

**EL
NAUFRAGIO
DEL
HOMBRE**

santiago alba rico
carlos fernández liria

EL NAUFRAGIO DEL HOMBRE

Santiago Alba Rico
Carlos Fernández Liria

Editorial Hiru
Hondarribia
2010

Reservados todos los derechos.
Queda prohibido reproducir
total o parcialmente esta obra
por cualquier medio, sin permiso
previo de esta Editorial.

© Santiago Alba Rico - Carlos Fernández Liria

© de esta edición: Argitaletxe Hiru, S.L.

Apartado Correos N° 184

20280 Hondarribia (Gipuzkoa)

e-mail: hiru@euskalnet.net

www.hiru-ed.com

Diseño de la colección:

Eva Forest

Maquetación:

Eva Sastre

Impresión: *Gráficas Lizarra, S.L.*

Depósito Legal: NA-238-2010

ISBN: 978-84-96584-32-7

EL NAUFRAGIO DEL HOMBRE

Santiago Alba Rico
Carlos Fernández Liria



Simon Vouet

'El padre Tiempo vencido por el Amor, la Esperanza, y la Belleza'

1627, Museo del Prado, Madrid

UNO

LOS ABISMOS DE LA NORMALIDAD

Santiago Alba Rico

1. A modo de introducción. Cultura y nihilismo: el “gag” de las torres gemelas

Me gustaría empezar estas reflexiones desde fuera y a partir de una oposición muy elemental que –así lo espero– revelará enseguida toda su potencia explicativa. Me refiero a la oposición entre *relato* y *gag*. Doy por supuesto que todos entendemos más o menos lo mismo bajo el término “relato”: ese dispositivo cultural universal que encadena los acontecimientos al tiempo y produce además el tiempo mismo que los encadena e inviste de sentido. En cuanto al *gag*, forma parte de la tradición cómica y teatral, especialmente circense, y define algo así como una unidad cerrada de hilaridad pura: tiene que ver con el gusto muy infantil y muy primitivo por la sorpresa desintegradora, por el desorden irrupiente, con el placer muy instintivo de que las cosas se salgan de su sitio, caigan o se desplomen inesperadamente, descarrilen fuera de su curso natural (la tarta en la cara del clown o la silla rota que desbarata la solemnidad del payaso “listo”). Si el arte es la posibilidad –según

Kant— de pensar al margen del concepto, el “gag” es la obligación de reírse sin mediación racional o narrativa: una especie de “universal” de las vísceras.

Entendámonos. El “gag” más antiguo de la historia, al menos de la historia occidental, nos lo cuenta la Biblia: es lo que he llamado en otro sitio “el gag de David”. Todos recordamos la escena. Filisteos y hebreos han decidido fiar el desenlace de la guerra que los enfrenta a un combate singular entre dos de sus paladines. Por parte de los primeros avanza Goliat, un gigante de dos metros de altura, musculoso, macizo, feroz, que se golpea el pecho con el puño en señal ya de victoria; frente a él, desprendiéndose de la muchedumbre de los judíos, la escena nos muestra a David, un pastorcillo delicado, todavía un niño, débil y asustado, sobrecogido por la desigualdad de las fuerzas. Los filisteos se regocijan detrás de su campeón, convencidos de su superioridad; los hebreos tiemblan detrás del suyo, seguros ya de su derrota. Y de pronto David hace un gesto rápido y leve con su mano y cien metros más allá el gigante Goliat se desploma con gran estruendo. Y hasta los filisteos, inconscientes todavía de lo que ha pasado y de sus consecuencias, no pueden dejar de reírse un instante —podemos imaginarlo— antes de abandonarse a la desesperación. Olvidemos los nombres de los pueblos, olvidemos el relato que le da sentido, olvidemos el uso fraudulento que de ese relato sigue haciéndose hoy en día: tomada la escena en sí misma, hay que decir que el “gag” es muy bueno y ofrece, por así decirlo, el molde o esquema de todos los que desde entonces, sin que jamás lleguemos a aburrirnos, nos ofrecen una y otra vez, en diferentes versiones, el cine, el teatro y la televisión. La eficacia del “gag” es tan *mecánica* que puede repetirse sin descanso, saciando siempre las expectativas del espectador arrancándole esa risa víscero-universal irresistible.

Una versión reciente del “gag de David” –cuya continuidad, por cierto, pretende sugerir– la encontramos en una de las películas de la serie de “Indiana Jones”. Me refiero a esa escena famosa, de todos conocida, en la que Harrison Ford, cuando se cree ya a salvo tras una trepidante persecución, se da de bruces contra un gigantesco árabe que lo reta a un duelo singular mediante una gran exhibición de musculosa bravuconería. La relación de fuerzas es tan desigual y nuestro héroe está tan cansado que el espectador aguarda una victoria *in extremis* tras una brutal y emocionante danza de golpes. Pero nuestro héroe está precisamente tan cansado que hace *lo más fácil*, que en este caso es lo que más puede sorprendernos: saca su pistola y descerraja un tiro en el pecho a su rival. Incluso el gigantón –imaginamos– se habrá reído a carcajadas antes de expirar en el suelo ante semejante inconsecuencia. Dejando a un lado el hecho no trivial –directamente ideológico– de que el enemigo bárbaro del refinado antropólogo orientalista es *un árabe*, la diferencia entre el “gag de David” original y su remedo hollywoodense es que el primero se inscribe en el relato –fraudulento o no– de emancipación de un pueblo mientras que la ocurrencia de Harrison Ford forma parte de una monda concatenación de “unidades cerradas de hilaridad pura”, de esa sucesión de “gags” potencialmente infinita a la que tiende a reducirse cada vez más la producción tecnológica de imágenes en nuestros días. Considerados en su pura condición de “gags”, en cualquier caso, hay pocas diferencias entre las dos escenas. Lo que se nos escapa –y aceptamos con naturalidad– en el gesto de Indiana Jones, al igual que en el de David (o en el de los aviones israelíes que bombardean Palestina y el Líbano) es precisamente *su radical facilidad*, asociada a la superioridad tecnológica del vencedor como prueba también de su superioridad moral. El “gag” nos impone en forma de *risa víscero-universal*, nos imprime como divertida e hilarante la sencillez de despreciar al otro sin

moverse del sitio, la facilidad tranquila y natural —e incluso moralmente justa— de apartar un obstáculo de nuestro camino desde lejos y mediante una fuerza mecánica irresistible.

Pero hay otro “gag” más reciente, colofón del género, al que desde entonces tratan de imitar todos los formatos y todos los autores. Me refiero al derribo de las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre del año 2001. Decir esto puede parecer escandaloso o provocativo, pero la verdad es que, en términos estrictamente técnicos, fue un buen “gag”, un “gag” excelente, en cierto sentido (lo que lo hace doblemente peligroso) un “gag” *insuperable*. Tan bueno es que incluso los supervivientes lo disfrutaron y siguen disfrutando; tan bueno es que todos sentimos la tentación de verlo una y otra vez; tan bueno es que las televisiones nos lo repitieron y nos lo repiten sin que llegemos nunca a cansarnos. Es la obra maestra del género y lo que tenemos que preguntarnos más bien es si este género, incompatible con el relato, debe o no dominar el horizonte de nuestra percepción y qué consecuencias tiene para la humanidad misma su dominio. Al “gag” de las Torres Gemelas siguió luego el “gag” de Afganistán, el “gag” de la destrucción de Bagdad, el “gag” de Abu-Ghraib, el “gag” del bombardeo de Beirut, mezclados con otros “gags” menores, como el del tsunami de Indonesia, el terremoto de Pakistán o... el cabezazo de Zidane. Junto a todos ellos, y como su referencia “ideal” o “eidética”, tenemos el “gag” cotidiano de esa falsa cosa que llamamos *mercancía*, la cual *se nos aparece* en su novedad estrepitosa, desprovista de historia, fuera de todo relato, agotada en su fulgurante y breve aparición, derrocada inmediatamente por el gag-objeto que la desplaza en el mercado (horizonte de todos nuestros intercambios y todas nuestras percepciones). El gran poeta francés René Char escribió un poema necesariamente corto: “El relámpago se me hace largo” (“l’éclair me dure”). Pues bien, a nosotros, frente al gag y

frente a la mercancía, los relatos se nos hacen largos; los libros, las cate-
drales, las explicaciones, las conversaciones se nos hacen largas; la
muerte de 3.000 personas o la de 1.000.000 se nos hace larga; la realidad
misma *se nos hace larga*. Y también, claro (para los que estamos en eso),
la revolución se nos hace larga.

(Imaginemos, dicho sea de paso, lo larga que se nos hace la revolu-
ción cubana, lo impacientes que nos pone, tan poco divertida, tan aleja-
da del “gag”, tan empeñada desde hace 50 años en construir un relato,
el género más obsoleto, el más moderno, el menos post-moderno, en
medio de esta sucesión hilarante de destructivos y emocionantes *pasa-
tiempos*).

La pregunta que quiero hacerme aquí es si el tiempo de la mercan-
tilización tecnológica de todo lo existente (lo que he llamado “gag”) es
compatible con el tiempo de la cultura, si la combinación capitalista de
tecnología y mercancía admite en su seno alguna forma de cultura. Pero
para responder a esta cuestión conviene comenzar por definir este tér-
mino, que tantas veces utilizamos de forma equívoca o polisémica.
Como he escrito otras veces¹, podemos interpretar el término “cultura”,
en efecto, al menos de cuatro maneras:

–Por oposición a Naturaleza, como el conjunto de prácticas, técni-
cas y operaciones mediante las que el hombre toma distancia –y con-
ciencia– respecto del ámbito natural, al que permanece sin embargo
sujeto en la misma medida en que se opone a él (“el rechazo”, dirá
Eagleton, “tanto del naturalismo como del idealismo, afirmando contra
el primero el hecho de que dentro de la naturaleza hay algo que la excede
y la desmonta; y contra el idealismo, que incluso la producción
humana más elevada echa sus más humildes raíces en nuestro entorno
biológico y natural”²). Como diferencia antropológica elemental, la cul-

tura implica la insuperabilidad del tiempo y del espacio, la división de la vida social en órdenes de existencia independientes (economía, política, religión) y en la discriminación de los propios productos (cosas de comer, cosas de usar, cosas de mirar). La condición paradójica de la obra de la cultura es que sólo puede ser una operación inconclusa; en efecto, esta actividad mediante la que los hombres se están separando ininterrumpidamente de la naturaleza *por todos los medios* no puede acabar nunca y una cultura capaz de triunfar definitivamente sobre la naturaleza se convertiría inmediatamente en *otra naturaleza*, tan inhumana como lo es la que regula la vida de los helechos o la reproducción de los insectos. En este sentido, la forma “mercancía”, como horizonte insuperable de la percepción, es sobre todo in-diferencia: consiste en borrar la frontera –laboriosamente mantenida bajo todas las civilizaciones anteriores– entre las cosas-de-comer, las cosas-de usar y las cosas-de-mirar para convertirlas todas por igual en puras satisfacciones digestivas, fuente inmediatamente de una insatisfacción superior. El capitalismo “se come” indistintamente (lo que llamamos “consumo”, servidumbre biológica de la existencia humana) manzanas y catedrales, hamburguesas y automóviles, helados y paisajes. Al mismo tiempo, esta in-diferencia es inseparable de la ilusión de i-limitación: el “gag” mercancía no es más que la publicidad de un sistema que publicita la eternidad de sí mismo; es decir, la victoria definitiva y total sobre la naturaleza de la que, sin embargo, depende. Esta ilusión imperial de inmortalidad es a un tiempo velo y motor de la destrucción irreversible del planeta y de todos sus recursos; esta ilusión de inmortalidad –por así decirlo– mata; esta ilusión de inmortalidad amenaza por igual el mundo natural y el mundo cultural, que sólo puede superar al primero sosteniéndose en él.

–La “cultura” puede ser también concebida como uno de los órdenes concretos de la diferencia antropológica, aquél que reúne en un

lugar social separado (para la producción y para el disfrute) un conjunto de obras (artísticas, arquitectónicas, musicales, literarias), orientadas a establecer simultáneamente un tiempo más largo que la vida de un hombre y un espacio compartido por todos los hombres. Es el lugar precisamente de las “maravillas” o “cosas de mirar” (con los ojos o con la mente), el cual en nuestra tradición occidental ha sido casi enteramente identificado con lo que llamamos “alta cultura”. Pues bien, la disolución de todos los órdenes de la existencia en el gag cotidiano del “consumo” acelerado e ininterrumpido de mercancías no respeta tampoco el tiempo largo de los objetos culturales. La privatización de las semillas, del color azul de los güipiles guatemaltecos, de las posturas de Yoga —como denunciaba hace poco el gobierno indio— amenaza con afectar también al Partenón o al Coliseo de Roma, cuya gestión se ha propuesto confiar a una empresa privada; y abate bajo su lógica hilarante los libros, los monumentos y los museos. No hay nada eterno bajo el capitalismo, salvo su propia capacidad para destruir y reproducirse. La necesidad subjetiva de imitar a la mercancía por parte de un cuerpo expuesto al envejecimiento y la muerte ha convertido el negocio de la cosmética y la cirugía estética en el sector económico más rentable después del de las armas y el de las drogas: el cuerpo mismo debe ofrecerse como un “gag” siempre nuevo en una sociedad en la que hay que escoger entre ser consumido o despreciado. El diario español *El País* resumía el asunto muy bien el 13 de marzo del 2005 en un reportaje sobre la cirugía estética de título “Bisturí para todos”, dedicado a “hombres que no quieren perder oportunidades laborales por unas ojeras”³. Pero, ¿y *Las Meninas* de Velázquez? ¿Y *La Maja Desnuda* de Goya? El problema de las Meninas es que no se pueden mejorar, no necesitan rejuvenecer, no se pueden “renovar”: son siempre iguales a sí mismas y su valor consiste precisamente en que lo sigan siendo por encima de modas o tenden-

cias. Por eso la página web Marketing para Museos, dirigida por María Rosario Sanguinetti, explica por ejemplo cómo convertir el museo en un supermercado entre cuyas mercancías –una más junto a las postales, los libros y los sandwich de la cafetería– se encontrará también la “resistente” obra clásica, que habrá que vender como “nueva” cada cierto tiempo para que la disminución de público-mercancía no acabe perjudicando el negocio⁴. Leyendo los consejos de esa página, los españoles podemos deducir que la mayor parte de las restauraciones de cuadros del Museo del Prado en los últimos años, sospechosamente frecuentes, son en realidad estrategias de marketing destinadas a convertir en “gag” visual el relato trabajoso del que depende la comprensión de Velázquez o de Goya. Cuerpos y cuadros, “restaurados” por igual, desaparecen en el horizonte indiferente de la digestión.

–La “cultura” define también un conjunto de valores, creencias y reglas idiosincrásicas (la *paideia* de un grupo social) por oposición a las de otros grupos o comunidades humanas. Se habla así de “cultura francesa” o de “cultura occidental” o de “cultura islámica”, aunque cada vez es mayor la tendencia a sustituir este término por el de “civilización”, cuyas prestaciones ideológicas son más claras; así, por ejemplo, la “cultura occidental” sería una “civilización” mientras que la “cultura islámica” sería más bien una “cultura antropológica”. El paso –quizás no inevitable, pero sí históricamente frecuente– del primer al tercer concepto de cultura, y las confusiones a las que se presta, viene ilustrado por la propia evolución etimológica del vocablo: la raíz latina *colere* (habitar y cultivar, el gran salto adelante del hombre neolítico) da lugar a la palabra *colono*, de donde se deriva *colonialismo*, la práctica violenta del que va a habitar y “cultivar” la tierra de otros y al mismo tiempo a imponerle sus creencias y sus valores. A medida que la naturaleza ofrece menos resistencia a “nuestra” cultura, las otras culturas ocupan el

lugar de la naturaleza. También en este sentido el capitalismo ha demostrado todo su poder de destrucción. Si hay algún peligro en identificar teóricamente diversidad biológica y diversidad cultural (porque las culturas no son ecosistemas en los que, por ejemplo, la ablación del clítoris, la persecución de las “brujas” o el linchamiento sean necesarios para la reproducción del conjunto), la misma in-diferencia mercantil que se apropia y reduce la variedad natural, se apropia y reduce también la variedad cultural: desde las semillas –uno de los grandes inventos del hombre– hasta la música, la plurilocalidad cultural va cediendo terreno a una monotonía industrial en colores que necesita, además, justificar teológicamente su agresión nombrando una y otra vez aquello precisamente que destruye: la civilización. La capacidad del capitalismo para producir mercancías –falsas cosas– es inversamente proporcional a su capacidad para producir *relaciones concretas*. El mismo movimiento con el que creemos defender la “cultura estadounidense” o la “cultura occidental” destruye la posibilidad de contratos identitarios entre los hombres y entre los pueblos y, en consecuencia, la posibilidad misma de toda diferencia cultural.

–Tenemos finalmente, el concepto de “cultura” como opuesto a “ignorancia”; es decir, como las condiciones materiales y mentales de un acceso vertical descendente a la propia tradición (memoria), un acceso horizontal a la existencia de los otros (imaginación) y un acceso vertical ascendente a la comunidad invisible de los hombres y de las cosas (pensamiento). Este triple acceso, desigualmente explorado por las distintas sociedades, parece hoy paradójicamente bloqueado por la posibilidad tecnológica misma, sin precedentes, de almacenar datos, fabricar imágenes y universalizar conceptos. En este sentido, el capitalismo opera siempre en el marco más utópicamente radical que quepa representarse. Apunta siempre, y siempre con un éxito dolorosísimo, a la cuadratu-

ra del círculo: quiere que haya cada vez más mercancías y cada vez menos cosas, quiere que haya cada vez más imágenes y menos imaginación, quiere que haya cada vez más libros y menos lectores, quiere que haya cada vez más información y menos conocimiento, quiere que haya cada vez más archivos y menos memoria. Esta contradicción cultural, inscrita en la raíz material misma del capitalismo, sólo puede conducir –salvo una intervención revolucionaria– o a la destrucción de la cultura o a la destrucción de la humanidad misma.

En otro sitio he planteado más extensamente la cuestión⁵; aquí se trata de invitar a reflexionar sobre el modo en que estos cuatro conceptos de “cultura” sobreviven –y conviven– bajo la agresión sin precedentes de un régimen de producción económica y de constitución social “idealista” (en el sentido de Eagleton) que parece haber triunfado *definitivamente* sobre la Naturaleza –material y filosóficamente– y en el que *sobrehumanidad* y *prehumanidad* se confunden sobre el horizonte de la renovación acelerada de las mercancías, “la reproductibilidad técnica de la vida” (por decirlo con De Carolis) y la guerra permanente con medios incontrolables. Lo que desde los años cincuenta el filósofo alemán Günther Anders llamó “desnivel prometeico”, respecto de la tecnología pero también respecto del “aparato” íntegro de las relaciones globales, conduce a una especie de catástrofe de las representaciones, al derrumbe definitivo de nuestra “capacidad de representar”⁶. De otra manera, esta disolución de las “representaciones” en el tiempo continuo del “gag” puro es lo que otro filósofo, esta vez francés, Bernard Stiegler, ha llamado “miscría simbólica” para referirse a la erosión estructural (que él interpreta sobre todo en clave tecnológica) de nuestra capacidad para establecer “vínculos” o “contratos” a través de depósitos u objetos materiales inscritos en un espacio común. Para Stiegler esta erosión induce el colapso del principio de individuación mismo, así como de ese “nar-

cisismo primordial” que determina que uno no pueda amarse a sí mismo sino a través de una instancia común o colectiva, de una *comunidad* social, política y cultural elaborada mediante una acción compartida⁷. Lo que queda es eso que yo llamo “el yo en la época de su reproductibilidad tecnológica”, una inflación de “egos estereotipados” conectados por separado, como en una hemodiálisis venenosa, a la misma *duración* privada, privatizada, mercantilizada; conectados de espaldas *al mismo gag*, asqueados y necesitados de esta interminable digestión.

Ninguna imagen puede rendir cuentas mejor de este destino que la que proporciona la cabina de un avión trasatlántico, prolongación de esa otra, forjada por Platón hace 2.400 años, del conocido mito de la Caverna. He viajado ya algunas veces, sí, en uno de esos aviones nuevos en los que cada asiento tiene su propia pantalla de televisión y en los que, por tanto, ni siquiera hay que alzar la cabeza –con el peligro de un encuentro o una conversación– para ensimismarse en la pasividad temporal generalizada. La tecnología ha permitido también personalizar el abandono de uno mismo, individualizar las vías de perderse en el estereotipo vacío de la separación común. Esta es la imagen del mundo que vemos desde la parte de atrás de la cabina del avión: la de una fila de hombres, unos detrás de otros, que se están dando la espalda... y en la espalda de cada uno de ellos, donde se le ha incrustado una pantalla, el que viene detrás está viendo *un gag*.

No hace falta ni siquiera propaganda. El capitalismo es *materialmente* un nihilismo. Un filósofo chino contemporáneo de Sócrates expuso hace muchos siglos la paradoja del individualismo extremo: “No sacrificaré un solo cabello de mi cabeza aunque de ello dependa la salvación de todo el universo”. Bajo el dominio capitalista del *gag*, la misma paradoja adopta hoy esta nueva formulación: “No me importa nada el apocalipsis con tal de que pueda verlo por televisión”.

2. El hambre en Occidente

En el mes de julio de 2008 se celebró en Coney Island el campeonato del mundo de devoradores de *hot-dogs*. El joven estadounidense Joey Chestnut batió en la final al japonés Takeru Kobayashi y superó todas las anteriores marcas mundiales al engullir 66 perritos calientes en 12 minutos ante el delirio de los más de 50.000 espectadores que presenciaron en directo la hazaña. Como premio, el campeón recibió un bono de 250 dólares en compras de un centro comercial y un año entero de *hot-dogs* gratis en la cadena Nathan's.

En este instante, mientras redacto estas líneas, se celebra el campeonato mundial de perdedores de peso. *Cada segundo* cinco personas disputan la final –un haitiano, un somalí, un ruandés, un congoleño, un afgano– y los cinco obtienen la victoria. El premio es la muerte. El apetito de Joey Chestnut no es nada comparado con el que ha devorado –digamos– a René, Sohad, Randia, Sevére y Samia: cada 12 minutos la pobreza mata de hambre a 3.600 hombres, mujeres y niños en todo el mundo. O lo que es lo mismo: cada 5 *hot-dogs* en Honey Island 300 seres humanos mueren de inanición en África.

En 1876, el virrey de la India, lord Lytton, organizó en Delhi el banquete más caro y suntuoso de la historia para festejar el entronizamiento de la reina Victoria como Emperatriz colonial. Durante una semana 68.000 invitados no dejaron de comer y de beber; durante esa semana, según cálculos de un periodista de la época, murieron de hambre 100.000 súbditos indios en el marco de una hambruna sin precedentes que se cobró al menos 30 millones de vidas y que fue inducida y agravada por el “libre comercio” impuesto desde Inglaterra. Mientras los

colonialistas ingleses comían perdices y corderos, los supervivientes indios se comían a sus propios hijos. El hambre, lo sabemos, disuelve todos los lazos sociales e impone el canibalismo. Hace falta tener *mucha* hambre para comerse con lágrimas en los ojos el cadáver de un vecino, pero hace falta tener *muchísima más* hambre para devorar alborozadamente 66 perritos calientes en 12 minutos. Confesaré que cada vez que pienso en hambrunas no me viene a la cabeza el vientre abultado de René ni la teta escurrida de Samia sino la voracidad aplaudida de Joey Chestnut, como símbolo publicitario de una economía que no puede permitirse siquiera calmar el apetito de los saciados. Chestnut no es un caníbal, no, pero en cierto sentido se alimenta del adelgazamiento de los etíopes, los tailandeses y los egipcios: la tercera parte de la cosecha mundial de cereales sirve para engordar los animales que nos comemos los occidentales (1 kilo de carne por persona y día los estadounidenses, más de ½ kilo los europeos) y bastaría reducir un 10% la producción de pienso para dar de comer a la tercera parte de los 1.000 millones de personas que, según la FAO, pasan hambre en el mundo. Exagerar es medir lo inconmensurable, hacer aprehensible lo irrepresentable. Exageremos: Chestnut es un caníbal. Delante de las 50.000 personas que lo aplaudían, se comió a René, Sohad, Randia, Sevére y Samia y a otros 3.595 hombres, mujeres y niños. Ni siquiera Bokassa demostró jamás tanto apetito.

A Chestnut se le puede pedir que coma menos e incluso que se enfrente a su gobierno, pero en realidad es sólo otra víctima del hambre. Está el hambre de los que no tienen nada y el hambre de los que nunca tienen suficiente; el hambre de los que quieren algo y el hambre de los que quieren siempre más: más carne, más petróleo, más automóviles, más teléfonos móviles, más imágenes, más juguetes y –también– una moralidad superior. La relación entre ambas insatisfacciones es un sis-

tema global. Queríamos un hombre libre y tenemos un hambre libre. Confieso que cada vez que pienso en el hambre no me viene a la cabeza el esqueleto de Sohad ni los inmensos ojos febriles de Sevére sino el ejército de los EEUU en Iraq y la alegría depredadora del Carrefour. Exagerar es empequeñecer lo ilimitado, reducir lo descomunal a escala humana. Exageremos: el canibalismo es, no ya obligatorio, sino elegante. Unos pocos millones de mentes privilegiadas (desde gobiernos y multinacionales) dedican todo su esfuerzo a encontrar la manera de que a todo el mundo, en todas partes, le falte algo; de que los niños de Haití y Sierra Leona pasen hambre y se desesperen por ello y de que los consumidores occidentales, después de devorar bosques, ríos, minerales y animales (con sus imágenes), se queden con hambre y se alegren de ello. El capitalismo quita a los países pobres sus recursos y al mismo tiempo las fuerzas para resistir; el capitalismo nos da mercancías a los occidentales y al mismo tiempo el hambre necesario para engullirlas sin parar; y el hambre se convierte así, de un lado y de otro, en la desgracia objetiva de África, Asia y Latinoamérica y en la felicidad subjetiva de una humanidad cultural y materialmente insostenible y condenada a la destrucción.

La hambruna disuelve, sí, todos los lazos sociales e impone el canibalismo. La pobreza relativa aviva el ingenio, inventa soluciones colectivas, improvisa solidaridades y crea redes sociales de resistencia. Pero por debajo de cierto umbral, cuando el hambre amenaza la supervivencia, las tramas se deshacen y sólo quedan impulsos atómicos, solitarios, animales: individuos puros enfrentados entre sí. Sólo en este sentido –biológico y casi zoológico– puede decirse que nuestras sociedades occidentales son “individualistas”. Alguna vez he expresado la regla de la satisfacción antropológica con la siguiente fórmula: “Poco es bastante, mucho es ya insuficiente”. Por debajo de “poco” hay hambre y son

imposibles la conciencia, la resistencia y la solidaridad; por encima de “bastante” hay *más* hambre y son imposibles también la conciencia, la resistencia y la solidaridad. “Demasiado” siempre quiere “más”. Hemos superado ya ese punto a partir del cual lo único que tenemos –ni coches ni carne ni casas ni imágenes– es hambre; y nuestra voracidad, como la de Joey Chestnut, se está comiendo, mientras redacto estas líneas, no sólo a Samia y Sohad y Sevére, tan borrosos y lejanos, sino a los propios hijos.

3. Consumo y compasión

El 8 de agosto del 2007 siete pescadores tunecinos rescataron a 44 naufragos en las aguas del Mediterráneo y los condujeron a la isla de Lampedusa, en Italia, a unas pocas millas de donde se encontraban. Allí los salvadores recibieron el trato que merecían: fueron encarcelados e incommunicados durante 32 días y ahora aguardan el resultado de un proceso judicial que puede acarrearles penas de hasta 15 años de cárcel por “favorecimiento de la inmigración clandestina”. Las leyes del mar y de la humanidad obligan a socorrer al prójimo; las leyes de la UE prohíben y castigan la compasión.

La verdad es que tampoco hace falta prohibirla. A finales del mes de julio del mismo año una imagen terrible dio la vuelta al mundo. Era la fotografía de dos bañistas italianos, semidesnudos sobre la arena de una playa napolitana, que comían y bebían plácidamente a pocos metros de los cadáveres de dos adolescentes gitanas que habían muerto ahogadas a la vista de todos sin que nadie las socorriera. Así son las cosas: a los compasivos se les manda a la cárcel, a los indiferentes se les recompensa con comida, bebida y toda clase de mercancías baratas.

Porque no son la ignorancia o el miedo lo que nos impide reaccionar frente al dolor del prójimo; es que el dolor del prójimo, de un modo u otro, nos produce placer. También en Italia, también a finales de julio de ese año, cientos de visitantes hacían cola en un parque de atracciones de Milán para obtener, a cambio de un solo euro, el goce barato de una experiencia extrema: un simulacro de ejecución en el que un maniquí muy realista se retorció y humeaba encadenado a una silla eléctrica. Madres y padres compartían alborozados el espectáculo con sus hijos y el dueño de la máquina exultaba de alegría viendo aumentar minuto a minuto sus ganancias. Se dirá que se trataba de una simulación inocente y que en realidad nadie moría achicharrado; pero lo cierto es que lo que el espectador sentía no era el alivio de que no hubiera realmente un hombre sentado a la silla sino el placer de que lo pareciera. Y por lo tanto el deseo inconsciente de que lo fuera o al menos la desilusión de que no lo fuera.

En Iraq, los torturadores estadounidenses en la prisión de Abu-Ghraib se hacían fotografiar ingenuamente junto a sus víctimas iraquíes imitando precisamente a los visitantes de Disneylandia (o de las Pirámides). Sabrina Hartmann, la angelical sargento asesina, no hacía nada muy distinto de las madres y niños de Milán. Su pureza aterradora, frívolamente turística, no expresa la maldad humana ni los horrores intemporales de la guerra; desnuda más bien el infantilismo cruel de una sociedad llamada de “consumo” en la que uno no puede comer chokolatinas en Madrid sin reproducir la esclavitud de los 284.000 niños esclavos que recogen cacao en África Occidental y en la que, al mismo tiempo, la imagen de una ejecución o una escena de tortura producen el mismo placer que una chokolatina. No hay ninguna diferencia, o muy poca, entre los torturadores de Iraq y los visitantes del parque de atracciones de Milán; y que las cámaras de suplicio y los parques temáticos

son triviales experiencias de consumo capitalista, inscritas en un horizonte común, lo demuestra el hecho de que los ocupantes que han destruido Iraq van a levantar ahora sobre sus ruinas, en el centro de Bagdad, una filial de Disneylandia para que los hijos de los torturados y desaparecidos consuman o vean consumir diversión manufacturada estadounidense.

Si uno se fija bien, la indiferencia de los bañistas italianos, con sus sándwiches en la mano, es muy semejante a la de los que mueren en el Tercer Mundo de inanición, sin nada que llevarse a la boca, desinteresados ya de todo lo que no sea su pura supervivencia biológica. La hambruna extrema y la extrema abundancia producen los mismos síntomas: la necesidad del canibalismo y el desprecio por todos los lazos humanos. Para eliminar la compasión no hacen falta leyes ni cárceles; tras el fin de la segunda guerra mundial, Europa y EEUU se dedicaron –paradoja capitalista– a alimentar el hambre de sus ciudadanos, convirtiendo todos los objetos en mercancías; es decir, en cosas de comer que excitan, y no calman, el apetito. Ningún etíope, ningún haitiano, ha tenido nunca tanta hambre como un consumidor medio occidental: nos comemos no sólo el pan y la carne sino también los carros, las lavadoras, los teléfonos celulares, los cuerpos, los monumentos, los paisajes, las imágenes, a una velocidad que deja fuera todos los placeres que no tengan que ver con la destrucción inmediata (que es lo que etimológicamente quiere decir la palabra “consumo”). Este modelo es ya universal y modela las cabezas de todos, incluso –o sobre todo– de los que no pueden acceder al mercado. Para comerse un mango o un bistec hay que destruirlos; para amar un cuerpo, un niño, un cuadro, un libro, un árbol, hay que conservarlos. En España hay más teléfonos celulares que habitantes y los españoles cambian de modelo cada seis meses; cada seis meses mueren 200.000 congoleños extrayendo el coltán necesario para

fabricarlos. Pero una madre tarda nueve meses en gestar un niño; un enamorado tarda años en explorar el cuerpo de la amada; un poeta tarda décadas en gestar una metáfora; un pueblo tarda siglos en construir una historia; y un dios cualquiera tarda milenios en construir un mundo. Destruir un mango con los dientes es muy agradable, sobre todo cuando se hace en compañía; pero destruir en solitario –con los ojos y con la billetera– la ropa, los electrodomésticos, las casas –cada vez más deprisa, cada vez más deprisa– no produce placer: sólo produce hambre. Y el hambre es incompatible con la civilización.

Los soldados de Abu-Ghraib se formaron no en el ejército sino en Disneylandia; los bañistas de Nápoles y los visitantes del parque de Milán se formaron no en la guerra sino en la televisión y en el centro comercial. Eso es lo que hace tan peligrosa a toda esta gente normal.

4. Datos y caprichos

Lo contrario de un “dato” es un “capricho”. Dato –participio latino de “dare”– es todo aquello que no hemos elegido, lo que se nos impone desde fuera y desde el principio, lo que nos viene *dado*. Hay “datos” que son verdaderas donaciones, donativos, dones, gracias recibidas por cuyo advenimiento sólo podemos –precisamente– dar las gracias: la lluvia repentina que salva la cosecha o el beso *inmerecido* de la amada. Y hay también “datos” que se experimentan más bien como límites o maldiciones y frente a los cuales los seres humanos apenas si pueden protegerse: el huracán Ike, la irreversibilidad del tiempo, la finitud de la vida. En conjunto, podemos decir que el hecho de que, junto a decisiones y caprichos, haya habido siempre “datos” –límites recibidos o donados desde el exterior– forma parte de la condición humana y hasta de lo

mejor de ella: con las cosas *dadas*, con las cosas “caídas del cielo”, con las cosas que no hemos elegido, se hacen también las grandes pasiones y las grandes novelas.

Uno de los aspectos intrínsecamente liberadores o libertarios del capitalismo es su permanente rebelión contra los “datos”; es decir, su negativa prometeica a aceptar nada “dado”, sobre todo si viene dado por la Naturaleza. Si en Chile hay glaciares formados contra nuestra voluntad hace miles de años, la Barrick Gold los dinamita y disuelve en pocos meses con cianuro de sodio. Si en el Amazonas crecieron durante centurias grandes selvas sin nuestro permiso, Cargill y Bunge se encargan de hacerlas desaparecer a razón de tres kilómetros cuadrados por hora. Si la evolución biológica diversificó sin nuestra intervención, a lo largo de millones de años, una riquísima flora y una variadísima fauna, Monsanto, Shell, Boeing –entre otros– están colaborando ahora en la tarea de desembarazar al planeta de 16.000 especies animales y vegetales en los próximos treinta años.

Esta rebelión capitalista contra los “datos” ha impuesto, a nivel subjetivo, un concepto de la superación personal asociada, no a la ética o al trabajo colectivo, sino al *record*: las ganancias necesariamente crecientes de las multinacionales son el modelo de los deportistas de élite, pero también de los más pedestres consumidores: Joey Chestnut es el hombre que más *hot-dogs* puede comer en 12 minutos (66), Tudor Rosca el que más veces puede masturbarse en 24 horas (36), Cindy Jackson la que más operaciones de cirugía estética se ha dejado hacer (47). En términos humanos, el “dato” por excelencia es el cuerpo, con su inevitable efecto colateral: la muerte. A lo largo de los últimos milenios de civilización, los humanos han recibido un cuerpo individual, una especie de soporte dúctil sobre el que distintas fuerzas escribían sus cifras y mensajes. Una de esas fuerzas era la cultura, la otra el tiempo. Tendedero de

ropa y roca erosionada, en la cara de un humano la sociedad colgaba sus adornos y sus símbolos; en la cara de un ser humano se acababa haciendo piadosamente visible la vejez. El capitalismo rebelde no reconoce ni siquiera la existencia del Tiempo. España, por ejemplo, es el primer país de Europa en operaciones de cirugía estética, sólo por detrás de EEUU y Brasil a nivel mundial. Con 400.000 intervenciones al año, 900 al día, los españoles gastan 300 millones de euros en frenar u ocultar los estragos del tiempo o en adaptar sus pechos y sus orejas a patrones publicitarios. El 10% de los operados son menores de edad y ningún otro país opera a tantos jóvenes entre 18 y 21 años. Por lo demás, un día cualquiera tomado al azar el 25% de las occidentales está siguiendo una dieta; el 50% está terminándola, rompiéndola o comenzándola; y el 75% se sienten desgraciadas; es decir, gordas. La industria dietética mueve al año 30.000 millones de euros; la cosmética, 20.000 millones. O lo que es lo mismo: el equivalente a 400.000 guarderías y medio millón de clínicas infantiles.

