolencia, y arremetiendo sin piedad, y permaneciendo impasiblemente agitado. Las máscaras que coleccionó el hombre del camisón están reunidas en un par de libros. Si por casualidad las ve, mírelas sin la arrogancia de un sabelotodo, ni la indulgencia que uno reserva a los parientes. Cuanto más te rías a carcajadas o sonrías con la boca cruzada, más asimilarás un asunto francamente trágico.

Sé bien, querido Mario, que detestas la retórica hortera de los camaradas nostálgicos, así como los latiguillos de algunos doctores sutiles. Pero somos demasiado breves para permanecer sobrios todo el tiempo. Permíteme que utilice en tu favor (y en el de otros camaradas que, como tú, ya no están con nosotros) las palabras que Nanni Balestrini pone en boca del obrero protagonista de la novela *Lo queremos todo*,² al final del levantamiento en Corso Traiano, el 3 de julio de 1969: «Estamos muy cansados, agotados. Es suficiente por ahora».

² Ed. cast.: *Lo queremos todo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.

Olvídalo

(20 de enero de 2020)

DURANTE AÑOS, Benedetto (Vecchi) se había propuesto morir con el mayor empeño imaginable: estudiando, escribiendo páginas que no fueran fútiles (es decir, no introvertidas), detestando a los intelectuales con mocasines y frecuentando a los de pies descalzos (al fin y al cabo, él era uno de ellos), vigilando con buen humor los síntomas de revueltas inminentes y ayudando generosamente a quienes intentaban ayudarlo. Una muerte pública, llena de voces, nunca carente de solidaridad con los que quedan. Puesto que el ocaso de su tiempo se ha convertido en parte de la praxis colectiva, los amigos llegaron a pensar que Benedetto duraría indefinidamente. Esa es la única eternidad que los materialistas podemos concedernos.

Conocí a Benedetto en 1988, cuando empecé a trabajar en las páginas culturales de *il manifesto*. Todavía no era redactor, Benedetto, sino técnico informático. Lo fue poco después, tímido y circunspecto, voraz por los libros y las ideas. Sabía que no pertenecía a la tribu de los *happy few*, los «pocos felices» literatos que hacen pasar las citas por heroína cortada para evitar cualquier reflexión, siempre dispuestos a refugiarse en una suave aldea campestre cuando los tiempos rugen. Dotado de las cualidades, y también de la dureza, de los *unhappy many*, los «infelices muchos» de los que se compone el proletariado moderno que trabaja con el lenguaje, Benedetto comprendió rápidamente cómo navegar por la gran transformación del modo de producción

capitalista, las formas de vida, la jerga y los tonos emotivos. Buscamos y encontramos juntos nombres provisionales, a menudo torpes, para designar esa transformación y la subversión que albergaba: trabajo cognitivo, intelectualidad de masas, revolución como éxodo, democracia no representativa.

Recuerdo a Benedetto en los seminarios de París de los años noventa, de los que nació la coalición política e intelectual llamada «Euronomade». Su curiosidad. La emoción cuidadosamente disimulada cuando conoció a Toni Negri y a los demás exiliados, en definitiva, los blancos predilectos del pogromo de Berlinguer contra la izquierda revolucionaria. Fue entonces cuando Benedetto tropezó, por así decir, con el concepto al que dedicaría sus energías hasta ayer: el *general intellect*, el «intelecto general» del que habla Marx como auténtico pilar de la producción social. Pensamiento, conocimiento y lenguaje puestos a trabajar, fuente eminente de beneficio. De acuerdo, dijo Benedetto, pero ¿cómo, mediante qué procedimientos? Sus reflexiones sobre la red informática, recogidas en innumerables artículos y en dos valiosos libros, son un intento de responder a estas preguntas de peso, serenamente ignoradas por una izquierda rastrera o patética.

También en los años noventa, Benedetto participó en una revista que duró solo cuatro números, pero que era menos efímera que las publicaciones universitarias que se alargaban durante décadas: *Luogo comune*. Las reuniones de redacción eran a veces adrenalínicas, pero desde luego nunca exquisitas con la exquisitez letal con la que se deleitan los buscadores de almas. Todo lo esencial se dijo en aquella revista sobre el tiempo que vendría. Los que han puesto sus manos en ella, aunque se hayan perdido de vista, mantienen el entendimiento tácito de quienes se reúnen por descubrimientos comunes. Con Benedetto, sobre ciertos temas y acontecimientos, bastaba una sonrisa cómplice: «Olvídalo, amigo».

Una asociación inverosímil

(Septiembre de 2020)

COMO TANTOS OTROS, fuimos a visitarla, Raissa y yo, a su casa romana de los últimos años, encontrándola incapaz de nada y, sin embargo, lo bastante inquieta como para atravesar a un tonto con una broma suave. Me propuse llevar conmigo a un niño de cuatro años, irritante. Renuncié en el último momento, temiendo el ruido infantil y el desorden. Rossana (Rossanda) se disgustó, quería todo tipo de ruido y desorden, tanto en los meandros cóticos del trabajo precario como en el comedor de su casa.

