

Del Materialismo Histórico a la Ontología Hermenéutica: Anomalías de la Dialéctica Ser-Devenir.

Simón Royo Hernández

Introducción.

El tema del seminario que nos ocupa¹, enunciado como *El Fin de la Filosofía de la Historia*, resulta enormemente ambiguo en su titulación, si es que no redundante. Al decir *el fin*, ya puede verse una primera matización necesaria, pues con *fin de la filosofía de la historia* se aludiría tanto a la idea de que la filosofía de la historia ha quedado obsoleta, ha finalizado, terminado, o ya no tiene sentido, como, al contrario, que hubiese una finalidad, una causa final o meta predeterminada en la *filosofía de la historia*, esto es, una meta o finalidad oculta e inserta ya en el objetivo o tarea teórica de explicar el cambio a nivel ontológico u estructural.

El título de la ponencia de la que hoy me ocupó no es menos problemático que el que da origen al seminario, si bien se sitúa en una determinada tradición desde la que concretar lo general con lo particular y poner en juego el tránsito de las esencias a los fenómenos y de los fenómenos a las esencias, sin el cual toda filosofía estaría incompleta, cuando no vacía. El título *El materialismo histórico y sus anomalías*, nos remite por un lado a esa tradición supuestamente bien conocida que denominamos *materialismo histórico* y con la cual se pretende calificar la *teoría marxiana acerca del devenir de la materia*, sobre la que haré algunas indicaciones a continuación. Respecto al término *anomalías*, nada que ver con la anomalía salvaje de Toni Negri y, tan sólo por sus resonancias, podría verse alguna afinidad kuhniana en el uso que hago del término, que aquí empleamos, simplemente, como sinónimo de errores, fallos, grietas en la *teoría*, a nuestro juicio nunca sistemáticamente presentada ni acabada por Marx, del *materialismo histórico*; una teoría necesaria pero de la cual, desgraciadamente, se ocuparía finalmente una mente analíticamente más débil que la del fundador de la idea, la de Federico Engels, y que desde que quedó esbozada con sus aporías en los *Grundrisse* hasta nuestros días, no habría hallado quien se hiciera cargo del problema teórico que contiene, encontrando eso sí, quienes se desentendieran del asunto y quienes lo tergiversaran hasta el delirio.

Analizar la expresión *materialismo histórico* nos revelará el profundo dilema teórico que contiene, pues bajo semejante expresión, no se viene sino a reflexionar en una ontología regional y fundamental, que se concretará en el marco óptico de la economía política, uno de los problemas fundamentales de la filosofía, desde que en Grecia se comenzó con la funesta manía de pensar.

I. Los estadios de la Cultura y del Conocimiento.

Al plantear la división de la Historia en estadios o edades se intenta con ello dar cuenta del cambio, pero a menudo olvidando la exposición del motor del cambio. La mera exposición sincrónica de los estadios sucesivos pasa por la explicación del cambio mismo. Veamos algunos ejemplos: En Comte se nos ofrece el tránsito en tres estadios: teológico (o mágico-mítico) – metafísico – positivo. En Kierkegaard: estético

¹ En su origen el presente artículo fue una conferencia en el seminario del grupo *Pólemos*, celebrado en la UNED en Madrid a lo largo del curso 2000-2001.

– ético – religioso (estadios existenciales-individuales). La geología dividirá en estadios los procesos de desarrollo de la naturaleza mineral; la paleontología dividirá en estadios biológicos la prehistoria, atendiendo a los fósiles vegetales y animales. Ya en Darwin los estadios se acompañan del motor del cambio: especies biológicas - vegetales – animales – humana (cambio por selección natural; introducción del azar - mutaciones- y eliminación de la teleología). En Freud la teleología se nos cuele en su programa de desarrollo individual cuando aparece orientado a la resolución del complejo de Edipo, mientras que es simplemente la necesidad (*ananké*) la que a su juicio rige el cambio cultural y social; estadios sociales: animismo – totemismo – politeísmo – monoteísmo –ciencia; Fases del desarrollo psico-sexual individual: -fase oral- fase anal-fálica- fase genital: hasta la resolución del complejo de Edipo. El antropólogo evolucionista L.H.Morgan (a quien seguirá Engels en su tardía *Dialéctica de la naturaleza*) reproduciría el esquema positivista comtiano-freudiano: salvajismo – barbarie – civilización; al igual que el sociólogo T.Parsons: sociedad primitiva – primitiva avanzada – industrializada, que añadiría la noción de *universales evolutivos*, como elementos presentes en todo el proceso. Al llegar a Marx vemos que la división en edades o estadios o etapas, se realizará a tenor de la economía y del concepto de *modo de producción*: comunista – asiático – esclavo – feudal – capitalista – comunista. Proceso en el que la lucha de clases en sociedad (y la contradicción dialéctica en la teoría), se nos ofrecerá como motor de la historia. También en pensadores contemporáneos, como Habermas, existe una teleología de herencia hegeliana al presuponerse el entendimiento como el *télos* de la comunicación; si bien hay que distinguir entre teleología y finalidad u objetivo, puesto que lo primero se tiene por necesario, mientras que lo segundo es contingente y bien podría no darse.

Las distintas clasificaciones de la sucesión histórica en Edades, se dividirán en: progresivamente ascendentes, progresivamente descendentes o circulares. La primera es la que ofrece el cristianismo y el positivismo, la segunda la que ofrecía el *mito de las Edades* de Hesíodo. Las últimas vienen prefiguradas por el esquema del *desarrollo biológico individual*: nacimiento, infancia, adolescencia, juventud, madurez, vejez y muerte. De seguirse este esquema en la Historia se dirá que las culturas, los Estados o los Imperios nacen, crecen, alcanzan su apogeo y mueren. Spengler en su obra *La decadencia de Occidente* recogía semejante caracterización organicista para las colectividades y también sería ésta la propuesta por Maquiavelo y por el último Nietzsche.

Hay una relación entre las explicaciones de los procesos históricos y las explicaciones de los procesos cognoscitivos, pues tanto el devenir ontológico como el devenir gnoseológico han de ser explicados; y vemos que unas y otras exposiciones han sido tomadas a menudo como modelos análogos, paralelos o semejantes. Así, gnoseológicamente, a la sucesión de estadios tiene que añadirse también el motor del cambio. Veamos dos ejemplos en la gradación y modos del proceso de conocimiento de Platón y de Hegel: Platón ofrece los siguientes estadios: eikasia-imagenes, pistis-cosas (doxa-mundo sensible) / dianoia-objetos matemáticos, noesis-formas (episteme-mundo inteligible) // Idea del Bien. Entre ellos el motor del cambio dialéctico sería el escepticismo, la mayéutica o, si se acepta el finalismo platonista, la Idea del Bien. En Hegel los estadios (y sus correspondencias con los de Platón) son los siguientes: certeza sensible (*eikasia*), percepción (*pistis*) =(doxa) / Autoconciencia, Razón (*dianoia*) y Espíritu (*noesis*)=(*episteme*-mundo inteligible) // Conocimiento Absoluto. El motor del cambio dialéctico será aquí el escepticismo, la muerte o la negatividad, o, si se acepta el finalismo hegelianista, lo Absoluto.

Como los procesos de conocimiento de los seres biológicos terminan en la muerte, sólo una soteriología como la del hinduismo ha podido llegar a predicar la idea de progresión moral-gnoseológica que salvaría el escollo del morir, mientras que ninguna

otra religión, ni siquiera el platonismo orfico-pitagórico, llegará a sostener que el proceso gnoseológico puede ser recorrido por una individualidad que no se disgrega con la muerte sino que continúa encarnándose en el lugar en el que lo dejó. La idea de pecado original cristiana y el lamarckismo son otras dos doctrinas erróneas, hoy convenientemente descartadas de toda reflexión seria, que permitirían pensar en la *transmisión de características adquiridas*; de modo que el proceso gnoseológico se limitará al devenir individual y finito de la existencia humana que lleva del nacimiento a la muerte. Hegel, sin embargo, sugiere un paralelismo entre la historia de la gnoseología individual y la historia de la gnoseología colectiva, extrapolando el progresismo individual al progresismo colectivo.

II. La progresividad del Conocimiento y de la Historia.

Platón comenzará el *Libro II* de la *República* como si fuese la continuación del primero, que queda como preludeo, retomándose la cuestión que había sido planteada inicialmente, esto es, la pregunta sobre la justicia, *qué es la justicia*, que se reintroduce a través de las objeciones de Glaucón, hermano de Platón, a la última observación de Sócrates en el libro anterior, según la cual habrían estado hablando de *cualidades de la justicia* y se habrían quedado sin definir *la justicia en sí misma*. Por eso las primeras palabras de Sócrates nos llevan hasta un lugar hegeliano, *el final está ya contenido en el principio*, pero cada final no es más que el nuevo comienzo de una conversación que prosigue y proseguirá sin solución de continuidad: “Con estas palabras creía yo haber puesto fin ya a la discusión (*lógos*), pero al parecer no habíamos pasado todavía del proémio” (Rep.357a). La persuasión anterior se revela como aparente, lo cual exige que se prosiga hasta conseguir la verdadera. Porque de no continuar, habrían caído los dialogantes en la trampa del dogmatismo o finalización de la autocrítica, que reside en que cada etapa de avance en la verdad tendrá una tendencia a fijarse como la verdad absoluta y detener la indagación, presentándose como pretendiente definitiva. Así, la *doxa* (opinión) se presentará siempre como el resultado definitivo del camino que transita por la *eikasía* (conjetura imaginaria) y la *pistis* (creencia), y éstas también podrán ofrecerse con pretensiones de verdad conseguida, sin proseguir hacia la *episteme* (ciencia). Habrá que resistir entonces a la tentación de detenerse en las primeras cristalizaciones y proseguir el estudio, siempre inacabado, aunque no por ello vacío, y siempre inacabable. Por eso el que Platón situase la Idea del bien más allá del ser, si bien ha sido muchas veces leído como un error trascendentalista y un sorprendente residuo monoteísta en la Grecia politeísta, pudiera ser un guiño hacia la aceptación del hecho de la infinitud del diálogo filosófico y la inacababilidad de la búsqueda de lo verdadero. Porque al hacer Hegel de lo absoluto algo inmanente, venciendo con ello todo trascendentalismo, lo que pudiera haber recuperado con ello es, al mismo tiempo, la pretensión de un acabamiento de lo verdadero o *Fin de la Historia*, retornando con ello el dogmatismo, que le estaría asociado consustancialmente. Así, la epistemología se encontrará cercada por dos efectos indeseados, de un lado el postularla como trascendente en su culminación absoluta, lo que lejos de sumirnos en la ignorancia nos permitiría un camino de aproximación asintótica hacia ella, daría pábulo a las supercherías teístas, como primer efecto indeseado; y de otra parte, al postularla como inmanente, se nos evitaría toda lectura teísta-trascendentalista, pero se nos abocaría al peligro del dogmatismo de equiparar finitud a Fin o término. Ahora bien, lo que aquí nos preocupa no son las consecuencias ideológicas que van asociadas a trascendentalismo u inmanentismo, sino que de cualquier modo, tanto en Platón, como en *Hegel*, se nos ofrece un *camino hacia la verdad*, un camino *progresivo*, en Platón individual y no necesariamente lineal, aunque ya se establecieran ciertos paralelismos sincrónicos entre el alma y la justicia individuales y las colectivas correspondientes; pero que el segundo considerará *necesario y linealmente ascendente* a los efectos *del devenir* no sólo del conocimiento individual, sino también del *de la colectividad humana*.

Pero si hay devenir habrá progresión, no necesariamente idéntica a nivel ontológico y a nivel gnoseológico, ya que resulta más sencillo que una sociedad descienda de la civilización a la barbarie que un individuo caiga desde el saber en la ignorancia. La progresión es circular en el sentido en el que cada final no es más que un nuevo principio, de modo que la imagen gráfica del proceso que nos podríamos hacer al respecto sería más bien la de una espiral, siempre abierta, mejor que el de una pirámide, que estaría cerrada e incluiría la sugerencia de jerarquía y de ascendencia lineal. Ascensión lineal y verticalidad de una parte tomada como el todo son los dos errores más difíciles de erradicar de las concepciones filosóficas que se han enfrentado al problema del cambio y un buen ejemplo de ello lo tenemos en el *materialismo histórico*.

III. Las anomalías del Materialismo Histórico.

En el marxismo clásico el dilema fundamental de la filosofía entre lo Uno y lo múltiple se solucionaba declarando que la *lucha de clases* era lo uno, en cuanto *physis*, y los *modos de producción* también, pero en cuanto *archai*. Pero la lucha de clases no es el *motor de la historia* por excelencia sino uno más entre una multiplicidad de condicionantes del devenir histórico, así como los modos de producción no son los únicos elementos estructurales, sino algunos dentro de una multiplicidad de tales elementos esenciales. La confusión entre la parte y el todo, entre la concreción de una ontología regional materialista y la totalidad, ha sido la causante de un buen número de mistificaciones, unilateralidades y desviaciones, de lo que hubiese debido ser una teoría materialista de la historia.

Es así como entiendo yo el pluralismo, no hay *arché*, sino *archai*, no hay *physis*, sino *phisai*. El problema de llevar a cabo una determinación del pensamiento, como advertía ya Hegel, resulta cuando se toma esa determinación por el todo, siendo una parte. Cuando Marx dice que el trabajo es la esencia del hombre acierta y se equivoca. El trabajo no es la totalidad de la esencia del hombre, como quería el joven Marx humanista, sino a lo sumo, una más de entre una pluralidad de elementos esenciales a la hora de preguntarse por la antropología filosófica.

Si a Hegel se le ha acusado de idealista es porque ha hecho filosofía, esto es, ha pensado a nivel abstracto y ontológico, sin desplegar más que parcialmente las determinaciones de su planteamiento filosófico. Pero el filósofo que no presenta las determinaciones ópticas de su pensamiento, no se arriesga a ser refutado, no se la juega, no termina su trabajo, es más, lo deja incompleto, vacío. El marxismo intentó llenar la totalidad del pensamiento hegeliano con determinaciones económicas, que si bien fundamentales, no son más que una parcela o parte de una totalidad más compleja, que contará con elementos igualmente originarios y que habrán permanecido y seguirán permaneciendo inatendidos desde los presupuestos clásicos del materialismo histórico.

Con Levy-Strauss podríamos preguntarnos acerca de las *estructuras elementales del parentesco*, y decir: ¿a qué modo de producción o a qué horizonte histórico-efectivo pertenece la *prohibición del incesto*?. Evidentemente a todos y a ninguno, ya que si bien habrá estructuras elementales del parentesco que se modificarán de acuerdo con los modos de producción en el que estén inmersas, también habrá estructuras elementales del parentesco que transitarán estructuralmente inmutables, por distintos modos de producción. Pero la *distinción* entre los cambios de estructura o esenciales, los elementos estructurales inalterados (y quizá algunos inalterables), y las modificaciones contingentes de los contenidos, la sutileza analítica más perspicaz en filosofía, por llamarla de algún modo, resulta un escollo en el que han tropezado no pocos grandes pensadores. No hay más que leer atentamente la *Introducción* de los

Grundrisse, para darse cuenta del gran embrollo y el buen número de contradicciones que acontecieron al pensar de Marx, cuando se quiso hacer cargo de la Historia. Ya Hegel (y después Heidegger) distingue entre un *devenir del ser ahí* y un *devenir de la esencia*², un doble proceso del que la filosofía tendría que dar cuenta. Un problema que restaría oculto a lo largo de la filosofía occidental a causa del desplazamiento desde lo válido respecto de múltiples individuos a lo válido en sí e inmutable. La idea de universalmente válido habría impedido pensar el *devenir de la esencia*, pues en el platonismo:

“Universalmente válido ya no quiere decir: válido respecto de los múltiples individuos que en cada caso le pertenecen, sino válido en sí, en general y siempre, lo inmutable, eterno, supratemporal. Así se llega al principio de la inmutabilidad de la esencia, y por tanto también de la esencia de la verdad (...). Esto en lo que muchos coinciden tiene que ser para ellos lo mismo y algo único. Pero de esto no se sigue de ninguna manera que la esencia en sí no pueda ser mutable (...). Si al concebir la mismidad de la esencia se sigue bajo los dictados de la lógica tradicional, se dirá inmediatamente, y desde esa posición con todo derecho: la idea de una mutabilidad de la esencia conduce al relativismo, sólo hay una verdad única e igual para todos, todo relativismo destruye el orden general, conduce a la pura arbitrariedad y a la anarquía. Pero el derecho de esta objeción contra la mutación de la esencia de la verdad se mantiene sólo mientras se mantenga la legitimidad de la representación de lo uno y lo mismo que en ella se presupone, lo que se denomina lo absoluto³”.

A partir de la muerte de Dios no puede ya mantenerse la idea de Absoluto presidiendo la estabilidad frente al cambio. Ni mutabilidad significará relativismo ni estabilidad significará ya platonismo, sino que la articulación ser-devenir habrá de pensarse sin las nociones de absoluto y trascendencia, convenientemente descartadas como ideas de la razón o ilusiones filosóficas. El marxismo clásico se encontró con este problema y ni siquiera la penetrante mente de Marx pudo articular de modo coherente la determinación materialista del problema ontológico y epistemológico que supone la mutabilidad de la esencia.

El Marx maduro, diez años después de la publicación del libro I de *El Capital*, negará que posea o haya formulado una *filosofía de la historia*, que vendría a ser el *materialismo histórico*, indicando que su análisis del camino en el que surgió el capitalismo a partir de un régimen económico feudal, sólo se había cumplido en Inglaterra y que tan sólo era por ello plausible que se produjese un devenir análogo en otras naciones semejantes del continente europeo. Insistirá sin embargo en la tesis hegeliana de que la producción capitalista contiene ya en su interior el germen de su propia negación al dirigirse inexorablemente hacia la producción colectiva y el trabajo social, pero no será consciente de que semejantes tesis, de las que reconoce no ofrecer ninguna prueba, implican una filosofía de la historia:

“Eso es todo. Pero no lo es para mi crítico. Se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general

² Hegel *Prólogo a la Fenomenología del Espíritu*: “También en el conocimiento filosófico tenemos que el devenir del *ser-ahí* como ser-ahí difiere del devenir de la *esencia* o de la naturaleza interna de la cosa”.

³ Martin Heidegger *Nietzsche*. Volumen I, 1. *La voluntad de poder como arte*. (18): «*La fundamentación de las cinco proposiciones sobre el arte*», pp.145-146. Ediciones Destino. Barcelona 2000.

que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense. (Me honra y me avergüenza a la vez demasiado). Tomemos un ejemplo. En diversos pasajes de *El Capital* aludo al destino que les cupo a los plebeyos de la antigua Roma. En su origen habían sido campesinos libres, cultivando cada cual su propia fracción de tierra. En el curso de la historia romana fueron expropiados. El mismo movimiento que los divorció de sus medios de producción y subsistencia trajo consigo la formación, no sólo de la gran propiedad fundiaria, sino también del gran capital financiero. Y así fue que una linda mañana se encontraron con que, por una parte, había hombres libres despojados de todo a excepción de su fuerza de trabajo, y por la otra, para que explotasen este trabajo, quienes poseían toda la riqueza adquirida. ¿Qué ocurrió?. Los proletarios romanos se transformaron, no en trabajadores asalariados, sino en una chusma de desocupados más abyectos que los “pobres blancos” que hubo en el Sur de los Estados Unidos, y junto con ello se desarrolló un modo de producción que no era capitalista sino que dependía de la esclavitud. Así, pues, sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica⁴.