¿Y todo esto por qué? Un artículo ya citado del diario español *El País* (“bisturí para todos”) lo explicaba ingenuamente y sin tapujos: “para no perder oportunidades laborales a causa de unas ojeras”. Es decir, el capitalismo siempre rebelde contra los “datos” construye ciudadanos sumisos al mercado que deben comportarse al igual que las otras mercancías: deben aparecer siempre nuevas, flamantes, sin rastros de deterioro o decadencia si quieren conservar su valor económico. El coste ecológico de esta negación de los límites es de sobra conocido, pero se atiende menos a sus consecuencias sociales y psicológicas. La misma renovación acelerada de las mercancías que derrite glaciares y derriba bosques, impone subjetivamente el desprecio por la enfermedad y la vejez, el terror criminal a la muerte, el rechazo de los pobres y los inmigrantes

(tan corporales todavía) y el delirio despilfarrador de una inmortalidad ilusoria y egoísta.

El capitalismo libertario ha convertido todos los “datos” en “caprichos”: podemos ya escoger el sexo de nuestros hijos lo mismo que el modelo de nuestro coche; el tamaño de nuestra nariz y nuestra marca de cereales; una cara nueva y un teléfono nuevo. Pero ¿somos nosotros los que elegimos?

En todo caso, lo único que no podemos decidir, lo único que sigue siendo un “dato” es el capitalismo mismo y su mercado como marcos naturales de toda decisión. Lo único que se acepta como irremediable (don y maldición según los casos) es el capitalismo y sus personificaciones: el hambre, la pobreza, la enfermedad, la desaparición de las especies y los glaciares, el paro, el trabajo precario, las víctimas del Katrina, las víctimas del Pentágono, la ignorancia suicida de los consumidores.

Pero no nos equivoquemos: el hambre, la pobreza, la desaparición de las especies y los glaciares, el paro, el trabajo precario, las víctimas del Katrina, las víctimas del Pentágono, la ignorancia suicida de los consumidores no son “datos”: son el “capricho” de unas cuantas multinacionales y unos cuantos gobiernos. Les podemos dar las gracias o podemos maldecirlos. Podemos –mejor aún– rebelarnos contra ellos.

5. La sangre de Cristo y la orina de Tyson

En el siglo VII Luitprand, rey de los lombardos, pagó una enorme suma de dinero a cambio de algunos trozos del cuerpo embalsamado de San Agustín, que se hallaba en poder de los bárbaros. En el siglo VIII, Carlomagno regaló a la abadía de Charroux el santo prepucio del Niño

Jesús, entregado al emperador por un ángel. En el siglo XII doña Sancha, la hermana de Alfonso VII, regaló a los monjes del Císter un dedo de San Pedro, obtenido durante una peregrinación a Roma. En 1150, Thierry de Alsacia recuperó en Palestina y donó a una iglesia de Brujas una ampolla con sangre de Cristo. De San Ambrosio a Felipe II —que reunió más de 800 vestigios en el monasterio de El Escorial— Europa conoció un activísimo comercio de reliquias, entre las que se incluían las más delirantes y escatológicas: la leche de la Virgen María, el sudor de San Miguel, los cabellos de Magdalena, las muelas de San Cristóbal y hasta una pluma del Espíritu Santo.

En septiembre de 2007 la empresa *Celebrity Skin and Bodily Fluids*, con sede en Los Angeles (California), anunció la comercialización de sus nuevos productos: desechos personales de hombres y mujeres famosos. Entregados al cliente en envases transparentes herméticamente cerrados, la oferta es irresistible: se puede comprar orina de Mike Tyson por 12,75 dólares, saliva de Robin Williams por 25 y excrementos de Robert Downey Jr. por 33. Como es de rigor, las heces del músico y actor Jack Black cuestan un poco más y su precio alcanza los 93 dólares por unidad. Los distribuidores del producto no aconsejan abrir el envase y tampoco —claro— ingerir su contenido.

En septiembre de 2008, un hombre de negocios estadounidense, Henry Vacarro, hizo también su contribución al mercado y puso a la venta en internet dos calzoncillos sucios del ex-cantante ex-negro Michael Jackson. Embalados en fundas de plástico, con restos evidentes de secreciones orgánicas —cuyo ADN fue utilizado durante el juicio al que fue sometido por pedofilia en 2003—, nadie podrá considerar caro el precio de esta pieza apetecidísima: un millón —sólo uno— de dólares estadounidenses.

Los ejemplos aquí citados podrían inducir la ilusión de una continuidad histórica entre diversas variantes de lo que en política se llama “culto a la personalidad” y en teología “hiperdulía”, pero en realidad las ofertas de Celebrity Skin y Henry Vacarro iluminan más bien una forma superior de religión, porque es completamente irreligiosa: el culto mercantil a la posibilidad de profanación total. Así lo entiende muy bien Nathalie Dylan, una joven estadounidense que también en septiembre de este año propuso subastar su virginidad al mejor postor ante las cámaras de la televisión, en el programa del provocativo presentador Howard Stern. Preguntada por el *New Yorker Daily News*, la ambiciosísima virgen respondió con naturalidad: “No me plantea el más mínimo dilema moral; vivimos en una sociedad capitalista”.

En una sociedad capitalista, en efecto, la moral coincide con los límites del mercado. Así lo especifica, por ejemplo, el famoso “Proyecto para un Nuevo Siglo Americano” de 1997, firmado —entre otros— por Rumsfeld, Cheney, Perle y Wolfowitz: “El concepto de ‘libre comercio’ surgió como un principio moral aún antes de convertirse en un pilar de la ciencia económica. Si uno puede hacer algo que otros valoran, uno debe poder vendérselo a éstos. Si otros hacen algo que uno valora, uno debe poder comprarlo. Esta es la verdadera libertad”. Con arreglo a este principio, libres son sólo los intercambios comerciales y, frente a ellos, únicamente se definen como “inmorales” los desperdicios y los regalos, que ya no es posible distinguir entre sí: el don es la verdadera basura del sistema porque ni siquiera puede ser reciclado. Si uno comete un crimen, que sea por dinero; si uno invade un país, que sea por petróleo; si uno tiene remordimientos, que se busque un sponsor. Si digo una mentira, que sea para ganar votos; si digo la verdad, que se tenga en cuenta que he vendido más periódicos. La orina de Tyson y los excrementos de Jackson buscan una existencia honorable; la virginidad de Nathalie un

precio justo. Inmorales e injustos son sólo los residuos; es decir, la dignidad, el amor, la insobornabilidad y el desinterés, que nadie puede comprar y nadie puede vender.

El signo del capitalismo es la tolerancia y el pluralismo. Todo tiene derecho a existir, a condición de que aparezca bajo la forma mercancía. Toleramos la diversidad cultural y toleramos los crímenes contra los pueblos; *toleramos los poemas a favor de la vida y las acciones contra ella*; toleramos la virtud envasada y el crimen redituable; toleramos a los negros y toleramos el racismo; toleramos la paz y toleramos la guerra. No prohibimos la austeridad y no prohibimos el enriquecimiento. No prohibimos ni la ternura ni la crueldad; ni la solidaridad ni la mafia. Permitimos precisamente la verdad, la razón y la bondad *porque* permitimos la mentira, el delirio y el vicio; porque, permitiendo la mentira, el delirio y el vicio, en cualquier caso la verdad, la razón y la bondad tienen la partida perdida.

Pero la tolerancia total es en realidad total indiferencia. Podemos *tolerarlo todo porque todo nos importa lo mismo; es decir, nada*. Un filósofo alemán al que citamos a menudo en estas páginas, Günther Anders, dirigía esta crítica radical a la pluralista tolerancia del mercado: “Forma parte de la esencia del pluralismo permitir algo considerado falso; que la verdad del pluralismo consiste, en último término, en no tener ningún interés por la verdad o, más exactamente, en no tomar en serio la pretensión de verdad de la posición tolerada (y, a la postre, tampoco de la propia)”. El horizonte del consumidor occidental es el de este definitivo desprendimiento de la verdad, la justicia y la razón, nociones caducas que sólo conservan los pobres, excluidos del supermercado, y los pueblos en lucha, que se aferran a la tierra de sus antepasados.

¿Por qué comprar la saliva de Downey Jr. o los excrementos de Robin Williams? Porque *se venden*. Al contrario que la pluma del Espíritu Santo, estos desechos corporales tienen valor sencillamente porque están en venta o, lo que es lo mismo, porque nos son completamente *indiferentes*. Quizás todavía esta porquería nos pueda parecer extravagante o arrancarnos una sonrisa. Pero lo que desde luego no nos importa nada es el hecho, mucho más extraño y mucho más extravagante, de que, para poder vender y comprar en público la virginidad de Nathalie, hemos tenido que permitir antes que 80 empresas multinacionales vendan y compren nuestra agua, nuestra tierra, nuestro aire y nuestro fuego.

6. El deseo irresistible de tener un accidente

Todo lo que cogemos entre las manos prolonga nuestro cuerpo o, más exactamente, nuestro cuerpo es el extremo (o la punta) de aquello que cogemos entre las manos. Somos instrumentos de nuestros instrumentos y medios de nuestros medios; pendemos al final de cadenas más o menos largas de acciones y artefactos que, al mismo tiempo, mantenemos en movimiento. Con un hacha, somos bruscos y discontinuos; con un piano, nerviosos y delicados; con un bisturí, fríos y minuciosos. En un bosque, somos ciervos o lobos; en un bosque sin lobos, somos honestos y solidarios.

Enamorados, somos lentos: extensiones del cuerpo del amado, nos pasamos el día contándole despacio las orejas, numerándole los dedos, certificando sus brazos y sus tobillos, y el orgasmo es el acelerón que hace fracasar el espesor de esta eternidad fugitiva. Hambrientos, somos rápidos: extensiones de la cuchara y de la manzana, las hacemos des-

aparecer vertiginosamente en nuestra boca y la saciedad es el cumplimiento y la frustración de una velocidad que virtualmente se quiere comer el universo. El hambre es una característica típicamente occidental, aunque allí la llamamos “consumo”: siempre más comida, más bebida, más lavadoras, más teléfonos móviles, más casas, más imágenes, más emociones. El emblema y el motor del consumo occidental –modelo generalizado al resto del planeta– es el *automóvil*.

El amor es la tentación de la lentitud: velar o acariciar un cuerpo, poner una venda o hacer una trenza, contemplar largamente la estela de un niño que juega. El automóvil, al contrario, es la tentación de la velocidad. Molusco rodante, huracán enlatado, quiero ir cada vez más deprisa, adelantar todos los remansos, atropellar todos los obstáculos, y correr y correr sin detenerme hacia el límite orgásmico; es decir, hacia el *accidente*, frustración y cumplimiento de la automoción libre. No nos engañemos: el verdadero propósito, la función y la finalidad del automóvil es el *accidente*, como lo demuestran los 450.000 muertos y los 23 millones de heridos de la última década en las carreteras europeas. El automóvil se automueve hacia el accidente y si sirve para otra cosa, si puede también salvar vidas y transportar humanos y enseres, es a condición de reprimir su automoción. Eso que llamamos conducir –o manejar– es en realidad un acto de violencia humana contra la velocidad automotriz que reclama sin cesar orgasmos mortales. Pero por eso mismo, la conducción o el manejo del automóvil no puede ser dejado al arbitrio individual; cada carro, cada camión, cada ambulancia, deben ser conducidos por toda la sociedad. En otro mundo posible y a la espera de reeducar a los hombres en la lentitud, serán las mujeres las que se ocupen de reprimir la velocidad y manejar los transportes públicos: las estadísticas demuestran que en España la mayor parte de los conducto-

res borrachos son hombres y que sólo dos de cada diez coches accidentados son conducidos por mujeres.

¿Puede imaginarse lo que significa el automóvil en una sociedad –la capitalista– que se mueve a velocidad creciente, de accidente en accidente, hacia el accidente total, sin más intervención que los impulsos o pulsiones *individuales*? ¿Podemos imaginar lo que significa el automóvil en una sociedad sin “represión” de la automoción del deseo? ¿Podemos imaginar lo que significa el automóvil en una sociedad en la que las tentaciones psicológicas impuestas por el propio soporte automovilístico –la superación del otro, la carrera, el atropello, la hegemonía zoológica, la exhibición de potencia, la sensación de invulnerabilidad, la excitación sin freno del hambre insaciable– no sólo no son socialmente controladas sino que, al contrario, son recompensadas, aplaudidas, estimuladas, asociadas a la felicidad y al prestigio y reclamadas como condición de la integración, el respeto y la autoestima? ¿Y puede imaginarse, al mismo tiempo, lo que significa el automóvil en una sociedad que se alimenta de velocidad –y no de pan, de libros o razonamientos– y que, por eso mismo, necesita producir cada vez más, cada vez más deprisa, automóviles y automóviles? De los costes ecológicos de esta búsqueda del accidente lo sabemos ya todo: la producción de un automóvil de 850 kilogramos requiere cerca de dos toneladas equivalentes de petróleo y numerosas materias primas y productos industriales, como acero, aluminio, caucho, pinturas, vidrio o plásticos; el 60% de la contaminación ambiental en las ciudades europeas está ocasionada por el automóvil; en España, donde circulan 26 millones de vehículos, 8.000 kilómetros cuadrados están ocupados por carreteras, calles, aparcamientos, estaciones y aeropuertos. La previsión es que en todo el mundo haya 1.000 millones de vehículos dentro de dos años, con el consiguiente agravamiento de la crisis energética y alimenticia. Volcada hacia el acci-

dente, la sociedad capitalista está preocupada, no por la catástrofe inminente, no, sino por los frenos que pueden retrasarla; frente a la actual crisis económica, lo primero que ha hecho Obama –como también Zapatero en España y Berlusconi en Italia– es anunciar medidas para proteger y revitalizar la industria automovilística.

Pero están también los costes humanos, culturales, subjetivos. La paradoja de esta íntima necesidad de velocidad del capitalismo es que, a fuerza de aceleración, acaba paralizando el movimiento. También literalmente. La velocidad produce *atascos*. En los años 70, el sociólogo Ivan Illich escribió en un famoso ensayo: *“El estadounidense típico consagra más de 1.500 horas por año a su automóvil: sentado dentro de él, en marcha o parado, trabajando para pagarlo, para pagar la gasolina, las llantas, los peajes, el seguro, las infracciones y los impuestos (...) Estas 1.500 horas le sirven para recorrer unos 10.000 kilómetros al año, lo que significa que se desplaza a una velocidad de 6 kilómetros por hora”*. Desde nuestro automóvil –que la publicidad presenta libre y salvaje en carreteras vacías rodeadas de montañas– vemos cómo nos adelantan los peatones y las bicicletas; es decir, los pobres. ¿Podemos imaginar lo que significa un automóvil frenado no por la razón femenina ni por la conducción colectiva sino por la misma sociedad que nos exige y nos promete velocidad y nos impone, al tiempo que los deja en suspenso, los medios para esta elegante automoción suicida? Un polvo rápido es muy frustrante cuando uno busca un abrazo largo; un coche lento es muy frustrante cuando uno busca un crimen rápido. La frustración es la ley subjetiva del consumidor occidental, que sólo tiene deseos equivocados o suicidas y ni siquiera puede satisfacerlos. ¿A dónde vamos? Hacia el accidente final. Pero ni siquiera podemos ir tan deprisa como queremos...

7. Volver a alguna parte

En “El deseo de ser un indio apache” el escritor Franz Kafka habla del placer de cabalgar cada vez más deprisa y de la necesidad paradójica del jinete de desprenderse de aquello gracias a lo cual puede avanzar: las espuelas, las riendas, el caballo mismo. Lo natural, en la cresta de la velocidad, es querer liberarse también del cuerpo del apache, medio y obstáculo de nuestro impulso ya sin objeto. La velocidad es el destino tecnológico del hombre, pero es sobre todo –lo he dicho otras veces– el alimento y el combustible del capitalismo. Y lo es porque el capitalismo, que necesita producir cada vez más y cada vez más deprisa, necesita asimismo eliminar, o al menos ocultar, el medio y el obstáculo de su reproducción: precisamente los cuerpos.

El cuerpo humano emite sonidos, desprende *una voz* extraña, vanguardia y bocina de su existencia, mano larga lanzada en la distancia, como el sedal de una caña de pescar, que luego recogemos de otra boca o que tira de nosotros hacia el extremo, reabsorbiendo la unidad. Los cuerpos humanos, nacidos sonoros, desprendieron luego otros proyectiles que llegaban más lejos que la voz e incluso más rápidamente: flechas, balas, bengalas, alfabetos, misiles. Hasta que en 1854 Antonio Meucci –y no Graham Bell– inventó el teléfono y con él la posibilidad de lanzar la propia voz tan lejos como lejos llegara la intrincada telaraña de nuestros cables. En todo caso, la imagen del sedal y la caña de pescar siguió siendo válida hasta hace pocos años, pues era un hilo el que mantenía unidos dos cuerpos distantes, atados no sólo entre sí sino también al salón de sus respectivas casas. Por eso el teléfono fijo es tan primitivo, en realidad, como un caballo (o como una caña de pescar). Lo

que el teléfono móvil o celular ha cortado es ese hilo y por lo tanto la linealidad entre el cuerpo y la voz, la cual discurre ahora paralela a su emisor, en libre torbellino, emancipada en su cabalgada del apache mismo que la retenía en su prisión o la devolvía sin cesar a ella. La pregunta espontánea de todo arranque telefónico ya no es “¿quién eres?” sino “¿dónde estás?”, precisamente porque la identidad ha quedado radicalmente desterritorializada, descarnada en mensaje puro, disuelta en el aire como el polen de las flores.

Se habla mucho de la deslocalización de la producción y muy poco de la del consumo. La movilidad subjetiva de las nuevas tecnologías, que tantas vidas ha salvado, se ajusta como un guante al universo de la publicidad y a su ecosistema cerrado de voces e imágenes desinfectadas de cuerpos. La mercancía nos salva de la muerte como la comunicación nos salva del contagio; si compro y me compran no muero; si no soy más que un eco nada ni nadie puede hacerme daño. Pantallas, redes informáticas, mercados financieros, telefonía móvil, la ilusión inmaterial es la de un impulso individual sin fronteras, la de una pulsión aérea que revolotea picoteando entre marcas y simulacros. No es más que una ilusión: la deslocalización del consumo, cuyo símbolo máximo es el teléfono celular, está ligada por un hilo invisible, al otro lado del mundo, a la muerte de 5 millones de cuerpos en el Congo, cuyo territorio y minerales se disputan unas cuantas empresas occidentales (Nokia, Ericsson, Siemens, Sony, Bayer, Intel, Hitachi, IBM). A nosotros no nos importa. Se pueden mantener los muros o levantar otros nuevos porque no impiden que pase la voz (o el gag visual) por encima de ellos; los muros están hechos solamente para retener los cuerpos, para frenar a los retrasados que todavía conservan uno: los pobres y los terroristas, y también las mujeres, cuyo exceso de cuerpo conviene tener localizado ininterrumpidamente. EEUU, en efecto, ha desarrollado un sistema de espio-

naje para localizar llamadas desde celulares sin intervención judicial y una empresa española anunciaba hace poco la comercialización de un dispositivo para que los celosos puedan saber en todo momento desde dónde llaman sus esposas.

En España viven 42 millones de personas y a finales de 2008 había ya 50 millones de teléfonos móviles. Según algunos estudios de mercado, los europeos cambian de modelo cada cuatro meses. Podemos hablar ininterrumpidamente con todos nuestros amigos –que no son necesariamente conocidos– en cualquier lugar del mundo y en cualquier momento. Pero, ¿tenemos algo que decirles? Sí, tenemos que decirles dónde estamos, desde dónde llamamos. O, al revés, tenemos que decirles en realidad dónde *no* estamos, desde donde *no* llamamos. Porque el único lugar del mundo donde ya no estamos es aquel desde donde llamamos o donde recibimos una llamada. Llamamos o recibimos llamadas precisamente para no estar allí donde estamos, para no estar allí donde está nuestro cuerpo, ese rescoldo tenaz y desazonante que, en condiciones capitalistas, queremos olvidar lo antes posible, por falta de recursos y para conservar nuestro prestigio: la pura tentación de la descorporización vacía, el malestar de estar vivo, el rechazo de las situaciones residuales, la intolerancia frente a lo concreto, el creciente desprecio por los otros, el deterioro cultural y antropológico del espacio público. Cada vez me resulta más incomprensible el escándalo de los que protestan en Europa por la intromisión en la vida privada de los medios de comunicación o del Estado. Lo que es inquietante, lo que es verdaderamente amenazador es la invasión del espacio público por parte de los intereses y las pulsiones privadas. El ágora capitalista es esta imagen: la de una plaza donde se reúnen miles de personas para darse la espalda unas a otras y declarar por teléfono a miles de ausentes diferentes: “No estoy aquí”, “no estoy en ninguna parte”.

El único acto de comunicación total que conocemos es la guerra. La ininterrumpida conversación sin vivencias y fuera del espacio convierte el intercambio de mensajes en un puro intercambio de señales. Liberados del cuerpo, desprendemos sin cesar flechas, balas, misiles, bengalas. Es parte de la guerra, aunque los muertos caigan sobre todo en el Congo y nuestro propios cadáveres mentales los escondamos detrás de una valla publicitaria.

8. Consumo y barbarie visual

La mitología griega nos cuenta la historia de Tántalo, semidiós bravucón castigado por Zeus a padecer hambre y sed eternas en medio de los más deliciosos manjares y con el cuerpo sumergido en el agua. Nos cuenta también la de su contrapunto y complemento, Erisicción, al que los dioses condenaron a comer ininterrumpidamente todo lo que encontraba en su camino, una cosa tras otra, animales, bosques, hijos, sin hallar jamás satisfacción, hasta la suicida autofagia final. No son historias antiguas y fantasiosas. El 26 de diciembre de 2008, Joan Cunnane, una inglesa de 77 años adicta a las compras, falleció de deshidratación en su casa atrapada en una montaña de mercancías baratas que había comprado durante años y que había ido guardando en decenas de maletas. Ninguna era esencial, ninguna había sido usada, ninguna había llegado realmente a existir salvo para matar a su propietaria. Tántalo y Erisicción del capitalismo, la señora Cunnane había muerto de hambre y sed en medio de un exceso de riquezas, destruida por su mística pulsión al consumo, sepultada bajo trescientas bufandas de colores —entre otros miles de objetos— que jamás habían adornado su cuello ni abrigado su garganta.

En las situaciones de hambruna –desde la India victoriana al Sudán de la guerra civil– los pobres desesperados roban cosechas, asaltan graneros y allanan despensas antes de sucumbir a los golpes y la inanición. En las llamadas “revueltas del pan” del Tercer Mundo, los desheredados de la tierra rompen las vidrieras de los comercios y se disputan, a veces hasta la muerte, las migajas de sus saqueos angustiosos. No son sólo los dramas de la miseria. El 28 de noviembre del mismo año, una avalancha de consumidores agolpados a la entrada de un Wall-Mart de Nueva York tiró abajo la puerta, aplastó a uno de sus empleados e hirió a otros tres trabajadores –incluida una mujer embarazada– tratando de alcanzar las mejores ofertas de la temporada de rebajas; mil cocedores de clase media, animados de una mística furia irruptiva, se peleaban a muerte por un bolso de plástico o unos pantalones de marca. ¿Dónde empieza lo banal y dónde lo esencial cuándo se está dispuesto a matar por obtenerlo? Bajo el capitalismo, la compra-venta de un bolso de plástico (o de una crema anti-arrugas o de un adorno para el coche) es literalmente una cuestión de supervivencia.

Manifestaciones del hambre en Occidente, el caso de la señora Cunnane y el de la estampida humana de Nueva York son casos extremos, pero es en ellos donde se descubre en un resplandor la normalidad de la abundancia capitalista. Los placeres del consumo tienen poco que ver con el objeto; están más bien asociados a un atavismo famélico, a la necesidad casi biológica de la apropiación inmediata, de la adquisición predatoria, del saqueo freudiano de un botín multitudinario que, una vez aferrado, se puede despreciar. Los primitivos sueños de abundancia asociados antaño a la leche y la miel, a las frutas antediluvianas pintadas por El Bosco, a las pepitas de oro de los graneros, hoy convergen en los mall o centros comerciales y en los grandes supermercados, donde cogemos a dos manos, sin obstáculos ni intermediarios, la cosecha siem-

pre renovada de una naturaleza milagrosa. Volvemos a las emociones prensiles de los simios o de los salvajes cazadores-recolectores de la antigüedad. Basta con poseer el carnet de acceso –tarjeta de crédito o billetes de dólar– y podemos adquirir un ilimitado número de baratijas y, con ellas, un hambre muy superior, mucho más acuciante, mucho más exigente, que el que aqueja a los que no tienen nada. Un hambre, por así decirlo, de primera clase o de lujo.

Pero el mall o centro comercial ha democratizado y globalizado, transversal a las clases sociales, esta experiencia de la abundancia anémica. El consumo es un acto de barbarie, sí, pero un acto de barbarie “visual”. La acucia patológica de la señora Cunnane, estudiada por los psiquiatras, no es más que la obediencia mecánica, sin resistencias racionales, a la lógica autodestructiva de la mercancía: comprar y tirar, renunciar al uso de los objetos, guardarlos sin desembalar, son prácticas que revelan la consistencia puramente imaginaria –ceremonial o neurótica– de los intercambios mercantiles. Solubles, superadas ya por sus volátiles sucesores, que introducen la idea de futuro como ansiedad y como humillación, las mercancías son sólo “imágenes”. El mall o centro comercial vende estas “imágenes”, pero vende además sus copias, imágenes de imágenes abiertas al saqueo visual también de los pobres que no pueden comprarlas. El capitalismo no se reproduce sólo a partir de la explotación del trabajo; también lo hace a partir de la explotación de la mirada. En el mall o centro comercial convergen y se vuelven innecesarias todas las grandes instituciones de la cultura milenaria: el Templo, la Academia, el Museo, el Parlamento, franqueados ahora de una sola vez y en un solo espacio a todas las clases del planeta. Calientes en invierno, frescos en verano, bulliciosos y seguros, exhibición apabullante de la superioridad bárbara del capitalismo, sus galerías reúnen peregrinos de todos los estratos sociales y culturales. En El Cairo y en

Caracas, en Lima y en Delhi, en Madrid y en Nueva York, los pobres urbanos ya no buscan un poco de brisa o de juego en sus días de asueto; así como antes iban al campo, las familias de las clases medias bajas acuden ahora los domingos al mall más lujoso y frecuentado para contemplar la renovación mágica de las mercancías tras las vitrinas y consumir visualmente en grupo su ración de hambruna de colores.

Prolongación de la televisión, el mall ha consumado la disolución de la cultura activa –popular o de clase– sobre la que ya alertaba Pasolini en los años 70 del siglo pasado. Exhibe en una imagen de triste relumbramiento el carácter insostenible de la economía de la abundancia y su desoladora pobreza antropológica. El emirato de Dubai, con su arquitectura extraterrestre, es el emblema de este modelo que destruye recursos y vidas y convierte las ciudades mismas en una gigantesca operación de barbarie visual: mercancía él mismo y conducto de mercancías, el máximo atractivo de este país recién fabricado, arrancado al desierto y al mar en siete días, son precisamente sus 40 monstruosos mall. ¿Será una casualidad que su fiesta nacional se llame Dubai Shopping Festival? El año pasado, más de 3 millones de turistas de todo el mundo acudieron a celebrarlo en sus suntuosos y abigarrados centros comerciales y gastaron 10.000 millones de dólares. Entre tanto, los trabajadores bengalíes y pakistaníes que los construyeron pueden pasear por sus avenidas iluminadas satisfechos de adquirir con la mirada lo que, en cualquier caso, sólo había sido fabricado para eso: para entrar por los ojos y salir inmediatamente del mundo sin dejar más huella que hambre, contaminación, degradación moral y vacío antropológico. Pero, al contrario que en el caso de Tántalo y Erisicón, nuestro castigo no será eterno.

9. Prohibido viajar

En la tradición occidental, Ulises fija para siempre la experiencia radical del viajero que, contra todos los obstáculos y todas las tentaciones, *afrontando tormentas, monstruos y amenazas de muerte*, después de travesías sin fin y contratiempos en cadena, alcanza finalmente su destino. Porque Ulises ha viajado, su país ha cambiado; porque Ulises ha viajado, él mismo ha cambiado tanto que se ha vuelto irreconocible. Llamamos viaje a la mutación simultánea del espacio y del sujeto; es decir, a la imposibilidad de volver al mismo sitio y de volver a ser el mismo o, *valga también decir, a la imposibilidad misma del regreso.*

Unos 175 millones de personas en todo el mundo hacen o han hecho el viaje de Ulises. Han luchado durante años contra el mar y contra el desierto, se han jugado e incluso perdido la vida, se han visto empujados, rechazados, apaleados, encarcelados, antes de alcanzar su destino. Cuando lo han conseguido, nadie les estaba esperando para celebrar su hazaña ni para recoger el testimonio de sus aventuras. ¿Por qué? ¿Qué es lo que quiere esta gente? ¿Para qué todo este esfuerzo? ¿Por qué todo este rechazo? Porque quieren ser albañiles en Europa y mandar un poco de dinero a sus familias.

Unos 700 millones de personas –las mismas todos los años– pasan de un avión a un hotel a un museo a un restaurante a una tienda de souvenirs, sin salir jamás del angosto pasillo de la experiencia estándar, y exigen por eso, y obtienen, sonrisas, aplausos, reconocimiento y protección. ¿Por qué? ¿Qué es lo que quiere esta gente? ¿Por qué los amamos tanto? Porque quieren hacerse una fotografía.

Al contrario de lo que puede parecer, al capitalismo no le gustan los viajeros. Una íntima paradoja le obliga a vender a todo el mundo –y lleva a todo el mundo a consumir– *la misma experiencia exclusiva*; una íntima paradoja le lleva a vender a todo el mundo –y lleva a todo el mundo a consumir– *la misma aventura inmovilizadora*. El viaje de Uli-ses está prohibido. Pero hay que transportar mercancías y consumidores ininterrumpidamente; hay que transportar mercancías y consumidores ininterrumpidamente sin que *ocurra nada*, sin que nada se mueva. La única manera de volver siempre al mismo sitio y de ser siempre la misma persona es no haber estado nunca en ninguna parte. Este “ninguna parte” se llama televisión; este “ninguna parte” se llama también turismo.

El capitalismo ha dispuesto una enorme, sofisticada, poderosísima maquinaria para impedir los viajes. Ha convertido de hecho la prohibición del viaje en uno de los negocios más rentables del planeta. En medio de la crisis rampante, los ingresos por el turismo internacional aumentaron un 5,6% en el año 2008 hasta alcanzar los 850.000 millones de dólares; es decir, el 30% de las exportaciones internacionales de servicios. La Organización Mundial del Turismo prevé para el año 2020 1.600 millones de desplazamientos turísticos internacionales por todo el mundo. Quizás debemos alegrarnos, aunque la imagen resulta menos esperanzadora y optimista si nos imaginamos 1.600 millones de langostas voraces o 1.600 millones de marines fotógrafos –como estampidas de animales fagoscópicos– reclamando a los nativos, e imponiéndoles, *su verdadero país*.

En 1867, el escritor francés Teophile Gautier visitó Egipto y quedó muy decepcionado: no se parecía en nada al “auténtico” Egipto, el de la Exposición Universal de París de 1855. Desde entonces la industria de la prohibición del viaje se ocupa de que los destinos turísticos se parez-

can a sí mismos, de que las ciudades, los paisajes y los souvenirs consumidos se ajusten a la realidad establecida –como por el *eidos* platónico– en los catálogos de viajes. En 1888, la casa Kodak inventó el carrete de papel y democratizó por tanto la fotografía con un eslogan publicitario que resume muy bien la contribución del turista-consumidor a la cultura universal: “Usted aprieta el botón, nosotros hacemos el resto”. Durante siglos, militares, sacerdotes y empresarios han destruido y reconstruido sin parar los países del llamado Tercer Mundo para que sus prolongaciones pacíficas puedan hoy fotografiar el verdadero Egipto, el auténtico Senegal, la India genuina, el Marruecos original. La paradoja del colonialismo es que ha impuesto no sólo la modernidad a sus colonias; les ha impuesto también sus tradiciones autóctonas y sus costumbres milenarias.

El coste económico y ecológico del turismo de masas es altísimo: el capitalismo no puede inmovilizar al viajero sin trasladarlo de un lado a otro en medios de transporte dependientes del petróleo; no puede producir la “verdadera copia” de los países visitados sin desplazar poblaciones, destruir manglares y selvas, alterar los paisajes, estimular la especulación y acelerar la construcción de hoteles e instalaciones casi siempre incompatibles con los recursos y necesidades de los nativos. Pero más grave que todo esto –porque es también su condición– es el coste antropológico, cultural, humano del turismo. “Usted aprieta el botón y nosotros hacemos el resto” es una frase que expone muy bien la continuidad consumista entre el espectador de televisión, el turista y el piloto de un bombardero. Nuestra vida discurre en “ninguna parte” y nunca nos ocurre “nada”. Turismo y guerra se confunden de tal modo en esta negación radical del mundo que los torturadores de Abu Ghraib creen estar haciendo turismo en Iraq y se fotografían por eso con sus víctimas asesinadas mientras que los turistas occidentales en Egipto o

Senegal son al mismo tiempo marines invasores y prisioneros consumidores. Marines porque prolongan, alimentan y confirman relaciones de dependencia neocolonial; prisioneros porque (al contrario que Ulises y los inmigrantes, los verdaderos viajeros) son pasivamente trasladados, apriscados, alimentados, a veces incluso tatuados, y en cualquier caso encerrados en *campos de concentración* de lujo desde donde se comen el mundo sin mirarlo ni entenderlo; sin ni siquiera *rozarlo*.

Un amigo –lo he contado otras veces– ha propuesto la firma del Protocolo de Quietó, un acuerdo internacional en virtud del cual todos los hombres al nacer recibirían un cupo limitado de kilómetros para desplazarse por el mundo. En esa “otra sociedad posible”, agotado ese cupo, sólo se permitirían los viajes de aprendizaje y de solidaridad (y, claro, los de amor auténtico y amistad verdadera). Ese es el modelo vigente en Cuba desde hace cincuenta años, como lo demuestran los soldados en Angola y los médicos en todos los puntos del planeta. Puede que bajo el capitalismo resulte muy apetecible ser inmovilizado en aviones, hoteles, tiendas y restaurantes extranjeros, pero no llamemos a eso “viajar”. Digamos al menos la verdad. Y la verdad es que los cubanos, a veces justificadamente insatisfechos, han viajado y siguen viajando mucho más que todos los otros pueblos del mundo. Los españoles, que estamos en todas partes, en realidad no hemos salido todavía de nuestras casas. Y desde ellas fotografiamos ruinas antiguas y ruinas frescas.

10. Descanso obligatorio

“Maneje su carro con un solo dedo”, “conozca el mundo sin salir de casa”, “endurezca sus glúteos sin levantarse del sillón”, “hágase millonario sin esfuerzo”, “compre desde su hogar”, “lo hacemos todo por

usted”, “hable más tiempo, más lejos, más barato”, “beba, coma, duerma, rásquese, mire”, “no lo piense más: haga daño”, “nosotros disparamos mientras usted descansa”, “produzca diez toneladas de basura con un solo euro”, “mate más niños a menos precio”, “mutílese gratis”, “destruya el planeta desde la pantalla de su ordenador”, “no lea, no piense, no luche, no se canse, no viva: vea la televisión”.

Con poco dinero y casi sin ningún trabajo, es verdad, se puede renunciar a la libertad e incluso a la supervivencia. Lo único que no cuesta nada es la esclavitud; lo único que no requiere esfuerzo es la derrota; lo más cómodo de todo es dejarse destruir. Sin manos, desde casa, con un solo dedo, dejando resbalar apenas la mirada sobre una superficie plana se introducen muchos más efectos que levantando piedras o cortando leña (o, claro, construyendo escuelas o curando heridas). Los monjes y eremitas medievales se retiraban del mundo, y lo contemplaban desde fuera, para no intervenir en él; las clases medias capitalistas, al contrario, se refugian en la contemplación como en la más eficaz y destructiva forma de intervención. Por eso, y no por nostalgias reaccionarias o cristianas vocaciones de martirio, hay que desconfiar de todo lo que puede hacer uno mismo sin ayuda y de todo lo que podemos lograr sin demasiada fatiga. En una sociedad que da tantas facilidades para perder el juicio, que hace tan llevadero matarse y tan irresistiblemente placentero dejar caer las cosas al suelo, que proporciona tantas comodidades para que aumentemos nuestra ignorancia y concede tan generosos créditos y subvenciones para que despreciemos a los otros o hagamos ricas a las multinacionales, podemos tener la casi total seguridad de que si algo nos da pereza –si algo nos molesta– es porque vale la pena. En una sociedad que nos obliga precisamente a no hacer ningún esfuerzo, que nos impone la pasividad más divertida, que nos fuerza a no sentirnos jamás incómodos, perturbados o vigilantes, que

nos constriñe tiránicamente a estar siempre satisfechos, podemos estar casi seguros de que *precisamente todo aquello que no queremos hacer* nos vuelve un poco más libres. En una sociedad tan totalitariamente favorable, tan poderosamente benigna, tan dictatorialmente comfortable, he acabado por adoptar este principio: si algo no me gusta, es que es bueno; si no lo deseo es que es bello; si no tengo ganas de hacerlo, es que es liberador. Cada vez apetece menos leer, ser solidario, mirar un árbol: he ahí el deber, he ahí la libertad. Cada vez nos cuesta menos ver la televisión, conectarnos a Internet, usar el celular: he ahí una manifestación tan feroz del poder ajeno y de la propia sumisión como lo son la explotación laboral o la prisión.