Llegué a conocerla de forma insólita, durante el proceso «7 de abril», el que llevó el PCI contra el área autónoma, en el que yo era un acusado preso. Cada mañana, antes del comienzo de la vista, una sonrisa austera de Rossana frente a la jaula en la que estábamos encerrados, preguntas, incluso personales, críticas a nuestras opciones defensivas y, aún más, a nuestras presumidas (pero esclarecedoras) convicciones teóricas. Rossana se tomaba tan en serio la lucha política que no dudaba en reprender ferozmente a los que permanecían con grilletes en las muñecas. El análisis de la contrarrevolución capitalista (no la restauración, sino la revolución al revés), es decir, el desciframiento de un proceso de producción que ahora gira en torno a la comunicación y el conocimiento, era un asunto demasiado delicado y dirimente, a sus ojos y a los nuestros, como para dejar lugar a lamentaciones humanitarias. Rossana se solidarizó con los presos de los juicios políticos porque nunca los trató como minorías o impotentes.

Sus críticas, a las que respondíamos con tono y a veces con sarcasmo, nos hacían evadirnos durante largos momentos de la jaula zoológica en la que estábamos atrapados en medio de la sala. Mérito tuyo una vez más, querida Roxi.

En los años siguientes, una vez terminado el juicio, discutimos por todo, por todo lo que nos dividía. Abrimos disputas sobre los sentimientos imperantes en los años ochenta (oportunismo y cinismo, para entendernos), sobre la forma que adoptarían los intermitentes disturbios laborales, sobre Stephen King, sobre la noción de éxodo frente a cualquier gestión alternativa del Estado. Al final de cada contienda, debíamos constatar la emergencia de una complicidad inesperada, que nos separaba de la vieja y de la nueva izquierda. La única complicidad que cuenta es la que se habría evitado. Los rituales con los que celebrábamos esta complicidad improbable eran los thrillers americanos, vistos en la última función en las primeras filas de los cines.

Rossana era una marxista que, recelosa del marxismo, leía a Marx. Intuyó que en los años sesenta y setenta se produjo el primer y único intento de revolución comunista dentro de un capitalismo plenamente desarrollado; por tanto, el primer y único intento de revolución propiamente marxiano. Marx sin adjetivos, no corregido por las gotas edificantes de Habermas o la bazofia de Rawls. Marx no reducido a Gramsci, por decirlo sin rodeos. Y Rossana era, aunque de forma indirecta, una materialista: sabía lo que le hacía su cuerpo reacio y desganado, y que no había nada de este lado ni del otro.

Estoy lo bastante conmovido como para permitirme un remate, por el que mañana me sentiré avergonzado: mi extravagante y a veces tierna amiga, lamento no haber traído conmigo, en una visita a tu casa, al niño cacareante y beligerante, presagio de las amplias carcajadas que te habrían encantado y respecto a las que habríamos divergido, *comme d'habitude*.



Paolo Virno es un pensador del presente, en el sentido de un filósofo clásico. Piensa la época desde la época, con sus coyunturas, pliegues y discontinuidades internas, sin renunciar a las invariantes existenciales. Así, el drama de un animal abierto al mundo, estructuralmente expuesto a la recursividad infinita de su propio sesgo, es atravesado por los dispositivos de un tiempo que no le permite enmascarar una fragilidad que suele ser también fuente de su inventiva.

La Biblioteca Paolo Virno no pretende arrogarse la obra completa de un pensador. Una biblioteca es un conjunto que queda siempre abierto a nuevos escritos. Si una «obra completa» es un conjunto de libros cerrado y definitivo que, al mismo tiempo que reivindica la trayectoria intelectual de un autor, levanta acta de defunción de su pensamiento, la Biblioteca Paolo Virno asume la tarea de reunir y curar un pensamiento vivo. Una pluma que sigue produciendo sobre problemas políticos, filosóficos, históricos, metahistóricos, antropológicos, articulados a lo largo de casi medio siglo.

¿Por qué hablar, entonces, de una «obra»? ¿Qué sentido tendría más allá de una pasión libresca la unión de todos los escritos de un pensador como Virno? En algún punto, no se trata de una necesidad, ya que la insistencia de los problemas que trata, las zonas de acumulación, los girones y derivas que avanzan sin progresar, mas ensanchando la percepción, hacen obra por sí mismos. Tal vez, la no necesidad, como ocurre con la amistad, le da su fuerza y elegancia a este proyecto, el desafío de lo excedentario: la justeza.

Al mismo tiempo, la Biblioteca Paolo Virno pretende diluir la separación en la recepción de su obra en el mundo hispanohablante, entre el Virno político y el filosófico. No hay un Virno subversivo que analiza de forma excepcional la fase actual del capitalismo, y otro Virno inofensivo que se dedica a temas de filosofía del lenguaje y de antropología filosófica, sino que se trata de un único y múltiple pensamiento que asume la emergencia del lenguaje y otras invariantes bioantropológicas como principales recursos del capitalismo contemporáneo. Es ese acontecimiento el que fuerza a pensar superponiendo niveles que, en la tradición, se dicen políticos, filosóficos, antropológicos. Ahí están esos registros, disponibles como en una biblioteca.