En los *Grundrisse* Marx había esbozado el *materialismo histórico*, pero luego abandonará la tarea filosófica de dar cuenta del cambio, centrándose en su cometido principal, la exposición de la estructura del modo de producción capitalista de la sociedad burguesa. En este sentido llevarán buena parte de razón los *althusserianos* al decir que el Marx de *El Capital* no se ocupará en absoluto del *materialismo histórico* sino de analizar sincrónica y por tanto filosóficamente, el modo de producción capitalista y la sociedad burguesa. Ya en los *Grundrisse* nos advertía de que ése era su tema. Pero se equivocarían al seguir a Marx, con un mesianismo que pondrá muy en entredicho su antihumanismo, en el abandono de la magna tarea filosófica de dar cuenta del devenir, ya que lo que hace el estructuralismo althusseriano es desentenderse del problema del cambio. Desgraciadamente, quien abundó algo más en el esbozo aporético dejado por Marx del *materialismo histórico*⁵ fue Engels, el San

⁴ Karl Marx & Friedrich Engels *Correspondencia*. Tomo III. Seleccionada por el Instituto Marx-Engels-Lenin (Leningrado, 1ª edición alemana 1934). Ediciones de cultura popular. México (2ª edición española), 1972. Carta nº167. De Marx al director del *Otiechéstvennie Zapiski*. (El memorial de la patria). A finales de 1877.

⁵ El único esfuerzo competente en la reconstrucción del *materialismo histórico* desde Marx a nuestros días ha sido el abordado por el *materialismo filosófico* de Gustavo Bueno, como bien muestra la labor de conceptualización reflejada en su *Diccionario filosófico*: <http://www.filosofia.org/filomat>; dedicado en parte a la teorización del materialismo histórico dentro de su más vasto sistema, como se deduce del acuñamiento de terminología como la siguiente: anamórfosis; grupos arcaicos, antiguos y basales; Base; Superestructura; sistema morfodinámico; cogenérico; subgenérico; transgenérico; dialelo antropológico; nivel holótico; diamérico; metamérico; eje circular, radial o angular del espacio antropológico; eutaxia; materia ontológico-general; materia primogenérica; materia secundogenérica; materia terciogenérica; ontología especial; refluencia; totalidades atributivas, distributivas, sistáticas, sistemáticas; etc... (Pero, desgraciadamente, el *dogmatismo* de la *escuela buenista* reproduce todos los defectos del marxismo clásico, lo que le impide progresar en su tarea, ya que habita en un

Pedro del marxismo escatológico, que tomó el problema como si estuviese resuelto ya desde la *Ideología Alemana*, incapacitado para ver en sus esbozos de problemas abordados pero no resueltos, y con una potencia analítica muy inferior a la de su maestro.

No otra cosa le ocurre a quienes enarbolan la bandera de la *Filosofía del Presente*, queriendo con ello desentenderse del problema de la historia y no dándose cuenta de que, precisamente, quien quiere estar al día, a la última, y huir de ese modo del anacronismo, lo que está asumiendo mediante semejante procedimiento es la *idea de progreso lineal de la historia*, que habría de colocarnos en una cima elevada desde la que mirar más lejos. Los marxistas han llamado a menudo a semejante asunción inconsciente de la escatología, ilustradamente secularizada, *modo de proceder científico*, para distinguirse de, y elevarse sobre, todo lo pretérito. Y la *hermenéutica* entiende la idea de filosofía del presente de un modo que también rechaza toda tematización del problema del desarrollo y del tiempo histórico, pero precisamente negando, en última instancia, toda idea de cientificidad e incluso la filosofía misma, y pretendiendo quedarse en un presente discontinuo y escindido de la historia, un universo histórico-efectivo donde el problema de las conexiones entre presente, pasado y futuro, queda relegado al olvido como un problema inexistente o insoluble.

El problema de la historiografía radica en que tiene que hacerse filosófica, ha de ser capaz de configurar un modo interpretativo que no reduzca los hechos sucedidos a hechos pasados y clausurados. Frente a la interpretación diacrónica de la historia es posible oponer otra de naturaleza sincrónica mucho más rentable, donde muchas de las posibilidades permanecerán abiertas por que los hechos sucedidos no aparecerán todos ellos como hechos consumidos, sino que una buena parte se nos mostrarán como sucesos aún efectivos. Al hablar del problema de la Historia como el de la posibilidad de articular un modo interpretativo sincrónico, que supere o complemente las insuficiencias del modo diacrónico habitual, es cuando nos topamos con la necesidad de una Filosofía de la Historia. Pero el problema es que *Sincronía e Historia*, en principio, se oponen, como Ser y Devenir, o Parménides y Heráclito. Se intentará entonces concebir una historia de lo ahistórico y se fracasará, pero entonces habrá que intentar una historia de lo transhistórico, esto es, de lo que, a diferencia de los detalles históricos más fugaces, permanece, se manifiesta en diferentes épocas y lugares, aunque rodeado de cosas diferentes y por así decirlo, con alguna mutación no esencial en su estructura y alrededor de ella. Porque si algo afecta a la estructura ya no hay una sincronidad de un ser del que se pueda decir que se mantiene igual o que es lo mismo, sino que el ser original se habrá transformado, deviniendo otro. A esos dos tiempos distintos, al tempo del cambio de esencia y al tempo del cambio de existencia, los llamará Hegel, devenir de la esencia, al primero, y devenir del ser-ahí, al segundo, afirmando que la filosofía tendrá la función de ocuparse de ambos y de proporcionar, en ese sentido, una *Filosofía de la Historia*. Lo que permanece igual, lo eterno e inmutable, si lo hubiere, no sería objeto de la historiografía, sino de la Filosofía, exclusivamente. Pero lo que permanece (A) con cambios insustanciales (B) y la articulación de ambas cosas (C) será ya parte (D) de la Filosofía de la Historia, como lo será el cambio estructural (E) o esencial que haya que concebir conjuntamente (F) con el movimiento contingente o superficial (G). El *materialismo histórico* fue el intento inacabado de Marx de hacerse cargo de semejante asunto y dar así cuenta de una Filosofía de la Historia en la que intervendrían al menos seis o siete

feudo provinciano y no se busca repercusión internacional, se impide el diálogo con otras escuelas, se hace impermeable a la crítica al autoconsiderarse la única postura racional y científica; se considera herético todo intento de corrección en el sistema elaborado por Gustavo Bueno, se insulta *ad hominem* al interlocutor en lugar de refutarle y se sigue mesiánicamente al fundador).

variables o momentos. Un ejemplo particular de aproximación a lo antecedente es la obra de Braudel *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, que realiza semejante esfuerzo de distinción al articularse situando primero, las estructuras permanentes del marco mediterráneo que analiza, luego las fuerzas particulares pero relativamente constantes, esto es, las constelaciones de fuerzas en evolución lenta insertas en el marco y, finalmente, el flujo de los acontecimientos, de la segunda mitad del siglo XVI.

Vamos a centrarnos a continuación en el caso particular más representativo de las anomalías del materialismo histórico, en la anomalía estética, que junto a la política, la científica y la filosófica, demuestra que no existe una teoría consistente del materialismo histórico dentro del marxismo clásico.

IV. La Anomalía Estética.

La tragedia es, de entre el conjunto de los géneros literarios heredados de Grecia, la que ilustra en mayor medida la paradoja enunciada por Marx en la *Introducción a las Líneas Fundamentales de la Crítica de la economía política (Grundrisse)*, a propósito del arte griego en general y de la epopeya en particular. Los productos del arte, de acuerdo con el materialismo histórico, al igual que cualquier otro producto social, habrán de ir unidos a determinados modos de producción y a un determinado contexto histórico. Pero entonces se vuelve problemático el explicar la permanencia a lo largo del tiempo de productos que se gestaron en un determinado momento de la historia y bajo unas determinadas formas de producción. “¿Cómo explicar que permanezcan vivos, que sigan hablándonos cuando las formas de vida social se han transformado a todos los niveles y las condiciones necesarias a su creación se han desvanecido? Dicho de otro modo ¿cómo se puede afirmar el carácter histórico de las obras y del género trágico cuando se constata su permanencia a través de los siglos, su transhistoricidad?⁶”. Lo clásico no sólo continúa proporcionando placer estético sino que además sirve como modelo y norma para la realización de lo nuevo.

Marx no se ocupó nunca de realizar una teoría estética, no hizo una estética marxista, sino que se le presentó el problema ocasionalmente y no supo ni pudo, ni era su interés primordial, el resolverlo. Resulta tan ingenuo el pedir a Marx una teoría de la estética como pedirle una teoría física o una teoría sobre la ironía, y los alegatos en ese sentido parten de quienes toman un sistema filosófico como una explicación de la totalidad de los fenómenos en lugar de como una investigación teórica de una parcela particular de lo real. De lo que se ocupó Marx y se ocupó muy bien, fue de desvelar la estructura económica de la sociedad contemporánea, nada más, y nada menos. Marx plantea el problema de pasada. El arte no es su objetivo. En los *Grundrisse* tan sólo pretende señalar que existe una «relación desigual» entre el desarrollo general de la sociedad, la expansión de la producción material, la sucesión de los diversos modos de producción y la historia del arte. Las formas más elevadas del arte han podido nacer en sociedades muy poco desarrolladas lo que supone una aporía para el materialismo histórico.

Para salir del paso al problema Marx responde acudiendo a la ideología propia de su tiempo, según la cual, Grecia sería la infancia de la humanidad. Hoy ya nadie aceptaría semejante progresismo, pero en la época de Marx se asumía que el desarrollo de la colectividad era paralelo al desarrollo individual, de modo que respecto a la infancia que constituyera Grecia se nos dice: “¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, allí donde se ha desarrollado de la forma más bella, no debería ejercer un

⁶ Jean Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet Mito y tragedia en la Grecia antigua. Volumen II. Editorial Taurus. Madrid 1989. IV: «El sujeto trágico: historicidad y transhistoricidad», p.85.

encanto eterno, como un estadio que no ha de volver jamás? Hay niños mal educados y niños precoces. Muchos de los pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos fueron los niños normales. El encanto de su arte no está en contradicción con el estadio de la sociedad no desarrollada sobre el que creció. Es más bien su resultado, y está más bien ligado inseparablemente al hecho de que las condiciones sociales inmaduras, bajo las cuales surgió y únicamente podía surgir, no pueden volver jamás⁷. Resulta que hay otros pueblos antiguos, como el Chino, el Egipcio, el Persa, además de los griegos, que el materialismo histórico divide en tres grupos: a) niños mal educados, como los pueblos indoeuropeos quizá; b) niños precoces, como la antigua India anterior a las invasiones arias donde Marx presupone que existió el comunismo originario, quizá; c) niños normales, como los griegos. Pero resulta que, además, si bien las condiciones sociales inmaduras en las que surgieron esos niños no podrán volver jamás, sus realizaciones si que se repiten o serán repetibles, esto es, volverán a existir bárbaros invasores, como los nazis, comunistas y socialistas como los soviéticos, e ilustrados artistas como los griegos. La analogía entre infancia individual e infancia colectiva o social sugiere la introducción de una férrea flecha del tiempo en la segunda derivándola de la primera, pero si bien es cierto que un individuo maduro no puede retornar a la infancia, si bien Freud podría traerse a colación para discutir ese punto a partir de su idea de las regresiones infantiles, no es cierto que una civilización no haya recaído y no pueda recaer en la barbarie.

En la actualidad nadie aceptaría la respuesta de Marx⁸, el arte griego no nos recuerda la frescura e ingenuidad infantil, ya que por una parte, desde Freud ya no se concibe al niño como un ser angelical, sino como un perverso polimorfo, y por otra, el arte se revela como una anomalía del materialismo histórico. El hacerse cargo de ella significará el necesario replanteamiento de un nuevo materialismo histórico que supere las anomalías del clásico. ¿Es la infancia, la ingenuidad, la naturalidad, lo que nos seduce en una tragedia griega, en las *Bacantes* de Eurípides, por ejemplo? ¿Deberíamos también suponer que es la infancia normal la que nos seduce en el *Banquete*, en el *Timeo*, en el *Parménides* o en la *República* de Platón? ¿Es una obra infantil la *Política* o la *Metafísica* de Aristóteles?. Una infancia extraordinariamente despabilada y sofisticada, reconozcámoslo.

Marx afirma que el hombre es el único animal cuyos cinco sentidos no son sólo el resultado de la evolución biológica de las especies, sino también el producto de la historia social y cultural. Con ello el materialismo histórico se arriesga a introducir en la evolución una cuña lamarckista, a menos que se distinga bien y se tenga cuidado de no romper la separación y complementariedad entre el *genotipo* (información genética almacenada en los cromosomas del individuo) y el *medio ambiente* (suma total de las condiciones que afectan al individuo a lo largo de su vida), a la hora de dar cuenta del *fenotipo* (estructura física y constitución fisiológica del individuo). Respecto a los colectivos humanos y su devenir, ciertamente, la estructura de la mano y el modo

⁷ Karl Marx *Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política*. (Grudrisse: 1857-1858). *Introducción*. OME 21: traducción de Javier Pérez Royo. Editorial Crítica. Barcelona 1977, p.35.

⁸ Es de destacar como incluso vacas sagradas del intelectualismo internacional hablan de Marx sin haberle leído, pues sólo así se explica lo que sobre este asunto particular nos dice George Steiner: "Como casi todos los posrománticos, especialmente alemanes, Marx estaba obsesionado con la magnificencia de la antigua Grecia, y consideraba la antigua cultura griega como la más alta cima alcanzada por el ser humano, tanto desde el punto de vista artístico como filosófico, poético, e incluso de alguna manera político". George Steiner *Nostalgia del absoluto*. Ediciones Siruela, Madrid 2001, 4ª, p.24. Libro que reúne una serie de conferencias pronunciadas por la radio en 1974 por el intelectual citado en las que se nos asegura que el marxismo, el estructuralismo y el psicoanálisis no serían más que mitologías sustitutivas de las religiones tradicionales.

social de producción, o trabajo, estarán relacionados; el sujeto se conformará de acuerdo con las condiciones materiales de existencia y de acuerdo con las condiciones genéticas de su desarrollo, conformándose en cuanto amalgama de herencia y medio ambiente. Desde aquí puede vislumbrarse la análoga relación respecto a la *Tragedia* que se produciría entre la herencia clásica y nuestras relaciones con ella. El género trágico, una vez constituido como espacio formal, permanecería como una estructura que transitaría por la historia recibiendo diversos contenidos. No habría de descartarse, aquí tampoco, la posibilidad de cambios estructurales a lo largo del tiempo, ya de manera impremeditada o con intención consciente; puesto que en la biología el proyecto genoma implica la posibilidad de intervención a nivel estructural, una intervención que nos resulta mucho más familiar en la literatura. El tiempo de la historia y el tiempo de la biología, en lo que respecta a los cambios estructurales, no son el mismo, pues hasta ahora el primero se medía en cientos o miles de años, mientras que el segundo, en cientos de miles o de millones de años. Pero el tiempo de la intervención a nivel estructural global, (que habría que distinguir de la posibilidad, si es que la hay, del cambio revolucionario parcial), el tiempo de las revoluciones a gran escala, sí que es el mismo en todos los órdenes. Kuhn entenderá el tiempo revolucionario de las ciencias de un modo que bien podría ajustarse al de la política, las artes o la filosofía, conllevando un cambio de todos los órdenes el poder hablar de revolución en términos de nueva era o cambio de época. ¿Sería el equivalente evolutivo un cambio a nivel de especie? De ese es del que trata Engels al hablar de importancia de la mano en la transformación del mono en hombre, pero quintaesenciando el factor trabajo entre lo que debieron ser una pluralidad de factores. Detengámonos de todas formas en éste.

Lo que continuamente afirman Marx y Engels de la relación de la mano y el trabajo, que la mano crea el trabajo, pero que el trabajo también crea la mano, dado que la mano es a la vez el órgano y el producto del trabajo, lo repite el primero en los *Grundrisse* en relación con el arte y sus obras: “El objeto de arte y lo mismo ocurre con cualquier otro producto:- crea un público sensible al arte y capaz de disfrutar de la belleza. La producción produce, por lo tanto, no sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. La producción produce, por lo tanto, el consumo 1) en cuanto que crea el material para él; 2) en cuanto que determina la forma de consumo; 3) en cuanto que engendra como necesidad en los consumidores los productos creados por primera vez por ella como objetos. La producción produce, por lo tanto, el objeto del consumo, la forma del consumo, el impulso al consumo. Del mismo modo, el consumo produce la *disposición* del productor, en cuanto que lo solicita en forma de necesidad que da una finalidad a la producción⁹”. Aquí se reconoce el proceso de *feedback* que, partiendo de la producción y teniéndola por lo ontológicamente primero, lleva a la determinación de la producción misma por el consumo. Y a la inversa de cómo se nos plantea respecto a la belleza, respecto a su contrario tendremos que la televisión basura creará asimismo un público insensible al arte e incapaz de disfrutar de la belleza.

Jean Pierre Vernant sostendrá por tanto, a partir de la posición marxiana mencionada, que la invención de la tragedia griega no sólo producirá obras literarias (objetos) sino asimismo un sujeto trágico y una conciencia trágica, que no serán, finalmente, algo exclusivo de la antigüedad griega, sino que, a pesar de su deuda con la tradición, permanecerá más allá de su tiempo: “no hay visión trágica fuera de la tragedia y del género literario cuya tradición ha iniciado. Desde este punto de vista, el estatuto de la tragedia griega es comparable al de una ciencia, como la geometría euclidiana, o al de una disciplina intelectual tal y como la instituyen Platón y Aristóteles al fundar sus escuelas. (...) Un nuevo objeto que se constituye: el espacio en su idealidad abstracta,

⁹ Karl Marx *Grundrisse*, op.cit, p.15-16.

(...) un sector de lo real, un nuevo tipo de operación mental, útiles intelectuales ignorados hasta entonces-. Platón y Aristóteles, la Academia y el Liceo, representan la inauguración de una práctica filosófica, (...) representan la constitución de un vocabulario, de una forma de discurso, de un modo de argumentación, de un pensamiento filosófico. Todavía hoy, filosofar supone integrarse a esta tradición, situarse dentro del horizonte intelectual despejado por el movimiento filosófico, sin duda para ampliarlo, para modificarlo o ponerlo en tela de juicio, pero siempre insertándose en su línea, retornando los problemas en el punto en que fueron elaborados por todos los filósofos precedentes¹⁰. El horizonte del arte, de la filosofía y de la ciencia, no se circunscribe al que les vio nacer, se creó entonces un horizonte trascendental, ciertamente finito, ilimitado pero finito, y en dependencia umbilical con el contexto trascendido pero pregnante en el que fueron constituidas en cuanto disciplinas. Respecto a las ciencias no será necesario que nos detengamos a presentar sus anomalías con respecto al materialismo histórico, que en su versión más burda reduce el espacio teórico que se pueda abrir en un momento dado a las condiciones del desarrollo tecnológico, sin apercibirse de que momentos de alta tecnología han convivido con la ausencia de teorización y viceversa, que momentos de tecnología rudimentaria han convivido con la gestación de importantes teorías. Si logramos argumentar convincentemente el fenómeno de la anomalía estética, en cuanto espacio formal de dudosa constitución en comparación con el científico y el filosófico, los otros dos nos vendrán dados por añadidura, aunque sus anomalías sean mucho más difíciles de demostrar.