Eso que el filósofo Bernard Stiegler llama “proletarización” del consumidor, privado del control sobre su ocio al igual que el obrero está privado del control sobre su trabajo, no puede separarse de ciertos medios —las nuevas tecnologías— que conviene juzgar también desde este punto de vista antes de incorporarlas acriticamente a nuestra existencia como instrumentos de emancipación. He dicho otras veces que la diferencia entre un martillo y una conexión a Internet es la que existe entre una herramienta, prolongación del cuerpo en el mundo, y un órgano, que es siempre, por el contrario, la intromisión del mundo en el propio cuerpo. Es más fácil manejar el propio riñón que el propio martillo y por eso es más difícil vivir sin un riñón que vivir sin un martillo. Pero es más fácil imponer nuestra voluntad a un martillo que a un riñón y por eso es más difícil ser esclavizado por un martillo que por un riñón. La facilidad tecnológica, como la facilidad consumidora (y por razones muy parecidas), es una dictadura orgánica frente a la cual nuestra única libertad posible consiste en defendernos de ella. Frente a un martillo somos libres cuando nos decidimos a usarlo; frente a un riñón, sólo seríamos libres si pudiésemos decidir *no* usarlo. Por la misma razón, somos

libres cuando abrimos un libro; pero sólo somos libres cuando *cerramos* el ordenador (o el celular o la televisión).

Ahora bien, una libertad sólo negativa frente a un órgano vivo es una locura; es casi un delito; es, en cualquier caso, una autolesión. No es libertad. La evidencia de esta limitación de la voluntad introducida en nuestras vidas por la televisión o por Internet, tanto más restrictiva cuanto más se multiplican los canales y las páginas digitales, se manifiesta en el hecho de que la única opción verdaderamente libre frente a ellas (el *off*) es *la violencia*. En la antigua Roma, el fuego del templo de las vestales debía mantenerse siempre encendido como condición misma de la continuidad de la vida; y su extinción, castigada de la forma más severa, era al mismo tiempo una catástrofe y la causa de nuevas catástrofes. Hoy, la continuidad de la vida está garantizada por los flujos de imágenes ininterrumpidos de las redes informáticas y televisivas; mientras nosotros dormimos, nuestro riñón funciona; mientras nosotros dormimos, la CNN sigue emitiendo; mientras nosotros dormimos, Internet sigue activo. La Vida no está ya en los templos ni en los hornos metalúrgicos ni —por supuesto— en el ojo siempre vigilante del Dios omnipotente; las nuevas tecnologías, frente a cuyas imágenes manufacturadas pasamos muchas más horas que frente a nuestras montañas, nuestros hijos o nuestros novios, han sustituido y concentrado todos estas funciones biológicas y religiosas. Ellas son la Vida, de la que intermitentemente, en ratos ciegos, cuando nos apartamos de la mesa o del salón para preparar la comida, ir al trabajo, frecuentar a los amigos o sencillamente tomar el sol, quedamos trágicamente *fuera*. ¿Desconectarnos de Internet? ¿Apagar la televisión? Distintos estudios sociológicos han llamado la atención sobre la angustia que, sobre todo en los sectores más vulnerables, produce una *pantalla oscura*. La única decisión verdaderamente libre que podemos tomar una vez las nuevas tecnológi-

as han entrado en casa (la de *apagarlas*) se parece bastante a una eutanasia. Es como si todos los díasuviésemos que asumir la responsabilidad de dejar morir a un pariente hospitalizado; como si todos los días se nos exigiese el gesto repetido (castigo griego, como el de Sísifo o Prometeo) de desconectar nuestro cuerpo de los cables y aparatos que lo mantienen conectado a la Vida. Demasiada responsabilidad para que la asuman los ancianos, los niños, los solitarios, los deprimidos, los abandonados, los cansados, que son la mayoría en este mundo.

La ilusión de la Vida habrá que combatirla recuperando la sociedad misma en el exterior. Pero la tecnología audiovisual no es sólo una ilusión: es también un formato, un aparato. Y si la memoria política y moral de la humanidad puede borrarse de un plumazo, no ocurre lo mismo con la memoria tecnológica. La humanidad futura sabrá fabricar la bomba atómica; la humanidad futura tendrá televisión y telefonía móvil y riñones informáticos que no se dejarán nunca manejar del todo. Precisamente por eso es necesario recuperar la sociedad misma; porque la única manera de *frenar* la tecnología, e incluso de usarla a nuestro favor, es que la gestione una sociedad consciente y libre y no la voluntad individual de miles de apetencias y gustos y caprichos activados —y emocionados— por la facilidad inmensa, y el placer insuperable, de hacerlo todo pedazos sin moverse del sillón.

11. Deporte y esclavitud

El hombre se distingue de los animales por dos rasgos fundamentales: porque tiene la inteligencia en las manos y en los pies, y no en los dientes, y porque se mueve en el espacio exterior, y no en el interior de su especie. El placer elemental del deporte, y del juego en general, tiene

que ver con el dibujo de figuras –con el dibujo del aire mismo– mediante la movilidad de los cuerpos y el intercambio de enlaces redondos entre ellos. La pelota, como el buril o las pinzas, revela la destreza (y ezquerdeza) de nuestras extremidades. La pelota, como la voz, como los signos escritos, une y separa dos cuerpos, pero no *dice* nada; sólo habla precisamente de esta unión y de esta separación; traza y afirma el milagro de la distancia. Antes de las rivalidades, las filiaciones y las marcas, está la belleza inútil que las hace posibles: la delimitación del campo, la felicidad euclidiana de los triángulos, el erotismo objetivo de las parábolas, la comparecencia de un segmento líquido entre dos cuerpos. El balón no es un objeto de disputa sino un lápiz; y la red que lo retiene, cuando traspassa el palo, es la revelación cromática de la perspectiva. ¿Qué produce un partido de fútbol? Ni trigo ni hierro ni lana. Produce –anchura, altura, profundidad– imágenes del espacio.

En la antigüedad los hombres tenían cuerpo y alma, y exponían uno mientras trataban de proteger y salvar la otra. Ahora tienen cuerpo e *imagen*, que es algo así como su alma por fuera. Sagrada para la mayor parte de las culturas, la “figura” ha hecho siempre visible el espíritu, borroso dentro de la carne, de manera que no sólo Dios se materializaba en ciertas imágenes convencionales sino que la dignidad misma del hombre se concentra, y se vulnera, a la altura del rostro, donde la personalidad adquiere una forma individual irremplazable. El milagro de la fotografía ha conseguido no sólo exteriorizar definitivamente el alma sino además reproducirla, al menos potencialmente, hasta el infinito, en innumerables copias que acaban siendo más verdaderas que el original mismo. Ahora el dólar no está respaldado por el oro y la figura no está respaldada por el cuerpo. El alma puede revelarse y brillar en todas partes, para todos los hombres por igual; puede vulnerarse y degradarse también en todas partes, la de todos los hombres por igual.

Una economía imaginaria es sobre todo una economía que manipula, multiplica, comercializa las imágenes. El mercado capitalista ha conseguido combinar y corromper estas dos maravillas: compra y vende la tridimensionalidad del mundo, que es patrimonio de todos, y compra y vende las almas fotográficas, depósito de la dignidad humana. El resultado es ese gran negocio que seguimos llamando en Europa, por una singular homonimia, *deporte*. Un informe elaborado por la consultora internacional Deloitte & Touche, División Corporate Finance, asegura que el fútbol mueve todos los años más de 500.000 millones de dólares, tres veces el PIB de la Argentina. ¿De dónde sale tanto dinero? De los derechos de televisión y de los derechos de imagen de los jugadores; es decir, del monopolio de la geometría de Euclides y de la multiplicación de las almas de los deportistas; de la privatización de la anchura, la longitud, la profundidad –como dimensiones del espacio– y del robo ignominioso de la visibilidad humana. Unas pocas empresas –clubes deportivos y firmas de marketing– se han apoderado, por así decirlo, de todos los huecos y todas las esferas y han secuestrado todas las miradas.

En julio de 2009 vendieron en Europa a un esclavo llamado Cristiano Ronaldo. En uno de sus libros, Fernando Ortiz incluye los precios de los esclavos negros en 1790, según anunciaban sus dueños en un periódico de La Habana: una negra de 24 años, robusta y sana, sin tachas ni enfermedades, podía costar 300 pesos; un “negrito retinto, criollo, de 16 años, sano y listo” 500; una buena cocinera, “humilde y fiel, sana y sin tacha”, hasta 950. Al Real Madrid –multinacional del deporte imaginario– el esclavo Cristiano Ronaldo le ha costado 94 millones de euros; es decir, 130 millones de dólares. Es el récord. Zidane había costado 76 millones; Kaká 66; Figo 61; Buffon 47. Dicen que Cristiano Ronaldo juega bien al fútbol y mete muchos goles. No sé si un gol vale algo más que el placer muy grande de meterlo y el no menor de verlo meter, pero

a ese precio yo exigiría al esclavo Ronaldo que metiese al menos dos millones de goles en los próximos tres años. Ahora bien, es que el Real Madrid no lo ha comprado para eso; no ha comprado la inteligencia de sus pies ni su talento para excavar anchuras imposibles. De ahí no podría jamás extraer ningún valor añadido, ninguna ganancia adicional. Ha comprado todas sus posturas, todos sus gestos, todas sus miradas, todas sus muecas, todos sus besos, todos sus placeres, todas sus *figuras*; ha comprado la forma de su cuerpo, y todas sus comparecencias públicas, con todas las copias y reproducciones que de ellas se puedan hacer. El Real Madrid lo ha comprado infinitas veces y por lo tanto lo ha comprado muy barato. El esclavo Ronaldo se ha vendido infinitas veces y para celebrarlo se ha ido a Los Angeles y en un club de Hollywood, en una sola noche, se ha gastado 17.000 euros (25.000 dólares) en alcohol.

Los otros equipos de fútbol han acusado al Real Madrid de “dinamitar el mercado” y provocar una “inflación” en el precio de los esclavos. Algunas personas sensibles, por su parte, han recordado todas las vidas que podrían salvarse con esa obscena cantidad de dinero. A mí, personalmente, más que la cifra sideral despilfarrada –y que sólo existe allí donde se reproduce y se agota– me preocupa que encontremos gusto en eso, que nos resulte tan apetecible, tan admirable, tan digna de imitación, la suerte del esclavo. Los antiguos (cuya lógica es también la de los revolucionarios de todas las épocas y todos los países) exponían su cuerpo y protegían su alma; los modernos europeos, al contrario, protegen por todos los medios sus cuerpos, incluso a expensas de los demás, y hacen todo lo posible por vender sus almas. El que no lo consigue –aunque sea a precio de saldo– es un idiota y un fracasado.

12. Todos podemos (romper un plato)

El capitalismo, ¿es un hedonismo? ¿O un ascetismo? ¿O las dos cosas al mismo tiempo?

Una película de 2009, rodada en forma de documental por la palestina israelí Ibtisem Mara'ana, nos cuenta una historia muy emocionante: la de una joven que sueña con llegar a ser modelo internacional. Como árabe atrapada en una sociedad tradicional, la joven sólo puede aspirar a convertirse en Miss Mundo Árabe (título del film), un concurso menor, despreciado por las agencias y las televisiones, que cierra todos los caminos hacia Hollywood. Pero nuestra ambiciosa muchacha no renuncia a su sueño; a los exigentes entrenamientos sobre zapatos de tacón y las duras sesiones de maquillaje, se añade la necesidad de enfrentarse a su familia, inicialmente poco comprensiva, y a su reaccionario medio musulmán, para tomar una valiente decisión: presentarse al concurso de Miss Israel, una puerta hacia Europa y los EEUU. Israel, es verdad, es el Estado que discrimina a los suyos y ocupa sus tierras, pero el problema ni se plantea en la película; la dificultad estriba más bien en que para participar en el certamen de belleza del enemigo nuestra heroína tiene que exhibir su cuerpo semidesnudo sobre un escenario y ante millones de telespectadores. Si ella está dispuesta a ese sacrificio, sus compatriotas palestinos no lo aceptan y algunos fanáticos puritanos llegan al extremo de amenazarla de muerte. En la última escena, la televisión israelí enfoca el asiento vacío en la sala del certamen para rendir homenaje a la ardorosa palestina que se ha enfrentado a su pueblo mientras fuera, deshechos en llanto, ella y su maquillador invocan el sueño roto de la adolescente y prometen seguir luchando. A los especta-

dores se les pide que lloren con ellos y los espectadores lloran; a los espectadores se les pide que admiren a una joven despolitizada, obsesionada con la ropa, fascinada por Angelina Jolie (cuyo nombre adopta), se les pide que admiren a una palestina que renuncia a su identidad para salir en las portadas de las revistas y los espectadores, naturalmente, la admiran.

El 27 de abril de 2009, una crónica del diario *El Mundo* desde Jenin, símbolo de la resistencia palestina, nos hablaba a su vez del sueño de Marah Zajalka, joven de 18 años que quiere ser piloto de Fórmula-1. Marah, nos dice el periodista, “tiene este sueño desde los 11 años, cuando vio una carrera de coches en su destartalada televisión”. Contra los “prejuicios” sociales y la incompreensión de su medio, la valiente muchacha defiende su derecho a participar en competiciones automovilísticas y no renuncia a la posibilidad de conducir algún día un bólido en una pista de carreras: “No sólo hay que participar en Intifadas y ser mártires”. El periodista pide a los lectores que se indignen contra la injusticia sufrida por Marah y los lectores se indignan; el periodista pide que los lectores admiren a una joven que sueña con agravar la contaminación planetaria y la crisis petrolífera para manejar un carro de 46 millones de euros y los lectores, naturalmente, la admiran.

Espero que se me entienda. No es que yo reivindicque sólo las Intifadas y los mártires ni que crea que, en las condiciones más adversas, los pueblos ocupados no pueden permitirse satisfacciones individuales sin traicionar su causa. Al contrario: los palestinos precisamente luchan por su “derecho a la normalidad”, del que están siendo privados por la ocupación. Lo que me preocupa, lo que me asusta, lo que a mis ojos da toda la medida del poder de un modelo de consumo globalizado, es que incluso en la Palestina ocupada la “normalidad” sea eso: las pasarelas de moda, Hollywood, la televisión, los grandes coches.

Es verdad, pero no toda la verdad, que las sociedades occidentales se reproducen a través de la “facilidad” del consumo generalizado de mercancías tecnológicas. La disciplina, el esfuerzo, la austeridad, la voluntad, el tesón, el afán de superación, la renuncia, la lucha contra el medio, están presentes no sólo en las invisibles clases trabajadoras, sobre todo inmigrantes, que conspiran en silencio para levantar nuestras casas y barrer nuestras calles. También en las revistas del corazón y en los desfiles de moda, en los reality shows y en los grandes eventos deportivos. Consumir es fácil, pero ser consumido requiere mucho trabajo. Ser visible requiere algunas virtudes heroicas. Para ser el más frívolo, el más indiferente, el menos comprometido, el más insolidario, el más alienado, el más rico, el más guapo, hace falta muchas veces la paciencia de un científico, la austeridad de un sacerdote, el tesón de un revolucionario.

Hace algún tiempo, por ejemplo, la portada de un periódico nos daba la siguiente noticia: “Un ejemplo de superación: el piloto Alex Zanardi vuelve a conducir un coche dos años después de perder las dos piernas en un accidente”.

Hace unos meses la Rai, por su parte, nos daba un ejemplo de ascetismo casi místico, como el de San Antonio en el desierto: para mantenerse siempre delgadas, las grandes modelos se dedican al “cake sniffing”; es decir, desayunan sólo con la nariz, husmeando distintos dulces y pasteles que se hacen traer en grandes cantidades, multiplicando así las tentaciones, pero que mantienen a la distancia heroica de la vista y del olfato.

El famoso libro Guinness de los record, por lo demás, está lleno de ejemplos de disciplina y afán de sacrificio. ¿Cuánto entrenamiento y cuanta paciencia son necesarias para poder comerse, como Michel Loti-

to, 18 bicicletas, 1 carrito de supermercado, 7 televisores, 6 lámparas de techo y un avión? ¿O para meterse 82 chicles en la boca, besar 52 veces a una cobra venenosa o dejarse crecer uñas de 80 cm.?

El esquema de Hollywood, que es el de la película de Ibtisem Mara'ana, no sólo nos cautiva por intoxicación ideológica: es que contiene, digamos, el fantasma de todas las virtudes universales. La fuerza de voluntad, el afán de superación, el sacrificio, el tesón, el esfuerzo tienen algo así como un “espectro de moral o de eticidad” que no podemos dejar de admirar. Admiramos, sí, la fuerza de voluntad, aunque esté al servicio del asesinato; admiramos el afán de superación, aunque se trate de superar el record de bombas lanzadas sobre Iraq; admiramos el sacrificio, aunque uno se sacrifique para poder violar más niños; admiramos el esfuerzo y el tesón, aunque el objetivo sea dirigir una mafia, derrocar un gobierno legítimo o acabar con todos los elefantes del planeta.

El problema, por tanto, no es que bajo el capitalismo falten virtudes sino que, como decía Chesterton, están mal colocadas.

Tan mal colocadas que a nadie puede sorprenderle que 500 millones de personas se registrasen en internet para asistir al funeral de Michael Jackson mientras sólo 500 se manifestaban en Madrid contra el golpe de Estado en Honduras; ni que 40.000 personas acudieran a la presentación del esclavo Kaká y casi 100.000 a la del esclavo Ronaldo en el estadio del Real Madrid mientras apenas 300 se acordaban, en esos mismos días, de la trágica situación en Palestina.

13. Sólo los pobres tienen cosas

En nuestra vieja casa de piedra, en un pueblecito cerca de Madrid, teníamos una parra que había trepado durante décadas, agarrada al muro, para desplegar sobre el balcón su sombra dulce de hojas y de uvas. Un día, no la encontramos; al pie de la pared dolorosamente desnuda se alzaba un muñón diminuto serrado con violencia, tristísimo cimientto vegetal de la catedral derribada. Al vernos, uno de los vecinos se nos acercó para explicarnos con naturalidad, y casi con reproche:

– Era un engorro. Me he comprado un coche nuevo más grande y tenía que maniobrar mucho para entrar en vuestra calle, exponiéndome además a que la parra me rayara la carrocería. Así que la he talado. Era dura la condenada; he tenido que sudar para cortarla.

Pedía casi que le agradeciéramos el esfuerzo. Tan improcedente le parecía que un árbol obstaculizase el camino de un coche, y tan natural esa jerarquía, que no podía imaginar nuestra contrariedad ni nuestra cólera. Entre coches, la lucha habría estado quizás igualada; pero entre un coche nuevo y una excrescencia natural que nadie había comprado, y que salía de debajo de la tierra, el coche nuevo debía hacer valer rutinariamente todos sus derechos.

Las catedrales a veces crecen solas: se llaman parras o almácigos o colinas o glaciares. Se toman su tiempo en formarse –décadas, siglos o milenios– y desaparecen luego en un minuto porque obstaculizan la multiplicación y disfrute de la verdadera riqueza, fabricada por la Ford o por la Sony y vendida por Wall-Mart o El Corte Inglés.

El modelo mental de nuestro vecino aldeano es el de un mundo, el capitalista, en el que son los coches –las mercancías en general– y no los árboles los que tienen valor. Pero tampoco puede decirse, la verdad, que tengan mucho valor. Que prefiramos los coches y los televisores a las parras y las colinas no quiere decir que coches y televisores revistan a nuestros ojos el valor sagrado que para nuestros antepasados tenían ciertos árboles o ciertas montañas. En este mundo están, por así decirlo, las criaturas que no tienen ningún valor –como los rosales, los ríos y los iraquíes– y las que tienen muy poco valor, como lo son todas las que podemos comprar en el mercado. Lo hemos escrito otras veces: los españoles tiran a la basura sus teléfonos celulares cada tres meses, sus ordeñadores cada año y medio, sus coches cada dos años. Tiran ininterrumpidamente los pañuelos, los papeles, las botellas, los encendedores, las cuchillas de afeitar, los bolígrafos, los Cds. Valoran más, claro, un trozo de plástico que un castaño milenario, pero al trozo de plástico lo tratan sin ningún respeto y enseguida lo olvidan, lo arrinconan o lo cambian por otro semejante.

El misterio metafísico del capitalismo se resume en esta pregunta: una mercancía ¿es realmente una *cosa*? Pero antes que nada: ¿qué es una cosa? Digamos que *cosa* es todo aquello que se rompe y que tarde o temprano no se puede ya recomponer; todo lo que está desprotegido, todo lo que requiere cuidados, todo lo que se vuelve irremplazable con el paso del tiempo y cuya ausencia, por eso mismo, deja también una especie de cosa intangible y triste en su lugar. La silla que me ha soporado tantos años, el libro, el jarrón, el mar, el mundo mismo son cosas. Un niño y un amado son cosas. Nos guste o no, en la medida en que somos *cuerpos* y estamos a merced de todos los demás, los seres humanos somos también *cosas*. No nos importaría ser tratados como cosas

valiosas –o al menos como animales de compañía. Pero el problema es que, bajo el capitalismo, somos tratados como mercancías.

Antes la burguesía acumulaba muchas cosas; ahora sólo los pobres conservan algunas pocas con vergüenza y aspiran precisamente a liberarse de ellas. Las cosas han desaparecido. Cuando algo está a punto de convertirse en una cosa, se corre al mercado a cambiarla por otra. Nada se rompe porque todo lo tiramos mientras aún sirve o funciona; nada llega a estar ausente porque no le damos tiempo para estar presente. El mercado capitalista constituye un “hombre nuevo” porque establece un lugar antropológico sin precedentes en el que todo lo existente –todas las criaturas, naturales y artefactas– se pueden reemplazar. De los costes ecológicos de esta ilusión de intercambiabilidad y reemplazabilidad (que se alimenta de recursos finitos y de un planeta diminuto e insustituible) se habla a menudo; lo que no se dice con tanta frecuencia es que, en un mundo sin cosas, en un mundo en el que los humanos no alcanzamos ni siquiera el rango de cosas, en el que nada nunca llega a romperse, todo se puede tratar por igual sin ningún cuidado. ¿Las parras, los ríos, los iraquíes? Son obstáculos para el mercado. ¿Los coches, los televisores, los trabajadores? Vamos, hermano, a comprar uno nuevo.

Todo nuestro universo mental y cultural está ya configurado por esta falta radical de cuidado que acompaña a la ilusión fundamental del mercado: la de que *todo tiene solución*. La publicidad no anuncia productos concretos sino el evangelio –la buena nueva– de esta curación universal: todo tiene arreglo y si usted tiene arrugas, estreñimiento, la piel seca, poco pelo, nadie le quiere, no le dan trabajo, es sólo culpa suya. Es duro ser pobre cuando uno sabe que con un poco de dinero podría dejar de serlo; es duro ser pobre cuando sabemos que podríamos ser incluso inmortales –y con nosotros toda la familia, que tampoco nos lo perdona– si hubiéramos hecho bien la compra.

Pero esta desaparición de las cosas no rige sólo el universo publicitario; también el cinematográfico. Lo que hay que reprochar al esquema de Hollywood no es que oponga de un modo excesivamente sumario el Bien al Mal. Yo también lo hago: para mí René, Antonio, Fernando, Gerardo y Ramón son los “buenos” y –por ejemplo– Kissinger, Bush y Cheney son los “malos”. Lo que tiene de engañoso, enfermizo y corruptor el esquema de Hollywood es su pretensión –puro reflejo del mercado– de que todos los conflictos tienen solución y todas las pugnas conciliación.

No es así: nos rompemos, nos morimos.

No es así: hay luchas en las que sólo puede haber un vencedor.

Porque nos morimos tenemos que cuidarnos los unos a los otros.

Porque el capitalismo nos trata sin cuidado, es necesaria la revolución.

14. Armas y niños

El 23 de mayo de 2009, en una iniciativa patrocinada por Mapfre, Pepsi y El Corte Inglés, el regimiento de Infantería ‘Soria 9’, en Puerto del Rosario (Fuerteventura), abrió sus puertas a los niños de la localidad, tal y como relata alegremente el diario *La Provincia* en una crónica titulada *Aprendices de soldado*. Una extensa galería de fotos muestra a los tiernos infantes de uniforme, con la cara pintada bajo cascos de camuflaje, manejando alborozados, como no podía ser de otro modo, aparatosas metralletas y pesados cañones. La noticia ha sido poco difundida y ha provocado escasa polémica. Después de todo, a los niños les gusta jugar a la guerra y, según la opinión de algunos internautas que

comentaban un artículo de Pascual Serrano publicado en *Rebelión*, las armas no tienen la culpa de lo malos que son los hombres. Reprimir el belicismo infantil es políticamente correcto, pero hipócrita e inútil.

¿Son las armas o somos nosotros? Si uno está acalorado contra un ofensor y vuelve la mirada, probablemente siempre encontrará a su alrededor algo con que golpearle la cabeza: una piedra, una quijada de burro o un bastón. Si encuentra un cuchillo, utilizará un cuchillo; si una pistola, una pistola; y si en ese campo crecen cañones silvestres o los árboles de ese país dan bombas atómicas, recurrirá sin duda, cegado por la cólera, a los cañones y las bombas atómicas. El acaloramiento, por tanto, es la causa de la agresión.

¿O no? Incluso si no nos preguntamos por las causas del acaloramiento —y lo consideramos tan natural como las frutas explosivas de la región— podemos decir que hay una diferencia decisiva entre una piedra y una pistola: la piedra no ha sido pensada para matar y la pistola sí. Digamos —más aún— que la piedra no ha sido *pensada* y la pistola sí. Podemos disparar una pistola sin pensar, pero no podemos fabricarla *a ciegas*. La pistola —por no hablar de los misiles y las bombas atómicas— han sido concebidas, diseñadas, calculadas, probadas, en un proceso técnico-temporal que excluye los acaloramientos y los locos frenesís. Hay crímenes, pero no industrias pasionales; hay temperamentos, pero no cálculos impulsivos. ¿Los *malos* son los que usan las armas o los que las hacen? Si admitimos que cabe utilizar un arma en un momento de transitorio extravío, pero que sólo podemos fabricarla con fría premeditación, habrá que concluir que eso que los juristas llaman “circunstancias atenuantes” se aplica a la comisión del crimen, pero no a la procuración de sus instrumentos. En pleno acaloramiento, busco a mi alrededor y encuentro una pistola; la disparo porque estoy acalorado; la encuentro porque alguien la ha puesto premeditadamente ahí. El *más*

malo debería ser el que ha actuado con plena conciencia de lo que está haciendo, pero en virtud de una paradoja muy chestertoniana resulta, al contrario, que precisamente el que puede invocar una circunstancia atenuante es considerado un delincuente y el que no puede invocar ninguna es considerado un honrado comerciante. No puede haber ningún atenuante para el Holocausto ni para la destrucción de Hiroshima ni para el presupuesto militar de los EEUU. Por razones diferentes, unas jurídico-metafísicas, otras históricas, ninguna de esas atrocidades se puede castigar de manera proporcionada: y eso justamente porque no hay en su raíz ningún acaloramiento humano.

Pero quizás podemos preguntarnos también por el acaloramiento. Contra los bienpensantes de su época, que querían prohibir las espadas y los arcos de juguete, Chesterton recordaba que lo verdaderamente peligroso es tener un niño, no un arma, y se refería, como cuestión prioritaria, a los fabricantes de niños, no a los fabricantes de armas: “Si se puede enseñar a un niño a no arrojar una piedra, se le puede enseñar cuándo disparar un arco, y si no se le puede enseñar nada, siempre tendrá algo que pueda arrojar”. En un mundo en el que hay al mismo tiempo armas y acaloramientos, es necesario que exista un Estado justo y democrático –regido por una verdadera constitución– que monopolice al mismo tiempo los instrumentos de la violencia y los de la educación y que introduzca premeditación constitucional en el uso de las armas y en el uso de los niños. Es decir, un Estado que diferencie entre una piedra y una pistola, entre una pistola de juguete y una de verdad y entre un niño y un consumidor indiscriminado de juguetes. No parece que sea éste el caso. Los gastos militares en todo el mundo aumentaron en 2008 un 4%; en la última década un 45%; este año alcanzan ya la cifra de 1.464.000 millones de dólares. EEUU, principal fabricante, vendedor y consumidor de armas, cuyo presupuesto en educación es tam-

bién el más alto del mundo, gasta en la formación de un niño estadounidense la mitad de lo que gasta en la destrucción de dos niños iraquíes. ¿Quién fabrica las armas? La General Electric o la Westinghouse. ¿Quién fabrica a los niños? La NBC, la ABC, la CBS, la Fox, que directa o indirectamente están en sus manos. De algún modo, en la mayor parte del mundo, los productores privados de armas y los productores privados de acaloramientos son las mismas personas. La destrucción y la educación no son controladas por Estados justos y democráticos sino por la industria bicéfala de las armas y del entretenimiento, que se alimentan recíprocamente.

¿Quién usa las armas? Niños. ¿Quién usa a los niños? Los fabricantes de armas. Es un placer ver a dos niños intercambiándose en serio disparos de mentira en un juego en el que cada uno de ellos tiene que aceptar las reglas, y en el que cada uno de ellos depende de la voluntad del otro incluso para matarlo en broma. Lo peligroso —como saben todas las abuelas del mundo— no es jugar con cañones de juguete sino jugar con cañones de verdad. Lo peligroso no es que jueguen con ellos los niños sino los grandes. En las fotografías de *La Provincia* eso es precisamente lo que hacían, jugar, no los menores visitantes, no, sino los adultos soldados del regimiento que, divertidos y frívolos, las ponían entre sus manos. Un Estado justo y democrático con un ejército que monopolice los instrumentos de la violencia en una sociedad bien educada debe abrir los cuarteles a sus ciudadanos para que confirmen lo malas y peligrosas que son las armas y lo sensatamente que las están empleando sus soldados. Eso quizás lo pueda hacer Cuba. EEUU y España no. Aquí nos dedicamos a mostrar a los niños lo muy lúdicas que son también nuestras metralletas verdaderas y a ocultarles dónde y por qué y para qué se están usando.

Los gobiernos que invaden Afganistán cometen dos crímenes sin atenuantes y con premeditación: la fabricación de la guerra y la fabricación de los que participan en ella.

Los soldados desplazados sobre el terreno, ejecutores del crimen, tienen al menos el atenuante, como demuestran las fotos de Fuerteventura, de no haber alcanzado aún la mayoría de edad.

15. Que haya ricos, ¿no es un derecho de los pobres?

En alguna ocasión he escrito que en el mundo sólo existen tres clases de bienes: universales, generales y colectivos.

Los bienes universales son aquellos de los que nos basta que *haya* un ejemplar o un ejemplo para que nos sintamos universalmente tranquilos. Son las cosas que están *ahí*, y que no hace falta coger con la mano o poseer de manera individual: *hay* sol y hay luna, hay estrellas, hay mar, hay un Machupichu y un Everest, hay un Taj Mahal y una Capilla Sixtina, un Che Guevara y un San Francisco, hay García Lorca y José Martí y García Márquez y Silvio Rodríguez y Cintio Vitier.

Los bienes generales son aquéllos, en cambio, que es necesario generalizar para que la humanidad esté completa. No basta con que *haya* pan en el palacio del príncipe o que *haya* una casa en el jardín del conde; esas son las cosas que deben estar *aquí*, que todos debemos coger con la mano o disfrutar personalmente: *tenemos* comida, vivienda, agua, medicinas y si no las tenemos es porque algo no marcha bien en este mundo. No es una injusticia que haya un único sol

en el cielo o un único *Guernica* de Picasso, pero sí que no haya suficiente pan para todos.

Por fin, los bienes colectivos son aquéllos de cuyas ventajas debemos disfrutar todos por igual, pero que no se pueden generalizar sin poner en peligro la existencia de los bienes generales y de los bienes universales. Son aquellos bienes, en definitiva, que es necesario compartir. Están, por ejemplo, los medios de producción, que no se pueden privatizar sin que ello deje sin bienes generales (pan, vivienda, salud) a millones de seres humanos. Y están también algunos objetos de consumo, cuya generalización pondría en peligro el bien universal por excelencia, fuente y garantía de todos los otros bienes: la Tierra misma. Todos debemos tener pan y vivienda, pero si todos tuviéramos –por ejemplo– coche, la supervivencia de la especie sería imposible. El motor de explosión, por tanto, no es un bien general, del que cada uno de nosotros pueda tener un ejemplar, sino un bien colectivo cuyo uso habrá que compartir y racionalizar.

A lo largo de la historia, distintas clases sociales se han apropiado los bienes generales y los bienes colectivos, y en esto el capitalismo no se distingue de sociedades anteriores. Más inquietante es lo que el capitalismo ha hecho, o está en proceso de hacer, con los bienes universales. No me refiero sólo a la colonización del espacio, la privatización de las ondas, las semillas y los colores o la desaparición de especies, montañas y selvas. Me refiero, sobre todo, a la desvalorización mental que han sufrido los “universales” bajo la corrosión antropológica del mercado. Lo normal es complacerse en la visión de las estrellas; lo normal es complacerse contemplando el suave balanceo de la nieve; lo normal es complacerse con la lectura del *Canto General* de Neruda. ¿O no? En 1895, Cecil Rhodes, imperialista

inglés, empresario y fundador de la compañía De Beers (dueña del 60% de los diamantes del mundo), contemplaba enrabiado los astros desde su ventana, “tan claros y tan distantes”, tan lejos de ese apetito imperial que “quería y no podía anxionárselos”. A más pequeña escala, un presentador de la televisión española lamentaba en 2005 que no hubiese que pagar por contemplar la nieve que cubría los campos y ciudades de España, tan blanca y tan hermosa, degradada en su prestigio por el hecho de ofrecerse indiscriminadamente a la mirada de todos por igual. Y a más pequeña escala aún, conocí un poeta que no podía leer los versos de Neruda sin enfurecerse: “¡Tendría que haberlos escrito yo!”. Es cosa de niños querer la Luna y de madres corruptoras prometérsela. El capitalismo es un destructivo infantilismo. Aísla el rasgo pueril de un niño maleducado y lo generaliza, lo normaliza, lo recompensa socialmente. Lo que está *ahí*, lo que no podemos coger con las manos, lo que es por eso mismo de todos, nos empobrece, nos entristece y no vale nada.

¿Qué queda de los bienes universales? Quedan los ricos. Los ricos son de todos. Lo que más nos gusta del capitalismo no es que produzca coches y aviones y hoteles y máquinas: es que produce ricos. Las orgías babilónicas de Berlusconi, las pensiones millonarias de los banqueros españoles en medio de la crisis, el lujo hortera de los políticos corruptos de Valencia y de Madrid, no son manchas o pecados del capitalismo: son pura publicidad. La lista de los hombres más ricos del mundo elaborada por la revista *Forbes* no es más que bárbara ostentación propagandística que genera mucha más adhesión al sistema que el desigual acceso a mercancías baratas y banales. ¿Tiene algo de extraño que las mujeres latinoamericanas, preguntadas por su “marido ideal”, se lo imaginen estadounidense, rubio, de ojos claros, altísimo, cirujano o empresario y, por supuesto,

millionario? ¿O que en la nueva China el padre con el que sueñan las madres jóvenes sea Bill Gates? ¿O que en la lista de los diez personajes más admirados por los machos estadounidenses no haya un solo escritor o científico, casi todos sean ejecutivos o propietarios de empresas y todos inmensamente ricos? ¿O que la revista de más tirada de España –con casi 700.000 ejemplares– sea el *Hola*? ¿O que los más famosos culebrones y telenovelas de la TV, seguidos por millones de espectadores, consistan en tratados de antropología de las clases altas (sus hábitos, sus problemas, sus placeres)?

Si los pobres no pueden compartir la riqueza, pueden al menos compartir *sus* ricos. Si no pueden consumir riqueza, pueden consumir vidas de ricos. Bill Gates, Carlos Slim, Warren Buffet, Amancio Ortega son la Luna y el Machupichu y la Capilla Sixtina y el Taj Mahal del capitalismo. Son el Sol y la Nieve y el *Canto General* del mercado globalizado. Puede que sean los responsables de que el mundo se venga abajo, pero son también los artífices de este milagro: el de que estemos muy contentos y todo nos parezca bien mientras nos desplomamos.