No bastará entonces con reinstaurar una forma estética o filosófica, se piensa contra la tradición y a partir de ella, pero no hay que entender por tradición lo que el postmodernismo conservador y relativista entiende por ello, sino que la tradición significa una especie de cierre categorial, de constitución de espacio transhistórico: "si a las obras de Shakespeare, de Racine o a determinadas obras contemporáneas, se les puede llamar tragedias, es porque con los desplazamientos, con los cambios de perspectivas unidos al contexto histórico, se enraizan en la tradición del teatro antiguo en donde encuentran, ya trazado, el marco estético propio del tipo de dramaturgia que instauró la conciencia trágica al proporcionarle su total forma expresiva¹¹". Por eso dirá Heidegger en sus *Holzwege* que no se puede afirmar que las tragedias de Shakespeare sean un adelanto respecto a las de Esquilo¹².

Aristóteles afirmará en su *Poética* que "el mito es el principio y como el alma de la tragedia" (1450a). Pero ¿cómo traducir, aquí, la palabra *mithos*? ¿Está claro que además de ser el principio (*arché*) sería como el alma (*psyché*, *physis*) de la tragedia? La *esencia de la tragedia* es el *mithos*, afirmará Marx como prueba de que el horizonte de la creación trágica habría desaparecido en un mundo sin héroes y dioses. Levy-Strauss, sin embargo, nos familiarizará con una forma de ver la estructura del *mithos*, más filosófica que literaria, donde su esencia no estaría ya en los *contenidos*, relatos de héroes y dioses, sino en la *forma*, en el conjunto de mitemas o elementos estructurales, como su análisis del mito de Edipo revela; pero si bien constituye la vía estructuralista una mejoría en la comprensión de la esencia de la tragedia, sigue restando como atematizada la cuestión que enunciábamos a partir de Hegel y de la que debía hacerse cargo la filosofía, esto es, la cuestión del *devenir de la esencia*, aquí la del devenir de las estructuras.

¹⁰ Jean Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, op.cit, p.89.

¹¹ Jean Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, Ibid.

¹² Martin Heidegger *Holzwege*. «Die Zeit des Weltbildes». Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1977, §71, pág.77. GA-Band 5. Heidegger *Caminos materiales*. «La época de la imagen del mundo»: "Nadie se atrevería a sostener que la literatura de Shakespeare sea un progreso en comparación a la de Esquilo". (Versiones españolas en: *Sendas Perdidas*, Buenos Aires 1960, pág.69; *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 1997, pág.77).

Las preguntas a contestar, que dejo en este momento solamente enunciadas, son las siguientes: 1) ¿Qué hay de común entre una tragedia de Esquilo y una tragedia de Shakespeare? Pregunta acerca de la esencia inmutable (si es que la hay) de la tragedia. Para responderla habrá que realizar un análisis comparativo de una tragedia de cada autor. 2) ¿Qué hay de común entre el contexto de la tragedia clásica y el de la tragedia moderna? Pregunta acerca de lo que ha cambiado (tanto en el plano esencial o formal como en el plano material o de contenido) entre el mundo moderno y el clásico en relación con la obra de arte trágico. Lo que involucra el doble proceso *devenir de la esencia y devenir del ser-ahí*. El *materialismo histórico*, pretendiendo huir de la caída en el idealismo, habría privilegiado el devenir del ser-ahí, sobre el devenir de la esencia, cayendo con ello en un materialismo mecanicista grosero, un empirismo grosero y un proletarismo grosero.

SEGUNDA PARTE:

LA ANOMALÍA DEL ESTADO Y DE LA CREATIVIDAD ESTÉTICA. OBJETIVIDAD, ARTE Y VIOLENCIA DE HEGEL A HEIDEGGER.

A continuación vamos a tomar *el mismo problema* al que se enfrentó con tan poco éxito el materialismo histórico esbozado por Marx, desde una tradición distinta y desde un nivel de reflexión más puro, para que veamos como el problema de la articulación de *la anomalía Ser-Devenir*, que subyace al *materialismo histórico*, se encuentra planteado y reflexionado, también, en la línea de la *ontología hermenéutica* que va de Hegel a Heidegger, pasando por Nietzsche. Ello nos obligará a manejar otro vocabulario y otros registros lingüísticos, subir al cielo, por así decirlo, para finalmente volver a poner los pies en la tierra y por debajo de ella.

En Hegel la *objetividad* es el mal incorporado, *es la mayor violencia, el monopolio de la violencia por el Estado, que permite la convivencia entre las menores violencias*. ¿Ahora bien, es justo este impulso civilizador u objetivador?. Veámoslo desde el punto de vista de la ontología estética. En Nietzsche el arte, la *creatividad*¹³, se manifiesta como forma apolínea, como ley, como voluntad de poder, es la *objetividad estética* la que surge de un fondo dionisiaco y que se opone a esa otra objetividad violenta e insaciable, la *objetividad científico-técnica*, meramente instrumental, con la que se estigmatiza a la ciencia y al Estado, revolviéndose contra el orden social, a favor del individualismo. (La afinidad de esta postura con el anarquismo clásico y el neoliberalismo en sus dimensiones individualistas y antiestatalistas es bastante clara).

A diferencia de Hegel, para el cual el devenir estético era depositario también de un desarrollo progresivo, siendo el *arte romántico*¹⁴ la culminación del arte simbólico y del arte clásico. El *gran estilo* surge para Nietzsche del *arte clásico*, no el arte romántico, puesto que el segundo proviene de la insatisfacción, de la carencia, del deseo y el hambre, pero lo clásico no se plantea como carencia sino como plenitud, no como hambre sino como abundancia. La insatisfacción es reactiva no afirmativa, como la sobreabundancia. Clásico-romántico, activo-reactivo, ser-devenir, no son dualismos que se correspondan¹⁵.

¹³ Cfr. Heidegger *Nietzsche*, I, 1. *La voluntad de poder como arte*. Op.cit. (17): «El gran estilo», pp.124-136.

¹⁴ Cfr. Hegel *Filosofía real* 157/19 (1805-1806). Madrid, FCE, 1984. Y cfr. *Lecciones de Estética*, II, p.173; Península, Barcelona 1991.

¹⁵ Heidegger analiza en este punto de su comentario una serie de párrafos de *La Voluntad de Poder* de Nietzsche, VP2, Cfr. §838-847. Nos referimos al conjunto de *Fragmentos*

El *anhelo de devenir*, esto es, la destrucción, puede ser la expresión de una fuerza exuberante y preñada de futuro, como en el *arte dionisiaco*, pero también puede ser la manifestación de una indigencia exclusivamente reactiva. *Ni toda destrucción es destructiva ni toda creación es constructiva*. Ya que el anhelo de destrucción puede surgir de quienes odian la vida y desean la destrucción de lo existente porque no pueden soportar la existencia. Por otro lado, en el *anhelo de ser*, la voluntad de eternidad puede provenir de la sobreabundancia, del amor a lo que es y de la afirmación de la existencia, pero lo permanente y vinculante también puede ser instituido en ley, a modo de coacción y tiranía, por una voluntad de estrechamiento y limitación fruto de la venganza contra la vida. De este tipo sería el *arte romántico* de Richard Wagner, el pesimismo romántico. Donde lo salvaje es conducido a la ley que se ha creado a sí misma surge el arte clásico y la afirmación, pero no solamente es eso lo activo, ya que principio activo sería también lo puramente dionisiaco, *la potencia de lo negativo en Hegel*; e igualmente lo clásico tampoco puede ser considerado exclusivamente como anhelo de forma apolínea, de ser, de autolegislación, pues semejante proceso yace también en el romanticismo wagneriano. Lo clásico es el anhelo de ser desde la plenitud y sobreabundancia de quien da sin necesitar ni ofrecer y dice sí sin desgarramiento. Aquí se separaría Nietzsche de Hegel, pues aun coincidiendo en la necesidad de mirar a la muerte cara a cara y mantenerse en su cercanía, Hegel exige el absoluto desgarramiento, mientras que en Nietzsche no habría que des-garrarse de ninguna forma anterior, puesto que el verdadero creador, al dar forma a la ley, no se encuentra constreñido por leyes anteriores de las que tuviera que separarse y desgajarse. El genio, el espíritu libre y el superhombre, no están sujetos más que a las leyes que ellos mismos generan, si bien no por ello a partir de la nada¹⁶. Pero desde Hegel se arribará a la idea de que semejante libertad individual dentro de una forma de Estado no es posible, sino que se orienta la existencia hacia dicha libertad dentro de un proceso que le marcará siempre unos determinados límites que habrá que debatirse por rebasar.

En Nietzsche el *gran estilo* es un querer que da y dice sí al ser, y se encuentra allí donde la sobreabundancia se sujeta a sí misma en lo simple¹⁷. Semejante autodeterminación individual es la que resulta imposible desde Hegel, para quien se produce un proceso semejante pero exclusivamente a nivel colectivo, sin poder

póstumos de Nietzsche, parcialmente conocidos por la publicación en 1901 y 1906 de dos compilaciones con el título: *La voluntad de poder. Ensayo de una inversión de todos los valores* que pretendía pasar por ser la última obra de Nietzsche. En 1911 es fijada la versión definitiva o "canónica", que corresponde a la de 1906 a pesar de alguna modificación y complemento sin importancia, con 1067 textos póstumos numerados, en la edición de Otto Weiss, incluida en la gran edición *in-octavo* (vol.XV y XVI) y reimpresa por A.Kröner en Leipzig. Formada con una selección de fragmentos pertenecientes a la época que va de 1883 a 1888, ordenados sin atender a la cronología y por medio de una sistematización temática y arbitraria, la mencionada "obra", dio lugar a 483 párrafos (VP1) en la edición de 1901 y a 1067 (VP2) en la edición de 1906 (1911), la realizada por Peter Gast y Elisabeth Förster-Nietzsche.

Estos montajes antológicos pretendieron restituir una obra a la cual Nietzsche habría renunciado y que no es reconocida como tal por la mayor parte de los especialistas. Los fragmentos seleccionados para estas obras pueden encontrarse entre los mucho más numerosos *Nachgelassene Fragmente* de la época comprendida entre los años 83-88, pero la *Antología* tiene interés por haber sido utilizada por Heidegger y otros comentaristas, convirtiéndose en obra de referencia, aun con las debidas precauciones.

¹⁶ Mary Shelley *Frankenstein or the Modern Prometheus*. Könemann, Hungary 1995. Appendix II: Preface to the edition of 1818, p.228: "La invención, ha de admitirse humildemente, no consiste en crear de la nada, sino del caos; en primer lugar ha de contarse con los materiales: la creación puede dar forma a las sustancias oscuras e informes, pero no puede traer al ser a la sustancia misma".

¹⁷ Aquí Heidegger sigue los párrafos §799, 844, 845, 846, 848, 849 de VP2.

desvincularse de lo anterior ni de lo posterior, al no haber un presente en el que no haya nada de pasado ni se anticipe aún nada del futuro. En Nietzsche la creatividad que alcanza lo clásico no es una creatividad *ex-nihilo*, sino una excepción *intempestiva* (porque lo *intempestivo*¹⁸ no es lo *ahistórico* sino lo *transhistórico*), algo que sucede cuando el genio contemporáneo contacta con lo clásico a través de los tiempos. Para el resto de los mortales, sin embargo, se impone el camino hegeliano. El hombre puede encontrar el hilo de los tiempos y marchar en consonancia con ellos o puede quedarse en una etapa anacrónica, también habrá elementos, como al arte, la filosofía y la política en la Grecia clásica, que no sólo habrán permanecido inalterados como modelo clásico para el gran estilo, sino que respecto de ellos podría apreciarse una involución o degradación de las nuevas formas.

Nietzsche llegó a mantener una postura pseudohegeliana de la Historia, en la que el sentido de la vida individual se identificaba con el sentido de la vida colectiva, habiendo de orientarse ambos desde la potencia hasta el acto, pasando por toda una serie de necesarias etapas de desarrollo, salvo contadas excepciones, que serán capaces de dar saltos:

“(...) A los treinta años, la mayoría de los jóvenes cultos retroceden a partir de este temprano solsticio de su vida y pierden desde entonces el placer de seguir nuevas orientaciones intelectuales. (...) Los hombres muy ricos en energía, como Goethe, por ejemplo, recorren ellos solos tanto camino como puedan hacerlo cuatro generaciones detrás de ellos¹⁹: pero también avanzan con demasiada rapidez, hasta el punto de que los demás no les alcanzarán hasta el siglo siguiente, e incluso no del todo, porque esas frecuentes interrupciones han debilitado la unidad de la cultura y la

¹⁸ Friedrich Nietzsche *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida* (2ª de las *Consideraciones Intempestivas*, escrita en 1873). Ediciones Península. Barcelona 1988, pág.56: “sólo en cuanto pupilo de tiempos más antiguos, en particular de la Antigüedad griega, he llegado a tener experiencias tan intempestivas en tanto que soy hijo de la época actual. Este punto tengo, por lo menos, derecho a concedérmelo por mi profesión de filólogo clásico: pues no sé que sentido podría tener la filología clásica en nuestra época, si no es el de obrar de una manera intempestiva -es decir, contraria al tiempo y, por esto mismo, sobre el tiempo y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro”. De una *Carta de Nietzsche a Theodor Opitz* (del 21-12-1874), se puede recoger una buena observación para aclarar el significado de *intempestivo*: “Porque lo que importa es que se pueda efectivamente *creer* que con esas ideas intempestivas se tiene más razón que la actualidad completa con sus ideas actuales”. Gilles Deleuze *Lógica del Sentido*. Ed. Paidós. Barcelona 1994, Apéndice I.1, pág.266: “Es propio de la Filosofía no ser moderna a cualquier precio..., sino desprender de la modernidad algo que Nietzsche designaba como *lo intempestivo*, que pertenece a la modernidad, pero que también ha de ser puesto contra ella”.

¹⁹ Friedrich Nietzsche *Richard Wagner in Bayreuth*. *Unzeitgemässe Betrachtungen* IV, 1. 1876. KGW -IV -1.3; KSA 1.431: “Que un solo individuo pueda, en el curso del promedio de una vida humana, producir algo totalmente nuevo, bien puede suscitar la indignación de aquellos que comulgan con el aspecto gradual de toda evolución como con una especie de ley moral: ellos mismos son lentos y por eso demandan lentitud en los demás -y aquí están viendo alguien moviéndose muy rápido, no saben cómo lo hace, y se enfurecen”. Sin embargo, hay que señalar que Nietzsche acabará renunciando al culto al genio romántico que le embargó en su juventud y que cuando habla de Schopenhauer o Wagner, no hará sino hablar de sí mismo: “En mi adolescencia yo era pesimista, por ridículo que la palabra pueda parecer (...). Y en cuanto a Schopenhauer, nunca he podido dejar de creer, que tuvo, ciertamente, una bien buena voluntad de pesimismo, pero una todavía aún mejor hacia lo contrario: él no la dejó expresarse suficientemente, a causa de aquella estúpida superstición del genio que había tomado de los románticos y a causa de su vanidad, que le obligaba a defender una filosofía que databa de sus veintiséis años y que está también ligada a aquella edad, como nosotros tenemos muy buenos fundamentos para saber, ¿verdad amigos?” Friedrich Nietzsche *Fragmentos póstumos* 1884, 25[11].

continuidad de su evolución. —En cuanto a las fases normales de la cultura intelectual adquirida, los hombres las atraviesan cada vez más deprisa unos detrás de otros. Actualmente, empiezan abordando la cultura a través de las emociones religiosas de la infancia, y hacia los diez años esos sentimientos habrán alcanzado su mayor grado de calor, para pasar luego a formas atenuadas (panteísmo) al acercarse a la ciencia; dejan muy atrás a Dios, la inmortalidad y otras cosas por el estilo, pero para dejarse cautivar por el prestigio de una filosofía metafísica. Esta acaba pareciéndoles indigna de creer; el arte, en cambio, parece ofrecerles ciertos beneficios, y durante algún tiempo sólo queda y sobrevive de aquella metafísica lo que puede transformarse en arte o un estado anímico impulsado a las transfiguraciones estéticas. Sin embargo, se va imponiendo cada vez más el espíritu científico, el cual conduce al hombre maduro a las ciencias naturales, a la historia y sobre todo, a métodos de conocimiento más rigurosos, mientras que se atribuye al arte una importancia cada vez más secundaria y humilde. Actualmente, esto ocupa los treinta primeros años de una vida, pero es la recapitulación de una tarea a la que la humanidad ha consagrado quizás treinta mil años de trabajo agotador²⁰.

Para Nietzsche la idea del gran sacrílego, Prometeo, señala la grandeza de lo clásico, mientras que la idea del pecador, la difamación cristiana, señala la pequeñez de lo judeocristiano. Lo clásico logra uncir bajo el mismo yugo a lo apolíneo y lo dionisiaco, tendencias contradictorias que, laborando juntas, darán lugar al arte trágico, de modo que la voluntad de poder quiera el eterno retorno y el devenir exija el ser. El *gran estilo* sólo crece a partir de *lo clásico*, pero va más allá de lo clásico. “El gran estilo es la voluntad activa de ser, pero de manera tal que conserva en sí el devenir²¹”. No es grande aquello que refrena y domina su opuesto, la sublimación de lo clásico es aun re-acción, sino que será grande aquello que logre transformar lo opuesto en sí mismo, incorporárselo, pero de modo que no lo anule, sino que, por el contrario, llegue a desplegarse de ese modo la esencia de lo adoptado. “Recordemos lo que Nietzsche dice acerca de la «grandiosa iniciativa» del idealismo alemán al intentar pensar el mal como algo que pertenece a la esencia de lo absoluto. A pesar de ello, Nietzsche no habría admitido que la filosofía de Hegel fuera una filosofía de gran estilo. Es el final del estilo clásico²²”.

Pongamos un ejemplo óptico y particularizado que muestre las implicaciones mundanas del significado de *lo clásico como patrón de medida*. Adoptemos la primera persona y abandonemos de momento el estilo teorético de los reyes.

Resulta que, leyendo a Montaigne voy y me encuentro con un tema que yo había juzgado de igual modo que él. Los franceses dicen que *les grands esprits se rencontrent*, que los grandes espíritus coinciden, y la lectura de lo que se había pensado provoca una sensación ambivalente, por un lado alegría, pues no se es el único personaje del planeta en pensar de una determinada manera un determinado

²⁰ Friedrich Nietzsche KGW IV 2: *Menschliches, Allzumenschliches I* [1878]: 5. *Anzeichen höherer und niederer Cultur*. «Fases cíclicas de la cultura individual», §272. Sin embargo no habría que precipitarse y juzgar a Nietzsche como hegeliano: “El *proceso mundial* hegeliano culminando en un Estado prusiano bien gordo con una fuerza policial capaz. Todo eso no es sino teología disfrazada, en el caso de Hartmann también. ¡Nosotros no somos capaces de concebir el principio y el fin: luego olvidémonos de toda esa mierda acerca del *desarrollo!* ¡Inevitablemente suena ridículo! ¡El ser humano y el *proceso universal!* ¡La pulga terrenal y el espíritu del mundo!” Friedrich Nietzsche *Fragments póstumos*, 1873, 29 [53].

²¹ Heidegger op.cit.p.134.

²² Heidegger Ibid.

asunto, por otro lado tristeza, ya que el susodicho francés se me adelantó en cinco siglos en escribir lo que no hace mucho consideraba un gran hallazgo de mis meditaciones.

Lo que dice, (en relación con la autarquía en el juicio de uno mismo y de su arte), es lo siguiente:

“Fundar la remuneración de los actos virtuosos en la aprobación ajena es fundarse en base incierta y movediza, sobre todo en un siglo ignaro y corrompido, como el nuestro. La buena estima del pueblo es injuriosa, y por tanto, ¿en quién confiaremos para que vea lo loable? Dios me guarde de ser hombre de bien con arreglo a la descripción que de los tales oigo a diario. Quae fuerant vitia, mores sunt (Lo que vicios fueron, costumbres son, Séneca Epist.39). Algunos de mis amigos han querido a veces sermonearme y reprenderme, ya espontáneamente o requeridos por mí, que considero eso como cosa que, por su utilidad y dulzura, sobrepasa todos los demás oficios de la amistad. Les he acogido, pues, siempre, con cortesía y con los brazos abiertos; pero, a hablar en conciencia, a menudo he hallado en sus reproches y loas tan falsa medida, que hubiera preferido obrar mal a someterme a sus apreciaciones. Los que vivimos privadamente y sólo a nosotros mismos hacemos ver nuestra vida, debemos crearnos un modelo interior al que acomodar nuestras acciones y, según éste, alabarnos o castigarnos. Tengo mis leyes y mi tribunal en qué juzgarme, y a ellos apelo más que a otros. Podré restringir mis actos según deseo ajeno, pero no los entiendo sino según el mío. Sólo uno mismo sabe si uno es cobarde y cruel o leal y devoto. Los demás no nos ven, y sólo nos adivinan por conjeturas inciertas, examinando más nuestro artificio que nuestra naturaleza. Por ello no debemos atenernos a su opinión y sí a la nuestra²³”.

La diferencia que observo entre la argumentación de Montaigne y la mía, ya que lo demás son coincidencias, es que ni siquiera uno mismo es buen juez de sus actos o de sus obras de arte. Ciertamente si nos formamos nuestro propio tribunal y leyes nadie más podrá fallar un veredicto, pues seremos los únicos conocedores de la legislación a la que habremos de acomodarnos, pero desde Montaigne a nuestros días hemos aprendido mucho sobre las sutiles trampas de la introspección y sobre la péfida actuación del inconsciente, tanto para aprobarnos como para censurarnos a nosotros mismos. De ahí que si bien coincido con el pensador francés en que es gran locura el dejar el juicio sobre el valor propio y de las propias obras en manos ajenas, doblemente loco considero el dejarlo en las manos propias. De ahí que el único juez que se me aparece como el más equitativo, en este punto, es el Tiempo, Cronos, que suprime lo superfluo y mantiene lo necesario. Si bien ni siquiera éste sería un juez perfecto, pues demasiadas grandes obras han desaparecido en el basurero de la Historia, arrumbadas o destruidas, por unas épocas nefastas y llenas de hombres dogmáticos.

Imposibilitados, salvo en la comparación con los grandes clásicos que nos empequeñecen siempre y siempre nos exigen la superación y mejora, de enjuiciarnos a nosotros mismos o de dejarnos enjuiciar por los otros, sólo queda *el trabajo libre, sin por qué ni para qué, el arte por el arte.*

Alcanzar la libertad completa para la creación artística, entonces, equivaldría a liberarse de todo juicio y, desde luego, de enjuiciar, pero no puede el ser humano pasarse sin medida de comparación, y puesto que no existe la libertad absoluta, puestos a tener ataduras, y medidas para la clasificación, mejor adoptar lo que el

²³ Michel de Montaigne *Ensayos*. Libro III, 2: *Del arrepentimiento*.

mejor árbitro, aún imperfecto, ha declarado como lo mejor, y tener a las *obras clásicas como criterio del medir*.

Se me podrá objetar que la medida clásica es una manera conservadora de enjuiciar y que impide la innovación y el desarrollo, pero a eso contestaría que el innovador es aquél que no sólo se mide con los clásicos sino que los supera, hasta el punto de devenir después clásico él mismo. El creador se da a sí mismo sus propias leyes, pero el arte de crear las leyes de la creación es antiguo, y sólo mediante la familiaridad con los creadores de antaño se podrá llegar a ser creador en nuestros días.

Volviendo, tras el ejemplo mundano, a la reflexión filosófica, al lenguaje en tercera persona del plural, el de los reyes-filósofos, vemos que Nietzsche²⁴ determina el ser del ente en cuanto *voluntad de poder*, pero de forma que la voluntad de poder es en cuanto *eterno retorno*, modo como piensa en una unidad originaria el binomio *ser-devenir*. El desgarramiento romántico lleva a la separación, el disgusto y la carencia significan querer alejarse de sí, pero el querer nietzschiano no es un alejarse de sí sino un querer ir más allá de sí, sin renegar ni renunciar a lo que se ha sido y se sigue siendo en cierto modo. En ese sobrepasarse se recoge lo sobrepasado, se lo lleva consigo y se lo transforma. En esta *voluntad de poder*, en cuanto sobrepasarse, “*el poder no es coacción, no es violencia*”²⁵. La reacción contra lo aún no dominado, el poder en cuanto *voluntad de dominio*²⁶, a juicio de Heidegger, no es verdaderamente poder: “Sólo hay poder donde impera la simplicidad de la calma por la que la oposición es conservada, es decir, transfigurada, en la unidad del tenso arco de un yugo”²⁷. Puede ser terriblemente interpretado este punto en una dirección bien indeseable si se quiere determinar semejante pensamiento en el ámbito político y hacer resaltar el que Heidegger lo escribiese por primera vez en la época de la ascensión del nazismo. Parece que sólo hubiese verdadero poder en el poder absoluto, en la tiranía y que fuese el yugo del *Führer* en lugar del de las *Leyes* el que sometiese a todos bajo su tenso arco. Pero si nos fijamos en lo que se dice a continuación, aunque no se logra salvar del todo el corolario nacionalsocialista del pensamiento heideggeriano acerca de Nietzsche, disminuye un tanto la tentación de identificarlo de tal modo: “Hay voluntad de poder donde el poder no tiene ya necesidad de combatividad en el sentido de lo meramente reactivo y todo lo liga desde la superioridad, en la medida en que *la voluntad deja en libertad a todas las cosas para su esencia y para su límite propio*”²⁸. ¿Qué mejor definición del *Estado liberal*? El Estado que no combate contra sus miembros, sino que deja en libertad a todos los individuos, dada su superioridad sobre cada uno de ellos, para que despliegue su esencia y alcance los límites (propiedad) que le son propios. Pero de los parecidos entre los Estados liberales de nuestro tiempo con el Estado nacionalsocialista de antaño, ya no podremos culpar a Heidegger, sino a la Historia.

I. El Ambito Sociopolítico: Virtudes y Vicios tanto de la Unión como de la Fragmentación.

La objetividad es el mal, es la mayor violencia, aunque quiera hacerse pasar por la disminución de la violencia de todos contra todos a niveles de convivencia, nos dice el pensamiento que desde Nietzsche a Heidegger consume la inversión de Platón y

²⁴ Friedrich Nietzsche KGW IV 3: *Menschliches, Allzumenschliches* II: 1. *Vermischte Meinungen und Sprüche*, § 408: “Cuatro parejas de hombres no han rechazado mis sacrificios: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer”.

²⁵ Heidegger, op.cit.p.136.

²⁶ Cfr. Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, §259.

²⁷ Heidegger Ibid. Cfr. Heráclito Diels-Kranz 51, 53, 80.

²⁸ Heidegger Ibid.

Hegel, llegando hasta Foucault. Comencemos ahora a poner los pies en la tierra y pasemos del ámbito ontológico al ámbito sociopolítico.

En el *ámbito sociopolítico* se han interpretado en mayor medida los procesos de unificación e integración (*anhelo de ser*) como un progreso y, a la inversa, los procesos de fragmentación y disolución (*anhelo de devenir*) como una involución o regresión, de modo a como hoy es vista la Unión Europea como un proceso de unificación que implicaría progreso, mientras que las propuestas nacionalistas de secesión serían vistas como una regresión involutiva. Pero como hemos visto, no está tan claro que todo Eros o agregado unificador en el sentido de la comunidad tonnesiana fuese un avance en la dirección de una idílica sociedad cosmopolita y que, a la inversa, que todo instinto de muerte o proceso de disgregación hubiese de ser un retroceso hacia posiciones históricas que serían anticuadas para una mentalidad ilustrada y para una idea de progreso lineal y continuo a la manera del materialismo histórico marxiano. Comienza a surgir en nuestros días, desde la analítica del poder, la consideración anarquizante inversa, que vendría a tener por indeseable todo agregado de poder, más indeseable cuanto más omnicompreensivo y, por tanto, con capacidad de desplegar una mayor violencia, carácter peyorativo que se muestra en el cambio de nombre desde la llamada a la sociedad cosmopolita hasta la temida globalización o mundialización; siendo visto como preferible, desde este punto de vista, la fragmentación del poder en unidades lo menores posibles y lo más equilibradas posibles. El problema de esta última posición estriba en que en cuestiones de poder la suma de las partes no es igual al todo, sino que un gran agregado de poder, concentra más fuerza que la suma de las múltiples parcelas de poder que lo pudieran constituir por separado. Ahora bien, desde una perspectiva no hegeliana, el todo no sería ya siempre mayor que la suma de las partes, ni siquiera mayor que una pequeña parte, y el atentado del 11 de septiembre habría demostrado que un pequeño poder puede poner en jaque al máximo poder, en una línea que, hasta llegar a la teoría del caos y la micropolítica foucaultiana, hunde sus raíces en el intuitivo romanticismo del culto al genio y en la esperanzadora idea de que no hay poema que deje intacto al mundo; por recoger un corolario de contrarestación del Gran poder por el pequeño poder que no pase por la violencia terrorista que hace uso de aviones y bombas o de aviones-bomba.

En definitiva, como hemos visto, el anhelo de ser así como el anhelo de devenir, pueden ser tanto progresivos como regresivos, no pudiéndose decidir a priori a uno de los polos como el que reportará una mejoría y al otro como el que empeorará la sociedad, sino que solamente podrá verificarse y realizarse una evaluación de lo que haya resultado de un proceso de disgregación o uno de unificación, a posteriori, pragmáticamente. Pero nos vemos abocados a la previsión aun a sabiendas de que nada garantiza la corrección de nuestro juicio, y es entonces cuando, al menos como criterio regulativo, *lo clásico*, en este caso la *Historia pretérita o clásica*, se nos muestra como un repertorio de ejemplos propedéuticos, que si bien imperfectos al menos permitirán cierta orientación, a la hora de proponerse y materializar la acción histórica que en nuestro presente se dirige a la construcción de nuestro futuro.

El *riesgo* de los *procesos revolucionarios*, procesos de creación y destrucción, consiste en que se comienza un proceso de violencia atendiendo a su posible legitimación en el futuro, esto es, en razón de sus consecuencias, pero no se es dueño de ese futuro ni se dominan las consecuencias de antemano. Se puede destruir una sociedad, un orden, y a través de la violencia buscar la creación o reconstrucción de un orden nuevo, pero cuando se destruye y ese orden nuevo no llega o se arriba a un orden igual o peor al que se quería derribar, la violencia queda injustificada. De modo que no se debería destruir en aras de una hipotética reconstrucción futura sino que habría que buscar la rentabilidad simultánea a la acción histórica presente. Pero entonces los

procesos revolucionarios tendrían que ser abandonados y los cambios habrían de ser lentos y graduales, convirtiéndose el devenir en una serie de moderados *procesos reformistas*, ante los que una vida humana no tendría ninguna posibilidad de asistir a una transformación histórica, sino que serían necesarias varias generaciones, suponiendo que en tan tibios forcejeos se lograra acumular cierta mejoría, en lugar del simple mantenimiento del *status quo*, con distintos maquillajes. Por eso quizá haya que arriesgarse, quizá una de las tragedias humanas estribe en *la necesidad de correr el riesgo de la violencia en la Historia*, ya que de lo contrario los proyectos no podrán ser a largo plazo ni de largo alcance, sino tan sólo muy cortos de miras y ambiciones.

Ya en la época de la formación del Partido socialdemócrata alemán, el reformista (Lassalle) se alzó e impuso en los países desarrollados, sobre el revolucionario (Marx²⁹), que hallaría cierto eco en donde no lo esperaba³⁰, pero la evaluación de las consecuencias aún hoy nos resulta ambigua, aunque haya quien no dude ni un instante. Desde luego que para Occidente el triunfo del reformismo capitalista sobre la revolución proletaria parece haber sido favorable, a sus habitantes claro, pero no pueden obviarse las dos guerras mundiales ni las consecuencias para los no occidentales del desarrollo Occidental. Así, vemos que la evaluación de las consecuencias está ella misma condicionada por el punto de vista y las circunstancias particulares del observador, siendo necesario sopesar, no globalmente, sino puntualmente, cada mejora y empeoramiento. El caso es que parece que la mejora de unos conlleva muchas veces el empeoramiento de otros, esto es, se hace a consta de otros, ¿será esto inevitable?; cuando no se da lo uno y lo otro simultáneamente. De poderse evitar alomejor resultaría que habría que privarse de una mejora si conllevase también un daño, pero eso nos podría sumir en el inmovilismo y, además, ya hemos visto que no están en nuestras manos las consecuencias a priori de las acciones colectivas que emprendemos. ¿Habrá que haberse privado de la explotación de la energía nuclear mientras no se hubiese llegado a la posibilidad de hacer inocuos los residuos radiactivos?. Semejante pregunta revela que la historia es una apuesta que no está en nuestras manos, pues, ciertamente, hubiese sido y es del todo imposible, al menos de forma generalizada, ponerle vallas a la Historia. En Suecia sí que triunfó un referéndum que decidió la desmantelación de todas sus centrales nucleares por razones ecológicas, en otros países no y los Estados Unidos, el país más contaminante se niega a firmar los protocolos de Kyoto, ¿quién le va a obligar? ¿Un supraestado? ¿Unas naciones unidas operativas? ¿Un estado mundial que culmine la globalización y se estructure a imagen y semejanza de los estados tradicionales? ...

Pero, ¿es la objetividad (El Estado) la mayor, o la menor violencia?...

II. Estado y Violencia: Política y Cambio Social.

Pasamos finalmente del nosotros teórico al yo individual, e incluso particular. Como un modo de mostrar, afrontando el riesgo de la trivialización, que el pensamiento filosófico tiene que ver con la vida cotidiana. Paso, por tanto, a terminar, con una serie de corolarios de actualidad, reflexiones surgidas al hilo doble de la investigación sobre el materialismo histórico aquí presentada y de los acontecimientos históricos que la han rodeado, en los que nos asentamos y movemos; disertación que girará en torno a la pregunta con la que acababa el epígrafe anterior y que se moverá en una parcela particular de lo real que no habrá de tomarse por el todo, la de algunas de las

²⁹ Cfr. *Carta de Marx y Engels a Bebel, Liebknecht, Bracke y otros*. Londres, mediados de septiembre de 1879 (borrador). En: Karl Marx & Friedrich Engels *Correspondencia*. Tomo III. Seleccionada por el Instituto Marx-Engels-Lenin (Leningrado, 1ª edición alemana 1934). Ediciones de cultura popular. México (2ª edición española), 1972.

³⁰ Op.cit. Carta de Marx al director del *Otiechéstvennie Zapiski*. (*El memorial de la patria*). A fines de 1877, sobre la comuna rusa.

determinaciones políticas (el paréntesis) que nos habrían de permitir, quizá, empezar a enmarcar la complejidad que entra en juego a la hora de una respuesta a esa pregunta.

Respecto a la *Comuna de París* Trosky pensaba que su fracaso se debió a la carencia de un partido centralizado que dirigiese con *voluntad de hierro* a las masas proletarias. Eran otros tiempos y ni siquiera los socialistas creían en que los hombres (no sólo los proletarios) pudieran dirigir sus propias vidas directamente sin necesidad de intermediarios. La experiencia de los funcionarios de la URSS nos es de sobra conocida y se impone en la actualidad una visión igualitaria de conjunto, sin escisiones entre proletarios y burgueses, o entre las masas y el partido, entre dirigentes y dirigidos; y lo que es aún más difícil, entre hombres y ciudadanos. En la era de la globalización sólo la *democracia directa* resulta ya admisible para los individuos, pues la tecnología lo permite. El caso de *Internet* rompe con la principal objeción clásica a una democracia directa: el argumento de que no se podría reunir en asamblea a millones de personas. Y bobadas como *El Gran Hermano* muestran que igualmente podríamos estar conectados al Parlamento (¿mundial?) votando leyes y echando de sus cargos a los diputados incompetentes, que no a veinte desgraciados en busca de fama y dinero fácil. El pueblo no es borrego cuando tiene al alcance el no serlo, muestra de ello es también el uso de los ordenadores, que se ha extendido enormemente sin que nadie dijera que el pueblo era demasiado estúpido como para aprender a mandar un e-mail (si bien hay muchas gentes y países que se están quedando fuera, lo que agrandará la desigualdad). Un *sistema de la racionalidad política* se mantiene contra y frente los sistemas de irracionalidad política, esto es, *se autoregula parcialmente, en mayor o menor medida*, en medio del conflicto interior-exterior y de las estructuras ya dadas en las que se desenvuelve, se autoregula parcialmente y *no se autoconstituye, tampoco, más que parcialmente*, ya que el *poder constituyente* tiene elementos estructurales que escapan a la *voluntad ciudadana*; siendo la parte más importante, ésta última, en la *constitución de la realidad social*, cuando se cuenta con un sistema realmente democrático.

Hay que insistir en la distinción entre *reformismo* y *revolución*. Desde el terreno *reformista*, hablamos de transformaciones graduales y no traumáticas de la sociedad, y desde el terreno *revolucionario*, de cambio radical, rápido y violento de todas las estructuras sociales. Para que se dé un cambio revolucionario lo necesario es lo contrario, que el Estado y los demás poderes se encuentren debilitados. Ese es el principal contra-argumento a mi juicio de la antiglobalización. En Francia hizo falta que el Estado se debilitase al perder la guerra franco-prusiana (1870) para que pudiera darse la Comuna de París (1871); en Rusia hizo falta que el Estado zarista se debilitase con la 1ª Guerra Mundial para que pudiera darse la revolución bolchevique. En la situación actual, con Estados Unidos sin rival tras la caída de la Unión soviética, el camino reformista se impone, al menos hasta que pudiera surgir un poder paralelo al de los gringos (como la Unión Europea) cuyo enfrentamiento debilitase las estructuras de dominación imperantes. Si bien, nuevamente, surge aquí el planteamiento de la incertidumbre acerca de la posibilidad anarquizante de que un pequeño poder pueda servir de contrapeso a un gran poder, e incluso vencerlo y propiciar su caída.