¿Quién quiere igualdad? La desigualdad, ¿no es un derecho de los pobres? Que haya millonarios, ¿no es un derecho de los millonarios y los parados? ¿No debemos defender, armas en mano, nuestro derecho a que otros sean ricos? ¿No debemos agradecerles sus despilfarros? ¿No debemos al menos votar por ellos?

Ese es el modelo que tratan de imponer EEUU y Europa al resto del mundo. No el derecho a que *haya* estrellas y Machupichu y cataratas de Iguazú y 9ª Sinfonía de Beethoven sino a que haya ricos; no el derecho a pan y casa y zapatos sino a saber quiénes son y cómo viven los millonarios.

¿Revolución? El Pan y la Luna.

(A sabiendas de que “pan”, en el diccionario socialista, quiere decir también leche y ropa y casa y hospitales y transportes públicos; y “luna” quiere decir también mar y música y verdades y soberanía política).

16. Elogio del aburrimiento

El capitalismo prohíbe básicamente dos cosas. Una es el regalo. La otra el aburrimiento.

Cuenta Sor Juana Inés de la Cruz, la gran poetisa, monja y feminista mexicana del siglo XVII, que en una ocasión la abadesa del convento de los Jerónimos, a cuya regla estaba sometida, le prohibió leer y escribir y la mandó castigada a la cocina. Allí entre los fogones Juana Inés estudiaba y escribía con la mente; es decir, pensaba. Del huevo y de la manteca, del membrillo y del azúcar, mientras cortaba y amasaba y freía, sacaba una consideración, una reflexión, un hilo interminable de conjeturas, y esto hasta el punto de llegar a afirmar con desafiante ironía en su conocida carta a sor Filotea: “Si Aristóteles hubiera cocinado, habría pensado más y mejor”.

Si a Juana Inés, en lugar de a la cocina, la hubiesen mandado a Disneylandia, donde se hubiese aburrido menos, quizás habría dejado de leer, estudiar y pensar sin ninguna prohibición.

Contaba Rosa Chacel, una de las más grandes novelistas españolas del siglo XX, que en los años cincuenta, mientras redactaba su novela *La Sinrazón*, tenía la costumbre de pasar horas recostada en un sofá de su salón. La mujer de la limpieza, mientras barría, le diri-

gía siempre miradas entre compasivas y reprobatorias: “Si hiciera usted algo, no se aburriría tanto”. Pero es que Rosa Chacel hacía algo: *estaba pensando*; y hasta cambiar de postura podía distraerla de su introspección o devolverla dolorosamente a la superficie.

Si Rosa Chacel hubiese pasado horas y horas delante de la televisión, y no dentro de sí misma, jamás habría escrito ninguna de sus novelas.

Hay dos formas de impedir pensar a un ser humano: una obligarle a trabajar sin descanso; la otra, obligarle a divertirse sin interrupción. Hace falta estar muy aburrido, es verdad, para ponerse a leer; hace falta estar aburridísimo para ponerse a pensar. ¿Será bueno? ¿Será malo? El aburrimiento es la experiencia del tiempo desnudo, de la duración pastosa en la que se nos enredan las patas, del líquido viscoso en el que flotan los árboles, las casas, la mesa, nuestra silla, nuestra taza de leche. Todos los padres conocemos la angustia de un niño aburrido; todos los que fuimos niños –antes, al menos, de los videojuegos y la televisión– sabemos de la angustia de un niño aburrido pateando en el ámbar espeso de una tarde que no acaba de morir. No hay nada más trágico que este descubrimiento del tiempo puro, pero quizás tampoco nada más formativo. Decía el poeta Leopardi que “el tedio es la quintaesencia de la sabiduría” y el antropólogo Lévi-Strauss, recientemente fallecido, aseguraba haber escrito todos sus libros “contra el tedio mortal”. Uno no olvida jamás los lugares donde se ha aburrido, impresos en la memoria –con grietas y matices– como en el diario de campo de un naturalista. Uno no olvida jamás el ritmo de las cosas, la finitud de los cuerpos, la consistencia real de los cristales, si alguna vez se ha aburrido. “Amo de mí ser las horas oscuras”, decía Rainer María Rilke, porque las oscu-

ras son no sólo la medida de las claras sino la pauta narrativa de unas y otras. El aburrimiento, sí, es el espinazo de los cuentos, el aura de los descubrimientos, el gancho de toda atención, hacia fuera y hacia dentro.

El capitalismo prohíbe las horas oscuras y para eso tiene que incendiar el mundo. El capitalismo prohíbe el aburrimiento y para eso tiene que impedir al mismo tiempo la soledad y la compañía. ¡Ni un solo minuto en la propia cabeza! ¡Ni un solo minuto en el mundo! ¿Dónde entonces? ¿Qué es lo que queda? El mercado; es decir, esa franja mesopotámica abierta entre la mente y las cosas, ancha y ajena, donde la televisión está siempre encendida, donde la música está siempre sonando, donde las luces siempre destellan, donde las vitrinas están siempre llenas, donde los teléfonos celulares están siempre llamando, donde incluso las pausas, las transiciones, las esperas, nos proporcionan siempre una emoción nueva. El capitalismo lo tolera todo, menos el aburrimiento. Toleran el crimen, la mentira, la corrupción, la frivolidad, la crueldad, pero no el tedio. Berlusconi nos hace reír, las decapitaciones en directo son entretenidas, la mafia es emocionante. El peor defecto de la URSS, lo que los europeos nunca pudimos perdonarle, lo que nos convenció realmente de su fracaso, ¿no es precisamente todo lo aburrida que era?

Eso que el filósofo Stiegler ha llamado la “proletarización del tiempo libre”, es decir, la expropiación no sólo de nuestros medios de producción sino también de nuestros instrumentos de placer y conocimiento, representa el mayor negocio del planeta. El sector de los video-juegos, por ejemplo, mueve 1.400 millones de euros en España y 47.000 millones de dólares en todo el mundo; el llamado “ocio digital” más de 177.000 millones de euros; la “industria del entrete-

nimiento” en general –televisión, cine, música, revistas, parques temáticos, internet, etc.– suma ya 2 billones de dólares anuales. “Divertir” quiere decir: separar, arrastrar lejos, llevar en otra dirección. Nos divierten. “Distraer” quiere decir: dirigir hacia otra parte, desviar, derribar fuera de lugar. Nos distraen. “Entretener” quiere decir mantener ocupado a alguien en un hueco donde no hay nada para que nunca llegue a su destino. Nos entretienen. ¿Qué nos roban? El tiempo mismo, que es lo que da valor a todos los productos, mentales o materiales.

El capitalismo y su industria del entretenimiento construyen todo lo contrario de una cultura del ocio. En griego, ocio se decía “skhole”, de donde viene la palabra “escuela”. El proceso es más bien el inverso, pues la escuela misma –la cocina del pensamiento, el fogón del tiempo, donde Juana Inés y Rosa Chacel horneaban sus obras– ha claudicado a la lógica del entretenimiento. Ahora no se trata de comprender o de conocer sino de conseguir que, en cualquier caso, la escuela y la universidad no sean menos divertidas que la televisión, los vídeo-juegos y Disneylandia. ¿Los alumnos estarán más atentos si los maestros utilizan pizarras electrónicas? ¿Aprenderán mejor inglés en internet con Marina Orlova, la escultural filóloga rusa en minifalda? ¿Sabrán más matemáticas o latín si acuden a la universidad de Bolonia atraídos no por sus programas y profesores sino por las cuatro modelos de cuerpos zigzagueantes contratadas para los carteles publicitarios? Lo que es seguro es que, con esta lógica, que es la del mercado, los profesores llevan todas las de perder: Aristóteles y la física cuántica nunca podrán rivalizar con Shakira y con la última play-station.

Según una reciente encuesta, uno de cada veinte niños británicos están convencidos de que Hitler fue un entrenador de fútbol y uno de cada cinco creen que Auschwitz es un Parque Temático. Para muchos de ellos el Holocausto es el nombre de una fiesta.

Quizás deberíamos aburrirnos un poco más.

17. Apología del apagón

Los aeropuertos se han convertido en el símbolo y el motor de la civilización capitalista: lugares de paso —hacia otros lugares de paso— donde está siempre a punto de estancarse un tiempo muerto, o un tiempo-basura, cuya superfluidad total sólo puede dirigirse hacia el consumo. En el Leonardo da Vinci, en Roma, hace dos años, tuve una experiencia angustiosa. En tránsito hacia Túnez, me dirigía hacia mi puerta de embarque por un pasillo de maravillas, flanqueado por una sucesión de cafés, comercios y *boutiques* —todas las marcas, todos los prestigios— que saturaban de luz cegadora hasta el último rincón del campo visual. De pronto, a mi derecha, un enorme cartel apremiante, alarmante, me alertó de las consecuencias de seguir avanzando. Se me encogió el corazón. “ATENCIÓN. Todavía está usted a tiempo de volver atrás. A partir de este punto ya no hay tiendas”. Lo malo no es que a partir de ese punto no hubiera tiendas; es que no había *nada*. Las puertas de embarque habían sido confinadas en un espacio intencionadamente desnudo y sombrío, sucio y vacío, abandonado a su suerte. Como en los cuentos, si se hacía caso omiso de la advertencia se pasaba abruptamente de un mundo brillante y colorido a otro sórdido y amenazador: de la felicidad a la pesadumbre, de la libertad a la prisión, de la luz a la oscuri-

dad. El efecto era tan traumático que resultaba imposible no volver sobre los propios pasos para buscar con ansiedad, no alimentos, bebidas o chucherías, no, sino un poco de luz eléctrica.

Somos adictos al sexo, a la velocidad, a los espectáculos, al plástico, pero somos adictos, sobre todo, a la luz eléctrica. No hay nada de extraño en nuestra dependencia energética; sin ella ni la industria ni la sanidad ni la cultura serían ya posibles. Lo extraño es nuestra dependencia estética; el hecho de que esa luz que el novelista inglés Robert Louis Stevenson consideraba, por contraste con la del fuego, “un horror para realzar otros horrores”, nos parezca tan hermosa, hasta el punto de que su prestigio se utiliza para reforzar todas las otras adicciones. La Razón, que los franceses llamaban *les lumières* –las luces– sólo necesitaba una lamparita para activarse; las luces que persiguen y destierran hoy todas las sombras han acabado por ofuscar y cegar a la Razón misma. ¿Necesitamos tanta luz? ¿Es realmente bonita la luz eléctrica? ¿Es de verdad interesante una luz que no produce sombras?

Nunca me atrevería a hacer en Cuba una “apología del apagón”, pero todos los niños saben cuántos mundos más excitantes se ocultan detrás de ese muro de claridad plana; cuando cae se levantan tras él profundidades inauditas. En las casas tradicionales japonesas, nos cuenta el escritor Tanizaki, el centro del hogar no era la televisión sino un “hueco” –el *tokō no ma*– destinado a delimitar una *sombra* como punto de arraigo y exploración de la mirada. La sombra, que es la ropa del tiempo, ha sido arrancada de todas las superficies en un frenesí de vatios, trapos y cosméticos. No sólo hemos acabado por identificar la seguridad, la higiene y la belleza con la luz eléctrica sino que también la asociamos a la emoción del espectáculo. Al con-

trario de lo que le ocurre a la razón, nada inmóvil y oscuro puede atraer la mirada del consumidor.

Y sin embargo, el primer espectáculo, aquel que define al ser humano como precisamente *humano*, aquel del que ha surgido todo lo que hemos hecho y todo lo que somos, tiene que ver con la oscuridad y la quietud. El exceso de luz del capitalismo, lo sabemos, tiene un coste ecológico insostenible: el mediodía perpetuo de las grandes ciudades –mientras 2.000 millones de personas permanecen a oscuras– consume 1,5 Gtep de energía eléctrica, del que el 81% procede de centrales termoelectricas. Dubai, el país con la mayor huella ecológica del planeta, acaba de construir la torre más alta del mundo, 860 metros, cuyo consumo diario de electricidad –mientras un keniaita disfruta de tan sólo 140 kwh al año– equivale a 500.000 bombillas de 100 w encendidos al mismo tiempo y sin interrupción. Pero la llamada “contaminación lumínica” no tiene sólo un coste ecológico de dimensiones catastróficas; se acompaña también de una catástrofe cultural, estética, antropológica. En el campo, en una noche sin luna, pueden verse a ojo desnudo hasta 2.500 estrellas. En las ciudades, donde vive ya la mayor parte de la humanidad, si levantamos la cabeza (¿y quién va a levantar la cabeza habiendo vitrinas iluminadas a un lado y otro de la calle?) apenas si alcanzamos a distinguir entre doscientas y diez estrellas, según se viva más o menos cerca del centro urbano. Un estudio de *Global at night* indica que el 99% de la población estadounidense y europea y los dos tercios de la población mundial vive bajo un cielo fotocontaminado. Más inquietante aún: el 93% de los habitantes de Estados Unidos, el 90% de los europeos y el 40% de la población mundial vive en un permanente y artificial claro de luna. Pero más inquietante aún: el 80% de los estadounidenses, el 70% de los europeos y más de un cuarto de la pobla-

ción mundial vive en un falso plenilunio ininterrumpido. Para ellos –para nosotros– nunca llega a hacerse realmente de noche, de manera que hemos perdido la posibilidad de ver la Vía Láctea; es decir, la galaxia en la que habitamos y que nos permite orientarnos en el cosmos. Nuestros cielos son tapas o valvas que ocultan el firmamento. Como moluscos, estamos encerrados dentro.

¿Es muy grave esta pérdida? En uno de sus más famosos poemas de amor, Neruda escribió: “La noche está estrellada y tiritan, azules, los astros a lo lejos”. Al final de una de sus más famosas obras, el filósofo Kant escribió: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”. Y en uno de los pasajes de una de sus más famosas novelas, Joseph Conrad escribió: “Era una de esas noches claras, estrelladas, cubiertas de rocío, que oprimen el espíritu y aplastan nuestro orgullo con la brillante prueba de la terrible soledad, de la oscura insignificancia desesperada de nuestro planeta”.

¿Y qué? ¿Es tan grave no poder escribir ya frases como ésta? ¿Habría que conservar las estrellas por cursi elitismo literario? No. Fueron necesarios millones de años de evolución para que una criatura viva se irguiese sobre sus pies, rellenase su casco craneal y levantara sus ojos hacia las estrellas. Desde allí se vio, desde allí se conoció, desde allí interiorizó sus límites: mediante ese gesto de alzar la cabeza hacia el cielo para compararse con él, un animal –y sólo ése– se hizo *humano*. El amor, la moral, la razón, la conciencia de la mortalidad –que es de lo que hablan Neruda, Kant y Conrad cuando evocan las estrellas– son inseparables de esa transformación. Y la contaminación lumínica, por tanto, tiene el efecto de un retroceso

catastrófico en la evolución filogenética de la Humanidad. En un tiempo estuvimos encerrados en valvas, escamas, plumas, pieles, sin ninguna salida a la luz; hoy estamos encerrados precisamente en nuestra luz, de la que no podemos salir hacia las estrellas.

Es imperativo desintoxicarse de la luz eléctrica, reacostumbrarse a la belleza de las sombras, recuperar el misterio y profundidad de la razón. Sí, me voy a atrever a hacer una apología del apagón: del apagón controlado, relativo, igualitario, liberador, humanizador. De ese apagón que embridaré los vatios y desnudará los astros, velados por un puritano exceso de luz. De ese apagón que apagará Dubai y Nueva York y encenderá la Osa Mayor. De ese apagón, en fin, del que depende, en materia y en espíritu, la posibilidad misma de formar parte de la Humanidad.

¿Es apagón? ¿O es revolución?

18. Conclusión: ciudadanía y capitalismo

Acabemos con un cuento.

Había una vez un pedagogo que salió de viaje y se perdió en el desierto. Caminó y caminó sin encontrar ni casas ni alimentos y al cabo de algunos días estaba tan cansado y tenía tanta hambre que se sentó en el suelo y se puso a hablar con las piedras que lo rodeaban. Las adula-ba, las amonestaba, las aleccionaba con convicción y paciencia. Llevaba así muchas horas cuando acertó a pasar por allí un hada, a la que llamó la atención el extraño comportamiento de nuestro hombre.

—¿Qué estás haciendo? —le preguntó.

El pedagogo la miró altivo, un poco molesto por la interrupción.

–Estoy educando a estas piedras para que se conviertan en panes.

–Eso te puede llevar mucho tiempo –respondió el hada–. Con esto lo harás más deprisa.

Y sacó de su zurrón una varita mágica.

El hombre, furioso y despechado, le respondió:

–Soy un ser racional. No creo en la magia.

Y, volviendo la cabeza, siguió explicando a tres **pequeñas rocas** la composición molecular de la harina.

No puede haber cuentos sin magia. Había una vez un niño que, huyendo de un ogro, detuvo su carrera y se puso a educar a sus botas para que volasen. Había una vez una doncella desgraciada, anhelante de abrazos, que se pasó la vida educando a una rana para que se transformase en un príncipe. Había una vez una esclava maltratada que dedicaba todos los días varias horas, junto a la chimenea, a educar a sus vestidos para que se cubriesen de oro, a educar a una calabaza para que se convirtiese en carroza y a educar a dos ratones para que se convirtiesen en dos apuestos cocheros. Así no se hacen los cuentos. Podemos imaginar muy bien el triste final de estas historias y la frustración radical de los lectores.

Mucho más irracional que la magia es creer que se va a alcanzar lo imposible sin ella. De hecho, en la conocida discusión entre el PP y el PSOE sobre la asignatura de “Educación para la ciudadanía”, el PP tiene todas las ventajas: cree abiertamente en la magia o, al menos, en las varitas –es decir, en la religión y en la represión– mientras que el PSOE cree o finge creer que se puede hacer un cuento convincente sin intervenciones taumatúrgicas o peripecias sobrenaturales. En todo caso la discusión tiene para ambos la ventaja de dejar fuera la verdadera

cuestión, que no es la de la “asignatura de ciudadanía” sino la de la ciudadanía misma.

En 1765, en el artículo correspondiente de la Enciclopedia, bisagra intelectual entre dos regímenes y dos épocas, el ilustrado Diderot aclaraba que “el nombre de ciudadano no es adecuado para quienes viven sojuzgados ni para quienes viven aislados; de donde se deduce que los que viven completamente en estado de naturaleza, como los soberanos, y los que han renunciado definitivamente a este estado, como los esclavos, no pueden ser considerados nunca como ciudadanos”. Y esto precisamente —añade el filósofo francés— porque lo que distingue al “ciudadano” del “súbdito” es que “el primero es un hombre público y el segundo es un simple particular”⁸. En el orden privado, *entre particulares*, la relación es siempre de “subditaje” mientras que el acceso a la ciudadanía es inseparable de la “civilización” de los humanos, entendiendo el término “civilización” en el mismo sentido que Antoni Domènech, no como opuesto a “barbarie” sino a “domesticación”. Lo contrario de un hombre público, de un “ciudadano” o “civilizado”, es un “doméstico” o “domesticado”⁹. Allí donde el soberano es el rey, todas las relaciones son relaciones privadas; cada miembro de la sociedad se sujeta individualmente a la voluntad del monarca, a partir de cuyo arbitrio el país entero deviene una gran familia; es decir —en su sentido original— un conjunto de *fámulos*, “domésticos”, “servidores”, “criados”. Allí donde, como en la antigua Grecia, la ciudadanía es limitada a los varones libres, los lugares que quedan fuera del espacio público, como recintos puramente privados, son el gineceo y la ergástula, donde la mujer y el esclavo subvienen a la pura reproducción de la vida en su calidad de particulares aislados y sometidos. Lo que en todo caso comprendieron bien los griegos, como también lo comprendieron los revolucionarios jacobinos, es que el proceso de “civilización” es en realidad la lucha

contra la “domesticidad” de las dependencias particulares y que el acceso al espacio público no es el resultado de la adquisición de “valores” éticos o culturales (que los esclavos y las mujeres, en la antigua Grecia, compartían con los ciudadanos libres) sino de la adquisición de recursos materiales. Por contraste con los “individuos”, que dependían casi biológicamente del marido o del amo para sobrevivir, la condición de la ciudadanía (a partir, al menos, de Clístenes) fue siempre la autarquía económica: los derechos civiles y políticos se desprendían naturalmente de la propiedad sobre los medios de producción (en este caso la tierra). Para salir del ámbito doméstico de las relaciones particulares –la casa y la ergástula, la familia y la fábrica– es necesario ser “dueño de uno mismo” y esto, paradójicamente, implica sustraerse al orden de los intercambios individuales –propios de la esclavitud y el patriarcado, regímenes de aislamiento y sumisión– para participar de la riqueza pública y general. Por eso es posible concebir el estatuto de ciudadanía sin verdadera democracia, como en la antigua polis ateniense o en las sociedades liberales censitarias; y por eso, a la inversa, la democracia sólo puede establecerse a partir de la generalización de las condiciones materiales de la ciudadanía. Podemos imaginar perfectamente un régimen social en el que los esclavos escogieran mediante votación a sus amos o las mujeres eligieran a sus violadores domésticos y en el que, *sin salir nunca de casa*, sin que sus acciones fuesen jamás *políticas* ni adquirir jamás la dignidad ciudadana, esclavos y mujeres reprodujesen voluntariamente una relación de “subditaje”. El ser humano deja de ser “súbdito” para convertirse en “ciudadano” a través, no del derecho al voto o del adoctrinamiento “humanitario”, sino del disfrute rutinario de ciertas garantías materiales: alimentación, vivienda, salud, instrucción y –cláusula de todas ellas– propiedad sobre los medios de producción (sobre eso que en otras ocasiones he llamado “bienes colectivos” para

distinguirlos de los “universales” –el arte o la Tierra misma– y los “generales” –el pan o la ropa).

Sólo una alucinación ideológica ha podido convencernos de que el capitalismo es la vía natural, y la única posible, a la ciudadanía general. Precisamente el mercado capitalista se concibe a sí mismo como una suma de intercambios aislados y particulares, las dos características que Diderot atribuía a la relación de “subditaje”, y sólo es capaz de aprehender a los hombres, por tanto, en su condición de aislamiento y particularidad. El mercado únicamente reconoce “simples hombres privados”, en permanente estado de naturaleza, que establecen relaciones particulares –sin embargo– en un medio social histórica y estructuralmente construido a partir del despojamiento desigual. Estos sujetos ficticios son formalmente dueños de sí mismos allí donde de hecho sólo pueden “contratar” su redomesticación; allí donde sólo entran precisamente después de renunciar a la ciudadanía misma y para negociar su condición de súbditos mediante un contrato privado. El mercado, como la monarquía, generaliza el orden doméstico, el orden de los domesticados, la extensión y hegemonía de los vínculos *familiares* sin necesidad de una legitimación exterior sobrenatural o mitológica: precisamente ese régimen imaginario en el que los esclavos eligen a sus amos y las mujeres a sus violadores. En este contexto, la ciudadanía o “politeia” se convierte en una combinación de “politesse” y “policía”; es decir, en un régimen de domesticación en el que los ricos, alternativa o simultáneamente, educan y reprimen a los pobres. En cuanto al ámbito público, también ha sido completamente despolitizado o domesticado, identificado con la exhibición en televisión del gineceo y la ergástula: lo que –fraudulenta inversión– llamamos “publicidad” para designar la invasión totalizadora del espacio común por parte de los intereses y los deseos privados.

Tras derrotar al jacobinismo republicano, el capitalismo hizo lo mismo que la Roma imperial y por motivos parecidos: urgida por su propio crecimiento y por la presión popular, extendió la ciudadanía formal al mismo tiempo que despojaba ininterrumpidamente a los humanos de sus condiciones materiales de existencia. Se ajustó así el concepto de ciudadanía al nuevo instrumento de gestión de la vida económica: el Estado-Nación. Como recuerda el jurista italiano Danilo Zolo en un libro de título elocuente (*De ciudadanos a súbditos*), el término “ciudadano” dejó de oponerse a “súbdito” para oponerse sencillamente a “extranjero”¹⁰. Uno ya no es un “civilizado” universal, depositario de derechos materiales de los que se desprende naturalmente el ejercicio de derechos civiles y políticos, sino un “ciudadano español” o un “ciudadano francés”, cuyos derechos aleatorios están sujetos al intercambio desigual de la economía global capitalista y se definen contra los derechos del “ciudadano senegalés” o el “ciudadano boliviano”. En un contexto de soberanía desigual, en el que la “españolidad” –por ejemplo– deriva sus relativas ventajas cívico-políticas (incluida la de viajar libremente por el Tercer Mundo) de su agresividad neocolonial, basta poner, uno al lado del otro, al turista y al inmigrante para calibrar toda la inconsistencia e injusticia de la “ciudadanía nacional”. El inmigrante, en efecto, es el no-ciudadano por excelencia, no sólo el doméstico voluntario sino el “bárbaro” irrecuperable; no ya el súbdito familiar sino el in-humano extraño e inasimilable. Bajo el capitalismo, nuestras ciudades están habitadas por seres humanos doblemente “incivilizados”: los “domésticos” nacionales, que negocian en privado su derecho a la existencia como súbditos precarios, y los “bárbaros” extranjeros, individuos puros que entran en el mercado sin posibilidad de negociación, privados al mismo tiempo de nacionalidad y de palabra. El retroceso creciente de las libertades formales se inscribe en el marco muy funcio-

nal de una guerra entre “domesticados” y “bárbaros”; es decir de una guerra cada vez más agresiva, no por la ciudadanía, sino entre no-ciudadanos.

La ciudadanía no se adquiere en la escuela ni leyendo la Constitución ni votando cada cuatro años a un nuevo amo o a un nuevo violador. No se puede educar para la ciudadanía como no se puede educar para la respiración o para la circulación de la sangre. Al contrario, la ciudadanía misma es la condición de todo proceso educativo como la respiración y la circulación de la sangre son las condiciones de toda vida humana. A la escuela deben llegar ciudadanos *ya hechos* y la escuela debe educarlos para la filosofía, para la ciencia, para la música, para la literatura, para la historia. Es decir –por citar a Sánchez Ferlosio– debe “instruirlos” en el patrimonio común de un saber colectivo y universal. Mientras el mercado produce materialmente súbditos y bárbaros de manera ininterrumpida, se exige a los educadores que, a fuerza de discursos y “valores”, los transformen en ciudadanos. La escuela, verdadera damnificada del proceso de globalización capitalista, se convierte así *en el chivo expiatorio del fracaso estrepitoso, estructural, de una sociedad radicalmente “incivilizada”*. Se le reclama que eduque *para* la libertad, que eduque para la tolerancia, que eduque para el diálogo mientras se entrega a la Mafía la gestión de las montañas y los ríos, el trabajo, las imágenes, la comida, el sexo, las máquinas, la ciencia, el arte. Educados por las Multinacionales y las leyes de extranjería, por el trabajo precario y el consumo suicida, por la Ley de partidos y la televisión, reducidos por una fuerza colosal a la condición de súbditos –de piedras, ratones y calabazas–, la escuela debe corregir con buenas palabras los egos industriales fabricados, como su función económica y su amenaza social, en la forja capitalista.

¿Enseñar anti-racismo e integración? El gobierno español firma la expulsión de ocho millones de inmigrantes de la Unión Europea. ¿No es ese gesto mucho más educativo?

¿Enseñar Estado de Derecho? Solbes, ex-ministro de Economía, nos dice que “no soy partidario de grandes leyes que den reconocimiento de derechos para toda la vida”. ¿No son estas declaraciones, y la “liberalización” económica que las acompaña, mucho más influyentes que un artículo de la Constitución?

¿Enseñar no-violencia y tolerancia? EEUU, el país más “democrático” del mundo, invade Iraq por televisión y tortura a sus habitantes en directo. ¿No es esta una demostración mucho más convincente de que la violencia en realidad es útil?

¿Enseñar espíritu deportivo de participación? Una sola carrera de fórmula-1 (fusión material de rivalidad bélica, ostentación aristocrática y competencia interempresarial) enseña más que 4.000 libros de filosofía.

¿Enseñar igualdad y fraternidad? Seis horas de publicidad al día condicionan nuestra autoestima al ejercicio angustioso, pugnaz, de un elitismo estándar.

¿Enseñar respeto por el otro? Basta cualquier concurso de televisión para comprender que lo divertido es reírse de los demás y lo emocionante es verlos derrotados y humillados.

¿Enseñar solidaridad? El mercado laboral y el consumo individualizado convierten la indiferencia en una cuestión de supervivencia cotidiana.

¿Enseñar respeto por el espacio público? Las calles, los periódicos, las pantallas, están llenas de llamadas publicitarias a hacer ricas a unas

cuantas multinaciones y a matar a decenas de miles de personas en todo el mundo.

¿Enseñar la resolución dialogada de los conflictos? Leyes, detenciones, torturas, periodistas y políticos dejan claro en todo momento que con “terroristas” no se habla ni se negocia.

¿Enseñar humanitarismo, compasión, dignidad, pacifismo? En agosto de 2007 siete pescadores tunecinos fueron detenidos, aislados y procesados, de acuerdo con las leyes italianas y europeas, por haber socorrido a inmigrantes náufragos a la deriva. Ningún discurso humanitario puede ser tan decisivamente pedagógico.

Hemos entregado la infancia a Walt Disney, la salud a la casa Bayer, la alimentación a Monsanto, la universidad al Banco de Santander, la felicidad a Ford, el amor a Sony y luego queremos que nuestros hijos sean razonables, solidarios, tolerantes, “ciudadanos” responsables y no “súbditos” puramente biológicos. El mercado capitalista nos trata como piedras, ratones y calabazas y luego pedimos a los maestros y profesores que nos conviertan en humanos “civilizados”. Nada tiene de extraño que cada vez menos gente crea en los discursos y cada vez más gente crea en Dios. Si aceptamos el capitalismo, si no acometemos una verdadera transformación que asegure que a la escuela lleguen ciudadanos y no súbditos, el futuro –incluso electoralmente– es de los fanáticos, los fundamentalistas y los fascistas. Como ya lo estamos viendo.

Notas

- * Agradezco a La Calle del Medio (Cuba) y a Atlántica XXII (Asturias) que me hayan proporcionado la oportunidad de reflexionar sobre el tema de este libro.
1. Santiago Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo*, Akal, Madrid 2007.
 2. Terry Eagleton, *La idea de cultura*, Paidós, Barcelona, 2000.
 3. http://www.elpais.com/articulo/portada/Bisturi/todos/elpepipri/20050313elpepipor_5/Tes
 4. http://us.geocities.com/emuseoros/Docs/marketing_museos.htm
 5. Santiago Alba Rico, *ob. Cit.*, y Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible*, Hiru, Hondarribia 2001.
 6. Günther Anders, *Luomo é antiquato*, Bollati Borinhieri, Torino 2003 (no hay traducción castellana).
 7. Bernard Stiegler, *De la misère symbolique*, Editions Galilée, París 2005 (no hay traducción española). Ver también Bernard Stiegler, *El tiempo y la técnica*, Editorial Hiru, Hondarribia 2003 (traducción de Beatriz Morales Bastos).
 8. Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Tecnos, Madrid 1992.
 9. Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona 2004.
 10. Danilo Zolo, *Da cittadini a sudditi*, Edizioni Punto Rosso, Roma 2007 (no hay traducción castellana).

DOS

EL NAUFRAGIO DEL HOMBRE

Carlos Fernández Liria

1. El capitalismo y el Reino del Tiempo

Santiago Alba Rico publicó *Las reglas del caos* en 1995. Este libro tenía un subtítulo que representa muy bien la línea en la que han venido a situarse sus obras posteriores: “Apuntes para una antropología del mercado”. *La ciudad intangible* (Hiru, 2001), *Vendrá la realidad y nos encontrará dormidos* (Hiru, 2007), *Leer con niños* (Caballo de Troya, 2007) y *Capitalismo y Nihilismo* (Akal, 2007) son, en efecto, más que nada, una reflexión muy inquietante sobre la manera en la que el ser humano ha logrado conservar su humanidad bajo las condiciones capitalistas de producción.

La sociedad capitalista es un engendro estructural en el que se ensamblan dos tipos de dispositivos distintos. Aquello que hace capitalista a la sociedad capitalista no es lo mismo que aquello que la hace sociedad. Esto se entiende fácilmente si pensamos en los motivos por los que somos comunistas los que somos comunistas. Si somos radicalmente anticapitalistas es porque estamos seguros de que la consistencia

del capitalismo obliga a la sociedad a constituirse en una especie de periferia estructural, en una especie de dimensión basura. Con una tosca metáfora, se podría decir que el capitalismo ocupa demasiado sitio para que la sociedad pueda desenvolverse a sus anchas. El capitalismo es un sistema de producción que tiene sus propias necesidades y estas no tienen por qué coincidir con las necesidades sociales o humanas de los que habitan la sociedad capitalista. Para dar libertad al dinero, durante todo el siglo XX, hubo que encarcelar a la gente. Estas palabras de Eduardo Galeano referidas a América Latina ilustran muy bien el chantaje al que el capitalismo somete a la sociedad.

Una de las necesidades más imperiosas del sistema capitalista es la de reproducirse siempre en escala ampliada. Es por eso por lo que nuestras clases políticas viven obsesionadas con el crecimiento, vigilando si la economía crece o no lo suficiente. A este respecto, Immanuel Wallerstein, tras acabar su inolvidable estudio sobre el capitalismo histórico, acababa diciendo que, visto en su conjunto, se trata de un sistema “patentemente absurdo”: “se produce capital para producir más capital”. Lo de menos es si por el camino se satisfacen necesidades humanas o sociales. El capitalismo necesita producir capital para acumular y producir aún más capital. “Los capitalistas”, decía, “son como ratones en una rueda, que corren cada vez más deprisa a fin de correr aún más deprisa”.

Eso es algo que tiene que ver con la consistencia del capitalismo, no del ser humano. Por muchos esfuerzos que han puesto los apologetas del capitalismo en hacernos creer que hay algo de insaciable en la naturaleza humana, de tal modo que el ser humano querría siempre más para querer más aún, nunca lograrán que los antropólogos les den la razón. Al contrario: la antropología está acostumbrada a encontrar al ser humano más bien *detenido*, estancado –si se quiere decir así–, en una

especie de *consistencia neolítica* que progresa muy lentamente o que no progresa en absoluto. Incluso si el ser humano tuviera algo de insaciable, nunca lo sería hasta el absurdo extremo al que nos ha llevado el capitalismo. Nunca al ser humano se le habría ocurrido inventar técnicas y maquinarias capaces de trabajar por él en una escala colosal y seguir, pese a todo, trabajando lo mismo de manera excesiva, agotadora y suicida. Desde la prehistoria, cuando un hombre ha encontrado la manera de trabajar menos y producir más, lo que ha hecho sensatamente ha sido aprovechar esta ventaja para ponerse a descansar. Fueron precisos el látigo o la esclavitud para hacerle seguir trabajando más allá de sus necesidades. Ahora, hace falta el capitalismo. Cada día descubrimos un sistema nuevo para ahorrarnos trabajo y cada día seguimos trabajando lo mismo. Pero no es el ser humano quien es insaciable, sino el capitalismo el que no puede detenerse. Una empresa que ralentiza la producción es una empresa que ha firmado su sentencia de muerte frente a la competencia. Hay que acelerar más para acelerar más aún. El hombre, insaciable o no, sabe pararse a descansar. El capitalismo no.

Este es el motivo por el que en la portada del libro de Santiago Alba, *Capitalismo y Nihilismo*, veíamos a Cronos devorando a sus hijos¹. Los griegos sabían muy bien que, para que la vida humana fuera posible, para que fuera posible instituir una ciudad, era necesario algo así como una victoria de Zeus sobre su padre, Cronos, el Tiempo. Mientras Cronos reinó en el universo, no había ninguna institución que pudiera mantenerse en pie. El Tiempo lo devoraba todo, nada podía echar raíces y permanecer. El mito cuenta que Cronos devoraba a sus hijos nada más nacer, de igual manera a como los años, los días y las horas se consumen sin cesar en el pasar inevitable del Tiempo. En esas condiciones era imposible cualquier tipo de vida política humana o divina. Era como si, constantemente, una tempestad revolucionaria lo derribara

todo. Como si el viento echase abajo todo cuanto los dioses y los hombres intentaban construir. El mundo era inhóspito e inhabitable, y todo estaba a la intemperie. Así, era imposible sentarse a hablar, a dialogar, a legislar. La ciudadanía era imposible. La vida de los hombres en general era imposible, porque éstos no encontraban nada sólido a lo que agarrarse, ni un altar, ni un tótem, ni un rito, ni una costumbre, ni siquiera la gramática de la lengua permanecía: todo se lo llevaba el viento.

Sólo Zeus logró escapar del hambre de Cronos, gracias a una estratagema de su madre. Y Zeus se levantó en armas contra su padre y consiguió derrotarlo. Entonces, el Tiempo dejó de reinar. Sin duda que seguía pasando el tiempo, pero ya no era el dueño de todo. Y así fue como comenzó la era de las instituciones. Los dioses y los hombres pudieron levantar instituciones, edificar palacios y templos, legislar costumbres y, antes que nada, pudieron ponerse a hablar, a dialogar, porque el viento ya no se llevaba la gramática de la lengua. El Tiempo retrocedió y la Palabra ocupó su lugar.

2. El neolítico y la animadversión contra el Tiempo

Por supuesto, esto que viene a contarnos el mito de Cronos y Zeus no es una idea especialmente griega. Se trata más bien de algo que de un modo u otro han sabido todos los pueblos de la tierra desde los tiempos en que se produjo la revolución neolítica. Nosotros, los habitantes de la sociedad capitalista hemos sido, por lo visto, los primeros en ignorarlo insensatamente. Esta fue la convicción que motivó el subtítulo del libro de Santiago Alba, *La ciudad intangible*: “Ensayo sobre el fin del neolítico”. En el neolítico, el ser humano descubrió la agricultura y la ganadería, inventó los instrumentos y las herramientas más importan-

tes, logró con éxito protegerse de la intemperie de la naturaleza. Pero el neolítico fue, ante todo, una victoria sobre el Tiempo. El hombre había logrado arrancar un poco de ocio y de tranquilidad al inmisericorde pasar de los días y las estaciones, abrir un paréntesis en el que, simplemente, *perder el tiempo y ponerse a charlar*, un paréntesis, en definitiva, para eso a lo que llamamos –a lo que la antropología llama– “*cultura*”. Como bien demuestran las tres obras citadas de Alba Rico, no es nada fácil hacerse cargo de lo que supone el hecho de que este éxito neolítico se vea por primera vez en diez mil años, amenazado de raíz. No es fácil asumir la trascendencia de un renacer de Cronos, de una victoria del régimen del Tiempo sobre la consistencia humana más elemental, ni del desastre antropológico que ello podría originar o que ha originado ya.

Si pensamos en lo que es la mitología, en lo que los mitos, a fin de cuentas, vienen a relatarnos, veremos que éstos se caracterizan por una especie de obsesión por los comienzos. El mito cuenta cómo sucedieron las cosas *por primera vez*. Cuenta una historia que sucedió en una época *inmemorial* y prestigiosa y cuyos protagonistas fueron los héroes ancestrales, los antepasados míticos de una comunidad. En esa época, nos vienen a decir los mitos, los hombres y los animales aún no eran distintos, el bien y el mal aún no se podían diferenciar, el cielo y la tierra, el día y la noche, los hombres y las mujeres eran también indistinguibles. Entonces ocurrieron ciertas cosas, un diluvio universal, un inmenso incendio, un cataclismo; ciertos héroes (que todavía no eran propiamente ni hombres ni animales, ni varones ni hembras, ni dioses ni mortales) protagonizaron algunas aventuras, y como consecuencia de todo ello los hombres se separaron de los animales, los varones de las mujeres, los dioses de los mortales, los cielos de la tierra, la tierra del mar, el

bien del mal. Santiago Alba alude a un mito que es muy buena ilustración de lo que estamos diciendo:

Cuentan los indios mataco de Argentina que hubo un tiempo en que todo era confuso y los hombres y los animales todavía no eran distintos. Un día se desencadenó un incendio inmenso, que fue devorando la tierra entera, arrasando todo a su paso. El horizonte era un mar de llamas y los hombres que pasaban por ahí se paraban a contemplar boquiabiertos ese espectáculo colosal. Se quedaban como hipnotizados por la majestuosidad de las llamas. Pero ocurrió que, según iban fijando su mirada en el fuego, se iban convirtiendo en animales: uno de ellos se convirtió en un león, otro, en una hormiga, otro en un sapo, otro en gacela, otro en serpiente o en pájaro. Así fue ocurriendo hasta que sólo quedaron dos hombres sobre la tierra. Viendo lo que les había pasado a sus compañeros, se volvieron de espaldas al incendio, aunque uno de los dos no pudo resistir la tentación de mirarlo de soslayo y se convirtió en mujer. Fue de este modo, según cuentan los mataco, que se hizo posible la vida de la comunidad, para que los hombres y las mujeres pudieran tener hijos y perpetuarse sobre la tierra alimentándose de los animales.

Esta obsesión por contar los comienzos que comprobamos en la mentalidad mitológica esconde, en verdad, una empecinada animadversión contra el tiempo y contra la historia. Claude Lévi-Strauss solía decir que los pueblos que él estudiaba se caracterizaban por “el deseo de que no haya historia”. “Son pueblos hechos para durar, no para cambiar”, decía. “Ellos no se quieren en un tiempo histórico, sino en un tiempo periódico que se anule a sí mismo, como la alternancia regular del día y la noche o el ciclo de las estaciones”.²

3. La Palabra y la Historia

Y efectivamente: lo que vienen a contar los mitos es que hubo un tiempo en que sucedían cosas, pero que gracias a lo que entonces ocurrió, actualmente los hombres pueden vivir tranquilos y en paz. Hubo un tiempo en el que pasaron cosas importantes (un incendio, un diluvio, un incesto atroz, un parricidio, etc.), pero ahora —es como si viniera a decir el mito— *ya no pasa nada*. Y gracias a que *ya no pasa nada*, es posible sentarse a hablar, a charlar, a cotillear, a dialogar. Esta forma de ver las cosas es muy propia de los pueblos indígenas que no conocen la escritura. A los héroes ancestrales, a los antepasados mitológicos, les sucedían todo tipo de cosas; ellos eran los protagonistas de una historia, los héroes de toda suerte de aventuras. Ellos vivieron en una época en la que todavía había Historia: pero ahora, *ya no la hay*. Gracias a los acontecimientos que protagonizaron, los cielos se separaron de la tierra, los animales de los hombres, los hombres de las mujeres y así se hizo posible la vida de los seres humanos. Lo propio de los héroes ancestrales es que les pasaran cosas, lo propio de los seres humanos que son sus descendientes es sentarse a hablar. La Historia es el privilegio de los héroes. La Palabra es el privilegio de los humanos. Las culturas indígenas, al conservar sus relatos mitológicos de boca en boca, es como si tomaran precauciones contra la Historia, como si hubieran levantado unas instituciones que les protegieran de las amenazas de la Historia. Esas instituciones son un entramado de costumbres y rituales. Los indígenas piensan que si siguen esas costumbres, si observan esos rituales, si recuerdan los relatos mitológicos que explican lo que hay que hacer en cada caso, ya nunca más ocurrirá que un diluvio anegará la tierra, o que un incendio devastará los bosques, o que los hombres copularan por

error con los animales, o con sus madres y hermanas; que ya no ocurrirá más, en definitiva, que vuelva a haber historia, como en aquel tiempo terrible en el que pasaban las cosas y nuestros ancestros tenían que vérselas con seres monstruosos y acontecimientos nuevos e imprevisibles.

Es importante advertir que la mentalidad judía y cristiana ha invertido enteramente este esquema mítico del neolítico. En éste, los hombres tienen el privilegio, gracias a su cultura, de haberse librado de la Historia, del pasar de las cosas, del irrumpir de los acontecimientos, de los incendios, los cataclismos y el incesto. El pueblo elegido de Yavé, por el contrario, es un pueblo desdichado que camina por la historia en busca de una Tierra prometida. El cristianismo se representa igualmente a la humanidad en el valle de lágrimas de la Historia, mientras que reserva la eternidad para el disfrute de los dioses. La repartición de papeles neolítica era mucho más optimista: a los hombres les corresponde el ciclo de la costumbre, en el que no pasa nada, sino que sólo se repite lo que ya pasó; a los dioses y los héroes ancestrales se les reservaba, en cambio, la peor parte: a ellos les ocurrieron las cosas, en esa época en la que ocurrían las cosas. La tragedia del judío o del cristianismo es que la humanidad ha caído de nuevo en la Historia, en la que tiene que esperar un Mesías o el día del Juicio. Pero desde el punto de vista de la antropología, el judaísmo y el cristianismo son una excepción, algo así como un accidente muy grave que debió acontecer en el seno de una humanidad acostumbrada al neolítico.

En cierta forma, la antropología podría atestiguar que todo ese entramado de costumbres y ritos que conforman las culturas no son más que una especie de antídoto contra la historia, una especie de maquinaria capaz de detener el tiempo, o por lo menos, de abrir en él una especie de paréntesis. Por eso, estos pueblos indígenas suelen tener, en el

centro de sus aldeas, un lugar al que llaman algo así como la “Casa de la Palabra”, un lugar en el que se reúnen para hablar. A ellos no les interesa que pasen cosas. Les interesa precisamente que no pase nada, que la Casa de la Palabra se mantenga en pie y que se pueda acudir a ella para hablar. Sería imposible ponerse a charlar tranquilamente en medio de un incendio infinito o de un diluvio interminable. Lo importante es que, cuando suceda algo (pues algo acaba siempre por suceder) se trate de algo lo suficientemente inocuo como para que pueda arreglarse mediante la palabra. En cierto sentido, podríamos decir que el hombre es hombre desde ese mismo momento en que comenzó a arreglar las cosas a través del lenguaje. El lenguaje separó a los hombres de los animales. Ahora bien, para que reine el Lenguaje, tiene que dejar de reinar el Tiempo. Ya hemos visto cómo expresaban esto los griegos: para que fuera posible la vida de los hombres, fue necesario que Cronos fuera destronado. Fue preciso edificar una Casa para la Palabra, lo suficientemente sólida para resistir las embestidas de la naturaleza y de la historia. Los hombres no pueden ponerse a dialogar en medio de una tempestad natural o de un cataclismo histórico.

4. Las dimensiones de lo humano

El problema es que el capitalismo es, como plantea Santiago Alba Rico, un cataclismo histórico incesante: “un sistema de destrucción o catástrofe generalizada en el que los edificios, las mesas, los automóviles, los ordenadores, los libros y los cuadros *resisten* tan poco como las aceitunas o los barquillos”.³ Toda la sabiduría del pensamiento mítico estaría de acuerdo en diagnosticar aquí la negación misma de la condición humana. Pero es cosa notable que en esto no sólo estarían de acuerdo los indígenas. También lo están los antropólogos que los estudian.

Claude Lévi-Strauss, al tomar posesión de su cátedra en el *Collège de France*, terminaba su discurso diciendo que, tras haber agradecido tantas cosas a los grandes maestros de la antropología, la historia y la sociología, se hacía preciso “rendir homenaje a aquellos salvajes cuya oscura tenacidad nos ofrece aún el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones”:

“Hombres y mujeres que, en el instante en que hablo, a millares de kilómetros de aquí, en alguna sabana roída por el fuego de la maleza o en una selva brillante de lluvia, retornan al campamento para compartir una magra pitanza y evocar juntos a sus dioses; esos indios de los trópicos –y sus semejantes del resto del mundo– que me han enseñado su pobre sabiduría, que sin embargo contiene lo esencial de los conocimientos que me habéis encargado transmitir a otros; muy pronto, ¡ay! condenados todos a la extinción, bajo el impacto de las enfermedades y de los modos de vida –para ellos todavía más horribles– que les hemos aportado; y con quienes he contraído una deuda de la cual no me sentiría liberado aun cuando –en el lugar que me habéis colocado– pudiera justificar la ternura que me inspiran y el reconocimiento que les debo, mostrándome tal como fui entre ellos y tal como quisiera no dejar de ser entre vosotros: su alumno y su testigo”.⁴

Cuando se relee este famoso discurso no suele caerse en la cuenta de que, tras este aparente homenaje retórico, se está apuntando una tesis de extraordinaria trascendencia epistemológica y, por supuesto, política. Lo que se está planteando es, nada más y nada menos, que si no quedaran indígenas que hubieran resistido a la historia, que se hubieran empeñado con una “oscura tenacidad” en permanecer en el neolítico, habríamos perdido la posibilidad de “asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones”. Desde un punto de vista epistemológico esto es tanto como decir que, sin su empecinamiento neolítico, no habría forma

de recordar cuál era el objeto de la antropología, que no habría manera de saber a qué demonios llamamos “hombre”. “Nuestra ciencia no podría montar esa guardia vigilante –ni siquiera hubiera llegado a comprender su importancia– si en las regiones atrasadas de la Tierra no hubiera hombres que resistieron obstinadamente la historia, y *que permanecieron como una vívida prueba de lo que deseamos salvar*” (*ibid.*, p. XLVII).

¿Por qué esta aparente exageración? ¿Lo que “queremos salvar” es el hombre del neolítico, lo mismo que podríamos querer que no se extinguiera una costumbre, un baile típico, una religión o una especie de gorilas? No. La gravedad del problema es que eso a lo que llamamos “hombre” en general depende de una *consistencia neolítica*, más allá de la cual perdemos algo así como el derecho epistemológico a seguir hablando de “hombres”. Con el fin del neolítico no se extingue el hombre de la ganadería y la agricultura, con el fin del neolítico el hombre mismo se vuelve antiguo. Algo así quería decir Günther Anders en su obra *Die Antiquiertheit des Menschen* (lo que podría traducirse al castellano como *La obsolescencia del hombre* o *La caducidad del hombre*). Podría decirse ¿qué más da eso si, de todos modos, en su lugar seguiremos teniendo Historia y Sociedad? ¿Qué más da que los antropólogos se queden sin trabajo mientras lo sigan teniendo los sociólogos y los historiadores, los economistas y los psicólogos? Si el hombre caduca, ¿qué hay más allá de él? ¿Qué se anuncia más allá del hombre?

5. El basurero de la Historia: hombre y superhombre

¿Y qué importaría que caducara el hombre si pudiéramos tener, más allá del hombre, un *superhombre*? ¿Es eso lo que se anuncia en el hecho

de que la antropología se haya ido convirtiendo más y más en una ciencia “residual” y “periférica” respecto de las otras ciencias humanas? ¿Qué se esconde o qué se anuncia tras la primacía de la Historia, de la Economía, de la Sociología respecto del papel subalterno y cada vez más patético de la Antropología, cada vez más obsesionada en recolectar costumbres en extinción y escuálidos complejos míticos perdidos en selvas y desiertos a su vez amenazados por la globalización?

Es muy digno de reflexión el asunto de que la antropología, en lugar de ser, como aparentemente debiera corresponderle, la ciencia madre de todas las ciencias humanas (la historia, la sociología, la economía, la psicología, etc.) se haya ido acomodando, cada vez más, en ciertos rincones anecdóticos de la ciudad científica.

Lévi-Strauss solía decir que los antropólogos encontraban su objeto de estudio en el cubo de la basura de los historiadores y de los sociólogos. Parece que la antropología se ocupara de recolectar los residuos que las otras ciencias humanas van abandonando por el camino. Si el hombre es “eso que los antropólogos estudian”, ni los historiadores necesitan pensar mucho en el hombre para comprender la Historia, ni los sociólogos para comprender la Sociedad. La antropología, dice Lévi-Strauss, es la “ciencia residual por excelencia” y ya no se ocupa más que de residuos. Es lógico que sea así: mientras la historia estudia lo que cambia, la antropología se ocupa de un ser empeñado en repetirse, en permanecer, en estar quieto, en negar la historia, en hacer el vago y en charlar. La historia estudia acontecimientos. La antropología estudia cotilleos. La historia estudia documentos, la antropología los inaprensibles residuos de la transmisión oral. La historia busca la verdad, a la antropología le interesan las mentiras. La una quiere saber lo que ocurrió, la otra lo que se cuenta que ocurrió.

Y, sin embargo, por muy caducado que esté, por muy residual que sea, aunque sea el producto de muy poca cosa, de un puñado de insignificancias, el “hombre” sigue teniendo importancia, al menos para los que siguen siendo hombres. Y es lógico que, los que seguimos siendo hombres y mujeres (y no superhombres) tengamos mucho interés en preguntar a la antropología cuáles son los límites de “eso que deseamos salvar”, cuál es el *minimum* antropológico sin el cual la antropología se queda sin nada que estudiar y el ser humano sin ningún sitio en el que seguir siendo humano.

Tenemos, pues, que tomarnos muy en serio el homenaje que Lévi-Strauss hace a esos famosos textos de Rousseau, en los que se dice algo así como que el ser humano “no estaba hecho para la historia”. Durante el neolítico –que duró mucho más que la historia y que para la gran mayoría de los seres humanos ha durado hasta prácticamente antes de ayer– el hombre permaneció, nos dice Rousseau, en una especie de “justo medio” entre la indolencia del estado de naturaleza y la insensatez de las civilizaciones históricas. Todo hace pensar que ese estado era “el mejor para el hombre”, que era también “el más duradero” y que, de hecho, si algún día tuvo que abandonarlo, ello no pudo deberse más que a “una funesta casualidad”.⁵ “El ejemplo de los salvajes, a casi todos los cuales se ha encontrado en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él” (*ibidem*). Las fuerzas de la historia, en cambio, debieron desencadenarse, como se desencadena una tempestad, en virtud de un funesto azar, de un tropiezo fatal (que quizás tuvo que ver con la invención de la escritura, con la institución de la propiedad privada o con la conjunción de muchas causas distintas).

6. La perseverancia en el Neolítico

Ahora bien, los libros de Santiago Alba Rico no se entenderían si no cayéramos en la cuenta de que el neolítico no dejó de existir, ni mucho menos, al dispararse la flecha de la historia. Lo que ocurrió fue algo bien distinto. La consistencia neolítica del ser humano tuvo que acomodarse, eso sí, a una especie de *nueva naturaleza*, la *historia*, la cual se presentaba en no pocas ocasiones tan hostil como las tempestades, los ciclones o los terremotos y tan inhóspita como los desiertos o los volcanes. Pero, entre los intersticios de la historia, en las fisuras de las grandes sociedades, en la periferia de los acontecimientos históricos, el ser humano siempre se las ha arreglado mal que bien para seguir haciendo lo que siempre hizo, algo así como lo que vemos en las inolvidables fotos de los *nambikaras* que hay en *Tristes Trópicos*: despiojarse unos a otros, manejar unas cuantas herramientas, hablar, distinguir quienes son sus primos y creer en los dioses. Mientras la Historia pasa vertiginosa, la antropología observa que los hombres, por el contrario, parecen haberse empeñado en “emprender siempre la misma tarea” de modo que, milenio tras milenio, “no han hecho más que repetirse”.⁶ De este modo, no podemos entender el neolítico sólo como una etapa histórica que terminó, como suele decirse, hace siete mil años, o como dicen Santiago Alba o Eric Hobsbawm⁷, en los años sesenta del siglo XX. El neolítico es más bien una sincronía que ha acompañado a cada etapa histórica. Y lo importante es advertir que ha sido la perseverancia de esa sincronía neolítica la que nos permite afirmar en cada caso que la historia no ha dejado atrás al hombre, aunque le haya puesto las cosas muy difíciles.

Lejos de alumbrar al superhombre nietzscheano, lo que ha hecho la Historia ha sido arrinconar al ser humano a un espacio cada vez más reducido. Siempre hay un rincón, una grieta, una fisura, en la que el ser humano logra “repetirse”, tener “costumbres”, convencerse de que no todo pasa incansablemente, de que es posible sentarse a no hacer nada y a charlar en la Casa de la Palabra. Así pues, la antropología no diagnostica aquí el alumbramiento de un más allá del hombre, sino el arrinconamiento de la consistencia humana a los suburbios y los basureros.

7. La definición del hombre

En las palabras de Lévi-Strauss que citábamos más arriba había un auténtico programa político: aquellos indígenas perdidos en selvas y desiertos, con su oscura tenacidad, han conservado algo más que un pedazo de historia, han conservado una definición, la definición misma de lo que significa el “ser humano”. Es muy notable señalar que el texto de Rousseau que Lévi-Strauss suele citar para definir el objeto de la antropología (es decir, “el hombre”) es una especie de homenaje epistemológico a Galileo, que marca el inicio mismo de las ciencias humanas de forma muy semejante a como se inicia la física moderna. En efecto, Lévi-Strauss considera que la antropología como ciencia autónoma viene anunciada en un texto de Rousseau en el que se nos dice que es preciso concebir al ser humano viviendo en “un estado que quizás no existe, que quizás no haya existido y que quizás no exista jamás, pero del que hay que forjarse una idea muy precisa si queremos tener ideas claras sobre nuestro tiempo presente”. Todo ello recuerda mucho a la manera en la que Koyré saludaba la fundación de la física moderna en Galileo y en Descartes. Tanto el uno como el otro comenzaban por representarse un estado ideal (una bola perfecta rodando sobre un plano

perfecto, por ejemplo) y deducían a partir de ahí lo que tenían que ser las cosas de la experiencia:

“Contrariamente a lo que suele afirmarse, la ley de la inercia no tiene su origen en la experiencia del sentido común, y no es ni una generalización de esta experiencia ni tampoco su idealización” (...) “Curiosa andadura del pensamiento: no se trata de explicar el dato fenoménico mediante la suposición de una realidad subyacente, ni tampoco de analizar el dato en sus elementos simples para luego reconstruirlo; se trata, propiamente hablando, de explicar lo que *es* a partir de lo que *no es*, de lo que no es nunca. E incluso a partir de lo que *no puede ser*. Explicación de lo real a partir de lo imposible. ¡Curiosa andadura del pensamiento! Andadura paradójica donde las haya; andadura que nosotros denominaremos arquimídea o, mejor dicho, platónica: explicación o, más bien, reconstrucción de la realidad empírica a partir de una realidad ideal” (Alexandre Koyré: *Estudios galileanos*, Siglo XXI, Madrid, 1990, p.195).

Una bola real que rueda sobre un plano real, por muy esférica que sea la bola y muy plano que sea el plano, siempre termina por pararse. Para empezar, ni siquiera está “rodando”: está chocando contra el muro del aire, tropezando con las irregularidades del suelo y contra sus propias imperfecciones. Sin embargo, Galileo construye el edificio de la física moderna a partir de una imagen ideal: una esfera perfecta que rueda en el vacío sobre un plano perfecto. Una esfera no toca el plano tangente más que en un punto, que, como ocurre con los puntos de la geometría, no tiene dimensiones, por lo que puede decirse que la esfera no roza el plano en absoluto. Siendo así, una esfera que hubiera comenzado a rodar, continuaría haciéndolo por toda la eternidad.

Lévi-Strauss convierte a Rousseau en el padre de la antropología, del mismo modo que se puede decir de Galileo que es el “padre de la física”. Su gran intuición fue darse cuenta de que los límites del ser humano nos remitían a una consistencia finita muy precisa, más allá de los cuales, podemos hacer sociología o historia (o quizás, psicología), pero no antropología. Una bola perfecta que rueda sin chocar “quizás no existe, quizás no haya existido y quizás no exista jamás”, pero “hay que forjarse una idea muy precisa sobre ella si se quiere “tener ideas claras” sobre todas las bolas imperfectas que chocan y rozan sobre planos imperfectos. Si queremos saber, por ejemplo, cuándo se parará una bola de billar, tenemos en primer lugar que tener muy clara la ley de la inercia; después, aplicar coeficientes de rozamiento con el plano, de choque con el aire, etc. Hace falta saber muy bien lo que es una bola y lo que es rodar para saber luego lo que pasa cuando se rueda chocando o rozando.

Rousseau es como si pusiera al hombre a rodar en el vacío. Lo imagina en un estado que quizás no existe, ni haya existido, ni exista jamás, seguro de que esa es la única manera de “tener ideas claras sobre nuestro tiempo presente”. Y llega a la conclusión de que ese estado ideal puede ser razonablemente ilustrado con las condiciones en las que solemos encontrar a las comunidades neolíticas. En el neolítico encontramos lo más parecido al ser humano “rodando en el vacío”. Por eso, cuando Lévi-Strauss tropezó en las selvas del Brasil con los nambikaras, una comunidad que parecía puramente neolítica, creyó haberse encontrado con el ser humano en toda su pureza.

Por supuesto, eso no quiere decir que el ser humano deje de ser humano cuando en lugar de rodar en el vacío, empieza a chocar y rozar contra las asperezas de la historia. Pero hay que tener una idea muy precisa de ese “estado ideal” para representarse con claridad lo que está

ocurriendo en cada caso, para saber, en definitiva, si el hombre está “rodando” o “chocando”, “tropezando” o “rozando”.

Tampoco quiere esto decir que más allá de esa etapa histórica a la que llamamos neolítico la antropología no tenga ya nada que estudiar, que más allá del neolítico no se pueda hablar propiamente de “hombre”: el hombre ha logrado protegerse de la historia con cierta eficacia, tal y como antes se protegió de la naturaleza. Siempre hay un pedazo de neolítico en el que tender una estera y tener hijos que reconozcan su nombre en una regla de parentesco mientras rezan a algún dios. Mientras queda algo de eso, queda algo para que lo estudien los antropólogos. Pero es importante advertir que, en este sentido “antropológico”, el ser humano se comporta respecto a la historia de la misma forma que respecto a la naturaleza, edificando instituciones que le protejan de la una y de la otra. En lugar de buscarse en la historia, da la impresión de que el ser humano ingresa en ella a su pesar. Y que una vez sumergido en el devenir histórico lo que busca es un antídoto institucional con el que reconstruir el neolítico, aunque sea en los suburbios de la economía, la sociedad o la historia.

8. Nihilismo y desnivel prometeico

Forma parte de la idiosincrasia del ser humano el considerar los acontecimientos históricos, incluso aquellos en los que está participando de forma más activa o sufriendo de la manera mas atroz e injusta, como parte del paisaje natural a partir del cual tiene que edificar el pedacito de neolítico con el que protegerá, en definitiva, a sus primos, sus dioses y sus piojos. Esta especie de empecinamiento en el neolítico incluso en los momentos más agitados por la historia es lo que está a la

base de ese enigmático y llamativo conformismo “indígena” al que a veces alude Alba Rico (un conformismo que es disculpable en cualquier ser humano, excepto en los intelectuales, pues estos no están comprometidos con la humanidad, sino obligados respecto a la verdad y la justicia). Tal y como dice Santiago Alba, el ser humano es algo muy limitado, mucho más limitado de lo que ha llegado a poder hacer gracias a la técnica. Günther Anders tenía toda la razón al hablar aquí de un “desnivel prometeico”⁸: actualmente, somos capaces técnicamente de producir efectos desmesurados con acciones insignificantes. El ser humano, actualmente, puede apretar un botón, dejar caer una bomba sobre Hiroshima y matar a 200.000 personas en un minuto. Aprietas una tecla del ordenador, compras y vendes acciones, y los efectos de lo que haces se extienden por el globo como un fenómeno meteorológico, a la velocidad de la luz: empresas que quiebran, que se deslocalizan o que despiden a sus trabajadores, capitales que emigran o que se reproducen sobre sí mismos como una burbuja, provocando efectos incomprensibles sobre la inflación, los tipos de interés o los impuestos. El ser humano puede, incluso, apretar un botón y destruir el mundo entero. Pero nada indica que sea capaz de vivir o de representarse lo que está haciendo. Su poder es cada vez más infinito, cada vez más inconmensurable, pero su imaginación, su capacidad de representación, y sobre todo, su comprensión moral, siguen siendo finitas, limitadas, ancladas en una especie de tosquedad neolítica.

La desproporción entre la acción y sus efectos es tan grande que la imaginación se desorienta. Es imposible vivir emocionalmente la muerte de 200.000 personas. Los seres humanos estamos hechos para sentir la muerte de un ser querido, incluso de bastantes seres queridos y no queridos. Pero el número 200.000 no nos dice nada emocionalmente. Hannah Arendt contaba que, durante su juicio en Jerusalén, el genoci-

da Eichmann explicaba con naturalidad cómo su trabajo consistía en aligerar el ritmo de la cadena de exterminio de judíos. Así pues, desde su punto de vista, era un éxito laboral el que, gracias a ciertas mejoras técnicas en la rutina del exterminio, se lograra eliminar 25.000 personas al mes, en lugar de 20.000. Ahora bien, en una ocasión en que unos testigos le acusaron de haber estrangulado a un muchacho judío con sus propias manos, Eichmann perdió los estribos y se puso a gritar desesperado que eso era mentira, *“que él nunca había matado a nadie”*. Estrangular a una persona es insoportable para una conciencia moral normal, administrar la muerte de un millón de personas es pura rutina.

Es imposible, humanamente hablando, sentirse responsable de la guerra de Iraq. Ni siquiera es posible sentir humanamente hablando la atrocidad de la guerra de Iraq. Es posible sentir la muerte de un hijo en un bombardeo. Eso ya es casi demasiado grande para un ser humano. Es el límite absoluto de lo que un ser humano es capaz de soportar imaginar. La guerra de Iraq es ya demasiado, está mucho más allá de esos límites. Es un acontecimiento para la historia, no es un acontecimiento posible de la vida de los hombres. Se trata de un acontecimiento que excede con mucho las condiciones finitas en las que el ser humano comprende lo que es moral y lo que no. Por eso, para la mayor parte de los seres humanos de este planeta, la guerra se ha convertido en parte de un paisaje histórico tan inevitable y anónimo como el de la naturaleza. El ser humano puede representarse el daño que es posible hacer con una cachiporra. Pero no está preparado para hacerse cargo de una bomba de racimo. Mucho menos para comprender y juzgar moralmente los efectos del arma de destrucción masiva más poderosa de todas: el sistema económico mundial.

Vivimos en un mundo tan complejo desde un punto de vista técnico y estructural que todas nuestras acciones, incluso las más aparentemen-

te insignificantes, tienen unos efectos colaterales imprevisibles. Todos tenemos noticias, por ejemplo, de que hay una guerra en la República Democrática del Congo. Entre 1997 y 2004 se calcula que han muerto cuatro millones de personas. Algunas fuentes convincentes calculan que en el 2007 siguen muriendo 38.000 personas al mes.⁹ La violencia sexual es tan escalofriante que puede hablarse con fundamento de un auténtico feminicidio. Entre las principales causas de esta guerra, según las mismísimas Naciones Unidas, hay que contar el tráfico de coltán, un mineral imprescindible para nuestras nuevas tecnologías.¹⁰ Ahora bien, nuestra capacidad de representación no da para tanto como para conectar el hecho de llamar por el móvil con aquella carnicería. Si las dos cosas están realmente conectadas entonces el mundo es humanamente incomprensible. El naufragio antropológico que se origina en este desnivel entre lo insignificante y lo monstruoso no puede ser definido más que con la palabra “nihilismo”. Estamos sumidos en una situación en la que *no hay manera de saber lo que estás haciendo cuando haces lo que haces*. En estas condiciones, la voz de la moral no sabe a qué atenerse. El bien y el mal se vuelven indistinguibles. Tal y como dice Santiago Alba Rico, “allí donde nuestras más banales costumbres cotidianas –la de mandar un mensaje por el móvil o elegir una marca de cereales– tienen una relación ‘inimaginable’ con algo terrible que sucede en el Congo o con la muerte repentina de quince niños en Indonesia, es muy difícil aplicar nuestro concepto tradicional de ‘responsabilidad’”.¹¹

9. El capitalismo frente a la Ilustración y frente al Neolítico

La obra de Santiago Alba Rico pretende, ante todo, hacerse cargo de las consecuencias de este naufragio antropológico. En nuestras últimas publicaciones, algunos hemos estado especialmente interesados en

demostrar la incompatibilidad entre Capitalismo y Estado de Derecho; la incompatibilidad, incluso, entre el capitalismo y un auténtico parlamentarismo.¹² El capitalismo, en efecto, respira demasiado aparatosamente para que el derecho o la política parlamentaria puedan decidir nada que tenga la más mínima trascendencia económica. En este sentido hemos diagnosticado la herida mortal que el capitalismo infligió desde el primer momento a la condición de la ciudadanía propuesta por la Ilustración, la forma en la que el capitalismo asfixió y suplantó la vida republicana, poniendo el Mercado ahí donde deberían reinar la Palabra y la Razón. Sin embargo, hacía falta un talento etnográfico especial para investigar la catástrofe antropológica que, *al mismo tiempo*, se originaba. Lo que hace Alba Rico es descender hasta el nivel en el cual el capitalismo manipula y trastoca, *también*, los dispositivos mínimos de la consistencia antropológica más elemental.

Pues, como decimos, el capitalismo no ha superado al ser humano. Simplemente lo ha arrinconado más y más, hasta arrebatarle, incluso —esta es la tesis de Alba Rico—, el espacio que la revolución neolítica había logrado conquistar a la naturaleza. De ahí la estremecedora paradoja: el capitalismo ha devuelto al ser humano a la prehistoria, dando lugar a una sociedad que, desde el punto de vista antropológico, es quizás la más primitiva que haya conocido la humanidad.

“Nuestra sociedad no se ha convertido en una sociedad ni de “memoria” ni de “razón”. Vivimos más bien, al contrario, en una sociedad no ya pre-lógica sino pre-mítica que ha retrocedido más allá de ese punto escenificado por todos los mitos de la tierra, en cuanto que relatos performativos del paso a la cultura, antes del cual no era posible diferenciar entre “cosas comidas” y “cosas no comidas”, entre naturaleza y cultura, entre animalidad y humanidad, entre recuerdo y experiencia, entre sueño y realidad, entre pasado y futuro. Por eso también, al menos

para esa quinta parte de la humanidad que vive en las fortalezas de nuestros Hipermercados, nuestra sociedad es de alguna manera pre-neolítica, la más primitiva, la menos refinada que se haya desarrollado, desde hace un millón de años, en nuestro planeta”.¹³

Nos situamos, pues, frente a una especie de escalofriante refutación de Nietzsche en estado práctico. La Historia, en lugar de traernos un más allá del ser humano, un superhombre, nos ha metido en un rincón y nos ha devuelto a la prehistoria.

10. Más allá del hombre: la proletarización

Todo estaba mal planteado, por supuesto. Aunque es difícil saber por qué, pues durante todo el siglo XX se acumularon demasiados espejismos al respecto. Para empezar, si Nietzsche hubiera sido menos soberbio y hubiera sido mejor lector de la tradición republicana habría sabido reconocer un más allá de lo antropológico en la condición ciudadana, en la vida política de la república, en la capacidad de la razón para enderezar libremente el curso de las cosas. Todo ello, por supuesto le habría puesto en la cola de los pensadores de la Ilustración, donde habría figurado como uno más, quizás más o menos genial. A lo que tendría que haber atendido, entonces, es a la manera en la que ese más allá del ser humano que representaba la “república cosmopolita” estaba siendo impedido de raíz y abortado en todas sus posibilidades a causa del desarrollo del capitalismo, el cual reclamaba para sí todo el espacio de juego que el ser humano necesita para hablar, razonar, discutir y, en general, para desplegar las potencialidades de una vida política y ciudadana. Si el capitalismo ha dañado incluso la consistencia neolítica del ser humano ¿qué no habrá hecho con su consistencia política? Si el

neolítico queda ya fuera de nuestras posibilidades ¿cómo de lejos quedará, entonces, la Atenas de Pericles o el imperio de la Ley exigido por Sócrates y por Platón? ¿Y la “república cosmopolita” de Kant? Nos hemos ocupado de ello en el libro *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*: el capitalismo taponó desde el principio todos los cauces de desarrollo de la Ilustración, sustituyendo la ciudadanía por la proletarización. El ciudadano y el proletario tenían, sin embargo, algo en común, su libertad, por lo que el isomorfismo entre ambas condiciones despidió a no pocas buenas cabezas, hasta el punto de que se llegó a pensar que lo uno y lo otro no eran sino dos caras de la misma moneda. Lo que no se decía –Marx sí lo hizo– es que el ciudadano y el proletario eran libres en un sentido muy distinto. El ciudadano es libre para edificar una ciudad con el instrumento de la política, una realidad sometida a las exigencias de la razón y de la libertad, es decir, una sociedad, como suele decirse, en “estado de derecho”; mientras que el proletariado es libre, tan sólo, para trabajar en lo que sea, como sea y donde sea, según los avatares de un destino que se decide económicamente y no desde las instancias políticas de ciudadanía. No tenía nada de extraño, pues, que las obras de la razón que Nietzsche tenía ante sus ojos no tuvieran nada de espectacular. Aquella nueva “mayoría de edad” que la Ilustración había prometido a la humanidad no se había materializado en un renacer político de la Grecia de Apolo y Dionisos, sino, en todo caso, en el Manchester de la proletarización y en el patético espectáculo del parlamentarismo. Las fuerzas de la razón no le parecieron a Nietzsche nada prodigiosas, por tanto. Y sin embargo, ¿cómo no dejarse seducir por el inconmensurable naufragio antropológico que había operado el capitalismo? El capitalismo triunfaba ahí donde la razón no hacía más que el ridículo. La razón había prometido un más allá de lo antropológico: la ciudadanía. Bien poca cosa compa-

rada con lo que podía traer un capitalismo que ya hacía tiempo que había dejado al hombre bien atrás, un capitalismo que, sin encomendarse a dios ni al diablo, hacía ya tiempo que se había instalado más allá del ser humano. Ahora eran los propios seres humanos los que corrían detrás de la Historia, con la lengua fuera. Y cuando lograban alcanzarla, de ellos no quedaba ya más que su pellejo: por el camino habían dejado sus ritos, sus dioses, sus ancestros, sus lazos tribales, sus densidades culturales, incluso su sexo o su edad. No se alcanza la realidad del capitalismo más que a través de la proletarización.