La toma del poder equivale a la *toma de las armas*, si bien hoy en día, bajo la denominación *armas* no entra tan sólo las que posee, en exclusiva, el ejército, sino toda una serie de estructuras que vertebran a la sociedad y de poderes que se ejercen por doquier. De hecho muchas de ellas ya están en manos de los ciudadanos, pero éstos no se dan cuenta de ello. Por ejemplo, ¿acaso no son ciudadanos los que trabajan en los medios de comunicación de masas? Esas armas letales están manejadas por gentes de a pie, pero que consideran que deben servir a los

propietarios o accionistas de dichos medios, dado que pagan sus salarios. En los Estados Unidos, dada una peculiaridad de su *Constitución* prevista para evitar la tiranía, la población puede tener armas de fuego, pero no tiene, sin embargo, *el poder*. *La mayor arma es la toma de decisiones políticas y económicas, además de la posesión real de las fuerzas que implican*, de los poderes económicos, mediáticos, científico-intelectuales, financieros, legislativos, laborales, armamentísticos, etc., que involucran. Por otra parte, ¿acaso no son ciudadanos de a pie quienes ejercen de soldados de la armada y policías? Otra vez vemos que el poder está en manos de una parte del pueblo, pero que es ejercido contra las otras partes en lugar de a favor de la liberación del conjunto. ¿Por qué? En este caso porque el sector armado y público del cuerpo social tiene la misión también pagada asalariadamente de mantener en buen orden al resto del pueblo. Las desigualdades económicas, además de las políticas, también enfrentan a unos ciudadanos contra otros en lugar de permitir su acción conjunta.

Una *revolución* requiere el apoyo del mayor número de poderes y hoy en los países poderosos ya no es suficiente contar exclusivamente con un amplio sector de las fuerzas armadas de un país para que pueda triunfar. Afortunadamente, diremos, pues el precio que hay que pagar al sector militar por el cambio ha sido a menudo el de un cambio hacia la dictadura militar, en lugar de un cambio hacia la igualdad y la libertad. Sin ese caldo de cultivo simultáneo en diversos ordenes la *reforma* podría acercarse paulatinamente a la situación deseada, sin necesidad de cambios traumáticos, pero entonces las transformaciones se realizarán necesariamente de manera mucho más lenta, si bien incruenta. ¿Qué reformas alentar para dirigirse hacia la toma del poder? Todas aquellas que aumenten la potencia de los individuos y permitan su máxima expresión y manifestación. Para ello hay que destruir las estructuras jerárquicas y crear al mismo tiempo estructuras horizontales.

Destruir la verticalidad en la mayor medida posible, obtener o conquistar el que todo mando técnico sea electivo o por sorteo entre los implicados en una función y que sea en todo momento revocable. Recuperar el privilegio de la acción o decisión política. Los jefes del ejército o de las empresas no son elegidos, ni propuestos por sorteo, tampoco los miembros de las Iglesias ni los miembros del poder judicial (excepto en lugares como Estados Unidos); pero el problema de la electividad y representatividad es que se delegan las decisiones políticas y con ello el principal poder. Los poderes saben como moverse para que la electividad les beneficie pues tienden a su conservación y sólo si la representatividad se separa de las decisiones políticas (quedando relegada a las decisiones técnicas) podrá el pueblo recuperar ese poder y en lugar de cederlo ejercerlo.

Es cierto que este discurso debe alejarse lo más posible del humanismo, ya que está claro que la filantropía burguesa no es sino una coartada para todas las dominaciones. Además, frente al decisionismo voluntarista, hay que darse cuenta de que las estructuras no cambian simplemente porque lo decidamos, no podemos decidir agitar los brazos y volar, ni podemos decidir no seguir las leyes de la gravedad. Pero las leyes económicas son leyes coyunturales y no leyes de la naturaleza, no son fijas sino mudables. La acción política puede influir en la transformación de las estructuras sociales tan sólo a partir de la configuración de unas estructuras sociales ya dadas, de modo que nuevamente, se plantea la acción política como orientación hacia la transformación de las estructuras sociales ya existentes bien de manera revolucionaria como de manera reformista. No es lo mismo el decisionismo individual que las decisiones políticas, si un obrero decide no acudir una mañana al trabajo no por eso deja de ser obrero, sino que pasa a ser obrero en paro. Pero si tres millones de obreros decidiesen no acudir una mañana al trabajo se paralizaría la producción de un país. La historia del movimiento obrero clásico muestra que su forma de forzar

decisiones políticas fue la huelga, cuando no el terrorismo y el sabotaje. Hoy el extremo individualismo impide cualquier presión colectiva consciente y directa para forzar decisiones políticas y sólo la participación indirecta e individual parece una vía posible para recuperar el privilegio de la acción colectiva, entendida como algo más que la suma de todas las participaciones individuales.

El estado fuerte resulta una defensa para el colectivo de ciudadanos pero, al mismo tiempo, su mayor dominador. El peligro de la debilidad del Estado estriba en que signifique el fortalecimiento del mercado. El que el trabajo y el consumo estén garantizados a la ciudadanía, a una mayoría de la población, resulta un factor de estabilidad y calidad de vida inigualable por el momento; el problema de países como Colombia es que se está quedando sin la poca clase media que tenía, ya que a causa de la situación de guerra civil encubierta en la que viven, todos los que pueden, los profesionales, las clases medias, se marchan del país, quedando la sociedad cada vez más polarizada entre unos pocos riquísimos (políticos y narcotraficantes) que lo tienen todo, y una mayoría de pobrísimos que no tienen nada. Con lo cual el grado de conflicto alcanza cotas altísimas.

Hablo de dos caminos para que no ya la utopía, sino la mejora posible de un estado de cosas ya dado, llegue a producirse. Uno el reformista, más lento, el otro el revolucionario, más rápido. Pero desde luego, si pienso en las necesidades sociales de un país concreto, la búsqueda de un Estado fuerte resulta la única defensa de los ciudadanos y trabajadores frente a la utopía esclavista del neoliberalismo. Respecto a la Ley, ya se ha empezado a hablar de la *Renta Básica* y a plantearse la *Tasa Tobin*. Desde luego que no es más que electoralismo, por el momento, pero ya es un avance que se empiece a hablar de ello. Respecto a una *voluntad política férrea* de la mención de Trotski con la que comenzamos, deberá siempre precaverse de caer en la tiranía o la dictadura, sobre todo de ser la voluntad política férrea de unos pocos, y habrá que esperar que algún día la voluntad política se apodere de, sino todos, al menos una mayoría muy representativa de la población.

Volviendo al tema de la *revolución*, la mayoría de los intelectuales mantienen la tesis de que la violencia favorece a la reacción, pero la cosa no me parece tan simple. Proceso constituyente es el nombre institucional de la revolución. Y una revolución no es sino violencia regulada que aniquila el orden en curso. No hay proceso constituyente sin ruptura de legalidad. Yo estoy en contra de la *violencia* de unos pocos y poderosos sobre muchos débiles, pero comprendo la violencia inversa, la de unos muchos poderosos por la unión (revolucionaria), o la de unos individuos aislados y sometidos (anarquista), sobre unos pocos poderosos con la dominación. No veo contradicción entre manifestaciones pacifistas y los *Black bloc*, simplemente buscan fines semejantes con diferentes medios. “La violencia puede acabar con el movimiento sobre la globalización, que es una de las mejores esperanzas políticas de los últimos tiempos. (...) «no es revolucionario oponerse a medidas parciales (tasa Tobin, renta básica de ciudadanía) esperando el gran día del asalto al Palacio de Invierno»³¹”.

³¹ Joaquín Estefanía *Las flores venenosas*. *El País* Opinión 26-6-2001. Cita de las declaraciones de Susan George, una de los líderes del movimiento antiglobalización, tomadas de Internet, extractadas y citadas por Joaquín Estefanía, al hilo de las reflexiones entorno a la violencia en las manifestaciones de Génova. Pero sobre la imposibilidad de distinguir netamente entre heroísmo y terrorismo. Cfr. Los magníficos artículos sobre la guerra en Afganistán de: Eqbal Ahmad *El terrorismo de ellos y el nuestro*. *Masiosare-Rebelión* 21-10-2001; Noam Chomsky *Entrevista nº5*. *Zmagazine* 11-10-2001; (http://www.zmag.org/chomsky_interview_5.htm); Tariq Ali *Sí, existe una alternativa efectiva al bombardeo de Afganistán*. *The Independent-Rebelión* 15-10-2001; Ted Grant & Alan Woods *Y cuando ellos crearon el desierto, le llamaron paz*. *Rebelión-El Militante* 17-9-2001, en: <http://www.eurosur.org/rebelion/imperio.htm>. El primero y los últimos, sin embargo, consideran

Desde luego que la idea de alcanzar el Paraíso, de Fin de la Historia o toma del palacio de invierno impide toda moral utilitarista y toda medida gradual de más o menos, revelándose la revolucionaria y la estatal como las mayores violencias, aunque aparentemente lo sean las individuales. En ese sentido siempre habrá un tipo de violencia producido por el imaginario mítico de la sociedad perfecta y acabada, por la secularización del paraíso, como la habrá también mientras un solo ser humano padezca y le queden fuerzas para contestar; ya que desde su perspectiva y posición, nada valen los porcentajes graduales, como Dickens se dedicó a ilustrar:

“–Es que no sabéis lo tonta que soy– exclamó Sissy, medio llorando–. En la escuela no hago más que equivocarme. El señor y la señora M’Choakumchild me hacen poner una y otra vez en pie, nada más que para que cometa errores. No lo puedo remediar. Parece que me brotan espontáneamente. (...). Hoy, por ejemplo, nos explicaba el señor M’Choakumchild la teoría de la Prosperidad natural.

–Supongo que quieres decir la Prosperidad nacional –apuntó Luisa. (...).

–Y nos dijo: «Mirad: suponed que esta escuela es la nación y que en esta nación hay cincuenta millones en dinero. ¿Es o no una nación próspera? Niña número veinte, ¿es o no una nación próspera esta, y estáis o no estáis vos nadando en prosperidad?».

–¿Y qué contestaste? –le preguntó Luisa.

–Señorita Luisa, le contesté que no lo sabía. Me pareció que no estaba en condiciones de afirmar si la nación era o no era próspera y si yo estaba nadando en prosperidad, mientras no supiese en qué manos estaba el dinero y si me correspondía a mí una parte. Pero esto era salirse de la cuestión. No podía representarse con números –dijo Sissy, enjugándose las lágrimas.

–Cometiste un gran error –sentenció Luisa.

–Ahora ya lo sé, señorita Luisa; ahora ya lo sé. El señor M’Choakumchild me dijo a continuación que me lo presentaría de otra manera, y se expresó de este modo: «La sala de esta escuela es una ciudad inmensa en la que vive un millón de habitantes, solamente se mueren de hambre en la calle, al año, veinticinco. ¿Qué os parece esta prosperidad?». Lo mejor que se me ocurrió contestarle fue que para los que se morían de hambre era lo mismo que la ciudad tuviese un millón que un millón de millones de habitantes. Y también en esto me equivoqué.

–¡Naturalmente que sí!

–El señor M’Choakumchild dijo que iba a probarme otra vez, y empezó: «Tengo aquí un cuaderno de asmáticas...».

–Estadísticas –corrigió Luisa.

–Eso es, señorita Luisa (...). De estadísticas de accidentes marítimos. «Según ellas (dijo el señor M’Choakumchild), cien mil personas se embarcaron en un año para travesías marítimas largas, y tan sólo quinientas se ahogaron o perecieron entre llamas. ¿Qué tanto por ciento resulta?». Y yo le contesté... que ninguno...

–y al decir esto, Sissy sollozó, como si aquél error, el mayor de los suyos, le inspirase viva constricción.

–¿Cómo que ninguno, Sissy?

que hay un terror gratuito anarquizante, el de la víctima que responde ciegamente, y un terror revolucionario comedido y de objetivos claros. Stepan, personaje de *Los justos* de Camus, representaría al *terrorista víctima* que responde al maltrato recibido, mientras que Kaliayev sería el personaje que representaría el *terror revolucionario*. De modo que, a la manera del marxismo clásico, se sigue queriendo diferenciar entre el *terrorismo de Estado* y el *terrorismo revolucionario*, por un lado, y el *terrorismo de corte anarquizante* por otro, al que culpan de servir a la reacción. Un esquema tradicional que no es ya valedero en nuestros días.

–Ningún tanto por ciento representa para los parientes y amigos de los que perecieron. No acabaré jamás de aprender –dijo Sissy³²”.

Desde luego la primera cuestión es indiscutible, no se puede hablar de mejor o peor por el volumen total de PIB sin atender a la renta per cápita de una nación y a toda una serie de variables que entrarían dentro de la posibilidad de estipular lo que pudiera denominarse una calidad de vida. Amartya Sen ha trabajado en semejante dirección, poniendo de manifiesto que el grado de igualdad económica a niveles de dignidad vital es un criterio ineludible de evaluación de una sociedad, si bien Marta Nussbaum ha llegado a desquiciar el asunto con sus listas arbitrarias de potencialidades humanas.

Por tanto, si bien con la primera cuestión Dickens claramente denuncia, con razón, el utilitarismo grosero de Bentham, del que se deriva una visión anacrónica del pragmatismo actual³³, en el que las recopilaciones de datos estadísticos quieren hacerse pasar por una teoría de la que se carece. Sin embargo, la respuesta a la segunda y tercera cuestiones del profesor *embota niños (M'Choakumchild = chock, them, child)* es bastante discutible y el criterio utilitarista de Stuart Mill, la mayor felicidad para la mayoría, el *general happiness*, si bien está claro que no responde a la perspectiva de quien se encuentra en el lado desvaforecido del porcentaje; sí que daría cuenta en nuestro presente actual, llegando hasta la evaluación del estado del mundo como inaceptable, (2.500 millones de personas viven con menos de dos dólares diarios), para la mayoría del planeta. Vivimos por tanto en la *general unhappiness*, ya que medio mundo no tiene que comer y buena parte del otro medio, padece trastornos mentales, luego no hay ni salud física ni salud psíquica. El denunciarlo es una de las principales misiones del intelectual independiente, de quien, precisamente por caer del lado de los explotadores, tiene que vivir la paradoja del multiperspectivismo. Hay que tener cuidado, sin embargo, con la dinámica de la diferenciación gradual entre bienes y entre males mayores y menores, pues fácilmente se entra por esa pendiente, en lugar de en un equilibrado juicio medido sobre las cosas, en una constante autojustificación de los propios actos. El 11 de septiembre de 2001 mucha gente estaba de luto, pero por los 35615 niños que murieron ese día de hambre en el mundo (Fuente: FAO) y que no tuvieron ninguna cobertura mediática. Muchos, incluso en Occidente, no compartimos las decisiones de M.Albright, que respondía afirmativamente ante la pregunta de si la muerte de medio millón de niños irakies valía la pena: “Es una decisión difícil, pero sí, vale la pena”. La masacre de civiles inocentes nunca nos parecerá sostenible aunque defendamos la posibilidad de discriminar entre la opción menos mala entre alternativas no convincentes³⁴.

El *utopismo* de un *Fin de la Historia paradísico* que presupone un estado futuro de cosas en el que se eliminará el conflicto de manera absoluta, total y permanente, siendo incapaz de construir criterios de buena vida, a partir de una sociedad dada, con los que evaluar su presente y promover determinados cambios hacia el futuro, nunca

³² Charles Dickens *Tiempos difíciles*. Madrid, Cátedra 1994, pp.152-154. *Hard Times*. Toronto, Broadview, 1996, pp.93-94.

³³ Ian Fraser *Dickens and Utilitarian Accounting: a Focus upon 'Hard Times'*. New York. April 1999: <http://panopticon.csustan.edu/cpa99/html/fraser.html>

³⁴ («Nous ne partageons pas l'attitude de Mme Albright qui, lorsqu'on lui demande si la mort d'un demi million d'enfants irakiens "vaut la peine" répond : "c'est un choix difficile, mais oui, cela en vaut la peine". Le massacre de civils innocents ne nous paraît jamais souhaitable»). Jean Bricmont *La fin de 'la fin de l'histoire'*, versión española en Znet. La posición de la Secretaria de Estado de los USA también fue recordada por Noam Chomsky en su escrito: *Perspectivas de Paz en Oriente Próximo*, Znet: conferencias Maryse Mikhail. <http://www.zmag.org/Spanish/0701cho1.htm>. Universidad de Toledo 4-10-2001: Donde se nos recordaba la responsabilidad occidental en los conflictos de Irak, Palestina y el genocidio del pueblo kurdo.

podrá adoptar una postura constructiva, sino que todos sus esfuerzos se concentrarán exclusivamente en la destrucción; con el peligro que ello conlleva. Por eso cuando un intelectual o un ciudadano cualquiera adopta esa postura absolutista, ya no cabe realizar ninguna evaluación del estado de cosas conforme a una escala posible, pues mientras un solo niño tenga todo el mundo, el mundo en su totalidad será nefasto y merecerá desaparecer, siendo preferible la nada, a semejante repugnancia de admitir el más mínimo sufrimiento en el último de los seres vivientes. Ello lleva a los que mantienen esa postura hacia el nihilismo, al pesimismo, o hacia el exterminio en nombre de semejante ideal puro del todo o nada. La postura inversa consistirá en declarar como querido un mundo incluso sumamente imperfecto y del cual no se espere poder eliminar todas sus imperfecciones sino dado un determinado estado de cosas proponerse una serie de cambios, hacia mejor, postura característica del vitalismo³⁵ y del optimismo, aunque también del ingenuo progresismo y del más hipócrita de los humanismos, encubridores ambos de todo tipo de dominaciones.

Si la cuestión es si cabe que un intelectual (un obrero no se lo puede permitir) sea nihilista y misántropo, no hay duda de que la opción de Ciorán está al alcance de cualquiera con ingenio y ganas de explorar lo aporético y oscuro de la existencia. La pregunta más compleja es si se puede ser otra cosa, visto a que ha reducido el siglo XX a los intelectuales. No se trata de que el intelectual no pueda cambiar la totalidad de las cosas y deba conformarse con parcelas más limitadas, es simplemente constatar que cualquier anuncio de coche vale más que cien artículos bien escritos a los efectos de movilización social. Cuando uno constata eso, poco resta excepto el escepticismo o sus variedades cínicas o nihilistas. ¿Pero puede el intelectual llevar a cabo su labor sin atender a los efectos de movilización social que genera? Diríamos que puede y debe, ya que las repercusiones de las actividades intelectuales no son fáciles de calibrar. Cervantes realizó el Quijote, Van Gogh sus cuadros, sin contar con la repercusión social, ni siquiera con la económica. Otra cuestión es que se mueran de hambre los intelectuales independientes, un hecho lamentable, que revela su surgimiento no *gracias* sino a *pesar* de lo difícil que se lo pone la sociedad.