11. Capitalismo y Nihilismo: el naufragio del hombre

Así pues, Nietzsche prefirió atender a ese naufragio antropológico mucho más llamativo y radical que llevaba gestándose desde los comienzos mismos de la era capitalista, y que anunciaba, quizás, un superhombre que no tenía nada que ver con ese “mayor de edad” postulado por mentes enfermizas y tacañas de puritanos virtuosos incorruptibles, pastores protestantes resentidos y filósofos alemanes que jamás habían visto más allá de sus narices. La Historia, acelerada ahora por el motor industrial de las necesidades imparable del capital, estaba ya en condiciones de reconquistar todo aquello que el Neolítico le había sustraído: todo ese material con el que la revolución neolítica había abierto una dimensión en la que el día era distinto de la noche, lo crudo de lo cocido, el hombre de la mujer, los animales de los humanos, el cielo de la tierra, el bien del mal. La Historia estaba a punto de transvalorar enteramente todos los valores y, más aún, de trastocar desde sus cimientos esa dimensión en la que era posible la vida de los hombres. Por una parte, el “desnivel prometeico” del que nos hablaba Anders sacaba de su quicio nuestra brújula moral y el bien y el mal se convertí-

an en una especie de anécdota neolítica. Por otra, la mercantilización del trabajo, de la tierra y del dinero, como bien explicó Karl Polanyi en su libro *La gran transformación*, socavaba los resortes más íntimos de lo antropológico, generando un “vacío cultural” que el hombre no había conocido desde el neolítico. Ya Marx, en el *Manifiesto comunista*, había resaltado el poder del capitalismo para descoyuntar la consistencia misma del género humano hasta conducirlo a la condición de *proletariado*. El capitalismo no había respetado nada de todo aquello con lo que, desde el neolítico, el hombre había construido su humanidad.¹⁴ El proletariado es una “nada social”, carente de propiedad, de familia, de patria, de religión, de cultura, de sexo. El capitalismo había llegado a suprimir, incluso, la diferencia antropológica entre infancia y vida adulta, poniendo a los niños a trabajar doce, catorce y dieciséis horas en las fábricas. Fue necesaria la intervención exterior de la lucha sindical para recordar a la lógica del capital que no podía permitirse el lujo de superar al ser humano más allá de ciertos límites: la sociedad capitalista necesitaba seguir siendo sociedad, aunque fuese de manera muy periférica. Y para ello era necesario seguir otorgando un cierto espacio a la consistencia neolítica del ser humano; cuando menos mientras los obreros siguieran naciendo del sexo, mientras siguieran aprendiendo a hablar en su familia, y siguiera, por lo tanto, existiendo la infancia y, con ella, todas aquellas cosas que vienen en el lote antropológico de las relaciones de parentesco; y como todo antropólogo sabe muy bien, basta una regla cualquiera para identificar quién es y quién no es tu primo para que por algún motivo más o menos insondable todo un conjunto de requerimientos culturales, religiosos y económicos vengan a conformar un tejido tribal. Por eso, el capitalismo no podía suprimir del todo ni los primos ni la cultura en general, pues, al fin y al cabo, los obreros no se gestaban en el interior de aquello que hacía capitalista a la socie-

dad capitalista, sino en el seno de aquello que la hacía sociedad.¹⁵ Ahora bien, la proletarización obligó a la población a desplazar los resortes generadores de sociedad a la periferia del sistema económico, de modo que se podría decir que si bajo el capitalismo logramos seguir siendo seres humanos es casi de milagro.

Por supuesto, las organizaciones socialistas se resistieron con uñas y dientes a ceder del todo esta periferia social del capitalismo, exigiendo unas precarias condiciones para desplegar ese *minimum antropológico* que, hasta el momento, el ser humano tenía asegurado por la revolución neolítica. Al fin y al cabo, se luchaba sindicalmente por conseguir un techo, unas mínimas garantías de subsistencia, una vida familiar, un fuego en la cocina, un día de descanso para rezar. Y con ello, todo un ramillete de distinciones entre el día y la noche, el hombre y la mujer, el niño y el adulto, los dioses y los mortales, los seres humanos y los animales... Todas esas distinciones habían dejado de existir en las fábricas de la revolución industrial, en las que era imposible distinguir el día de la noche y donde las mujeres, los hombres y los niños trabajaban como si, en realidad, no fueran más que bestias de carga. Todo aquello que el Neolítico había arrancado a la Naturaleza, estaba ahora amenazado por la Historia. La sincronía neolítica en la que el hombre logra “arraigar en el cosmos”¹⁶ quedaba así cada vez más y más arrinconada en una periferia o un suburbio del curso histórico. A la sociedad capitalista le basta con ser sociedad de manera tangencial. Como mostró tan gráficamente la obra de Polanyi, el capitalismo habría, sin duda, llegado a un extremo casi suicida si no hubiera sido porque, en primer lugar, todas las fuerzas reaccionarias del antiguo régimen se ocuparon de organizar un sistema de beneficencia parroquial. Eso permitió *retrasar el futuro*, amortiguar la llegada de la nueva Era el tiempo suficiente para que la lucha sindical tomara el relevo y se ocupara por su cuenta de *conservar*,

en nombre paradójicamente de la revolución social, todas esas reliquias antropológicas amenazadas por el tren sin frenos del capitalismo.

Todos estos esfuerzos eran mirados muy por encima del hombro por Nietzsche, quien soñaba más bien con aprovechar ese inminente naufragio antropológico para preparar el advenimiento de un superhombre.

Hay que decir que en eso Nietzsche fue bastante más clarividente, aunque también mucho más insensato, que la media de las filosofías socialistas y anarquistas. Él supo ver muy bien que el socialismo no hacía sino trabajar *por el pasado*, por mucho que las filosofías de la historia, la contaminación hegeliana del marxismo, la escolástica del materialismo histórico, etc., hicieran pensar en un proyecto de futuro e incluso en el plan inevitable de una historia universal. No se trataba por supuesto de un “pasado” cronológicamente localizable, no se trataba de una defensa del antiguo régimen. Pero sí se trataba, al fin y al cabo, de la reivindicación sindical de un “pedazo de pasado” muy particular, de ese *mínimo de neolítico sin el cual, la vida humana se convierte en imposible*. En eso el socialismo se mostraba *muy conservador*. Tal y como decía Chesterton: “el pueblo nunca puede rebelarse si no es conservador, al menos lo bastante como para haber conservado alguna razón para rebelarse”.¹⁷

Bien es verdad que las filosofías revolucionarias de la tradición socialista y anarquista pocas veces vieron claro lo que se traían entre manos. Por una parte, una teoría “dialéctica” de la historia que a veces rayaba en el delirio, hacía pensar que la única manera de trabajar por el socialismo era acelerar aún más el curso del capitalismo. Por otra parte, los socialistas eran también muy propensos a dejarse llevar por la esperanza pseudoreligiosa de constituir una “nueva humanidad”, un “hombre nuevo” que resurgiría del desastre nihilista del capitalismo, armado

con nuevos valores de igualdad, solidaridad y comunitarismo. Esto también provocaba las iras de Nietzsche, quien podía localizar aquí un abismo entre los que defendían los valores de una moral de esclavos resentidos, y quienes, como él, anunciaban los valores propios de un más allá del hombre.

Por supuesto, aquí, cada uno deliraba a su manera. Al final, la historia no dejó muchas opciones. Y lo curioso es que mientras el fascismo y el socialismo se emborrachaban de futuro, delirando con el desastre antropológico en el que el capitalismo nos había hecho desembocar y empeñándose en descubrir la pólvora y forjar un “hombre nuevo”, una gran parte de la clase burguesa se afanaba en apropiarse del mejor trozo de la tarta ideológica, reclamando como suyos los conceptos de Ciudadanía, de Estado de Derecho, de Parlamentarismo y, en fin, de todos los conceptos de la mejor tradición ilustrada. Y mientras tanto, los hombres de carne y hueso, seguían siendo tan viejos como siempre, e intentaban proteger, cada vez con más dificultad, lo que aún les quedaba del neolítico en los basureros de la Historia.

12. El hombre nuevo fascista y socialista

Aunque, por supuesto, los intentos políticos de estar a la altura de los acontecimientos tuvieron sus efectos. Y fueron estremecedores. El fascismo y el nacionalsocialismo fueron el intento de crear un ser humano capaz de dar alcance a una Historia que hacía tiempo que lo había dejado muy atrás. En lugar de detener la Historia o de protegerse de ella, lo que se proponía era conformar un ser humano que pudiera reivindicar toda la barbarie capitalista como obra suya. El resultado no podía ser sino aterrador y, en efecto, fue aterrador. Desde los tiempos de Hegel y

de Schelling se había soñado en Alemania con una “mitología de la razón”, capaz de unificar las potencias que arrancaban de la tierra y las que provenían de los cielos. Se esperaba que el martillo de Thor demoliera las catedrales góticas y se pusiera a la cabeza de las fuerzas de la Historia para alumbrar una nueva época y un nuevo tipo de hombre. La realización de este sueño podía haberse previsto desde los tiempos de Marx (y en efecto, su amigo Enrique Heine lo profetizó con sorprendente clarividencia): el capitalismo, que había dejado al hombre tan atrás que ahora corría el riesgo de sucumbir a su propio éxito, selló una alianza con todas las fuerzas salvajes de la prehistoria, para las que el hombre todavía quedaba más allá.¹⁸ Raza e Industria: he aquí un nuevo programa. Se esperaba o se auguraba que sólo la raza aria sería capaz de ponerse a la altura de las exigencias capitalistas de industrialización y de las crisis económicas y los descalabros históricos con los que ésta avanzaba sin frenos hacia un futuro imprevisible. Había que acelerar el proceso y dar al traste con todas las barreras con las que la consistencia neolítica del ser humano había logrado contener la salvaje irrupción de la Naturaleza y de la Historia. Sin embargo, en lugar del grandioso espectáculo que anunciaba Nietzsche, lo que se avecinó fue un episodio abyecto, ridículo y genocida, que denigró al ser humano infinitamente más de lo que lo había denigrado su existencia religiosa y pre-ilustrada.¹⁹

Los países del denominado “socialismo real” también se empeñaron testarudamente en poner al hombre a la altura de la Historia. En este caso, todo hay que decirlo, se veían obligados a hacer de la necesidad virtud. Esa abstracta “Historia” de la que hablamos, estaba llamando a sus puertas desde el primer momento, en forma de invasión contrarrevolucionaria de las grandes potencias mundiales. Había que estar a la altura del capitalismo exterior o asumir la derrota. En resumen: había

que proletarizar a millones de campesinos y había que hacerlo muy deprisa. Para ello no se repararon en medios genocidas. Resultó entonces que el más allá al que el hombre podía aspirar era el hombre proletarizado. En efecto, hubo que convertir en virtud toda la barbarie que al capitalismo le había salido sola. Hubo que decidir políticamente todo aquello que en el capitalismo se imponía con el automatismo del mercado. Para proletarizar a la población, el capitalismo no necesitaba para nada de una “cultura proletaria”. Ahí bastaba con dejar elegir a la ciudadanía entre el hambre o el mercado de trabajo. De modo que los países capitalistas se podían permitir el lujo de hablar de independencia civil, de libertad de expresión, de división de poderes, de garantías jurídicas, en fin, como decíamos, del mejor trozo de la tarta ideológica; el hambre y el mercado garantizaban, en cualquier caso, la calidad del resultado. Por el contrario, en los países socialistas había que edificar toda una “cultura proletaria”, un “hombre nuevo” que aceptara de buen grado la proletarización. Desde el principio hubo que cantar las alabanzas del trabajo voluntario (Lenin); en seguida, se barajó militarizar el proceso laboral (Trotsky); finalmente, se decidió policializarlo y convertirlo en objeto de culto (Stalin). Con Mao se llegó a crear una verdadera religión de culto al trabajo (aunque parezca contradictorio eso de una “verdadera religión artificial”). Estar a la altura de los Tiempos, dar el “gran salto adelante” de la Historia, se convirtió así en una especie de nueva consistencia cultural. Se puede decir que la lógica religiosa del sacrificio colectivo fue el último asidero neolítico que encontró la población para resignarse a abandonar el neolítico. Una vez más, se confirmaba que más allá del neolítico, antropológicamente sólo estaba la prehistoria (o quizás, simplemente, un neolítico mas abyecto). El ser humano proletarizado que tan orgullosamente alcanzaba la era nuclear (o se ponía a la altura industrial de los países capitalistas exteriores),

estaba ya antropológicamente tan degradado que se encontraba mucho más cerca de la prehistoria que un *nambikara* o un *dogon*.²⁰

Los intentos fascistas y socialistas de ir más allá de la mayoría de edad propia del “derecho burgués” desembocaron, como no podía ser de otra forma, en el más acá de un infantilismo religioso. El caso es que el Derecho es la única manera prevista en la historia de la filosofía para levantarse sobre la consistencia antropológica de la religión, la tradición y la costumbre. Y por supuesto, la cosa era como la filosofía lo había previsto. Cualquier intento de levantar el vuelo por encima del Derecho estaba abocado a caer por debajo de él. El Derecho era el más allá de la Religión; más allá del Derecho no estaba, por tanto, más que la Religión. Tras superar el derecho burgués en la “constitución más democrática del mundo” (y tras ejecutar, por cierto, a 18 de los 30 comunistas que habían participado en su redacción), Stalin logró consolidar *el culto a la personalidad*. Todo un éxito de la mayoría de edad. Y cuando finalmente, tras setenta años de ateísmo oficial, se cayó el muro de Berlín, resultó que todo el mundo había guardado debajo del colchón un icono de la virgen, un rosario o un Corán.

Más tarde, la tradición comunista siguió empeñada en el compromiso por forjar un “hombre nuevo”, bajo tintes más o menos obreristas, guevaristas o cristianos. Y cuanto más se empecinaban en buscar novedades para el hombre, menos atención prestaban a lo que había de novedoso en aquello que siempre habían tenido delante de las narices: el ciudadano. En realidad, la idea de ciudadanía era muy nueva, porque no había tenido tiempo de envejecer: nada más nacer, se había degradado en el infierno de la proletarización; la vida política de la ciudadanía había naufragado en el marasmo económico del capitalismo. Pero la escolástica marxista, empeñada en hacer del Derecho una ideología burguesa, jamás se percató de la distancia entre ciudadanía y proletari-

zación. Se empeñó, más bien, en que la cuestión de la ciudadanía se agotaba en su papel de coartada ideológica de la proletarización bajo condiciones capitalistas. En lugar del ciudadano se pensaba en algo así como el camarada. Todas las reflexiones de la Ilustración caían en saco roto al renunciarse a la idea de ciudadanía en nombre de la solidaridad comunitaria contra el egoísmo individual, supuestamente propio de la mentalidad burguesa. Y lo peor no era ya que al renunciar al individuo se estuviera inevitablemente renunciando a la libertad. Lo peor era que, al regalar así todo el pensamiento de la Ilustración al enemigo, se echaba más leña al fuego de la peor estafa ideológica de la clase dominante: la idea de que capitalismo, democracia y estado de derecho, de alguna manera, se copertenecen. Así, resulta que la izquierda anticapitalista se convirtió en el mejor propagandista de aquello que pretendía combatir.

13. La mayoría de edad ciudadana como más allá del ser humano

La discusión teórica a este respecto ha sido siempre muy patética, dada la manera en la que los contendientes se han repartido los papeles. Uno se asombra al ver la inmensa arrogancia con la que auténticos pigmeos intelectuales se afanaron en cantarle las cuarenta a la idea ilustrada de ciudadanía. Hay que tener en cuenta que —como decíamos— la idea de una superación racional del ser humano había sido trabajada desde los comienzos mismos de la historia de la filosofía. Por supuesto, por Sócrates y Platón, pero también por Aristóteles, quien exhorta a que la vida política no se base en “pensamientos humanos, puesto que somos humanos, o mortales, puesto que mortales somos”, sino que, en la medida de lo posible, “intentemos inmortalizarnos conforme a lo más

divino que hay en nosotros, la Razón” (*Ética a Nicómaco*, 1178a). Desde sus orígenes griegos, la Ilustración ha pensado siempre un “hombre nuevo” con su concepto de *mayoría de edad*.

Y, sin embargo, es importante reparar²¹ en el hecho de que los pueblos que quedaban así, de pronto, englobados en una “minoría de edad autoculpable” (Kant), eran, paradójicamente, verdaderos expertos en mayoría de edad. En efecto, esto es algo que cualquier etnógrafo puede constatar: los pueblos indígenas viven más bien obsesionados con la cuestión de la mayoría de edad, obsesionados con trazar y demarcar las fronteras entre mayoría y minoría de edad, mediante ritos de iniciación y un aparato mitológico inabarcable. Esos ritos de iniciación podríamos decir que concentran todo el orgullo del ser humano por la revolución neolítica que le separó de los acontecimientos naturales y le ancló al mundo de la palabra, separándole de los animales. Pero ahora se trataba de que esa mayoría de edad “antropológica” quedara superada por una mayoría de edad *racional*. Por supuesto, esto implicaba que la Ley fuera capaz de ocupar el lugar de la Costumbre y la Tradición. Que la Educación fuera capaz de sustituir al Rito. Que el Derecho sustituyera a la Religión y al Mito. Que la Constitución sustituyera al Cementerio, a la autoridad de los ancestros. Que la Política, en suma, arrancara al hombre del “reino de la superstición”.

La pretensión de una sociedad en “estado de derecho” suponía postular la posibilidad de una nueva victoria sobre el Tiempo. La primera había sido, como decíamos, la revolución neolítica, que permitió al ser humano protegerse de la Naturaleza, ponerse al resguardo de los acontecimientos, detener la Historia y otorgar a la Palabra el protagonismo de lo humano. Ahora bien, la humanidad tropezó un buen día con las matemáticas o, si se quiere, con la posibilidad de razonar *independientemente* de sus requerimientos culturales y de sus pertenencias tribales.

Probablemente, en la perplejidad ante este “independientemente de”, que de pronto nos colocaba más allá de los ancestros, la tradición y los dioses, la humanidad se encontró, a través de la palabra, con la desnuda facticidad de la libertad. Desde ese mismo momento, la Ilustración había sembrado la semilla de una nueva mayoría de edad, de una mayoría de edad *postneolítica*. La posibilidad de esta *otra* mayoría de edad exigía, desde el primer momento, que las leyes fueran independientes de cualquier tejido tribal, que fueran, por tanto, *universales*. Y, sobre todo, exigía que las leyes fueran la consecuencia directa del *factum* de la libertad, es decir, que no fueran sedimentadas por la tradición y la costumbre, sino que fueran *decididas políticamente*.

Se trataba, en efecto, de que el Tiempo, que había sido ya domado por las instituciones *míticas*, fuera ahora vencido por las instituciones *políticas*. Esto es, en el fondo, lo mismo que decir que ya no se trataba de que las cosas se asentaran unas sobre otras, acomodándose entre sí, sino de que se acomodaran, más bien, a aquello que las cosas *deben ser*. El Tiempo (la forma general de la sensibilidad, que decía, Kant) es, en efecto, el lugar en el que todo se da. Es, por lo tanto, el lugar en el que todas las cosas forman contexto con todas las otras cosas: el contexto en que las cosas se acomodan entre sí, quedando unas en el pasado y otras abriéndose hacia el futuro. En cambio, la idea de que las cosas se acomoden con lo que deben ser introduce una ley enteramente otra. Esta es la arrogancia política de la Ilustración, que pretendió poner la realidad en estado de derecho, en lugar de permitir a la realidad encajar consigo misma y, en todo caso, llamar “derecho” al resultado. Se trataba, por tanto, de profundizar con osadía en la victoria neolítica sobre el Tiempo. Pues, de alguna manera, el neolítico pretendía estar a salvo del Tiempo, *gracias al Tiempo*. Gracias a lo que hicieron los ancestros, dicen los mitos, tenemos ahora la posibilidad de sentarnos a hablar en la Casa

de la Palabra. Ha sido la tradición la que luna a luna, estación a estación, milenio a milenio, ha ido consolidando una especie de estabilidad, una receta para vencer al inmisericorde pasar de todas las cosas. Si podemos ahora *tomar la palabra*, es de alguna misteriosa forma, *gracias a todo el Tiempo que ha pasado ya*. Si los ancestros se movieron en el Tiempo y nosotros, en cambio, tenemos el privilegio de la Palabra, es porque todo el tinglado de la costumbre y la tradición nos protege de los acontecimientos: porque tenemos, en definitiva, palabras *muy antiguas*. El lenguaje es, por tanto, al fin y al cabo, obra del tiempo: “los ancestros pronunciaron ciertos sonidos, pusieron nombre a las cosas, y así fundaron nuestra lengua”. Si la Palabra tiene más autoridad que el Tiempo, es, así pues, por lo antigua que es, por la enorme cantidad de Tiempo que hay encerrada en ella. Es por ello que la voz que habla en la mitología es siempre, de algún modo, la voz de la experiencia, la voz del pasado, la voz de los ancestros y de los ancianos.

En cambio, la osadía de la Ilustración raya en lo insólito, pues postula la posibilidad de otro comienzo, de un comienzo absoluto.²² La pretensión de la Ilustración consiste en obligar al Tiempo a obedecer las exigencias de la Libertad. En lugar de que las cosas encajen entre sí, que encajen con lo que deben ser. Es decir, que encajen con una instancia que, a su vez, no es ninguna cosa: la Razón. Propiamente hablando, no deberíamos llamar “política” más que a la acción humana atravesada por esta convicción. La pretensión de una vida política es, entonces, la pretensión de una superación de lo antropológico a favor de lo racional. Es en este sentido por el que Nietzsche podría haber localizado en esta nueva mayoría de edad, al superhombre por el que tanto clamaba.

A la postre, en efecto, uno tiene la sensación de que, en sus mejores textos, Nietzsche no logra sino aproximarse a un buen Kant, si bien de una forma muy tortuosa, que oscila entre la pedantería y la genialidad.

Con su idea de un eterno retorno, por ejemplo, una idea a la que da vueltas y vueltas como si interpretase al oráculo, Nietzsche no hace otra cosa, probablemente, que tomarse en serio la gravedad de la acción libre. La idea de una voluntad que pretende tener más autoridad sobre las cosas que la totalidad en la que todas ellas agotan sus fuerzas y sus posibilidades es, desde luego, algo muy asombroso. Pretender que hay algo que tiene más razón que la Historia, algo que puede dar lecciones a la totalidad, es, en verdad, mucho pretender. Pero es exactamente la idea de libertad captada por Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Ahora bien, la idea de una autoridad que no depende del Tiempo, sino que pretende imponerle su Ley, es en cierto modo la voz de una autoridad que habla desde la Eternidad. Quizás haya que ser Nietzsche para reconocer aquí el viejo tema mitológico del eterno retorno. Un acto libre, un acto que no viene arrastrado por el curso de las cosas, que no depende del Tiempo, es un acto que se quiere a sí mismo como necesario, un acto que —si se quiere decir así— nunca querría dejar de repetirse. En una situación dada, no todo depende de la situación: aquello *que hay que hacer* en una situación dada no depende de ella. Lo que *debe hacerse* en una situación dada no es en absoluto la consecuencia de exprimir en esa situación la fuerza de todas las circunstancias, de todos los detalles, de todos los contextos, hasta darse de narices con algo así como la voluntad del todo. La libertad tiene más autoridad que la Totalidad. Y aunque se diera el caso de que el espíritu del pueblo firmase un pacto secreto con el espíritu absoluto para que fuera la totalidad misma la que se encargase de apedrear a una adúltera, y la primera piedra se lanzase así con toda la fuerza de la historia universal, la voz del imperativo categórico seguiría negándose a ello con el mismo tozudo empecinamiento del eterno retorno nietzscheano. Ante una injusticia, la voz de la razón clama al cielo. No porque sea muy ingenua, sino porque es

insobornable.²³ No porque crea en quimeras, sino porque está por encima de todas ellas.

Y esto es lo mejor que se puede decir de Nietzsche. Que a fuerza de burlarse del imperativo categórico, de abominar de la Ilustración, vilipendiar la democracia y despreciar el socialismo, hace que nos tomemos en serio todas esas cosas. Sin darse cuenta, su empeño por situarse en las antípodas de Kant, le pone en una buena situación para comenzar a entenderlo. Aún así, la mayor parte de las veces, desaprovecha esa oportunidad y se empecina en el camino del vitalismo y el historicismo, empeñado en que la vida le libre de la banalidad de la vida y la historia de la miseria de la historia.

14. La vuelta al Infierno

No es extraño, pues, que por encima del Derecho no se encontrara nada. El Derecho era precisamente el encima que se buscaba. Más allá de la razón no era posible toparse más que con el más acá de la sin razón. Saltar por encima de la Ilustración más allá de ella, era abocarse a tropezar de nuevo con la barbarie mitológica. Aunque hemos visto que esta barbarie que hemos llamado “antropológica” era en parte barbarie, pero, también en parte, equilibrio. Si Nietzsche se hubiera limitado a soñar con un más allá del Derecho y de la República se habría limitado a decir estupideces, o como mucho, se habría dado de narices con pensadores reaccionarios como Joseph de Maistre o Louis Gabriel Ambroise de Bonald. Lo que pasa es que, en su intento de trascender por encima de la Ilustración, Nietzsche se topó con la fuerza destructora de una Historia enloquecida por el tren sin frenos del capitalismo. Y entonces, en lugar de reclamar ese ser humano que iba quedando cada

vez más atrás o de denunciar la forma en la que la proletarización asfixiaba las posibilidades de la ciudadanía, Nietzsche se puso a clamar por un superhombre “a la altura de los tiempos”. Pues, en efecto, el problema era que ese “más allá” existía, no como barbarie mitológica, sino como barbarie a secas. Con una impresionante ceguera –habida cuenta de que ya había existido un Marx– y con no poca prepotencia, Nietzsche identificó ese “más allá” con algo así como la “vida” o la “voluntad de poder”; pero ese “más allá” existía efectivamente delante de sus narices, era algo bien real, algo que avanzaba sin miramientos con inusitada fuerza histórica: el capitalismo. Y el capitalismo no estaba abocado a devolver al ser humano a la barbarie mitológica, sino al abismo preneolítico, a un estado enteramente semejante al que muchos pueblos se representan míticamente con la idea del infierno.

A este respecto, Santiago Alba se ha expresado muy gráficamente. El capitalismo es un sistema productivo que no puede detenerse, que no puede ralentizar la marcha, hacer pausas, pararse a descansar. Vimos que Wallerstein lo comparaba con una rueda de ratón, en la que hay que correr más deprisa a fin de correr aún más deprisa. Pero la rueda es, precisamente, la imagen más representativa de la tortura a la que se ven sometidos los condenados del infierno. “En el infierno, recordémoslo, Sísifo hace circular su piedra una y otra vez, arriba y abajo, en un movimiento sin principio ni fin; las Danaides repiten su mismo gesto por toda la eternidad; Prometeo reproduce diariamente su hígado para el apetito del águila; Atlas carga con la esfera del mundo e Ixión, que intentó seducir a Hera, gira sin descanso atado a una rueda encendida”.²⁴ No poderse parar: he aquí la idea con la que toda la sabiduría neolítica se representó la negación de la vida humana. Si no es posible encontrar un antídoto contra la rueda del Tiempo, contra el continuo pasar de las cosas, contra la Historia, no hay posibilidad de *tomar la*

Palabra, de empezar a *hablar*. Si hay que estar continuamente edificando las instituciones, es que la sociedad es imposible. Una institución que no se sostiene en pie por sí misma no es una institución. Un permanente poder constituyente que no es capaz de constituir nada es la idea misma del infierno (lo que, dicho sea de paso, hace que muchos discípulos de Toni Negri se afanen en reivindicar contra el capitalismo la esencia misma del capitalismo).

“El infierno es la permanente destrucción-renovación asociada al ciclo producción-consumo, el círculo de los condenados a no pasar jamás de la naturaleza a la cultura” (*ibid.*, p. 131). Pues, en efecto, la vida humana no comienza sino ahí donde es posible hacer alguna otra cosa que no sea agotarse sin cesar en el círculo de la pura subsistencia, en el ciclo de la reproducción puramente biológica. El paso de la naturaleza a la cultura exige un descanso en el que sea posible “tomar la palabra”, decíamos. “Ixión, Tántalo, Sísifo, las Danaides, fueron castigados a realizar en el otro mundo las tareas que la sociedad griega había reservado a las mujeres, confinadas en el gineceo como puros medios de reproducción de los cuerpos, y a los esclavos, cautivos de la ergástula, como puros medios de reproducción del alimento”. De este modo, permanecían siempre a las puertas de la cultura, sin poder abandonar jamás el estado de naturaleza, condenados a “no ascender de la esfera privada a la plaza pública, a no salir de la rueda individual a una medida común”. Ahora bien, si la imagen de Wallerstein es adecuada, el capitalismo ha encadenado a la sociedad a uno de esos suplicios infernales: una sociedad “encerrada en el círculo vertiginoso –cuando trabaja y cuando compra, cuando fabrica un coche o cuando lo conduce– de la pura reproducción de la vida” (*ibidem*). La obra de Santiago Alba Rico, precisamente, lleva demostrando e ilustrando con multitud de ejemplos –desde el año 1997 en que publica *Las reglas del caos*– la idea

de que la sociedad capitalista es la sociedad *más primitiva* que jamás haya existido, una sociedad de pura subsistencia estricta en la que todo es fabricado para el consumo, una sociedad de “hambre generalizada” que es incapaz de pararse a “usar” o a “mirar”, una sociedad en la que la cosidad de las cosas ha sido sustituida por la fugacidad de las mercancías. En efecto: *una sociedad que gasta todas sus energías en reproducirse ampliamente hasta el infinito es una sociedad tan primitiva (desde un punto de vista antropológico) como una sociedad que gasta todas sus energías en la pura subsistencia*. La revolución neolítica permitió al ser humano trascender el puro ciclo de la supervivencia biológica. El capitalismo, paradójicamente, ha movilizadado la infinita potencia de tres revoluciones industriales, para devolver al ser humano a la prehistoria.

“La ilusión de que el capitalismo produce más objetos que cualquier otro sistema, como circulación e intercambio generalizado de mercancías, olvida que por eso mismo constituye más bien un *régimen generalizado de destrucción de cosas*, en el que el *momento destituyente* precede ontológicamente –como su causa, su motor y su meta– al *momento constituyente*. (...) Lo que los griegos encerraron en los subterráneos del Infierno, para mejor proteger su sociedad, ha salido a la superficie y se ha convertido en la sociedad misma. (...) Una sociedad sólo compuesta de momentos constituyentes es, en realidad, una sociedad compuesta sólo de *momentos destituyentes*; no es una sociedad; es una *especie* y apenas se deja describir, por tanto, salvo en términos biológicos. La vida ya no es un medio para la felicidad, el arte o la política. ‘Bajo el capitalismo –dice Marx– la vida misma aparece como un medio de vida’” (*ibid.*, p. 138).

La obra de Karl Polanyi sigue siendo insustituible para hacerse una idea de lo que ocurrió en el momento histórico en el que el capitalismo de la sociedad capitalista se mostró incompatible con los dispositivos

más elementales que la convertían aún en una sociedad. La proletarianización de la población había socavado los dispositivos antropológicos más básicos. Pero, al mismo tiempo, la superación de lo humano que se anunciaba en tanta destrucción, no podía darse la mano con el más allá de la razón y la ciudadanía. Se había hecho patente que el capitalismo no podía permitirse el lujo del parlamentarismo, la división de poderes o la libertad de expresión. El hombre se había quedado retrasado respecto de la Historia, pero ésta no dejaba espacio para la Ilustración. Nunca se ha querido reconocer así –porque la verdad duele–, pero, en realidad, hubo un momento en que las palabras de Carl Schmitt se convirtieron en irrefutables, tan irrefutables que, en adelante, serían la “ley de hierro” de la política del siglo XX:

“Seguro que hoy ya no existen muchas personas dispuestas a prescindir de las antiguas libertades liberales, y en especial de la libertad de expresión y de prensa, pero, sin embargo, ya no quedarán muchas en el continente europeo que crean que se vayan a mantener tales libertades allí donde puedan poner en peligro a los dueños del poder real”.²⁵

Hay democracia y libertades allí donde y durante el tiempo en que no peligran por ello los intereses del capital. En el mismo momento en que el liberalismo político ha osado entorpecer intereses económicos importantes, un golpe de estado, una invasión o un bloqueo han endeerezado la situación. Esta cruda realidad se confirmó tantas veces a lo largo del siglo XX que, al final, acabó por resultar rentable reservar el término liberal para el liberalismo económico.²⁶ En la mayor parte del planeta, es cierto, para dar libertad al dinero hubo que encarcelar a la gente, pero, en ciertos lugares privilegiados del primer mundo, el liberalismo económico seguía pareciendo compatible con altas dosis de liberalismo político: bastaba con que esos lugares fueran lo suficientemente privilegiados para que el parlamento y el sistema de libertades en

general pudieran funcionar a sus anchas sin la menor tentación de contradecir el curso económico de la realidad. Así fue como acabó por celebrarse el imperio de la política –lo que se sigue llamando el “estado de derecho”– en todos esos sitios en los que las instituciones políticas eran o bien enteramente superfluas o bien meros instrumentos de los intereses económicos más poderosos.

Ahora bien, en las ocasiones en que la crisis ha sido más aguda, la incompatibilidad del capitalismo con las libertades políticas ha sido tan completa que ni siquiera ha sido posible mantener esa ficción. En ciertos momentos, el capitalismo no se ha podido permitir el lujo de la ciudadanía ni siquiera como ilusión. Y entonces es cuando más ha saltado a la vista que el material humano con el que se contaba había sufrido, mientras tanto, una corrosión irreparable. El fracaso de la mayoría de edad que la Ilustración había prometido no devolvía la humanidad a la vieja minoría de edad del Antiguo régimen. Una vez proletarizada, la humanidad ya no podía permitirse el lujo de dar marcha atrás: aunque no lograra ni por asomo estar a la altura de la razón, tenía de todos modos que estar *a la altura de los tiempos*. El fascismo y el nazismo se pusieron, así, manos a la obra, a forjar un *hombre nuevo* y, momentáneamente, devolvieron la humanidad a la barbarie. Por supuesto, la coyuntural derrota de Hitler y Mussolini no cambió nada respecto al problema de fondo. Cuando acabó la guerra, hubo que inventar un hombre capaz de vivir en paz “a la altura de los tiempos”. Y entonces se descubrió que, en realidad, no había opción: antropológicamente hablando, más allá del neolítico no estaba más que la prehistoria.

La sociedad del capitalismo tardío es la sociedad más primitiva que haya existido nunca sobre la faz de la Tierra. Desde *Las Reglas del caos*, Santiago Alba Rico ha mostrado de mil maneras la verdad de esta aseveración. Vivimos en una sociedad de tabú generalizado, de solteros for-

zosos que se creen independientes, rodeados de cosas que es imposible usar sin que se consuman, una sociedad que agota todas sus posibilidades en supervivir, una sociedad que ha tenido que flexibilizar todas las distinciones —el día y la noche, la vida adulta y la infancia, el mar y la tierra, el hombre y la mujer, la vida y la muerte, el hambre y la mirada, el uso y el consumo— para estar a la altura de las exigencias de la competitividad económica, la cual no es, en el fondo, más que el nombre moderno de una economía de pura subsistencia. Nunca como hoy, en efecto, supervivir, nos ha impedido vivir. Como dice Alba Rico, la humanidad nunca había pasado tanta hambre.²⁷

15. La bisagra entre la Ilustración y el Neolítico

Para convencerse de todo esto, fueron necesarios, a lo largo del/siglo XX, varios experimentos genocidas. Pero la constatación de que,/desde un punto visto antropológico, no se puede ir más allá del neolítico sin darse de bruces con la prehistoria, no es tan deprimente. Se trata más que nada de una advertencia: hay cierta consistencia neolítica del ser humano que no se puede superar sin generar desastres inconmensurables. No obstante, dentro del neolítico caben muchas cosas, como bien prueba la inagotable diversidad de sociedades humanas que han sido objeto de la etnografía. Caben, además, sin duda, todas las modificaciones que puedan derivarse de la razón y de la libertad. Pues, en efecto, la humanidad apenas ha ensayado aún las posibilidades de articular el Neolítico con la Ilustración. A ese respecto todavía queda casi todo por hacer. Hemos experimentado hasta el límite la forma en la que la consistencia neolítica del ser humano se acopla con el capitalismo hasta casi disolverse; pero no sabemos casi nada sobre las posibilidades de ilustración que tiene el universo antropológico de las densidades culturales.