La idea de intelectual comprometido, dirigente y orientador de las masas, afortunadamente, ha desaparecido, ya que era realmente una idea paternalista y elitista, además de demasiado pretenciosa. No se trata de que el intelectual piense por los que no piensan y les guíe por el buen camino, sea –como dicen los biencomidos filántropos humanistas: la voz de los sin voz, sino de que la mayoría llegue a ser capaz de pensar y de hablar. Pero para ello lo fundamental es que haya pensamiento y la labor del pensador es producirlo. No basta con la educación escolar, sino que son los ciudadanos los que se enseñan a pensar entre sí, a través de la conversación. Por eso el intelectual no tiene más que cumplir con su tarea de ciudadano y, de ese modo, exigir a los que lo rodean que la cumplan igualmente.

Desde traducir Savonarola al español hasta escribir *Ser y Tiempo*; escribir en el País y militar en la plataforma ¡Basta ya! o escribir la *Crítica de la Razón Dialéctica*, junto a novela y teatro, militando a favor del comunismo y rechazando el premio Nobel; desde escribir novelas en gallego y defender a Castro o servir a los intereses de la Iglesia católica como erudito neotestamentario. Se puede ser intelectual orgánico o independiente, trabajar en favor de un sector y una ideología o de otro, o de ninguno. Desde luego si el papel del intelectual fue algún día el de cambiar el mundo en su totalidad, como el del mítico Jesucristo, afortunadamente, ya nadie pretende tanto.

³⁵ Como nos advirtió el joven Nietzsche al declararse no-utopista y sin embargo partidario de realizar una labor favorable al porvenir: Friedrich Nietzsche *Richard Wagner in Bayreuth*. [1876]. *Unzeitgemässe Betrachtungen* IV, 11: “Presérvenos la sana razón de la creencia en que la humanidad arribará en algún tiempo futuro a un orden de las cosas ideal y definitivo”.

Lo que hace, por ejemplo, Gabriel Albiac³⁶ es escribir sobre la necesidad de escribir y así vivir para mostrar la necesidad de seguir vivo, porque un proyecto imaginario de transformar por completo el planeta ha desaparecido del imaginario político, (ya que si dice que la URSS fue, el fascismo del Gulag, entonces su comunismo habrá sido un proyecto de los chicos de la imaginación al poder, no del socialismo real). Luego está la matraca con el libro VI (inédito) de *El Capital* y con lo de la *subsunción real*: ¿de verdad hay que creerse eso de que el capitalismo ha rebasado la capacidad de reproductibilidad técnica y es ya capaz de producir, incluso, subjetividades? Me parece muy difícil, a menos que se desarrolle mucho lo del proyecto genoma, que los seres humanos (o sus subjetividades) se produzcan en serie. Realmente quien se cree eso lo que hace es militar en favor de la religión y cosas semejantes, como lugares de producción de subjetividades alternativas. Ahí está Roger Garaudy. Pero en la configuración de las conciencias humanas operan demasiadas cosas además de la funesta televisión, cosas que cuenta Freud y cosas que cuentan los antropólogos, además de las que cuenta Marx y de las ciencias, las artes y la filosofía³⁷.

Propuestas constructivas como la *Tasa Tobin*, el *Basic Income*, y tal vez también los *Microcréditos*, junto a iniciativas semejantes, son aceptables para modificar el estado de cosas vigente. Pero si lo que se espera es una propuesta de salvación universal, a falta de la cual toda propuesta constructiva ha de ser descartada como reformismo humanista, desde luego que ninguna cumple con el requisito, pues al igual que la ONU, no sirven de mucho a nivel universal, aunque los millones de refugiados que reciben ayuda de la ACNUR creo que no estarán de acuerdo con los de las propuestas globales o nada, en que de igual. No da igual tampoco vivir bajo el régimen político de Pinochet o bajo el régimen político de Margaret Thatcher, el primero era una dictadura, el segundo una monarquía parlamentaria conservadora, ¡y ambos capitalistas!. El capitalismo puede, como cualquier sistema económico, soportar distintos sistemas de organización política, igual que el esclavismo en Grecia soportaba la democracia ateniense o la oligarquía Espartana, junto a la monarquía teocrática persa o egipcia. Bien mirado, en Occidente, y por eso barrió a la URSS, no triunfó el capitalismo más que a medias (aunque ahora avance con el desmantelamiento del Estado del bienestar), ya que el sector público, aunque no nos guste, palió y sigue paliando considerablemente los efectos perversos del capitalismo salvaje. Desde luego no me parece que dé igual el que haya puestos laborales públicos además de los privados a que haya sólo privados. Si bien lo más justo sería que todos los ciudadanos participasen de ambos sectores, siendo su actividad laboral mitad pública y mitad privada, en lugar de crear una casta de privilegiados funcionarios pagada con los impuestos de todos, por un lado, y una doble casta de explotadores y explotados, de los pocos privilegiados del sector privado y los muchos perjudicados por otro, de ese mismo sector.

Los partidarios de la liberalización son los nuevos amantes del trabajo a destajo que tanto defendieron sus antagonistas soviéticos, pero del destajo para los demás, suelen decir que los funcionarios deberían ser suprimidos porque son parásitos que viven a costa de los otros trabajadores, pero entonces que supriman también a los pensionistas y a los niños, que no trabajan, ¡pongamos a todos a currar en el campo! ¡Viva Pol Pot! ¡y el que sepa una palabra de francés, fusilado!. Yo no le tengo ningún amor al trabajo asalariado ni a la producción manufacturera o serial, valoro mucho más el ocio, cuanto más mejor. Estoy dispuesto a consumir menos y a sufrir restricciones

³⁶ Gabriel Albiac *Desde la incertidumbre. (Pasado lo político: pensar contra la izquierda y la derecha)*. Editorial Plaza & Janés. Barcelona, febrero de 2000.

³⁷ Cfr. *Anabasis Digital*. Madrid 2001. Revista Web de revistas. Sección de *Texto libre*. Simón Royo: *Carta a los adolescentes infames*: <http://www.anabasisdigital.com/g/g4/g4.htm>.

en mi libertad para arribar a una mayor igualdad, pero no estoy dispuesto a vivir como Stajanov. ¿Que mi ocio lo consigo a costa de que otros sean esclavos? ¡De acuerdo completamente! Lo que se comprenderá fácilmente es que los ciudadanos de Atenas no van a renunciar a la ciudadanía y convertirse en esclavos para ser todos iguales, todos esclavos, sino que más bien tendrán que laborar para que la mayoría (y no una minoría) puedan alcanzar la condición del ciudadano, relativamente libre, aunque a menudo tan esclavo como el más esclavo, en la actualidad. Hablo de Atenas porque allí estaba claro lo de libres e iguales a diferencia de los esclavos, en nuestro tiempo no, buena parte de mis lectores y yo no somos esclavos, pero hay muchos ciudadanos que lo son sin remedio, puesto que eso depende del tipo de trabajo, renta, ocio y formación con que se cuente³⁸.

Si no se puede lograr una cota de igualdad a un nivel digno de vida entonces no soy favorable a la igualdad, sino un anacrónico esclavista griego, como Platón y Aristóteles, y sin reparos morales cristianos. Pero parece que hoy día el desarrollo tecnológico permitiría universalizar como mínimo el sustento básico, frente a otros modos de producción menos productivos. Ciertamente ninguno de los sistemas de organización político-social fueron ni son la panacea, el Paraíso, pero no da igual uno que otro, no es todo la misma mierda. Creo que hay que matizar un poquito y distinguir entre Guatemala y guate-peor. En el libro de *Una adopción en la India*, al menos distinguía Albiac entre la India, de la que bien decía que era el Infierno, y lo nuestro, a lo que denominaba el Purgatorio, (así como la España de hoy, con todas sus enormes deficiencias, podrá ser el purgatorio, pero no es el infierno franquista), sin embargo, en el libro *Desde la Incertidumbre*, para el autor citado todo ha devenido fascismo, Gulag-Auswitch-Prisa-GAL-PSOE-Capital-Estados-Unidos, todo fascismo, pero con el contrasentido de estar a favor de la separación de poderes (Montesquieu), al fin y al cabo, estar con ello a favor de la esencia de la democracia-representativa parlamentaria, y condenar, con ella en la mano, la violación felipista y la absolutización del poder (bajo emulación de Franco y del México de Salinas de Gortari mediante el bloque económico PRI.S.A. Aplicable a la Italia de Berlusconi en la actualidad). Con lo cual se nos hace todo un lío, porque si el Capital gobierna todo (Globalización o subsunción real) y la televisión es la realidad, ¿a qué viene apelar al principio de la separación de poderes³⁹? La separación de poderes principal no es, solamente, la interna en el Estado, la de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, sino también la que se ha producido entre la esfera pública y la esfera privada, entre Estado y Capital. Por eso la socialdemocracia, el equilibrio keynesiano entre los poderes público y privado, barrió al comunismo soviético, porque no hay más que dos totalitarismos, el de Stalin y Hitler, esto es, la funcionarización de la sociedad en su integridad y la disolución del individuo en el Estado; o la privatización de la sociedad en su integridad y la atomización de ésta en sus elementos individuales y egoístas.

³⁸ Revista Web Mensual de Economía, Sociedad y Cultura: *Globalización*. <http://www.rcci.net/globalizacion/index.htm> Simón Royo: FEBRERO DE 2001: <http://www.rcci.net/globalizacion/2001/fg160.htm>

³⁹ Albiac, op.cit.pág.20: "El Estado de derecho amenaza a la gente común, que se sueña protegida por la institución que tan sólo los oprime". El capítulo 4.5 lleva por título: "*Montesquieu ha muerto*". Pág.240: "Estado de derecho es una expresión pleonásmica. Fuera del Estado -de todo Estado- sólo hay exclusión y anomalía: mundo -de derecho, aniquilable- de la marginalidad. La constitución del código de normalidad, la Constitución -toda Constitución-, al fijar los márgenes absolutos de lo legítimo, sitúa las lindes fuera de las cuales sólo hay violencia sin garantías, descodificada, definiendo así lo que, en sentido propio, podría designarse en el código en negativo del terror. Al fin, el doble funcionamiento simultáneo del garantismo institucional sabiamente combinado con el terrorismo de Estado -esto es, la violencia ejercida frente aquellos que transgreden los límites de la norma constituida-, es la esencia misma de la funcionalidad política moderna". *Epílogo*, pág.247: "Somos los primeros pobladores de un mundo sin sentido".

Por mi parte considero que un intelectual ya hace una buena labor que vuelve la vida más digna de ser vivida para mucha gente cuando escribe *La Sinagoga Vacía*, un libro de erudición, o cuando realiza literatura, poesía, música, escultura, pintura, e incluso filosofía, cosas que no van a quitarle el hambre a nadie que lo padezca (para quitar el hambre lo mejor es producir comida, la agricultura, el ser todos campesinos, como quería *Poi Pot*), pero leer al menos le va a quitar la estupidez a los que ya comen (a los que ya comemos), posibilitando la mayor calidad de vida alcanzable: la del cultivo de la sensibilidad (arte, música y literatura) de la corporalidad (deporte y gastronomía) y de la razón (ciencia y filosofía), calidad que no ha de estar restringida al intelectual privilegiado sino posibilitada a la mayoría de una ciudadanía. Hay que volver a leer el texto de *El Estado griego* de Nietzsche, para darse cuenta de que el trabajo envilece y que la cesión social ha de ser mínima y contemplar un enorme ocio para que el sistema nos parezca digno de defensa a toda costa⁴⁰.

Por otro lado no todo intelectual tiene que tener vocación política, aunque puede que todo arte y toda ciencia sí que tengan consecuencias políticas. El trabajo del intelectual también entra dentro de la categoría de producción, aunque el trabajo filosófico difícilmente podrá ser considerado como valor de uso o valor de cambio, porque en último caso nunca sería un bien (manufactura) sino un servicio, pero prefiero una categoría griega para definirlo en su esencia, el trabajo del intelectual es *póiesis* (creación), no *téchne* (manufacturación) y característico de la creación (para la cual, muchas veces, es necesaria una previa destrucción) es la propuesta de ciertas alternativas o de, al menos, de ciertas claves para orientarse hacia las nuevas alternativas.

Para decir que todo está perdido, que todos los héroes han muerto, que ya sólo cabe asistir al apocalipsis sobran los intelectuales, ya que semejante punto de vista lo conoce perfectamente todo televidente futbolero de los que se hacinan en el metro a las seis de la mañana, por eso se resiste a pensar, y prefiere vivir dormido a despierto, mero instinto de supervivencia, pero semejante perspectiva la conocen mejor que nadie los que se mueren de hambre y enfermedad en Africa y Asia, ya que ellos no están esperando a asistir al advenimiento del Apocalipsis, sino que lo están viviendo, día a día, y no sólo cuando los mass media lo narran, sino incluso en este momento, como lo vivieron antes de ellos innumerables desgraciados a lo largo de la *Historia de la Humanidad*. Ahora son mil millones de personas las que viven sin agua potable en el planeta, esto es, una de cada seis. Pero no hay que olvidar que cinco de cada seis personas en el mundo sí que disponen de agua potable. No sé si conseguiremos algún día que una mayoría del planeta (dudo mucho que la totalidad) podamos vivir dignamente e incluso lograr participar en las acciones políticas y decidir nuestro destino, pero desde luego no me da igual que coman unos millones más o unos millones menos, que se trabajen 40 horas semanales, 35 o 15, que haya subsidio de desempleo y becas o que no los haya. ¿Eso implica *reformismo* y enmascara el acto inaugural de la *revolución*⁴¹? ¡No es cierto que el derecho no funde nada!, funda sujeción, y no es lo mismo estar sujeto a unas cosas que a otras. Con violencia o sin ella, mediante reformas o revoluciones, la potencia del devenir no dejará intacto al ser, sino que lo hará devenir tanto en su esencia (estructuras) como en sus aspectos ónticos, provocándose nuevas configuraciones y re-configuraciones de lo real. ¿Acaso no podremos llegar a evaluar que unas serán mejores que otras?

⁴⁰ Cfr. Mi artículo en la Revista Digital *Globalización*, dirección citada con anterioridad.

⁴¹ Albiac, op.cit: Pág.235: "Una revolución es un acto de fuerza que se enmascara en una ficción de derecho". Pág.236: "La revolución: la violencia constituyente básica. Porque el derecho -digámoslo- no funda nada. Apenas si lo encubre".

La violencia forma parte de lo real y la quimera de su erradicación forma parte de las ilusiones celestiales, no se puede erradicar la violencia sino desviar, sublimar, minimizar, incluso reconvertir en lucha dialéctica incruenta y racional. Pero lo que debe resultar obvio desde el momento en el que se tematizan las cuestiones en términos de poder es que el desequilibrio (la desigualdad) es lo que genera la mayor violencia. En la película *La Batalla de Argel*, el líder de los terroristas, cuando le preguntan cómo fue capaz de enviar una mujer suicida a un mercado con una bomba, responde: "si tuviésemos los aviones de combate y los misiles de los franceses no necesitaríamos luchar de esta manera". Una respuesta que podrían dar hoy los palestinos ante la misma pregunta. El juego sucio es el recurso del débil frente al fuerte. Y las reglas caballerescas de la guerra están hechas tan sólo para la conflictividad entre poderes de fuerza semejante, no valen para un enfrentamiento entre David y Goliat.

El unánime dictado político de la actualidad: «Toda violencia es condenable», como dicen los encargados del monopolio de la violencia, al igual que el *leit motif* de que todo el mundo "prácticamente" «rechaza la violencia», como dicen las encuestas políticamente correctas; hacen perder de vista la naturaleza de un fenómeno real. Miremos el *Diccionario de la Real Academia*: Voz violencia: «Del latín *violentia*. 1. Cualidad de violento. 2. Acción y efecto de violentar». Violento: «Que obra con ímpetu y fuerza». Violentar: «Aplicar medios violentos a cosas o personas para vencer su resistencia». La etimología latina ayuda a comprender la categoría: violencia es sinónimo de fuerza aplicada a resistencia. El *Diccionario de Autoridades* de 1726 lo recoge en su primera acepción: «Fuerza o ímpetu en las acciones, especialmente en las que incluyen movimiento». En sentido literal, «condenar la violencia» es algo así como excomulgar a la física.

Hay entonces muchos *tipos o modos de la violencia*, el diálogo no es sino la disminución de la violencia a niveles de convivencia pero no por ello deja de entrar dentro de la categoría, pues disminución no significa eliminación; no se puede eliminar una propiedad de la naturaleza. Los desequilibrios de poder generan violencia porque sólo se dialoga con quienes, de un modo u otro, tienen la misma potencia. Por eso el diálogo es la violencia menor que se produce entre potencias semejantes y la justicia un equilibrio entre fuerzas.

Ciertamente, acciones como la de estrellar aviones de pasajeros contra las Torres Gemelas de New York y contra el Pentágono en Washington son terribles. Al tiempo que caía el *World Trade Center* (*Centro de comercio mundial*) se desplomaban las Bolsas de todo el mundo, subía el precio del petróleo y el euro mejoraba su cotización frente al dólar. ¿Es necesaria tanta violencia? ¿Es acaso esa violencia simplemente locura o acaso no será una reacción? La *violencia* bélica, armada o terrorista, es la reacción última, la opción final tras otros intentos de vencer las resistencias por otros medios y el producto de una situación sin más salida que esa; no es siempre, simplemente, la supuesta acción gratuita del desequilibrio mental. Vivimos en un mundo que causa efectos que generan violencia. El hambre genera violencia, la soledad y la frustración generan violencia, la explotación genera violencia, la enajenación mental genera violencia. El hambre, la frustración, la enajenación y la explotación no son fenómenos gratuitos sino efectos causados por una coyuntura determinada y gestados por la confluencia de los poderes vigentes. La paz mundial es un eufemismo para ocultar un mundo realmente sumido en la violencia, pero con islotes occidentales de cierta seguridad individual o disminución de la violencia. No podemos apesadumbrarnos por un atentado en las pequeñas parcelas del mundo donde se protegen las libertades y la seguridad individuales y no apesadumbrarnos por las consecuencias destructivas con altos costes en víctimas humanas de las políticas generadas por esos islotes de relativa paz y bienestar. Por un día sufrieron los ricos, por una vez han sabido lo que sentían los vietnamitas, los iraquíes o los

serbios. Para españoles, mucho más para los colombianos, los atentados terroristas son algo cotidiano y no digamos para israelíes y palestinos; ya que aunque no sean tan espectaculares y mortíferos son constantes y diarios. Contra la violencia terrorista o de cualquier índole antiestatal no sirven las respuestas contundentes, policiales y militares, sino que sería mucho más productivo el que se dejaran de causar los efectos violentos que determinadas opciones políticas producen. Resulta angelical, humanista y estúpido el suponer que se dejará algún día de producir violencia y se arribará al paraíso terrenal, pero dentro de la imborrable naturaleza violenta de las cosas vemos que sus manifestaciones pueden ser mayores o menores, extenderse o, minimizarse a niveles de convivencia.