En resumen, estamos muy escarmentados respecto al ensamblaje entre hombre y capital, pero la bisagra entre hombre y razón sigue siendo un territorio casi inexplorado. Sin embargo, hay multitud de signos que indican que el Neolítico y la Ilustración se entienden perfectamente cuando hay un poco de tranquilidad. La tranquilidad es, por supuesto, imprescindible, pues, sin ella, tampoco hay posibilidad de Ilustración. “La razón es aquello en lo que todos los hombres están de acuerdo cuando están tranquilos”, decía Voltaire. Ahora bien, ocurre que, precisamente, la revolución neolítica fue la conquista de la tranquilidad, una victoria, como vimos, contra el Tiempo, contra las embestidas de la Historia y de la Naturaleza. Así pues, los pueblos indígenas más encapsulados en el neolítico deberían estar en muy buena disposición para razonar. Una cosa es estar en buena disposición para razonar y otra muy distinta, desde luego, ponerse a razonar. Y una cosa es ponerse a razonar y otra acertar con el teorema de Pitágoras o llegar a construir la geometría de Euclides. Hubo que esperar a Grecia para que el saber racional y el saber mitológico entraran en competencia, midieran sus fuerzas entre sí y se declararan, en cierta forma, incompatibles.²⁸ No obstante, esa relativa tardanza no significa que el neolítico no fuera permeable a la razón.

Hay multitud de testimonios que sería adecuado citar aquí. Existe un ejemplo de ello que merece especial atención. Con Bartolomé de Las Casas, Rousseau, Joseph de Maistre, muchas veces se ha resaltado la facilidad insólita con la que los pueblos indígenas se convertían al cristianismo *cuando estaban tranquilos*. Un franciscano con una flauta, como ocurre en la película *La misión*, es capaz de cambiar cristianamente siglos y milenios de costumbres ancestrales. Quien haya visto la facilidad con la que los pueblos más testarudos etnográficamente hablando se convierten actualmente al evangelismo²⁹, de la noche a la mañana, no se extrañará de este tipo de cosas. El cristianismo tenía,

además, una ventaja respecto a cualquier otro sistema de creencias. En realidad –tal y como supieron ver muy bien Kant o Hegel–, Jesús se limita a predicar un único mensaje: la forma de la ley. “Amarás al prójimo como a ti mismo” es una formulación plausible del imperativo categórico. Mientras que se limitara a este contenido esencial –y mientras hubiera “tranquilidad”, es decir, mientras no llegaran detrás los soldados, los traficantes de esclavos, el comercio de materias primas, en definitiva, las fuerzas de la Historia–, el cristianismo tenía la batalla ganada de antemano pues en la pretensión de tener razón de los indígenas había ya un respeto inconsciente hacia la forma misma de la razón. Y los misioneros no tenían más que sacar a la luz el hecho evidente de que no se puede pretender tener razón apedreando a una adúltera cuando la forma misma de la razón prohíbe hacer una cosa así (o dicho de otra forma: cuando es imposible *querer hacer eso* si te pones en el lugar de cualquier otro).

Lo que ocurre es que la Ilustración jamás ha entrado en contacto con el Neolítico más que en forma de acontecimiento histórico (y no como una profundización de la victoria de las instituciones frente a la Historia). Y cuando es la Historia la que trae la Ilustración, el ocio neolítico desaparece, y con él, el vehículo por el que la cultura se hace permeable a la razón. El esclavismo, el colonialismo, el capitalismo han imposibilitado, por ahora, explorar la bisagra entre el hombre y la razón. No tenemos ni idea de cuánta ilustración puede gozar un ser humano sin dañar aquello que le hace humano. La obra antropológica de Freud, por ejemplo, hizo algunas advertencias sombrías a este respecto. Pero, en todo caso, nuestro panorama político viene marcado por varias encrucijadas en las que Neolítico e Ilustración se han acomodado en engendros institucionales más o menos estables, pero que dan una idea del alcance de la problemática; el “estado-nación”, por ejemplo, es uno

de los “hierros de madera” de una civilización occidental que se había pensado a sí misma en el horizonte de la “república cosmopolita”. La historia misma del cristianismo, también, puede ser considerada un monumental experimento al respecto, por muy macabros que fuesen sus resultados. Al fin y al cabo, la pretensión de enderezar el curso del mundo con las exigencias del amor, de un “ama a tus enemigos” o un “amarás al prójimo como a ti mismo”, marca –como bien supo ver Hegel en la *Fenomenología*– el camino de una especie de protoilustración de la humanidad. Sin embargo, lo que todavía no se ha podido experimentar es la posibilidad de ensamblar hombre y razón en condiciones óptimas de laboratorio, es decir, en una condiciones en las que la razón pueda razonar a su ritmo; y para ello, ya lo hemos visto, hace falta algo así como lo que Voltaire llamaba tranquilidad. El marxismo diría que de lo que se trata es de hacer el experimento sin que esté la lucha de clases de por medio. Lo fundamental está todavía por ensayar. En todo caso, tenemos ya algunos ejemplos que han hecho realidad lo imposible. La revolución cultural de los años sesenta, el feminismo y el movimiento LGTB (Lesbianas Gays Transexuales y Bisexuales) han logrado con éxito –aunque sea muy parcialmente aún– trastocar cimientos antropológicos que se pretendían anclados en el comienzo de los tiempos.

16. La tradición como ilustración de los pobres

El problema está muy lejos de resultar desconocido para el pensamiento de la Ilustración. Muy al contrario, estaba planteado muy explícitamente en el proyecto de una religión natural en los límites de la razón. En su *Discurso sobre la filosofía práctica de los chinos* Wolff venía a mostrar que no hacía falta educar demasiado a los chinos para ende-

rezar sus comportamientos morales, puesto que era seguro que sus preceptos no eran en el fondo tan distantes de los nuestros. Esto significaba que la Ilustración no tenía ni mucho menos que empezar de cero, sino que, más bien, era factible suponer que la mayor parte del trabajo estaba ya realizado por la tradición religiosa. Los hombres, en efecto, como advirtió Pascal, no siguen sus costumbres por ser costumbres, sino porque las creen verdaderas o justas.³⁰ Si preguntas a un indígena dowa-yo por qué practica la circuncisión no te responde que porque ellos, simplemente, tienen esa costumbre, lo mismo que podrían tener otra. La respuesta habitual a la que se enfrenta el etnógrafo es, por el contrario, bien conocida. “¿Por qué haces esto? Porque es bueno. ¿Y por qué es bueno? Porque lo hicieron los ancestros. ¿Y por qué lo hicieron los ancestros? Porque es bueno”. Los indígenas no suelen admitir que los vecinos, simplemente, tienen otras costumbres. Piensan más bien que los vecinos están trágicamente equivocados. Así pues, las costumbres no se siguen por ser costumbres, sino porque al seguirlas, *se pretende tener razón*.

O dicho de otro modo: el ser humano siempre se empeña en que sus costumbres sean leyes. Siempre se pretende que en el juego de la costumbre hay algo necesario e imperativo. Ahora bien, si Kant ha de tener alguna razón, en este compromiso con la forma de ley late ya un poderoso correctivo: no es verdad que cualquier hábito o costumbre pueda ser querido como ley. Al menos, no es verdad que pueda *verdaderamente* ser querido como ley. En este “verdaderamente” late, por supuesto, la posibilidad de la ilustración, que, no cabe duda, puede en ocasiones ser muy remota, pero, en todo caso, posible. Así pues, en la tozuda inmanencia de las identidades culturales se instala desde el primer momento el germen de la aculturación, la posibilidad de una posible aculturación voluntaria.

De esta manera, la tradición ilustrada tendía a pensar que la religión, fuera cual fuera, de un lado al otro del planeta, debía haber acertado ya con fórmulas más o menos racionales de exigencia moral. Pues la pretensión de tener razón de la costumbre era, por sí misma, una garantía ilustrada que no necesitaba de la Ilustración. Y es en este sentido en el que se puede decir que la tradición es la Ilustración de los pobres, la Ilustración del neolítico.

17. Mesopotamia e Infinito

Sin embargo, lo que la humanidad estaba a punto de ensayar no tenía nada que ver con la articulación de razón y cultura. La Tradición y la Ilustración estaban ambas más bien abocadas a reventar por los cuatro costados, para dejar espacio al capitalismo.

Tan pronto como comenzó la era de la política, en los albores de la sociedad moderna, la pregunta fundamental debería haber sido dónde colocar la mesopotamia de la humanidad, la “línea media” en la que el ser humano puede seguir siendo humano. Pero el hecho era que, mientras tanto, el hombre se iba quedando más y más retrasado respecto al curso histórico de las cosas, más y más arrinconado por las necesidades estructurales del capitalismo y por el impulso imparable de la industrialización. La agudeza de Rousseau consistió, tal y como señalaba Lévi-Strauss, en advertir que el progreso histórico no podía desentenderse de ese cierto “justo medio”, semejante al estado social neolítico, en el que el hombre parecía, de pronto, “rodar en el vacío”, es decir, ajustarse a su definición. La “era de las revoluciones” debería haberse preguntado muy claramente qué era aquello que era preciso *conservar* a

toda costa. Qué era preciso conservar, para que siguiera mereciendo la pena cambiar.

Sin embargo, como hemos visto, esta pregunta –que algunos escritores como Chesterton plantearon con toda claridad– no fue jamás la pregunta crucial en el devenir político de la modernidad. Como la revolución industrial y la proletarización avanzaban a toda velocidad sin pedir permiso a nadie, la pregunta era más bien la de cómo acomodarse al progreso imparable de la humanidad, la de cuántas cosas había que *superar* para lograrlo. Y cuando el desastre fue ya tan grande que ese progreso no podía concebirse sin pensar en la idea de una revolución social, lo que se empezó a plantear fue más bien cómo generar un hombre nuevo, un superhombre, un ser humano a la altura de la Historia. No se advertía que el ser humano es un ser social, no un ser histórico. El ser humano no puede nadar en la historia como pez en el agua. Su medio natural es la sociedad, es de ella de la que respira, y para ello necesita algo de estabilidad. La revolución neolítica, que fue la que permitió al ser humano arrancarse al curso de la naturaleza y dar un comienzo a la organización social, fue, ante todo, una victoria contra el Tiempo, una victoria contra el continuo acontecer de las cosas. Era absurdo pretender ahora forjar un nuevo tipo de hombre que consistiera, precisamente, en devolver al Tiempo su supremacía.

Los intentos de sobrepasar lo humano, tanto por parte del fascismo como del socialismo, generaron un auténtico desastre antropológico. Pero, en ambos casos, se trataba de intentos políticos de responder a una situación insostenible que había venido provocada a otro nivel, al nivel de las relaciones de producción impuestas por el capitalismo. Y el capitalismo ha seguido avanzando sin preguntar a la instancia política si hay algo que sea preciso conservar a todo precio. El capitalismo ha seguido con su revolución permanente de espaldas a cualquier consideración.

política. El resultado no puede ser definido con una palabra más exacta que la que elige Santiago Alba Rico: nihilismo.

“La cotidianidad social del capitalismo es la de un sistema que mantiene a la mayor parte de la población por debajo de la humanidad mientras retiene a una minoría local por encima de ella: en uno y otro lado, por debajo y por encima del hombre, domina *el hambre generalizada*. El infrahumano tiene hambre, el sobrehumano tiene *más hambre*. La abundancia capitalista es tan miserable como la miseria que provoca en sus vastas periferias; ha superado ya ese nivel a partir del cual la vida es siempre y sólo *una permanente carencia*. La así llamada sociedad de consumo es una sociedad que se fundamenta en, y se explica por, *lo que todavía no tiene*”.³¹

Finalmente, tenía razón Rousseau: el neolítico no era sólo una etapa en la historia de la humanidad. El hombre es resultado de una matriz neolítica, es efecto de un dispositivo neolítico. En realidad, esa condición que le ancla en el neolítico tiene que ver, simplemente, con la especificidad de su finitud. El hombre es un ser hablante que nace del sexo y que aprende a hablar en la familia. Eso hace que no pueda constituir una sociedad de cualquier forma. Los ángeles, por ejemplo, que no nacen del sexo y que no tienen sexo y que, probablemente, no necesitan aprender a hablar, pueden constituir una sociedad sin pagar ningún tributo a la nación, la identidad tribal, nacional o personal. Los ángeles, si existieran, probablemente hablarían en algo parecido al lenguaje matemático; los hombres tienen que hablar en primera persona, tienen que identificarse como un “yo” siempre delante de un “tú” y de un “él”. La condición “edípica” es inevitable desde el momento en que se nace del sexo y, además, no se nace hablando, lo que implica que es preciso aprender a ser humano en una realidad que ya está siempre atravesada por el sexo. Sea como sea, lo que el ser humano conquistó con el neolí-

tico fue la posibilidad de arreglar las cuentas con esta finitud de un modo tal que el resultado fuera una *sociedad* (y no, por ejemplo, varias hordas consanguíneas guerreando entre sí).

“Llamemos ‘hombre’ –dice Santiago Alba– a esta criatura finita, aproximada, irregular, bastante lenta, capaz de hacer diferencias elementales, que desprendió el neolítico y ahora está a punto de extinguirse junto con once mil especies de animales y plantas”.³² Así pues, resulta que muchas de las cosas que solemos identificar con la era neolítica no tenían tanto que ver con un determinado nivel de desarrollo histórico, como con la finitud específica que corresponde al ser humano. En ese sentido, superar el neolítico es, para el ser humano, tanto como abandonar su finitud, los límites mismos de su *condición humana*.

Cuando el ser humano ve peligrar esos límites, lejos de celebrar una ocasión para superarse a sí mismo, lo que hace es encapsularse en ellos. En esto al menos sí que tenía razón Dumont³³ cuando diagnosticaba el fascismo y el nacionalsocialismo como una respuesta antropológica desesperada a un sistema capitalista que había acabado prácticamente con los dispositivos capaces de generar sociedad. El nacionalismo, el integrismo, el fundamentalismo tienen sin duda que ver también –como señaló Régis Debray– con una especie de termostato antropológico que reacciona ante las presiones deslocalizadoras de la globalización capitalista.³⁴ Pero incluso ahí donde el ser humano ha perdido todas las piezas neolíticas capaces de generar sociedad, le es posible encapsularse en un espacio prácticamente sin dimensión. Si le quitas la tierra a un ser humano, si le quitas incluso el terreno en el que están enterrados sus ancestros, lo normal es que empiece a considerar que su patria es, por ejemplo, la casa Piscis del zodiaco. Allí donde la antropología ya casi no tiene nada que estudiar, todavía está la psicología para testificar que los seres humanos siguen, aunque sea ya sólo en su imaginación, empeña-

dos tozudamente en seguir siendo humanos. Cuanto más retrocede la antropología, más prolifera la psicología. En cierta forma, sin duda, eso que llamamos “psiquismo” no es más que el último refugio del neolítico. Cuando no hay ni ocio ni espacio suficiente para las costumbres, los rasgos de carácter toman el relevo. Si no puede haber ritos, al menos puede seguir habiendo síntomas. Todo indica, por tanto, que el ser humano se aferra desesperadamente a su humanidad, incluso cuando ya está todo perdido.

Esta es la terrible paradoja del progreso histórico. Cuanto más se acelera el curso histórico, el ser humano retrocede más y más hacia la prehistoria. El capitalismo, que siempre necesita correr más para correr más aún, ha tocado ya varias veces el límite en el cual la finitud humana ya no encuentra sitio alguno en el que asentarse; actualmente, tiene ya el infierno permanentemente delante de sus ojos: el infinito tiene ahora tantas necesidades, que casi no puede permitirse que la finitud del ser humano no se disuelva en él como un azucarillo.

“Miseria simbólica, desnivel prometeico, corrosión del carácter, pervisión del sentido, nihilismo, corrupción estética, lo que está en juego hoy en día es la supervivencia de la cultura humana y, quizá, del hombre mismo. Mientras los conservadores de Washington derriban velozmente edificios y sacan del mundo a paletadas niños y leyes, la sensatez impone convertirse, como decía Anders, en ‘conservadores ontológicos’. Hay que reprimir el infinito y salvar la tierra, las cosas y el lenguaje —el contrato mismo— de esta mortal combinación, al mismo tiempo estética y material, de Parques Temáticos y bombas atómicas”.³⁵

Al perder su finitud, lo que en realidad pierde el ser humano es todo aquello que había conquistado con la revolución neolítica. Desde los años ochenta —en lo que Galbraith llamó “la revolución de los ricos con-

tra los pobres”— hemos visto que el capitalismo y la traición sindical daban al traste en cinco minutos de ignominia, con conquistas que al movimiento obrero le habían costado décadas y décadas de esfuerzos, penalidades y sangre. Pero ahí no sólo se trató, como suele decirse, del desmantelamiento del “estado del bienestar”. No se estaba jugando con el “bienestar”, se estaba jugando con fuego. Lo que ocurría es que el capitalismo se apropiaba del espacio y del tiempo que la lucha sindical había logrado preservar del curso de la historia, ese espacio y ese tiempo en el que el ser humano había logrado, pese a todo, instalar aún su finitud. Primero se empezó por legalizar el despido libre y el contrato basura; pero anulando una tras otra las conquistas sindicales, el capitalismo llegó más y más lejos, retrocediendo en la historia hasta llegar a los orígenes, hasta apropiarse de todo aquello que la revolución neolítica había arrancado a la naturaleza. Y por eso, frente a la historia, estamos ahora tan a la intemperie como el hombre de neandertal debió de estarlo frente a la naturaleza.

Santiago Alba ha ilustrado este desnivel antropológico entre el neolítico y el capitalismo con un ejemplo demasiado precioso para no traerlo aquí a colación.

“En marzo de 2001 la compañía petrolífera AGIP, quinta refinadora de Europa, con un capital invertido en todo el mundo de 4.616 millones de euros, que ha visto aumentar sus beneficios en los últimos ocho años en un 297 por 100 y con capacidad para producir 850.000 barriles diarios, firma un contrato con las comunidades huaoraní de Ecuador, a las que, a cambio de ceder su territorio para prospecciones petrolíferas en la región de Pastaza, se compromete a entregar —literalmente— ‘50 kilos de arroz y 50 de azúcar, dos cubos de grasa, una bolsa de sal, un silbato de árbitro y dos balones de fútbol, quince platos, quince tazas y un

armario con 200 dólares en medicinas en una única partida' (denuncia hecha por Acción Ecológica de Ecuador)" (*ibid.*, p. 174).

Una operación infame, se dirá. ¿Es que seguimos ofreciendo baratijas a cambio de oro, petróleo y territorio? Los huaoraní de Pastaza rechazaron la oferta, pero Santiago Alba seguro que tiene razón al observar que si lo hicieron es porque cayeron en la cuenta de que de nada puede servir un balón y un silbato de árbitro si se ha perdido la tierra en la que jugar al fútbol. La ignominia no es que se estuvieran ofreciendo pocas cosas, sino que se ofrecían a cambio de la tierra. ¿Realmente eran pocas?, pregunta Santiago Alba. "Y ¿cuál habría sido un precio justo y suficiente por ceder su territorio?"

La inverosímil desproporción de la oferta de AGIP da mucho que pensar. Los huaoraní ¿realmente se habrían dejado engañar en el caso de haberse dejado engañar?

“¿Quién se engaña cuando cambia *una taza* para beber café por 850.000 barriles de petróleo? Hay una perspectiva antropológica inconsciente, y también una autoacusación ignorada, en el desprecio mercantil de la AGIP. Los términos del acuerdo exponen de un modo ejemplar la oposición irreconciliable entre dos sistemas de proporciones y dos condiciones antropológicas, entre el ‘no mundo’ y el mundo, entre el ‘fluir’ y el ‘haber’, entre la miseria de la abundancia y las ‘cosas’ de la pobreza. Hay que estar muy desesperado y muy hambriento para querer apoderarse a toda costa, sin desdeñar el engaño o el crimen, de más tierras, más petróleo, más casas, más televisores, más coches, más riqueza virtual; y hay que estar muy satisfecho, muy tranquilo, muy bien perrechado, hay que valorar mucho las criaturas y los límites, hay que medir muy bien las ventajas de los objetos para apreciar el tesoro de quince tazas y un silbato de fútbol. Entre un crecimiento del 297 por

100 y un balón, unos platos y unas medicinas, la razón, la imaginación, la moral, la salud y la poesía no tienen dudas. Entre un crecimiento del 297 por 100 y un cuenco de arroz, cualquier hombre sensato elegirá el arroz” (*ibid.*, pp. 174-175).

Con un cuenco de arroz y unas cuantas cosas muy concretas se puede hacer un ser humano. La desmesura abstracta del capitalismo nos arroja en cambio a la falta de límites, a lo *apeirón*, lo indefinido, aquello que, precisamente, los griegos consideraron la negación misma de la ciudadanía y la humanidad. Muchas veces, para ajustar el hombre con su definición, para hacerle, como decíamos, “rodar en el vacío”, no hay que sumar cosas, sino, más bien, restarlas. Hacen falta muy pocas cosas para constituir humanidad, decía Lévi-Strauss. Hacen falta muy pocas cosas para que un antropólogo tenga algo que estudiar, para que tenga entero, delante de sí, su objeto de estudio. Hacen falta, desde luego, muchísimas menos cosas que las que moviliza la historia, y muchísimas menos de las que necesita movilizar la historia del capitalismo. Es imposible no recordar aquí aquel pasaje de *Tristes Trópicos* en el que Lévi-Strauss, pensativo ante el espectáculo de las muchedumbres de la India, reflexiona sobre la finitud del objeto de la antropología:

“Hacen falta tan pocas cosas aquí para crear humanidad... Veamos a un artesano instalado él solo en una acera, donde ha dispuesto algunos trozos de metal y herramientas: se ocupa de una tarea ínfima, de la que obtiene su subsistencia y la de los suyos. ¿Qué subsistencia? En las cocinas al aire libre, pedazos de carne aglomerados alrededor de unas varillas se asan sobre las brasas; preparados de leche van apocándose en baldes cónicos; rodajas de hojas dispuestas en espiral sirven para envolver el chicote de betel; los granos de oro del *gram* se achicharran en la arena caliente. Un niño pasea algunos garbanzos en una palangana: un hombre compra el equivalente de una cuchara sopera y se agacha en segui-

da para comerlo, en la misma postura indiferente a los transeúntes que adoptará un instante después para orinar. Los ociosos pasan horas y horas en tabernas de madera bebiendo un té cortado con un poco de leche. Se necesitan pocas cosas para existir: poco espacio, poca comida, poca alegría, pocos utensilios o herramientas; es la vida en un pañuelo. Pero, en cambio, parece haber mucha alma. Se huele en la animación de la calle, en la intensidad de las miradas, en la virulencia de la menor discusión, en la cortesía de las sonrisas que marcan el paso del extranjero, a menudo acompañadas, en tierra musulmana, de un *salaam* con la mano en la frente. ¿Cómo interpretar de otra manera la facilidad con que estas gentes arraigan en el cosmos? Es la civilización de la alfombra de plegarias que representa al mundo, o del cuadrado dibujado sobre el suelo que define un lugar de culto” (*loc. cit.*, p. 144).

¿Qué es preciso poner en juego para que “el hombre arraigue en el cosmos”? A partir de Hegel, las filosofías de la historia se empeñaron en convencernos de que la Historia era, precisamente, la bisagra de la humanidad, la forma en la que el ser humano lograba hacerse real y efectivo. Se pretendió así confeccionar un humanismo capaz de abarcar la Historia, hasta convertir ésta en el verdadero espejo del ser humano. Sin embargo, el desarrollo de la antropología se convirtió, cada vez más, en un verdadero jarro de agua fría para las pretensiones humanistas e historicistas. Resultó que la antropología no sólo no encontraba su objeto de estudio —el hombre— en el continente de la historia, sino que, cada vez más, se empeñaba en localizarlo perdido en los suburbios y los basureros del planeta, en algunos rincones olvidados por la Historia en algún lejano desierto o en alguna selva perdida. ¿Se trataba tan sólo de que la antropología se especializaba más y más en lo exótico, lo primitivo, lo salvaje? En modo alguno. Lo que se estaba constatando era, más bien, la tozuda especificidad de la finitud de la condición humana. Y

ocurría que, contra todas las previsiones del historicismo, en la matriz estructural capaz de generar el efecto “hombre” no se encontraba incluida la historia. Y no sólo eso: la matriz en cuestión resultaba ser, más bien, una forma de resistir frente a la historia y de protegerse de ella. Es verdad que el ser humano no puede impedir que haya Historia. Lo mismo que no puede impedir que haya Naturaleza, aunque desde el neolítico haya inventado maneras muy efectivas de ponerse a resguardo de sus embestidas. Pero el hombre no necesita la Historia para “arraigar en el cosmos”³⁶; por el contrario, arraiga en el cosmos resguardándose de ella. Desde el mismo momento en que se hizo semejante descubrimiento, la antropología y la historia siguieron dos caminos científicos diferentes (y eso es lo mejor que le puede pasar a una ciencia, ser capaz de delimitar su camino frente a las otras ciencias).

Ahora bien, el capitalismo –como ha mostrado tan gráficamente Santiago Alba– es un sistema tan globalmente hambriento que no puede permitirse distinciones ni restricciones. El capitalismo pretende incluso rivalizar con el Tiempo en su papel de contexto global de todas las cosas. El Tiempo mismo le sabe siempre a poco y por eso necesita acelerarlo siempre un poco más. Para el capitalismo, el Tiempo y el Espacio se han quedado pequeños. El planeta entero se ha quedado pequeño. Nunca había ocurrido hasta ahora que un sistema de producción necesitara poner a su servicio tantas cosas al mismo tiempo que, de pronto, empezaran a peligrar, incluso, esos pequeños utensilios que el ser humano necesita poner en operación para ser humano. Como hemos señalado ya, el capitalismo necesita una infinitud tal de cosas que necesita, incluso, de aquellas que la revolución neolítica logró conquistar frente a la naturaleza. Así, mientras el tiempo histórico se acelera vertiginosamente hacia el infinito, el ser humano contempla impotente cómo un vendaval se va llevando los últimos vestigios de la revo-

lución neolítica, hasta dejarle, igual que debió ocurrir hace un millón de años, a la intemperie de la existencia. Lejos de anunciar su superación, el capitalismo se ha limitado a poner al ser humano fecha de caducidad.

“El capitalismo sitúa permanentemente al hombre por debajo y por encima de sí mismo, se reproduce sin descanso produciendo infrahumanidad y sobrehumanidad. La pregunta que se impone naturalmente incluye, pues, una doble cuestión. ¿Cuántas cosas tiene que conquistar un africano o un latinoamericano para llegar a ser un hombre? Pero también: ¿cuántas cosas hay que quitarle a un consumidor europeo o estadounidense para que vuelva a ser un hombre? En términos puramente contables —en número de cosas— la pobreza está mucho más cerca de la mesopotamia o línea media de la humanidad que la riqueza” (p. 176).

Esto que dice Santiago Alba Rico es muy cierto si pensamos en un consumidor *normal*, europeo o estadounidense. Sin embargo, en los extremos, encontramos también una patética confirmación de lo que venimos diciendo. Las clases sociales más privilegiadas, curiosamente, movilizan una inabarcable cantidad de objetos de lujo y, al final, lo que logran es construir una choza neolítica (bien es cierto que llena de comodidades), algo así como un chalé en el campo, con fuego en la chimenea, próximo a la naturaleza, entre la tierra y el cielo. El neolítico se ha convertido de pronto en un artículo de lujo que solo las clases más pudientes se pueden permitir. Esto es una caricatura del problema, pero no hay que olvidar que, por supuesto, la tempestad de la historia desatada por el capitalismo ha golpeado de manera muy diferente a las distintas clases sociales, dañando los dispositivos antropológicos con una intensidad que a veces resulta muy imprevisible. En un cierto sentido se puede afirmar que el capitalismo ha puesto a la humanidad las cosas tan difíciles que para no perder su pedazo de neolítico, el 1% más pudiente

tiene que sacrificar al 99 % de sus semejantes. Para que ellos sigan gozando de una humanidad de telenovela, ahora es necesario mantener en un estado de infrahumanidad y sobrehumanidad al resto del planeta. Pues, en efecto, ya no es posible ser rico más que en la punta de lanza del dinamismo estructural con el que el capitalismo abarca la globalidad. Nunca los privilegiados de este mundo se habían sentado sobre tantos cadáveres y tan vasta extensión de miseria. Nunca la riqueza de los poderosos había necesitado inhumanizar el mundo tan extensa e intensamente. Normalmente, los privilegios presuponían la condición neolítica de la población, incluso se fundamentaban en ella; nunca había ocurrido que los privilegios se nutrieran de saquear también las piezas necesarias para operar la revolución neolítica. Bien es cierto que la esclavitud convirtió a muchos millones de seres humanos en bestias de carga, pero no pretendió jamás sumir al conjunto de la población mundial en semejante condición infrahumana. El capitalismo, en cambio, ha interferido la estructura misma que produce humanidad, ha interrumpido la maquinaria que produce al ser humano, ha sustraído los resortes de la finitud específica del ser humano, de la sincronía neolítica que produce ese efecto al que llamamos “hombre”. El capitalismo es el primer modo de producción que no sólo no se apoya en la revolución neolítica, sino que no se la puede permitir. La industrialización, por supuesto, podría haber sido tan sólo una feliz continuación de la revolución neolítica, habría podido aumentar el tiempo de ocio e intensificar lo que Paul Lafargue llamó el “derecho a la pereza” de la humanidad, ensanchando el espacio para la palabra, la política y la ciudadanía. Pero, bajo las condiciones capitalistas, la industrialización no puede detenerse a descansar: tiene que acelerar la marcha día a día en un proceso infinito incompatible con la obcecada finitud del ser humano. La industrialización, impulsada por las necesidades imperiosas del sistema

de producción capitalista, ha obligado al conjunto de la población mundial a retroceder más acá del neolítico.

18. Antropológicamente precavidos

Es muy cierto que el socialismo desperdició todas las oportunidades de seguir el camino de Lafargue explicitando su vocación conservadora frente al progreso ciego y suicida del capitalismo. Para ello habría que haber pensado el socialismo –tal y como planteó en alguna ocasión Walter Benjamin– como un freno de emergencia capaz de detener la locomotora desbocada del capitalismo que nos arrastra hacia ninguna parte. Sin embargo, la llamada “teoría materialista de la historia”, que pensaba el socialismo como una etapa posterior y superior al capitalismo en la que necesariamente habría de desembocar la humanidad, se impuso sobre cualquier consideración de este tipo. En este sentido se ha reprochado con razón a la tradición socialista actuar como vanguardia del progreso capitalista, pretendiendo acelerar su obra de destrucción. No cabe duda de que, al mismo tiempo –ya hemos subrayado esta ambigüedad más arriba–, la lucha sindical era más que nada humanista, proteccionista y reaccionaria, pero la ideología “revolucionaria” se imponía siempre sobre este tipo de consideraciones.

Las consecuencias teóricas fueron muy desfavorables para la tradición socialista y anarquista. A la ya aludida renuncia a los conceptos de derecho y ciudadanía, que había regalado gratis al enemigo los desarrollos teóricos de la mejor Ilustración, se sumaba esta otra insensatez de carácter antropológico. De este modo, no sólo lo racional y el derecho, sino también lo razonable, lo sensato, el sentido común mismo, hablaban en contra de la revolución. Frente a la sinrazón del capitalismo,

frente a su *hybris* revolucionaria, los revolucionarios socialistas no podían ofrecer más que más de lo mismo. Mientras tanto, en cambio, programas reaccionarios llamativamente ingenuos desde un punto de vista económico y político, como el de Chesterton, podían ataviarse con un sentido común irrefutable. Los reaccionarios nos enseñaban, así, a odiar el capitalismo con mucha más intensidad que los revolucionarios, y sobre todo, con mucho más acierto. Probablemente, el marxismo se había merecido con creces el sarcasmo de Hannah Arendt: “No comparto el gran entusiasmo de Marx hacia el capitalismo. En las primeras páginas del *Manifiesto Comunista*, podemos encontrar el mayor elogio del capitalismo que jamás hayamos leído. Y esto en un momento en que ya el capitalismo estaba siendo duramente atacado, especialmente por parte de la denominada derecha. Los conservadores fueron los primeros en sacar a colación tales críticas, que más tarde fueron asumidas por la izquierda y también naturalmente por Marx. (...) Por supuesto, la crueldad del capitalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX era arrolladora. Y hay que tenerlo presente al leer el gran elogio de Marx hacia el capitalismo. Estaba rodeado por las más horribles consecuencias de ese sistema y, a pesar de ello, pensó que era una gran cosa. Era también hegeliano y naturalmente creía en el poder de lo negativo. Pues bien, yo *no* creo en el poder de lo negativo, de la negación, si constituye la terrible desgracia de la gente”.³⁷

En la actualidad, la recuperación del pensamiento reaccionario intenta repetir la jugada con fuerzas renovadas, pero esta vez a los socialistas la cosa no nos debería coger desprevenidos. Demasiado hemos experimentado ya lo que significaban humanamente hablando algunas de nuestras utopías. Como dice Santiago Alba Rico:

“El capitalismo ha convertido en pesadillas atenzadoras todos y cada uno de los sueños emancipadores del socialismo, lo que tal vez

demuestra que estos sueños se habían incubado en un suelo parcialmente podrido. El socialismo demandaba un mundo nuevo y el capitalismo nos proporciona uno cada mañana, sin historia y sin memoria, a cuya modernísima hechura los hombres tienen que ajustar su ‘antigüedad’ física y moral. El socialismo quería producir más valores de uso y el capitalismo ha arrojado sobre nuestras cabezas tal avalancha de mercancías que su propio exceso suspende toda condición de uso. El socialismo quería eliminar la división del trabajo y las ‘especializaciones’ alienantes (‘cazadores por la mañana, pescadores al mediodía, pastores por la tarde y críticos literarios después de cenar’, sugería Marx) y el capitalismo nos ha concedido inmediatamente el trabajo precario, la flexibilidad laboral, la deslocalización y las empresas de trabajo temporal”.³⁸

Lo que había que haber entendido y ahora tenemos que entender mejor que nunca es que en un mundo capitalista *es imposible ser sindicalmente reformista o antropológicamente conservador, sin ser económicamente revolucionario*. La tradición teórica del marxismo y la lucha política socialista se habrían ahorrado muchos deslices, muchos disparates y muchos crímenes si hubieran sabido ver claro a este respecto y hubieran sabido expresarse a las claras diciendo la verdad. El capitalismo no deja un resquicio para el reformismo. El capitalismo corre mucho más deprisa que las leyes. Naomi Klein ha acertado de lleno al hablar de “capitalismo del desastre”³⁹: el capitalismo podría funcionar perfectamente en unas condiciones de desastre social generalizado. Bajo estas condiciones, lo utópico no es cambiar, sino permanecer. Lo utópico no es la revolución, sino la reforma o la conservación.

Santiago Alba propone que, “frente a la utopía con dientes y sobre ruedas del capitalismo, los movimientos alterglobalización y el nuevo socialismo deben articular una respuesta al mismo tiempo revolucionaria-

ria, reformista y conservadora. Debe ser, en efecto, revolucionaria en el ámbito económico, reformista en el ámbito político y conservadora en el ámbito antropológico”.

“Debe transformar la estructura de la propiedad y la distribución de riqueza que la acompaña. Debe aprovechar y corregir algunos de los ‘progresos de la razón’ cristalizados en instituciones que sólo pueden funcionar bien *fuera* del capitalismo, pero deben aún cumplir su papel. Y debe, finalmente, conservar *las cosas*, ecológica y ontológicamente amenazadas, y las *buenas* relaciones humanas que en torno a ellas se traban. La primera radical transformación del mundo que debemos abordar es la de *conservarlo*. Ya hemos ‘progresado’ lo suficiente; de hecho, hemos progresado tanto que hemos dejado atrás algunas de las estaciones correspondientes a Otros Mundos Posibles modestamente superiores a éste. Ahora de lo que se trata es de *pararse*” (*loc. cit.*).

Tenemos que ser revolucionarios para poder ser reformistas y conservadores. Habría sido mejor plantear las cosas así desde el principio, pero quizás aún no es demasiado tarde para corregir los errores y para volver a presentar batalla. Hay que proclamar a los cuatro vientos que la mayor parte de las instituciones que conocemos –para empezar el Parlamento– sólo pueden funcionar bien en condiciones no capitalistas. Y ello por la sola razón de que el capitalismo no es compatible con ningún orden institucional. Las instituciones no pueden mantenerse en pie bajo el inestable reinado de Cronos. Las instituciones son coágulos sociales conquistados por la palabra, y la palabra habla siempre demasiado lenta para los intereses que en la Bolsa se disputan el mundo a la velocidad de la luz. Una economía en tiempo real no es compatible con una palabra que necesita del ocio y la tranquilidad para llegar a acuerdos y consensos.