En el momento del atentado no sólo los palestinos de Gaza festejaron el acontecimiento, seguramente los 40 millones de pobres de Estados Unidos no pudieron llorar por las almas de los bien vestidos habitantes de Manhattan ni por el desplome de las torres y de las acciones bursátiles. Muchos países y ciudadanos que perciben sus miserias como inversamente proporcionales a la opulencia estadounidense recibieron la noticia con una sensación ambigua, mezcla de satisfacción y pena al mismo tiempo. Nada cambio en las vidas de la mayoría de los habitantes del planeta. El cantante ciego del Brasil seguía tocando en el metro madrileño sin siquiera tener noticias de lo ocurrido, en Africa proseguía la hambruna y la enfermedad, en los arrabales de India, Filipinas, México o Los Angeles, una enorme cantidad de seres humanos siguieron rebuscando en la basura algo que comer. Dentro de los lugares privilegiados del Imperio, muchos ciudadanos cultos y con conocimientos especializados, en desacuerdo con la forma político-económica imperante, no reaccionaron con plena adhesión hacia las víctimas y se hicieron reflexiones como las antecedentes. *Hollywood* había preparado ya a medio mundo para recibir unas imágenes no menos impactantes por el hecho de no ser virtuales y el individualismo triunfante las recibía con preocupación pero también con inmutabilidad, pues en poco parecía afectar a la vida del televidente lejano, excepto en la subida de la gasolina o la bajada de sus acciones bursátiles. El acontecimiento tuvo el golpe de lo inesperado e inusual, pero se haría cotidiano si se volase un edificio a la semana y se habitaría esa barbarie con normalidad. Como normal es ya que los niños pidan limosna por las calles, que a las puertas de los bancos duerman los mendigos, que los africanos, asiáticos y suramericanos padezcan hambre, miseria y violencia generalizada. Como normal es ya la corrupción política y el desentendimiento mayoritario de los asuntos públicos. Como normal es ya combinar trabajo y consumo, trabajo y fútbol, trabajo y religión, trabajo y televisión, trabajo y drogadicción, como únicas y privilegiadas formas de existencia.

Por una vez un huracán pasó por un país rico en lugar de por un país pobre, lo que resulta ser a la postre hasta un buen negocio⁴². Excepto por lo innecesario de la

⁴² Paul Krugman «Después del horror». *El País* 15-9-2001: "Sobre el impacto económico directo: la base productiva del país no se ha visto seriamente dañada (...). Nadie ha cifrado todavía los daños económicos, pero me sorprendería que las pérdidas fuesen superiores al 0,1% de la riqueza de Estados Unidos, algo comparable a los efectos materiales de un gran terremoto o huracán (...). ¿Huirán los inversores de las acciones y de las obligaciones empresariales en busca de activos más seguros? Dicha reacción no tendría mucho sentido; después de todo, los terroristas no van a volar el S&P 500. Es cierto que a veces los mercados reaccionan de manera irracional, y algunas bolsas extranjeras se desplomaron después del atentado (...). Y posiblemente habrá dos efectos favorables. En primer lugar, lo que ha motivado la ralentización económica ha sido una caída en la inversión empresarial. Ahora, de repente, necesitamos nuevos edificios para oficinas (...). En segundo lugar, el atentado abre las puertas a algunas medidas sensatas para luchar contra la recesión. En las últimas semanas ha tenido lugar un acalorado debate entre los liberales respecto a si defender o no la clásica respuesta keynesiana a la recesión económica, un aumento temporal del gasto público (...).

recaudación de dinero para ayudar a los damnificados y a las víctimas, todos cubiertos por compañías de seguros, el acontecimiento se asemejaba a la acción de un fenómeno de la naturaleza en un país pobre. ¿No puede el hombre estar produciendo debido a sus vertidos contaminantes el llamado cambio climático y generando con ello fenómenos meteorológicos devastadores? La diferencia estriba en que la política económica de los Estados Unidos puede favorecer el surgimiento de un huracán o de lluvia ácida y no sufrir directamente sus consecuencias, mientras que en el caso de los atentados terroristas es quien siembra el odio el que cosecha tempestades.

Tras el 11 de septiembre de 2001 el mundo entero se escandalizaba de que haya Estados que alienten, protejan y financien el “terrorismo”, pero ya nadie recordaba que el 11 de septiembre de 1973 el ejército de Chile con Pinochet a la cabeza y apoyado por Estados Unidos bombardeaba el palacio presidencial chileno con Salvador Allende en su interior. Todos se escandalizaron de que Osama Bin Laden viviese en Afganistán pero nadie se escandalizaba de que fuese formado por la CIA y financiado por Arabia Saudí para luchar contra la invasión soviética del país de los mujaidines. Todos se escandalizaban de que Irán financiase a Hezbolá, o Siria a la Yihad Islámica, pero nadie se escandalizaba de que los Estados Unidos formase y financiase a los sádicos de la *Contra* antisandinista nicaragüense o a los torturadores chilenos o argentinos. Nadie recordaba ya el *Irangate*, la financiación mediante el narcotráfico del aporte de armas de la administración Reagan a Irán cuando se hallaba en guerra con Irak. Todos se escandalizaban ahora de que en Pakistán se adiestren y formen los “terroristas” islámicos dispuestos a actuar en Bosnia, Cachemira o Chechenia, pero nadie se escandalizaba de que el “terrorista” (para el gobierno cubano) Mas Canosa, ahora hijo, sea financiado, protegido y alentado por los Estados Unidos, entrenando a sus milicias y planeando sus golpes desde campos en el suelo de Miami que nadie ha osado bombardear nunca. Nadie desconoce que el IRA recibe grandes aportaciones recaudando fondos en los Estados Unidos o que Arabia Saudí y sus petrodólares son la principal fuente de financiación del integrismo islámico en el mundo, pero nada se pensaba hacer a esos respectos. Todo el mundo se indignaba al saber que cuando se viaja a Irán no te dejan entrar en el país si en tu pasaporte se refleja que has estado en Israel, pero nadie se indigna porque no te dejen entrar en los Estados Unidos si perteneces o has pertenecido al partido comunista y eres tan imbécil como para declararlo.

La violencia del Estado y la del superpoder actual que con el nombre de *Globalización* viene gestándose en cuanto *Imperio* inédito y postmoderno son altamente capaces de llevar a efecto la desaparición o, con la palabra que a ellos les gusta emplear, la *erradicación*, no ya sólo de personas, sino de pueblos enteros; con una eficacia hoy mucho mayor que la del nazismo. “*Pregunta*: Tal vez a los estados árabes les da lo mismo si los palestinos desaparecen, pero está claro que los palestinos no van a desaparecer (...). *Respuesta de Noam Chomsky*: Ojalá estuviera de acuerdo con usted. Pero no lo creo. Creo que tendemos a subestimar la eficacia de la violencia. Si usted contempla la historia, la violencia generalmente tiene éxito (...). Es cierto que hay un grado de resistencia que no complace a EE.UU. e Israel, pero tienen numerosos medios violentos que pueden utilizar para reprimirla y hay un límite de lo que resiste la carne y la sangre. Hay verdaderamente un límite. Es lo que los gobernantes han comprendido a través de toda la historia. Y usualmente funciona (...). El hecho desagradable es que la violencia generalmente funciona, a menos que sea limitada desde el interior. No hay fuerza fuera de Estados Unidos que pueda limitarla.

Ahora parece que realmente conseguiremos un rápido aumento del gasto público, independientemente de lo trágicas que sean las razones (...). Ahora las malas noticias (...). Ya hay quien anima a vender deducciones fiscales para las empresas y una reducción del impuesto sobre plusvalías para responder al terrorismo”.

Hay una fuerza dentro de Estados Unidos que puede limitarla⁴³. La historia nos enseña que muchos pueblos han perecido y desaparecido a lo largo del tiempo, sin que apenas queden vestigios de su existencia. Chomsky nos habla de la eficacia de la violencia de los poderes más fuertes, cuando no tienen otros que los contrarresten, pero habría que preguntarse sobre la eficacia de la reacción terrorista, es decir, la respuesta violenta del débil frente a su confrontación contra una potencia mayor. Desde el punto de vista hegeliano continuaríamos en el Fin de la Historia, como ha insistido Fukuyama recientemente, ya que no habría alternativa al macropoder estadounidense, no existiría un contrapeso ni equilibrio entre poderes; de modo que si bien es necesario en el interior del Estado la separación de poderes para que se vigilen los unos a los otros, no existiría ya semejante cosa respecto al poder de la globalización. Ahora bien, desde una perspectiva no hegeliana, el todo no sería ya siempre mayor que la suma de las partes, ni siquiera mayor que una pequeña parte, y el atentado del 11 de septiembre habría demostrado que un pequeño poder puede poner en jaque al máximo poder, en una línea que, hasta llegar a la teoría del caos y la micropolítica foucaultiana, hunde sus raíces en el intuitivo romanticismo del culto al genio y en la esperanzadora idea de que no hay poema que deje intacto al mundo; por recoger un corolario de contrarrestación del Gran poder por el pequeño poder que no pase por la violencia terrorista que hace uso de aviones y bombas o de aviones-bomba.

Desde luego que el dilema no viene dado por la alternativa entre capitalismo demócrata-representativo y los islamismos. La mayoría del planeta no escogeríamos la segunda opción aunque fuese la única alternativa, pues entre dos males de sabios es escoger el mal menor. El problema se define por el *malestar* generalizado de quienes nos beneficiamos y vivimos en la primera opción sin saber aún cómo crear una forma nueva o reformar drásticamente la vigente. Por eso todos los acontecimientos que hacen mella en el sistema actual no pueden ser recibidos del todo con pánico, ya que si bien podrían suponer un mal mayor, también presentan la posibilidad de una transformación radical o del comienzo de una serie de transformaciones que llevasen a poder estar más seguros de que la opción Occidental es la mejor entre las posibles.

Es lamentable el terrorismo, la violencia más descarnada súbita y revolucionaria, pero se olvida en ese caso que *el Estado se define como el monopolio de la violencia*, como un centro de ejercicio del poder a través de medios coactivos constantes. Los ciudadanos pueden ser víctimas de un grupo terrorista y también víctimas del centro de poder que tiene la misión de protegerles. Pero no basta el permiso de portar armas o la recuperación de la autodefensa para que se pueda considerar que los individuos de un Estado dejan de estar sometidos a éste, como el ejemplo de los Estados Unidos manifiesta con claridad. El derecho a portar armas supone el derecho a defender directamente la propia propiedad privada, no es una devolución de poder sino un permiso para ejercer el poder del Estado, individual y únicamente en la dirección en que el Estado lo consiente y lo alienta.

El principio del pueblo armado como precaución contra la dictadura resulta ya anacrónico y quedó obsoleto ante el enorme grado de desarrollo de los medios de destrucción y coacción estatales, del mismo modo que la idea épica de la guerra tuvo su canto de cisne en la carga de la caballería polaca contra los tanques alemanes durante la primera guerra mundial. Hoy en día, cuando vemos los pueblos armados, o se trata de los Estados Unidos de Norteamérica, caso singular en el que la industria

⁴³ Noam Chomsky en su escrito: *Perspectivas de Paz en Oriente Próximo*, Znet: conferencias Maryse Mikhail. Universidad de Toledo 4-10-2001: <http://www.zmag.org/Spanish/0701cho1.htm>.

del armamento toma parte y que puede garantizar una relativa seguridad de las personas para ciertos sectores sociales, a pesar de las armas del pueblo que sumen a las clases desfavorecidas en *ghettos* de violencia generalizada, dada su estructura federal y su enorme potencia represora; o bien se trata de casos en los que no existe Estado más que nominalmente y la situación es de guerra civil encubierta, como en Colombia; o también de casos en que no puede el Estado cumplir con la defensa de la seguridad e inviolabilidad de las personas y pasa entonces a manos privadas e individuales, como en México; o bien casos en que no existe prácticamente nada a lo que se pudiera denominar Estado, como en algunas partes de África o Asia. Sin contar los casos de dictaduras basadas en la militarización y adoctrinamiento de la población como Afganistán.

Palestinos e Israelíes son pueblos armados porque se encuentran en situación de guerra constante. Se les otorga armas contra el vecino pero si acabasen con el vecino se les desarmaría para que no se pudieran volverse contra, ni retar, al Estado. Los pueblos casi no participan en el poder sino que lo sufren, lo padecen cuando están desarmados y lo ejercen contra sí mismos cuando están armados. Sin embargo no hay en rigor pueblo que esté desarmado, ya que además de las armas, como hemos visto, el poder tiene otras formas, entre las que hoy destaca la potencia de la información y de las herramientas que manejamos diariamente.

Sin embargo, una de las objeciones que le tengo al marxismo (y que comparte éste con el liberalismo, como ya hemos señalado) es su excesivo amor al trabajo. ¿Trabajar asalariadamente para producir bienes de consumo? ¡Sí! Pero lo menos posible, precisamente para poder trabajar ya no asalariadamente sino creativamente en lo que a los seres humanos más les pueda interesar, motivar y desarrollar, a parte de la comida, el techo y el abrigo. Contra el marxismo también es de destacar lo abominable del mesianismo: toda soteriología no es sino un intento de dominación camuflado de intento de liberación, por eso el capitalismo esgrime los derechos humanos con tanta obstinación como los incumple. Nadie puede liberar a nadie, tan sólo se puede procurar favorecer las condiciones que permitan que muchos nos liberemos y adquiramos el privilegio de la acción. Si bien es cierto que para que un esclavo se libere debe comenzar por sentir sus cadenas, y hoy en día hay demasiados esclavos que se creen libres sin serlo. Les mostraré que llevan cadenas que podrían no llevar, pero se las tendrán que quitar ellos mismos. (Eso mismo decía Sócrates de la enseñanza, por ejemplo, el que no se puede enseñar, si no tan sólo, ayudar a aprender y aprender en compañía). La filantropía humanista hace tiempo que se ha revelado como un medio de dominación. El retomar a Marx u a otro pensador clásico no debe ser como coger la Biblia y leerlo como palabra revelada, al contrario, retomar es recoger lo valioso y productivo y rechazar lo erróneo y estéril. Después de retomar hay que actualizar y ponerse al día, por eso también es necesario situarse a la altura de los tiempos y dialogar y aprender de nuestros contemporáneos⁴⁴.

Desde luego que yo me defino como anticapitalista, si bien no soy de los que están dispuestos a cambiar el sistema vigente por cualquier otro, sino que propongo un cambio hacia mejor, de modo que no lo cambiaría por un modelo de sociedad como el islamismo afgano, por ejemplo... El capitalismo tiene muchas desventajas pero algunas ventajas, si bien la mayoría de los países con deuda externa sólo sufren sus desventajas y no disfrutan de sus ventajas... Por cierto, a ese respecto no estoy de acuerdo con la condonación de la Deuda Externa, sino que preferiría que los deudores

⁴⁴ Al respecto un buen ejemplo es el libro *Empire* de Tony Negri & Michel Hardt, que no se desliga de los análisis clásicos pero que huye del anacronismo que supone el pretender encasillar en esquemas antiguos situaciones nuevas.

se negasen a pagar (podrían hacerlo en concepto de reparación por los daños causados por 500 años de imperialismo, colonialismo y expoliación)...

Desde luego el *pensamiento crítico*⁴⁵ es una necesidad social y la insistencia en ahogarlo a lo largo de la historia por todos los medios del poder revela que los dominadores siempre lo han visto como una amenaza. La racionalidad del capitalismo, la racionalidad de la ley de la oferta y la demanda, del pensamiento técnico, instrumental o mercantilista, no me parece tal, sino profundamente irracional. Puede que sea lógico el que haya que tirar fruta y verdura al mar para mantener los precios, pero desde luego no me parece racional. Y eso porque incluyo dentro de lo que puede llamarse racional algo más que lo meramente eficiente o instrumental, aunque pueda hacerse la evaluación de la irracionalidad de un modelo racional, simplemente, desvelando las consecuencias perversas de dicho modelo y proponiendo modelos de racionalidad alternativos cuyas consecuencias se muestren como mayormente deseables. De nuevo hemos de descartar la tesis de la existencia del modelo absoluto o de la racionalidad perfecta, que es tanto como el modelo social paradisíaco, secularizaciones de la teología tradicional; pero ello no quiere decir que todo modelo racional no tenga ciertos elementos comunes que lo definen como tal. Las alternativas racionales surgen a partir de lo ya dado, no de la creación *ex nihilo*.

Por ejemplo, la posibilidad tecnológica de *la Web* podría suponer la *desmaterialización* de las grandes ciudades, aberrantes conglomerados de millones de personas con cinturones de pobreza alrededor, lo que sería algo muy positivo y nos permitiría a muchos repoblar las zonas rurales, hoy abandonadas. En las ciudades se oculta el dolor y la muerte en los grandes Hospitales, en las cárceles y en los sanatorios mentales (en este sentido se hace bien al retomar a Foucault). Su paz es sólo aparente. No creo que se pueda retornar a formas de vida anteriores y para recuperar lo destruido por la mecanización del trabajo el camino es hacia delante, no hacia atrás.

Lo que ya señalaba Deleuze⁴⁶, el paso de la *sociedad disciplinaria* a la *sociedad de control*, soluciona una objeción que se le ha hecho al Foucault de *Vigilar y Castigar*: un investigador pretendió desmentir a Foucault al analizar la situación de las cárceles norteamericanas en la actualidad y verificar que no hay ningún disciplinamiento del recluso, que hoy en día, simplemente, se les encierra dentro y se impide que salgan, de modo que lo que ocurre en el interior está muy poco regulado y reglamentado. Ello nos llevaría a la idea de que tan sólo se controla el encierro, mientras que ya no se gasta energía en la represión interior, pues casi es mejor dejar que surja por sí sola. El control funciona también con la inmigración, ya que África está abandonada, simplemente se intenta que no entren en otros países, pero ya no se explota ni coloniza como antaño (aunque aún existen compañías extractoras de diamantes y petróleo a cambio de armas), sencillamente, una vez dejada una zona en condiciones lamentables, se aísla como un *ghetto* sumido en la violencia (suburbios estadounidenses o parisinos) y se controla que la violencia no salga de allí.

Por otra parte, respecto a la *vigilancia ocular* en las ciudades, hay una organización fomentada por el cantante Peter Gabriel, dedicada a realizar el *contrapanóptico*, es decir, dedicada a proporcionar cámaras de video a las comunidades para que puedan

⁴⁵ Revista Digital *Cuaderno de materiales*. <http://filosofia.net/materiales/fnumeros.htm>, febrero de 2000, nº11: Simón Royo: *Educación contra mercado: la filosofía y la formación política de la ciudadanía*: <http://www.filosofia.net/materiales/num/num11/num11s1.htm>

⁴⁶ Gilles Deleuze «*Posdata sobre las sociedades de control*», en Revista *Babel*, nº 21. Buenos Aires, diciembre de 1990: "Son las *sociedades de control* las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias". [Deleuze *Pourparles*. Paris Minuit 1990]. Cfr. Michael Hardt & Antonio Negri *Empire*. Harvard University Press 4ª, 2001; 1.2. *Biopolitical production*: «Biopower in the Society of Control», p.22 ss.

filmar los abusos de la policía y presentarlos como prueba ante un jurado. Luego vemos que algunas veces las armas del enemigo pueden ser utilizadas en su contra y no siempre la imaginación y la inteligencia se ponen del lado de la dominación, sino que ese occidente satánico es también el lugar más creativo y de mayor potencia liberadora.

La idea de que el enemigo se torne para el poder como algo difuso y difícil de combatir es una de las constataciones del evento de las Torres gemelas más aleccionadoras para quienes se involucran en luchas sociales y políticas. Lo importante, hoy, a mi juicio, de los movimientos reivindicativos del presente es, sobre todo, no ofrecer una cabeza visible que pueda ser represaliada por el poder, que cada militante sea una célula autónoma de acción política y no dependa de mandos ni jefes, ni se someta a jerarquías; aunque pueda recibir orientación y preparación, para realizar acciones conjuntas, pero hoy resulta sumamente peligroso (en unos lugares más que en otros) el presentar una organización jerárquica tradicional frente a unas fuerzas del Estado y multinacionales enormemente poderosas y dispuestas a jugar sucio. Es una lástima que semejante enseñanza, la de no presentar un claro blanco de respuesta, nos la tengan que dar los terroristas islámicos. Por otra parte, en España siempre hemos tenido esa tradición, desde Viriato el guerrillero antiromano hasta los anarquistas de la guerra civil. Hablando Marx de la guerra de independencia contra la invasión napoleónica decía: “Los franceses se desconcertaron por completo al descubrir que el centro de la resistencia española estaba en todas partes y en ninguna”. “Entretanto, no había manera de atacar la raíz de una organización de esta índole”. Y hablando de los fueros medievales: “En las Vascongadas, las asambleas, completamente democráticas, no admitían ni al clero⁴⁷”. Tras los atentados no era posible ninguna acción contra quienes los perpetraron, ya que quienes los ejecutaron murieron. Con los atentados suicidas no hay sanciones posibles contra los autores directos, puesto que se matan y los indirectos son muy difíciles de determinar. No cabe juzgar ni aplicar represalias a un suicida si tiene éxito en su empeño, pues no hay nadie ya a quien juzgar o sobre quien vengarse. Se gira entonces el punto de mira hacia quienes les instigaron o les dieron apoyo logístico. Pero cabría la posibilidad teórica de un grupo suicida independiente que desapareciera en la acción terrorista, al que no se podría vincular con ningún credo religioso o ideológico ni a ningún país o Estado. El problema está en los móviles, que siempre se vinculan a alguna causa que, sostenida por otros, justifica la inmolación de uno o varios en su nombre. Llegará el día de las inmolaciones nihilistas y el mundo quizá llegue a enfrentarse a acciones suicidas independientes, producto del malestar que genera la sociedad Occidental ya no sólo allende de sus fronteras sino en su propio seno. El peligro mayor para la sociedad de la industria, la tecnología y la opulencia, vendrá del descontento y la insatisfacción de hombres formados en su propio seno, con capacidad intelectual para acciones de verdadero peso, más allá del oficinista que, preso de un día de furia, estalla cogiendo un subfusil y entrando en un MacDonalds a matar a todo ser viviente en su interior y luego suicidarse. El atentado de las Torres Gemelas ha demostrado al mundo entero que la protesta brutal que supone la inmolación propia, a poco de formación que se tenga, puede llegar a ser de una magnitud semejante a la de una catástrofe de la naturaleza.

Habitar poéticamente el mundo, la pretensión del último Heidegger, denostador de la *técnica* como *imposición*, a mi juicio es siempre posible cuando se adquieren suficientes márgenes respecto al dominio exclusivamente laboral. Esos *márgenes*, yo los llamo *ocio*, (siempre que no se colonizan por el consumo dirigido de artículos

⁴⁷ Marx & Engels *La revolución en España*. Artículos del New York Daily Tribune. Editorial Progreso, Moscú 1974, pág.21, 23 y 44 respectivamente. Cfr. *Entrevista nº5* a Noam Chomsky, op.cit., donde se considera inédita la capacidad y la potencia de respuesta frente al poder en nuestros días.

inútiles), y se convierten en centros de creatividad o de destrucción. Y mejor quizá que la creatividad no se institucionalice estatalmente, ya que reglamentarla, burocratizarla y asalariarla supone corromperla y estancarla. En el aspecto de la creatividad es en el único que soy liberal, el Estado que asegure las condiciones necesarias (cierta igualdad económica) para que todos puedan desarrollar, cultivar y expresar su creatividad (libertad de pensamiento y de acción).

En definitiva hay que terminar constatando que tras el fin de las ideologías y la muerte de la política vivimos buenos tiempos para el epicureísmo y el anarquismo, opción siempre presente ante la constitución de un Imperio, pero tan sólo en el mundo Occidental⁴⁸.

EPÍLOGO.

a) La Dialéctica Ser-Devenir.

Cuando Nietzsche llegue a concebir la voluntad de poder como potencia acompañará su ontología con la doctrina del Eterno Retorno, ideal inverso al de la sabiduría de Sileno, que afirmará como querido por una voluntad cada instante de la existencia de semejante contingencia, incluso en su repetición eterna, invirtiendo con ello el pesimismo schopenhaueriano, el budismo, el cristianismo y el platonismo, que negaban lo contingente y existente a favor de un ser inmutable equivalente finalmente al nihilismo. Nietzsche tratará de romper con la dicotomía ser-devenir al concebir el ser como devenir, lo que nos muestra el alcance ontológico de la doctrina del eterno retorno. Pero la paradoja de concebir el ser como devenir nos lleva hasta un camino intransitable. Parménides hablaba de dos caminos, el del ser y el del no ser, y un error fundamental de la filosofía occidental consistió en creer que el camino del no ser y el del devenir eran el mismo. Porque es en la propia vía del ser en la que reside también el devenir, que es un algo y no más bien la Nada.

Ya desde su juventud, Nietzsche se planteaba éste como uno de los problemas más importantes de la historia de la filosofía: Cada cambio de año “nos deja experimentar el misterio de la contradicción de ser y devenir⁴⁹”. Si bien en ese entonces lo circunscribiría a la “exigencia de que lo grande debe ser eterno” (Ibid), como característica propia del “hombre moral” (un tercero en discordia entre el *hombre racional* y el *intuitivo*) y no lo enfrentaba a la sabiduría de Sileno, al afirmar “que vive la

⁴⁸ A) “El delito se inscribe dentro del concepto de *atentado contra el orden social*. A un rebelde no se le *castiga*, se le *somete*. Un rebelde puede ser un hombre despreciable y digno de compasión; en sí, ninguna rebelión tiene nada de despreciable, por lo que el ser rebelde no rebaja a nadie. Hay cosas, por el contrario, en que las rebeldías honran al individuo, descubridor de un motivo social de combate y despabilador, diríamos, de nuestro sueño” Friedrich Nietzsche VP2, §740.

B) “Sólo obrando se aprende”. *Así habló Zaratustra*, IV, «El más feo de los hombres», Alianza editorial Madrid 1998, pág.405.

C) *Fragmentos póstumos (1876-1878)*, 19 [77]: “Los diez mandamientos del espíritu libre. (...) 10. Tú dejarás, por lo que a ti respecta, que el mundo actúe a su antojo, y harás lo mismo con respecto a él”.

D) “Compañeros de viaje vivos es lo que yo necesito (...). Una luz ha aparecido en mi horizonte: ¡no hable al pueblo Zaratustra, sino a compañeros de viaje! (...). Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes (...). A los creadores, a los cosechadores, a los que celebran fiestas quiero unirme: voy a mostrarles el arco iris y todas las escaleras del superhombre”. *Así habló Zaratustra*, op.cit. *Prólogo*, 9.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche *Sobre el pathos de la verdad*, 1871: “(...) lässt uns das Mysterium des Widerspruches von Sein und Werden empfinden” (KGW III-2.249; KSA 1.755).

existencia de la más bella de las maneras aquel que la tiene en poco” (Ibid). El problema del anhelo de estabilidad y de la solidaridad de los estudios historiográficos (además de las creencias y costumbres) con dicha voluntad de permanencia, le llevará a tematizar la idea de cambio y a detectar su impedimento también en la filosofía:

“Lo mismo sucede con la filosofía: de la cual la mayoría de la gente no quiere aprender más que una comprensión aproximada de las cosas, ¡extremadamente aproximada!, la suficiente como para acomodarse en el mundo. E incluso sus más nobles representantes ponen fuertemente de relieve su poder calmante y consolador, de tal forma que los que buscan tranquilidad y los perezosos llegan a pensar que buscan lo mismo que busca el filósofo. Sin embargo, me parece a mí, la cuestión primordial de toda filosofía, resulta ser, hasta qué punto las cosas tienen un carácter y una forma inmutable: para luego, una vez contestada dicha pregunta, dirigirse con la más brutal valentía, hacia el mejoramiento de la parte del mundo reconocida como mudable. Esto enseñan también los verdaderos filósofos, ellos mismos, por medio del hecho de que han trabajado por el mejoramiento de los muy mudables juicios de los hombres y no han guardado su sabiduría para sí mismos; (...)”⁵⁰.

En la *Gaya Ciencia* la doctrina del Eterno Retorno aparecerá ya con la característica de ideal inverso al pesimismo silénico, por eso la ciencia se tornará alegre. Sin embargo, en su madurez, retornará el dilema fundamental con el que tiene que enfrentarse todo pensador:

“El conocimiento y el devenir se excluyen. Por consiguiente, resulta obligado que el conocimiento sea otra cosa; es preciso que una voluntad de hacer cognoscible lo preceda: una especie de devenir debe producir la ilusión de ser”⁵¹.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche *Richard Wagner in Bayreuth*. Unzeitgemässe Betrachtungen IV, 3. 1876. KGW –IV-1.11; KSA 1.439.

⁵¹ Friedrich Nietzsche: “Erkenntniß und Werden schließt sich aus Folglich muß „Erkenntniß“ etwas anderes sein: es muß ein Wille zum Erkennen-machen vorgehen, eine Art Werden selbst muß die Täuschung des Seienden schaffen” KGW –2.46; id. **VIII 9[89]**, 1887-1888; (VP1, §273; **VP2 §517**); KSA 12.382.

- a) KGW VII –2.163, Nachgelassene Fragm. 1884; id. **VII 26[64]**; “Los grandes problemas acerca del *valor del devenir* planteados por Anaximandro y Heráclito –es decir, la manera en la cual se decide si una evaluación moral o estética es incluso legítima, en relación al Todo”. KSA 11.165.
- b) KGW 1885-1886 VIII 1-104; id. **VIII, 2[91]**: “Por último: suponiendo que todo sea devenir, entonces *el conocimiento solamente es posible sobre el fundamento de la creencia en el ser*” (VP2, §518); KSA 12.106.
- c) KGW 1885-1887 VIII 1.320; id. **VIII, 7[54]**: “*Imprimir* al devenir el carácter del ser –esta es la máxima *voluntad de poder* (...) El conocimiento en sí es imposible en el devenir: ¿cómo es posible entonces el conocimiento? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poder, como voluntad de engaño” (VP1, §286; VP2, §617); KSA 12.312.
- d) KGW VIII –3.18; Nachg.1888-1889; id. **VIII 14[18]**: “La *voluntad* de apariencia, de ilusión, de error, de devenir y de confusión es más profunda, más *metafísica* que la *voluntad* de verdad, de realidad, de *ser*: el placer es más elemental que el dolor: este último no es, el mismo, más que la consecuencia de una *voluntad* de placer (—[voluntad] de crear, de dar forma, de derruir, de destruir) y, en su forma más elevada, es una categoría del placer”. KSA 13.226. Cfr. también: KGW –3.21; id. **VIII 14[24]**: “La *voluntad* de apariencia, de ilusión, de error, de devenir y de confusión es más profunda, más *metafísica* que la *voluntad* de verdad, de realidad, de *ser*: esta última no es más que una forma de la voluntad de ilusión”. KSA 13.229.

De modo que una de las determinaciones de la voluntad de poder será la de la voluntad de engaño, pero si no podemos librarnos de ella, nos resultará tan consustancial como la naturaleza y, por tanto, recaeremos una y otra vez en la paradoja del mentiroso. La forma en que Nietzsche procuró salvar el problema de la contradicción entre Ser y Devenir fue acuñando los conceptos conjugados de Voluntad de poder y Eterno retorno, el poder como materia fundamental y el retorno como una historia cíclica y no lineal. Pero las interpretaciones de la adecuación y significación de tan oscuros conceptos han sido variadas y divergentes. Nuevamente, más que con una solución, nos encontramos con un diagnóstico del problema.

Resta entonces re-pensar esta dialéctica ser-devenir, de lo cual todo lo antecedente no es sino la constatación de su ausencia teórica, para volver a tratar de darle un cuerpo coherente, no imaginario ni ilusorio, ni tampoco oscuro y arcano, a la dinámica de lo real.

b) NIHILISMO, VITALISMO Y FELICIDAD.

I.

Los mayores males que debieron salir de la caja de Pandora fueron la razón y el lenguaje (el Estado y la objetividad), ya que los hombres de hoy en día, portadores de tales dones, parecen dotados por ello con una infelicidad ingénita, que les acompaña siempre, hagan lo que hagan. No importa entonces el que más de medio mundo pase hambre y miseria, pues, gran parte del resto, se deprime, y vive sin saber como, esperando a que les llegue la muerte y les libere del tormento de existir, que a duras penas se oculta bajo diversiones inanes y velos ilusorios. En tal caso estaríamos ante la conclusión schopenhaueriana: la humanidad es un error y el mayor favor que se le podría hacer es, fomentar su desaparición. Si la razón y el lenguaje (el Estado y la objetividad) no son algo que nos hubiese de llevar a un mayor amor a la vida sino un dispositivo nihilista insertado por un genio maligno en el seno de la naturaleza humana, entonces lo mejor sería el suicidio, acabar cuanto antes y no prolongar el dolor al que se puede poner fin. Por eso Epicuro recomendaba a los que defendían que lo mejor era no ser y en segundo lugar morir pronto, que dejaran de dar la paliza y traspasaran cuanto antes las puertas del Hades. Aunque antes que por el suicidio algunos nihilistas opten por la animalidad, la feliz vida de quien no piensa, huyendo del humano en dirección al bruto. Pero si el lobotomizado por el fútbol parece dichoso y el acuciado por la reflexión un ser desdichado, en tal caso, será mejor la ignorancia que el saber, como Voltaire apuntaba en su cuento *el Buen Brahmín*. Y sin embargo nadie estará dispuesto en comprar la felicidad al precio de la ignorancia, esto es, al menos nadie tendrá por deseable, (entre los que ya razonan sobre lo mejor y lo peor, pues para los brutos no hay tal problema), esa clase de felicidad.

Algo falla entonces en las reflexiones antecedentes y es el concepto de felicidad que se maneja, una idea estática de dicha, concebida al modo nihilista como evitación del conflicto y consecución de un estado de sosiego y de placer permanente. Pero se olvida entonces que el placer permanente no sería placentero, pues sólo se experimenta la dicha como contraste con la desdicha y con lo que no es ni una cosa ni la otra. Una sensibilidad cultivada, por tanto, podrá experimentar con mayor intensidad tanto el dolor como el placer, del mismo modo que el rudimentario sistema nervioso de una lombriz experimenta con menor intensidad esos dos estímulos que el complejo

-
- e) KGW VIII -3.26; id. **VIII 14[31]**: “Wenn das Werden ein großer Ring ist, so ist Jegliches gleich werth, ewig, nothwendig...”; “Si el devenir es un gran anillo, entonces todo es igualmente valioso, eterno, necesario...”. [VP1, §213(!); VP2, §293(!)]. KSA 13.234.
 f) Cfr. KGW VIII -2.33; id. **VIII, 9[63]**. [VP1, §290(!); VP2, §581]. KSA 12.369.

sistema nervioso del ser humano. Pero no sabemos de nadie que quisiese trocarse en lombriz, luego hemos de pensar que no es esa clase de felicidad la que se busca y se desea. Habrá que considerar entonces que la felicidad no es la ausencia de conflictos sino el estado en el cual de la inmersión y del abundamiento en el conflicto resulte una gran *intensidad vital*, un grado de sensibilidad del placer y del dolor, muy elevado; pero en el cual el grado de placer tenga más valor, siendo semejante sin embargo y, en cuanto a intensidad, equivalente, al de dolor. En tal caso habremos alcanzado la noción de *felicidad vitalista*, contrapuesta a las nihilistas, según la cual, la lombriz, tampoco se afanaría por vivir, no estaría dotada de un instinto de supervivencia, si la naturaleza de las cosas que existen tuviese en su naturaleza el afán de no existir, y si el placer de la lombriz no fuese de algún modo más valioso que su dolor.

El asunto se percibe más claramente cuando nos damos cuenta de que el dolor, en su expresión más elevada, no es sino una forma de placer, una categoría del placer que surge ante el gozo por destruir y derruir, que resulta complementario del gozo de crear y construir. Pero si todo fuese igualmente valioso no sería entonces mejor el devenir al ser, ni el placer al dolor, ni la vida a la muerte.

II.

Ahora bien, teniendo en cuenta la tesis de la felicidad como intensidad, si bien el sosiego permanente, la calma constante y eterna, la *ataraxia* y la *apatheia*, la nadificación budista o cristiana, dogmáticas y absolutistas, sería la muerte, el nihilismo; la vitalidad completa, la intensidad permanente, constante y eterna, a parte de una contradicción en los términos, sería la locura. Y es que entre la muerte y la locura es donde se encuentra la vida, y, también, la felicidad. Los estados de intensidad vital sólo pueden surgir, como momentos, entre momentos de sosiego, luego la *felicidad vitalista* y la *felicidad estoica* no se excluyen, sino que se necesitan recíprocamente, se complementan. De ahí que Nietzsche hablase del hombre intuitivo y del hombre racional o del cerebro artístico y del cerebro científico, como dos aspectos que le son al hombre igualmente necesarios: sin que a nivel ontológico podamos decir que la calma y el ser sea el estado primigenio y que la intensidad o el devenir sea un epifenómeno del primero, sino a la inversa, que más bien, el devenir, y el placer de la intensidad vital, resultará el estado primigenio de la naturaleza de las cosas, mientras que el ser y la racionalidad (el Estado y la objetividad) no serán sino un estado derivado o epifenoménico del anterior. Pues sólo de esa forma el placer se presenta como más valioso que el dolor y la vida como mejor que la muerte. De ahí que el Estado y la objetividad que se nos aparecen aquí como necesarios y valiosos son el Estado y la objetividad mínimos y necesarios para la consecución de la mayor parte de placer posible sin recaer en la muerte ni derivar a la locura. Pero lejos de suscribir con la ontología nietzschiana la política de globalización contemporánea habremos de preguntar: ¿no será tanto el neoliberalismo⁵² un afán de locura como el socialismo un instinto de muerte? Y ¿no será el anarquismo clásico el correlato sociopolítico que más le correspondería, finalmente, a la ontología nietzschiana, aunque ya nadie se atreva a poner tal cosa de manifiesto?

⁵² Respecto a la reinterpretación sociopolítica en términos de *neoliberalismo* (más que de anarquismo) de la *Teoría del Caos*. Cfr. Reseña de David Teira Serrano sobre el libro *Caos y Orden* de Antonio Escohotado: *La divina espontaneidad del caos*. En: *Anabasis Digital*, 3, 2000.