Antropológicamente tenemos sin duda que comenzar por ser conversadores, como plantea Alba Rico. Primero porque hay que conservar el planeta mismo en el que habitamos, que está lejos de estar a salvo del hambre suicida del capitalismo. Segundo, porque tenemos que comenzar por poner a salvo el hecho mismo de que haya cosas. Parafraseando algunos famosos textos de Heidegger, podría decirse que hay una cierta Dimensión en la que, si se contrae demasiado, desaparecen las cosas y la posibilidad de habitar humanamente el mundo. En el actual mundo globalizado de los “no lugares” y de la “sin distancia” ya no hay manera de distinguir entre “cosas de comer”, “cosas de usar” y “cosas de mirar” (tal y como gusta de explicar en su terminología Alba Rico). El capitalismo tiene siempre demasiada hambre para permitir a las cosas asentarse en esa distinción. Los objetos aparecen y desaparecen en el mercado, viajan siempre demasiado rápido y se consumen demasiado pronto: es el mundo de la mercancía, donde todo se vuelve viejo en cuanto deja el escaparate y donde las cosas se consumen tan pronto empiezan a ser usadas. Bajo el capitalismo sólo queremos usar las cosas de mirar, queremos usarlas siempre nuevas y relucientes, como salían en el anuncio de la televisión, de modo que, en lugar de usarlas, las consumimos, como si echáramos una carrera con las cosas intentando devorarlas antes de que se estropeen. Pero en esa carrera vertiginosa, las cosas desaparecen. En un mundo atiborrado de mercancías no hay, paradójicamente, sitio alguno para las cosas. No sólo el hombre, las cosas mismas se han vuelto antiguas, se han convertido en antigüedades. Ahora, los museos exhiben, ante todo, lo que eran las cosas, lo que era un mundo en el que había cosas y en el que era posible usarlas.

Pero el capitalismo es, además, el único modo de producción que no sólo no se ha apoyado en el neolítico, sino que ha necesitado hurgar entre los dispositivos más íntimos de la condición humana, hasta des-

coyuntar algunas piezas fundamentales conquistadas por la especie humana con la revolución neolítica. Frente a ello, no cabe duda, tenemos que ser conservadores y exigir al menos el espacio preciso para que la condición humana pueda desenvolverse, al margen de la historia y a través de la palabra.

Ahora bien, una cosa es comenzar por ser antropológicamente conservadores y otra muy distinta que, aterrorizados por el nihilismo capitalista y espantados ante el naufragio antropológico en el que hemos acabado por desembocar, terminemos por firmar un cheque en blanco a los discursos políticos más reaccionarios y conservadores. No puede haber mayor error que resucitar la contraposición entre liberales y conservadores para acabar tragando —como ya han empezado algunos a hacer— con carros y carretas. Una vez conservado el *minimum* antropológico más elemental, tenemos que ser más *precavidos* que *conservadores*. Antropológicamente hablando hay cosas peores y, además, más duraderas que el capitalismo. Al menos sabemos de una que vino adherida a la revolución neolítica desde el principio y que ha demostrado poder sobrevivir en cualquier modo de producción imaginable: el patriarcado.

El patriarcado es la columna vertebral de la revolución neolítica, la forma (contingente de todos modos) en la que se articuló la prohibición del incesto. En cierto sentido, la organización social no pudo tener otro origen, dice Lévi-Strauss: en lugar de hordas consanguíneas guerreando entre sí y reproduciéndose sobre sí mismas, grupos de hombres que intercambian mujeres recíprocamente. En lugar de la guerra, el matrimonio y el parentesco.

Pero la razón no puede resignarse a esta forma patriarcal de constituir sociedad. La paz entre los hombres no tiene por qué declararles la

guerra a la mujer. La razón no puede dejar de denunciar que la columna vertebral de la revolución neolítica es intolerable y que aunque la forma en la que los sexos han encajado unos con otros para formar sociedad haya sido siempre, hasta el momento, patriarcal, no por eso lo patriarcal encaja con lo que las cosas deben ser. La libertad tiene aquí derecho a poner la historia entera de la humanidad patas arriba y buscar formas no patriarcales de constituir sociedad.

19. La otra fuente de cuanto hay que conservar

Así pues, una vez asegurado el *minimum* antropológico sin el cual, sencillamente, se descoyunta la consistencia misma del ser humano, las instituciones ciudadanas deben de tener la palabra respecto a lo que hay que conservar y lo que no. De ninguna manera, como pretenden los conservadores, debe devolverse a la historia esta autoridad. La tradición, la costumbre, la religión son, sin duda, una victoria sobre el Tiempo, pero en ellas la voz de la libertad permanece ahogada en el tejido de las cosas que han ido entrelazándose entre sí durante milenios. Al contemplar este tejido desgarrado por el capitalismo, la tentación de atrincherarse en la tradición puede resultar comprensible, pero es, de todos modos, indigna.

Sería absurdo intentar oponerse a la fuerza informe del capitalismo con un tejido de supercherías religiosas, ritos y supersticiones. Primero porque no es posible, y segundo porque no merecería la pena. Frente a la existencia religiosa de la humanidad, el capitalismo fue mirado a los ojos de Marx como una liberación. Aunque sus textos sobre la dominación británica en la India rayan el escándalo, en esta actitud de Marx había algo acertado. Es absurdo, sin duda, como decía Chesterton,

emprender una revolución si no hay algo que conservar y por lo que merece la pena luchar. Pero los seres humanos no sólo quieren conservar su vida. También quieren conservar, a toda costa, y a veces incluso por encima de su vida, *aquello que hace a la vida digna de ser vivida*. Es a partir de esta constatación que el mundo de la cultura y el mundo de la razón y de la libertad empiezan a reclamar cosas distintas. Por un lado, hay que conservar la vida, por el otro, hay que conservar la dignidad. En este sentido, la Ilustración puede pretender ser tan conservadora como la Tradición sin, no obstante, resignarse en absoluto a sus dictados.

Cuando Marx se pregunta por la dominación británica de la India nos viene a decir que, puesto que la India va a ser de todos modos conquistada, es preferible que sea conquistada por los ingleses a que lo sea por los turcos. Los turcos conservarán el sistema de castas. Los ingleses están llamados a industrializar la India, y por tanto proletarizarán a su población, lo que destruirá el sistema de castas. Y aunque Marx es perfectamente consciente de que eso provocará una gran catástrofe humana, parece resultarle más intolerable un género humano que “se arrodilla delante de las vacas”.⁴⁰ Por brutal que sea el comentario de Marx (aparte de que las cosas no salieron tampoco exactamente como preveía, pues el sistema de castas sobrevivió a la catástrofe humana en cuestión), sirve bien para radiografiar el hecho de que el ser humano está tan interesado en conservar su vida como en conservar su dignidad.

Otra cosa es que Marx estuviera lejos de diagnosticar adecuadamente por dónde circulaba la vida y por dónde la dignidad. La historia del siglo XX nos enseñó muy dolorosamente que, en efecto, no se podían hacer experimentos ilustrados con lo antropológico sin encontrarse con verdaderas sorpresas. Régis Debray, en su obra *Crítica de la razón política*, diagnosticó certeramente el problema, advirtiendo de lo muy preca-

vidos que teníamos que ser al tocar los oscuros resortes de las densidades tribales, nacionales y religiosas. El culto a la personalidad de Stalin y Mao, la explosión de los nacionalismos a finales del siglo XX, los fundamentalismos, la inquietante resurrección, en definitiva de lo que él llamó los *arcaísmos*, demostraron sin duda que la Ilustración no era una receta infalible frente a la mitología y la religión. No se puede librar a un pueblo de sus mitos y de su religión con una charla de ciudadanía, por lo mismo que no se puede curar un síntoma neurótico con un razonamiento; ni siquiera es posible, muchas veces, convencer a un tímido de que es absurdo creer que le va a tragar la tierra si osa mirarte a los ojos.

Pero que haya que ser precavidos respecto a lo antropológico no significa, ni mucho menos, que haya que ser inevitablemente conservadores. Mucho menos, aún, que haya que depositar en la autoridad religiosa de, por ejemplo, la Iglesia católica, la identificación de aquellas cosas que es preciso conservar a cualquier precio. Muy al contrario, tomar ese partido sería tanto como negar el hecho de que los seres humanos son, al mismo tiempo que seres humanos, seres racionales. Y que la razón interpela al ser humano con tanta fuerza o más que su raigambre antropológica.¹¹

La razón es enteramente *otra fuente* para medir lo que debe ser conservado y lo que no, una fuente por completo diferente a la de la tradición y la costumbre. Estas hacen que las cosas encajen entre sí, de modo que se conserven las que más puedan resistir el paso del tiempo. La razón, por el contrario, exige que las cosas encajen con lo que deben ser, independientemente de cómo encajen las unas con las otras. La costumbre da la palabra al contexto, la razón es la palabra de la libertad, capaz de exigir que se cambien todos los contextos, con tal de que deje de ocurrir algo intolerable. Para la tradición y la costumbre lo intolerable

ble es que las cosas no encajen entre sí, para la razón y la libertad lo intolerable es lo que no encaja con el cielo, lo que “clama al cielo” aunque venga exigido por todas las fuerzas y ordenado por todos los amos de la tierra. El tiempo es el contexto de todos los contextos. La libertad es la exigencia de un contexto diferente.

Como ya comentamos más arriba, el neolítico logró poner al ser humano a salvo del tiempo, pero gracias al tiempo. La costumbre no es más que tiempo coagulado, que ya no necesita seguir pasando sin cesar. En esos siglos se asentó la vida humana durante milenios: instituciones que resistían el tiempo por la cantidad de tiempo que concentraban en sí mismas. Hizo falta esperar a la revolución de la filosofía griega para que la libertad tomara la palabra y decidiera levantar instituciones con independencia de la autoridad del tiempo. Así nació el proyecto político al que llamamos Ilustración.

Ya lo hemos dicho: es preciso reparar con seriedad en lo que de enigmático tiene esta pretensión. Se trata de que en lugar de encajar todas las cosas unas con otras y encontrar así su sitio en el Todo, se haga encajar las cosas, quizás algunas cosas y quizás todas, quizás incluso la Totalidad entera, con algo que no es por definición más que una *nada*, un agujero en el ser, un vacío, un pozo en el que se cayó un día Tales de Mileto, el día en que nació la historia de la filosofía (*Teteto*, 174a). Esa *nada* es la razón, o si se quiere, la libertad. Pero la nada no tiene brazos ni piernas para abrirse sitio a codazos o a patadas en el entramado de lo real. No es una cosa que pueda hacerse sitio entre las cosas abriéndose camino por su propio peso (como una piedra que se hunde en el agua y hace subir el nivel de todo un pantano). La libertad no es una cosa entre las cosas. Cuenta tan sólo con la capacidad de la palabra para convencer a los demás, de modo que se decida movilizar las cosas en una determinada dirección. Por eso, la única esperanza que tiene la libertad en este

mundo son las instituciones capaces de apuntalar sus obras y convertirlas en realidad. Y este ha sido el objetivo político de las revoluciones sociales que se han reclamado obra de la libertad: construir instituciones por medios políticos, es decir, al margen de la autoridad del tiempo, del pasado y de la historia.

Respecto a este tipo de instituciones que son las obras de la libertad es absurdo ser conservador y es absurdo ser revolucionario. Respecto a ellas sólo se puede ser reformista. Es fácil comprender por qué: puesto que son, por definición, obra de la palabra, sólo la palabra puede cambiarlas sin destruirlas. Esta es la raíz de la veneración que despertó la idea de *progreso* en el universo de la Ilustración. Allí donde existe un marco general en el que las malas leyes pueden ser corregidas legalmente, no hay otra opción que la que en su día ya enunció Sócrates: a las leyes o se las persuade o se las obedece. Y así es en el interior de cualquier marco instituido por la libertad. Y así sería, en efecto, si fuera verdad que nuestras sociedades tuvieran una *constitución*, es decir, si fuera verdad que se mantuvieran en pie a partir de la palabra y no por la fuerza de las cosas. Si la constitución fuera una obra de la libertad lo suficientemente fuerte como garantizar con eficacia que las razones de los Parlamentos se impusieran sobre los intereses de las corporaciones económicas el único horizonte admisible sería el de la reforma, como así debe ser en lo que se llama un auténtico “estado de derecho”.

Ahora bien, vivimos en una realidad por entero diferente. Por una parte, la economía capitalista nos ha arrojado a la anarquía del Tiempo, rasgando el tejido en el que las cosas encajaban unas con otras hasta la repetición y la costumbre ralentizando el pasar de los acontecimientos y permitiendo conformarse a la cultura humana. Por otra parte, el capitalismo ha arrinconado a las instituciones políticas de la libertad asegurándose mediante el chantaje económico que aceptarán o ser superfluas

o ser instrumentalizadas. Es por lo que seguimos necesitando de una revolución. Pero esta revolución no tiene nada de nueva: no es más que la revolución que permitió a Zeus vencer a Cronos, abriendo la era de las instituciones políticas.

Para sacar adelante una revolución semejante, puede que sea necesario ponerlo todo patas arriba. Pero eso no ocurre porque seamos revolucionarios. Ocurre porque exigimos nuestro derecho a ser reformistas y a decidir políticamente lo que deseamos conservar y lo que no.

20. Reforma y Revolución

Pero, por eso mismo es absurdo arremeter contra las instituciones como si ellas tuvieran, por sí mismas, la culpa de algo. Esta fue la gran equivocación de las luchas políticas del sesentaiocho. Por este camino se acabó, por ejemplo, por convertir la escuela pública –una de las más gloriosas conquistas de la clase obrera– en una supuesta institución disciplinaria, un aparato “ideológico de estado”, un dispositivo de vigilancia y castigo. Foucault, Deleuze, Bourdieu (incluso, un poco, Althusser) se pusieron así al servicio de un tsunami neoliberal que no los necesitaba en absoluto pero que no tardó en apropiarse con mucho gusto de su jerga. Cuarenta años después, todavía vemos estupefactos cómo el desmantelamiento de la Universidad Pública decretado por la OMC con la Declaración de Bolonia se viste con todos los tintes antiinstitucionales del 68 para mercantilizar y privatizar el mundo académico.⁴² No hablemos ya de las geniales ocurrencias foucaultianas para superar la forma institucional de la justicia, la constitución de los tribunales, incluso la distinción misma entre culpable e inocente. Por aquel entonces se había perdido ya hasta tal punto el norte de la cuestión que se podía hacer una

apología del linchamiento —como hace Foucault en *Microfísica del poder*— creyendo haber dado con la piedra filosofal capaz de convertir el derecho en algo más “creativo”, “espontáneo” y “popular”.⁴³

Estas y otras ocurrencias semejantes fueron en seguida muy hábilmente utilizadas para aminorar el respeto por las instituciones republicanas y preparar así a la población para aceptar un futuro que a corto y medio plazo no se las iba a poder permitir. Ese futuro lo tenemos ya encima, aunque todavía queda bastante por hacer en la tarea de mercantilizar y privatizar todo el aparato de Estado. Hemos aceptado sin rechistar la privatización de toda la gestión de las instituciones públicas, con la consiguiente degradación de las condiciones laborales que ello conlleva y la perversión de todo el orden de prioridades humanas que hay en juego. Tenemos ya una seguridad privada, una policía privada, pronto tendremos una justicia privada: empresas privadas encargadas de resolución y mediación de conflictos, que ya germinan por doquier, pero que algún día serán generalizadas. Es espeluznante comprobar cómo esta reconversión mercantil que ha destruido en tres décadas el estado del bienestar y las garantías constitucionales más elementales, flexibilizando todo el tejido institucional republicano a favor de las demandas mercantiles, se ha llevado a cabo ataviado con la famosa jerga izquierdista del sesentaiocho. La cosa estaba prevista, en realidad, desde el coqueteo foucaultiano con el anarcocapitalismo de Hayek, justo en el momento en que Reagan y Thatcher iniciaban su ofensiva neoliberal.⁴⁴

Por supuesto que el actual orden “anarcocapitalista” no tiene nada de anarquista. En cierto sentido, como ha señalado Chomsky repetidamente, ni siquiera tiene mucho de “capitalista”. Vivimos en una dictadura económica y política de corporaciones económicas gigantescas, que ni se pliegan a los principios del libre mercado, ni es cierto en absoluto que renuncien al intervencionismo estatal en la economía. Nadie

se rasga las vestiduras, ni mucho menos, porque los bancos centrales inyecten liquidez en los mercados para amortiguar la crisis provocada por el *laissez-faire* de la especulación financiera y la corrupción institucional. El capitalismo no renuncia al orden de las instituciones. Lo que hace es ponerlo enteramente a su servicio, secuestrarlo en su propio provecho. Pero hacía falta una enorme ceguera para acabar concluyendo que, por tanto, el enemigo eran las propias instituciones. Por ese camino, la idea misma de un estado de derecho, la idea de un orden institucional republicano, la idea de ciudadanía y en general todo el proyecto de una madurez política de la humanidad, todo el pensamiento político de la Ilustración, era dilapidado en provecho de una especie de vitalismo materialista de izquierdas que no conducía a ninguna parte. La jerga izquierdista, sin embargo, fue muy funcional y lo sigue siendo para desprestigiar el orden institucional que se pretendía secuestrar y poner al servicio del mercado. Se lograba así que nadie se atreviera a partir una lanza a favor del Estado, de la Escuela, de la Sanidad Pública, del Sistema Estatal de Correos y Telecomunicaciones, etc. Uno no sale de su asombro, por ejemplo, al ver cómo los planes de la OMC y del Acuerdo General de Comercio de Servicios respecto de la Universidad Pública han sido obedecidos sin rechistar por toda la comunidad académica. Lo que se decretó en la reunión de Bolonia de 1999 fue la mercantilización de la universidad pública europea. Sin embargo, lo que se vendió a la sociedad civil fue una revolución educativa contra el autoritarismo en la academia, contra la supuestamente inflexible distinción entre enseñanza y aprendizaje, entre profesor y alumno, entre saber e ignorancia. Las majaderías foucaultianas sobre la voluntad de poder en el discurso científico han tenido así su continuidad en las supercherías pedagógicas que han vestido de revolución cultural lo que no era sino el desmantelamiento de la Universidad Pública y su puesta al servicio de

las necesidades del mercado y del capital. Al contemplar todo este inmenso potencial destructivo, se constata una vez más que no hay nada que sea más insensatamente revolucionario que el propio capitalismo. Los así llamados “extremistas anti-sistema”, por el contrario, lo que solicitábamos era, tan sólo, un poco de calma.

En efecto: habría sido un privilegio político de lujo poder limitarnos a ser reformistas o incluso conservadores en este tipo de cosas. Qué más hubiéramos querido, por ejemplo, que una verdadera reforma del sistema de enseñanza pública que, por ejemplo, eliminara la lacra de la enseñanza concertada o sacase a oposición todas las plazas de profesor que son necesarias. Qué más hubiéramos querido en la Universidad que una reforma del sistema de acceso a la función pública, de modo que las oposiciones fueran más públicas y más garantistas. Pero, en lugar de ello, se ha suprimido la publicidad de los tribunales por el secretismo feudal de las comisiones de evaluación de agencias que, estatales o privadas, en realidad no hacen otra cosa que consultar rankings elaborados por empresas normalmente estadounidenses.⁴⁵ Qué más quisiéramos –podría continuarse así mucho rato– que una reforma del sistema de acceso a la profesión de juez, de modo que hubiera alguna posibilidad de crear una generación de jueces capaces de volver la fuerza de la justicia hacia los verdaderos delincuentes, hasta que en las cárceles hubiera cada vez más gente rica y cada vez menos gente pobre. El capitalismo no nos va a dejar estas opciones. Por eso, hoy más que nunca conviene repetir hasta la saciedad que las instituciones “en sí mismas” no tienen la culpa de su funcionamiento bajo condiciones capitalistas. Una máquina de hilar es una máquina de hilar, sólo bajo determinadas condiciones se convierte en capital. Si esto lo decía Marx de lo que no es sino un cachivache técnico elemental, ¿cómo no vamos a poder decir lo mismo de las instituciones republicanas? El Parlamento, los Tribu-

nales, la Escuela o incluso la Policía: lo que estas cosas son bajo condiciones capitalistas no es lo que les corresponde ser. Esas instituciones no son una idea tan mala como para que tengan que ser objeto de una revolución. Probablemente, bastaría con reformarlas, pues cristalizan, en realidad, auténticos progresos de la razón. Ellas son, a la postre, el único antídoto posible contra lo antropológico y contra todas las miserias humanas (fundamentalmente patriarcales) que el ser humano arrastra desde el neolítico. El derecho (y sus instituciones) son el único antídoto posible contra la religión, la tradición y la costumbre. Parece indudable, por ejemplo, que el derecho ha hecho más en un solo siglo por la liberación de la mujer de lo que han hecho siete mil años de costumbre y tradición.

Lo propio de las instituciones republicanas es, precisamente, que pueden ser reformadas. Cualquier obra de la razón puede ser reformada por la razón. Y a esto es a lo único a lo que se puede llamar, propiamente, *progreso*, la idea más importante, quizás, sentada por el pensamiento de la Ilustración. El derecho y la ciencia, en tanto que obras inmediatas de la razón (práctica y teórica), son los dos únicos ámbitos en los que podemos hablar de progreso, los dos únicos ámbitos en los que es siempre posible saber cuándo se adelanta y cuándo se retrocede. Contra la razón no hay revoluciones legítimas, pues la razón siempre es permeable al progreso. Pero ello sólo ocurre ahí donde hay espacio suficiente para el ejercicio de la razón y ahí donde este ejercicio tiene un poder incuestionable sobre la realidad. Todo lo contrario de lo que ocurre bajo condiciones capitalistas de producción. Así pues, el dilema sigue siendo el mismo. No podemos ni queremos ser antropológicamente conservadores. Tenemos contra la tradición, la religión y la costumbre el arma de las instituciones republicanas, con las que es posible proponerse un progreso ininterrumpido del género humano. Pero la

república ha resultado ser tan incompatible con el capitalismo como lo era con la monarquía en tiempos de la revolución francesa. Para que existiera la república hubo que guillotinar a Luis XVI. Con mucho mayor motivo es necesario acabar hoy con el capitalismo.

21. La idea de Progreso: el superhombre de las Luces

Como hemos comprobado en estas páginas, toda la historia del siglo XX ha venido marcada por la inquietud de un “más allá” de lo antropológico en el que quizás nos encontraríamos de pronto fatalmente instalados o quizás habría que esperar su advenimiento inevitable o voluntario. El capitalismo hizo desembocar a la humanidad en la proletarianización. Ya hemos insistido en la nihilización de lo antropológico que esto supone: el proletariado –tal y como es descrito en el *Manifiesto Comunista*–, sin propiedad, sin patria, sin familia, sin dios, sin cultura, sin sexo, es una “nada social”, un vacío antropológico. Sin embargo, este vacío, para el marxismo, anunciaba una superación dialéctica (un “más allá” bajo la forma de una *Aufhebung*) de lo antropológico que debía dar lugar a un “hombre nuevo” o un “hombre total”, capaz de dejar atrás tanto la consistencia tribal y religiosa del ser humano, como la del ciudadano republicano burgués o la del individualismo pequeño burgués. Por su parte, el nacionalsocialismo y el fascismo emprendían a su modo la forja racial o genética de este hombre “más allá” del hombre. Se mire como se mire, la historia del siglo XX giró toda ella en torno al tema del superhombre, aunque por caminos muy distintos a los anunciados por Nietzsche.

Ahora bien, la Ilustración no había tampoco pretendido otra cosa. Desde sus raíces griegas y desde sus comienzos modernos se definió a sí

misma como una superación del mundo de la superstición, como una nueva mayoría de edad, como un más allá de lo antropológico al que había que llamar “ciudadanía” y que tenía su resorte en la libertad. Y la Ilustración había dejado ya muy claras las condiciones y los límites de esta posibilidad de pensar un más allá del ser humano. Estábamos ya convencidos de que no podíamos ser ángeles. Para los que no pueden dejar de ser hombres, no hay otra superación del hombre que la muerte. Y sin embargo, la razón y la libertad abren la posibilidad de un más allá de nosotros mismos compatible con nuestra finitud: a eso precisamente es a lo que llamó “progreso”. Lo que ocurre es que el concepto de “progreso” propio de la Ilustración, se vio bien pronto confundido y suplantado por otro muy distinto ligado a las necesidades de reproducción ampliada del capital. Se puede poner en duda que tres revoluciones industriales hayan supuesto algún tipo de progreso para la humanidad. Como decía Vaneigem, si bien es indudable que hemos ganado terreno a la enfermedad y la muerte, probablemente ha sido a costa de que ganaran terreno el suicidio y las ganas de morir.⁴⁶ Y además, tanta victoria parece cada vez más abocada a desembocar en una calamidad ecológica y demográfica. Nada permite afirmar que la historia universal haya en general progresado, ni que tenga que hacerlo.

Pero cuando Kant afirmaba que “el género humano progresa continuamente hacia lo mejor”, tampoco se equivocaba. La noción de progreso está hoy día muy desprestigiada, por supuesto. Pensar en el progreso y relacionarlo con “lo mejor” parece incluso una broma de mal gusto. Pero cuando los filósofos hablan de “lo mejor”, conviene no apresurarse a representárselo según los parámetros económicos de la Escuela de Chicago. Sócrates defendía que es *mejor* morir con dignidad que arrastrar una vida sin ella. Que es *mejor* saber que no se sabe que creerse sabio sin serlo. Que es *mejor* sufrir injusticia que cometerla. Que es

mejor ser la víctima que el asesino. Que lo *mejor* que le puede pasar a un asesino es ser castigado por ello. No se puede pretender progresar en los dos sentidos a la vez: respecto a la dignidad y respecto a lo que nos aleja de ella. Y cuando la Ilustración afirma que progresamos hacia lo mejor, es preciso hacerse cargo de que la interpretación de lo mejor depende aquí, inevitablemente, del viejo dilema socrático. Al final de la *Apología*, en efecto, Sócrates se despide de la asamblea con las siguientes palabras: “y, ¡ea!, ya es hora de partir, yo a morir y vosotros a vivir... quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, salvo para el dios”.

Y sin embargo, no irremediable y definitivamente “oculto”... ya que, precisamente, la ciencia y el derecho sí progresan. Cada vez sabemos mejor cómo de intolerable es este mundo y por qué lo es. Cada vez hace falta más propaganda y más mala fe para ocultarlo. Los planes de los poderosos cada vez resisten menos la luz de la publicidad.⁴⁷ Eso sin duda es una muestra de debilidad que hay que aprovechar, aunque ello no impide que los poderosos lo sean cada vez más. Nada garantiza el triunfo de la Ilustración, si siquiera hay por qué considerarlo probable, habida cuenta de cómo se pinta el panorama del siglo XXI. Pero eso no invalida su concepto de progreso. En su calidad de ser racional, el ser humano tiene la posibilidad de distinguir cuándo se avanza y cuándo se retrocede, lo cual es sin duda la condición de todo progreso imaginable. La Historia puede caminar hacia el abismo. Pero la ciencia progresa hacia la verdad y el derecho progresa hacia la justicia. Una vez que sabemos el teorema de Pitágoras o que hemos elaborado el concepto de peso específico, la ciencia ya no puede retroceder hasta hacerlos olvidar. Las conquistas científicas no pueden olvidarse científicamente. Eso no significa, por supuesto, que la Historia no pueda dañar profundamente las condiciones materiales de existencia de la comunidad científica, ampu-

tando o dificultando el progreso científico. Pero *por procedimientos científicos* la ciencia no puede sino progresar, nunca retroceder. Lo mismo puede decirse del derecho. Una vez que se ha otorgado el derecho de voto a la mujer es imposible arrebatárselo *con arreglo a derecho*. Un dictador podrá sin duda hacerlo, pero lo hará interrumpiendo la historia del derecho, no continuándola. No es posible, por ejemplo, argumentar con arreglo a derecho una reinstauración de la esclavitud. Es precisamente con la Declaración de los Derechos del Hombre en la mano que es posible juzgar la criminalidad genocida de nuestro sistema económico mundial y denunciar también la farsa que permite a los protagonistas más poderosos de esta barbarie autodenominarse “estados de derecho”.

Ni la ciencia ni el derecho se deben a la Historia, sino a la verdad y a la justicia. El Tiempo es el contexto en el que todas las cosas encajan entre sí. Pero en el curso temporal de la Historia existen la ciencia y el derecho, como testigos de la verdad y de la justicia, recordando que independientemente de cómo hayan encajado las cosas entre sí, *deberían*, de todos modos, encajar de otra forma, no según las posibilidades de su tiempo, sino según las exigencias de la razón y de la libertad. Y en la medida en que la historia de la ciencia y la historia del derecho progresan hacia lo mejor, la humanidad tiene la referencia precisa para proponérselo también políticamente. O por lo menos, para saber cuánto se está alejando de ello.

Según Pico de la Mirandola, el Creador no hizo al hombre ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, sino que lo colocó en el centro del universo para que desde ahí pudiese elegir si convertirse en bestia o en dios. La idea ilustrada de progreso se corresponde con la capacidad que tiene el ser humano de superarse a sí mismo tendiendo hacia lo mejor. Pero el “superhombre” que se anuncia en este más allá del hombre care-

ce de otra vara de medir que la que le otorgan la historia de la ciencia y la historia del derecho. La posibilidad del superhombre que se anuncia en la racionalidad se agota en el horizonte por el cual podemos saber lo que está ocurriendo y por qué está ocurriendo, y también que *no hay derecho* a que esté ocurriendo así. Por eso, la condición *sine qua non* del proyecto político de las Luces pasa siempre por cuidar con esmero de la historia de la ciencia y de la historia del derecho, para que la ciencia sea verdaderamente ciencia y el derecho verdadero derecho. Se trata de proteger, antes que nada, la brújula que permite orientarse en la Historia.

Mientras tanto, todos los intentos de pensar un más allá de este más allá que es el derecho, se han estrellado contra el más acá de la religión, la tradición y el dogmatismo. Pero, por eso mismo, no puede haber peor jugada teórica que la de calificar el “progreso” de concepto burgués (como tantas veces ha ocurrido y ocurre en la tradición marxista y más aún en el movimiento antiglobalización). No se puede confundir el progreso con la espiral suicida del crecimiento económico capitalista. El capitalismo progresa en abierta incompatibilidad con lo que permite progresar al ser humano. Actualmente es el mayor de los obstáculos para progresar hacia lo mejor. Tenemos que tener derecho a decir que, en las circunstancias presentes, un plan de demolición sostenible (o de decrecimiento acelerado) supondría un gran progreso para el género humano.⁴⁸

Notas

1. Santiago Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo*, Ediciones Akal, Madrid, 2007.
2. Claude Lévi-Strauss, *Elogio de la antropología*, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1976, p. 101.
3. *Capitalismo y nihilismo*, ob. cit., p. 88.
4. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968, p. XLVIII.
5. J-J. Rousseau, *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 257.
6. Claude Lévi-Strauss, *Fistes Trópicos*, Paidós, Barcelona, p. 446.
7. Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Crítica, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1995, p. 17ss.
8. Cfr., por ejemplo, Günther Anders, *Más allá de los límites de la conciencia*, Paidós, o *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Paidós. Muy interesantes son también las entrevistas recogidas en *Estado de necesidad y legítima defensa (violencia sí o no)*, Centro de Documentación Crítica, Madrid, 2008, o en *Llámesese cobardía a esa esperanza*, Besatari, Bilbao, 1995. Una buena selección de textos puede encontrarse en *Filosofía de la situación*, Catarata, Madrid, 2007.
9. Dato estimado por el Comité Internacional de Rescate (cfr. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=57675>)
10. Cfr. *La fiebre del coltán* (Ramón Lobo, Diario *El País*, domingo, 2 de septiembre de 2001).
11. *Capitalismo y nihilismo*, p. 83.
12. Cfr., por ejemplo, Carlos y Pedro Fernández Liria / Luis Alegre, *Educación para la ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*, Akal, 2008, o *Comprender Venezuela, pensar la democracia*, Hiru, 2006.
13. Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible*, Hiru, 2002, p. 260.
14. Cfr. *Educación para la ciudadanía*, ob. cit., capítulo cuarto, 4 y 5.

15. Y de hecho, ni siquiera ahí, en la sociedad, si no, más bien, en el límite mismo entre lo natural y lo social, en el interior de la familia. Las comunidades indígenas son, precisamente, expertas en distinguir sociedad y familia (este es el sentido, en realidad, de la prohibición del incesto). Se podría decir que, en cierto sentido, todo el entramado cultural es una toma de precauciones respecto a la familia, esa “emanación de lo natural en el seno de lo social” como lo expresó Lévi-Strauss. Me he ocupado un poco de este problema en *Geometría y Tragedia*, Hiru, 2002, segunda parte.
16. Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, ob. cit., p. 144.
17. G. K. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, Ciudadela, Madrid, 2006, p. 198.
18. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Sämtliche Schriften*, Band III, Herausgegeben von Klaus Briegleb, Carl Hanser Verlag, München, 1971 / *Alemania*. Universidad Autónoma de México, 1972 / *Alianza Editorial*, Madrid, 2009.
19. Es muy aleccionadora la descripción de la “camaradería” que hace Sebastian Haffner al final de su obra *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933* (Destino, Barcelona, 2006).
20. Las novelas de Andréi Platónov son quizás una reflexión inquietante y desquiciada sobre el insólito desaguisado antropológico que supuso el empeño socialista de intentar alcanzar por medios políticos el ritmo económico del capitalismo (cfr. por ejemplo, *Chevengur*, Cátedra, Madrid, 1996). Como decía en *Sin vigilancia y sin castigo* (Libertarias, 1998), la URSS fue el espejo antropológico del capitalismo exterior. Es decir: eso es lo que tendría que pasar si el ser humano tuviera que decidir *políticamente* todo eso que al capitalismo le sale solo.
21. Insistí en este asunto en *Geometría y Tragedia*, ob. cit., segunda parte.
22. La famosa digresión central del *Teeteto* (174a ss) es un documento clásico en este sentido, donde vemos a Sócrates burlarse del discurso de Pericles y de la supuesta autoridad de los ancestros contraponiéndoles una autoridad enteramente otra que tiene que ver con “un saber llevar la túnica de la libertad”.
23. El discurso de Fidel Castro *La historia me absolverá* es una verdadera obra maestra, a excepción, precisamente de esta última frase. Puede que la frase “condenadme, la historia me absolverá”, tenga su gracia si se trata de una amenaza, pero, para ser coherente con la consistencia de su discurso (“la sangre de

estos hombres no puede ser pagada más que con la felicidad y la libertad del pueblo de Cuba”), Castro debería haber terminado diciendo algo así como “podéis condenarme hoy, mañana y pasado, podéis condenarme con toda la fuerza de la Historia: yo seguiré siendo inocente y vosotros culpables, y así será por toda la eternidad”.

24. Santiago Alba, *Capitalismo y nihilismo*, ob. cit., p. 130.
25. Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, p. 65.
26. En *Comprender Venezuela, pensar la Democracia* (Hiru, 2006) hacemos una lista suficientemente significativa de las veces que durante el siglo XX se confirmó esta especie de ley de hierro del liberalismo bajo condiciones capitalistas.
27. Respecto a este mundo de “solteros hambrientos”, cfr., Santiago Alba, *Leer con niños*, Caballo de Troya, Madrid, 2007.
28. No hay que olvidar que Sócrates fue condenado por los poetas. Cfr. *Geometría y Tragedia*, ob. cit., segunda parte.
29. Sobre este tema –tomando como ejemplo las conversiones al evangelismo en Chiapas–, cfr. *Geometría y Tragedia*, ob. cit., primer parte.
30. Ob. cit., capítulo 3.
31. Ob. cit., p. 176.
32. *Ibid.*, p. 175.
33. Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1987.
34. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, 1981.
35. *Capitalismo y nihilismo*, ob. cit., p. 143.
36. Esta es la expresión que utiliza Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*, ob. cit., p. 144-145.
37. Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, p. 168-169.
38. Prólogo a Chesterton, G. K., *La taberna errante*, ob. cit., p. 20.
39. Naomi Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós, Barcelona, 2008.
40. Citado por Godelier en *Sobre el modo de producción asiático*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1977, p. 85.

41. Estos fueron –más o menos– los términos de un debate público con el profesor Juan Bautista Fuentes en la UCM, el cual puede verse en google videos (en tres partes), buscando “liria fuentes”.
42. Cfr. Michel Éliard, *El fin de la escuela*, Grupo Unisón Ediciones, Madrid, 2002.
43. Sobre este asunto en lo referido a Michel Foucault, cfr., Carlos Fernández Liria, “Panoptismo y Estado de Derecho” en Jacobo Muñoz y Pablo López Álvarez (editores), VVAA, *Michel Foucault. La impaciencia de la libertad*, Biblioteca Nueva.
44. *Ibidem*.
45. Sobre el desastre causado por el Plan Bolonia en la enseñanza superior, cfr. VVAA, *Bolonia no existe*, Hiru, 2009 o Carlos Fernández Liria / Clara Serrano, *El Plan Bolonia*, La Catarata, Madrid, 2009.
46. Raoul Vaneigem, *Trivialidades de base*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, p. 10.
47. Otro concepto clave de en el pensamiento de la Ilustración que ha acabado por identificarse con la propaganda mercantil.
48. Esta segunda parte del libro ha sido el objeto de largas discusiones planteadas en el seminario permanente del Proyecto de Investigación Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo (HUM2006-04909) (Ministerio de Ciencia e Innovación), por lo que queremos hacer constar un agradecimiento a todos los miembros del grupo de investigación.

ÍNDICE

UNO

LOS ABISMOS DE LA NORMALIDAD

Santiago Alba Rico 9

DOS

EL NAUFRAGIO DEL HOMBRE

Carlos Fernández Liria 89