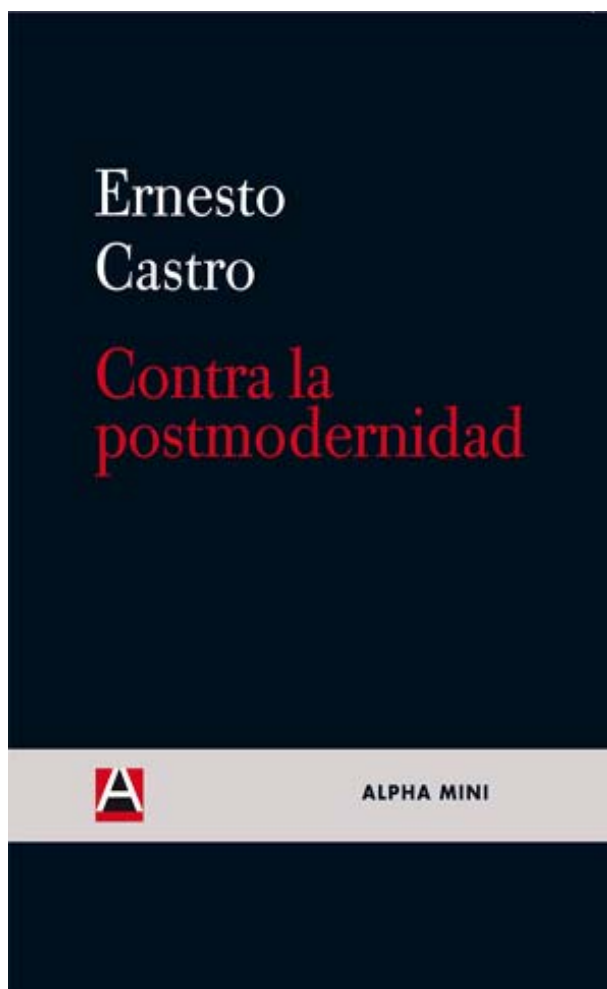


Quíntin Racionero / **Ernesto Castro** / *Gustavo Sanromán*



<http://www.alphadecay.org/libro/contra-la-postmodernidad>

ÍNDICE

1. AUTOR

- 1.1 Bio/currículum p. 2
- 1.2 Conferencia p.
- 1.3 Bibliografía p. 3
- 1.4 Prensa p. 30

2. REFERENTES

- 2.1 Bio/currículum p. 50

1.1 Bio/currículum

Ernesto Castro (Madrid, 1990)

Estudia Filosofía en la UAM, trabaja como crítico literario en "Quimera". Ha colaborado -entre otros medios- en "Revista de Occidente", "Voz y Letra", "Bajo Palabra", "Mombaça", "SalonKritik" y "Cuadernos del IVAM". Interesado en economía, sociología, teoría política, estudios culturales y teoría de la imagen aplicados al cine, la poesía y el arte contemporáneo. Ha publicado el ensayo "Contra la postmodernidad" (Alpha Decay, 2011) y ha participado en los libros colectivos "Bizarro" (Delirio, 2010) y "Red-acciones" (Caslon, 2011). Escribe poesía, forma parte de la antología "Tenían veinte años y estaban locos" (La Bella Varsovia, 2011) y tiene un poemario inédito.

Blogs y Redes sociales

de-nota[s] <http://de-nota.blogspot.com/>

Bizarro 2.0 <http://contuberniocanibal.blogspot.com/>

Forma parte de: <http://estabanlocos.tumblr.com/post/2301320271/ernesto-castro>
http://twitter.com/#!/ernest_castro



Contra la postmodernidad entabla una polémica con las principales contribuciones políticas, sociológicas y filosóficas de los últimos tiempos. Comparecen ante el tribunal pensadores como Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Agnes Héller, Toni Negri, Simon Critchley, Gianni Vattimo, Eloy Fernández Porta y Jean-François Lyotard, entre otros. Se discuten las falacias de la economía neoclásica, el fetichismo de la alteridad radical y la retórica de la diferencia. A esto se añade una ardua polémica con aquella forma de filosofía obsesionada con el suicidio de la razón, la muerte de la metafísica y la superación de la Modernidad. También se debate sobre la crisis del proyecto europeo y sobre movimientos sociales recientes como el 15-M o la primavera árabe.

La tesis principal del libro afirma que la postmodernidad hace tiempo que llegó a su fin, sus categorías no son aplicables a un tiempo como el nuestro, marcado por una grave crisis económica, ecológica y social. Asistimos al regreso de la lucha de clases, la geopolítica, las estrategias neocoloniales, el populismo y el fundamentalismo étnico, cultural y religioso. En este contexto de grandes transformaciones, la apuesta normativa del postmodernismo resulta intelectualmente muy pobre y políticamente inútil. El afán por las cuestiones culturales e identitarias lleva a que muchos de sus autores olviden deliberadamente el análisis económico del sistema. Por este motivo, el postmodernismo resulta ser, en la mayor parte de los casos, una réplica exacta de la ideología neoliberal.

«Castro se enfrenta a auténticas fobias, las de todos nosotros como ciudadanos, y por ello Contra la posmodernidad es un libro desagradable y hostil, necesario y urgente.» ANTONIO J. RODRÍGUEZ

1.2 Conferencia

Pendiente de actualizar

1.3 Bibliografía

- Bibliografía imprescindible en torno al libro *Contra la Postmodernidad*:
 - Perry Anderson: CONSIDERACIONES SOBRE EL MARXISMO OCCIDENTAL, Siglo XXI, Madrid, 1979.
 - Atilio Boron: IMPERIO & IMPERIALISMO, El Viejo Topo, Barcelona, 2003.
 - Judit Butler, Ernesto Laclau & Slavoj Zizek: CONTINGENCY, HEGEMONY, UNIVERSALITY, Verso, Londres, 2000.
 - Jürgen Habermas: PROBLEMAS DE LEGITIMACIÓN DEL CAPITALISMO TARDÍO, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- Bibliografía de Ernesto Castro:
 - Red-acciones (Caslon, 2011)
 - Tenían veinte años y estaban locos (La Bella Varsovia, 2011)
 - Bizarro (Delirio, 2010)
<http://delirio.es/fragmentos/bizarrofragmento.pdf>

Textos de Ernesto Castro:

QUE NO NOS REPRESENTEN. FILOSOFÍA Y POLÍTICAS DE LO IMPERSONAL
ENTREVISTA A ROBERTO ESPOSITO
ERNESTO CASTRO Y GONZALO VELASCO
(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID)
Texto completo página de la guía de lectura

La gota que coma el vaso
Entrevista a Zygmunt Bauman
Ernesto Castro Córdoba y Javier Lareu

Texto completo página de la guía de lectura

DERECHOS HUMANOS

Apuntes sobre la primacía epistémica de la injusticia

Ernesto Castro Córdoba

Texto completo página de la guía de lectura

NOTA INTRODUCTORIA

Cultura, economía y política

ERNESTO CASTRO CÓRDOBA

Texto completo página de la guía de lectura

CONGRESO EUROPEO DE ESTETICA / EUROPEAN CONGRESS OF AESTHETICS

EUROPE AND THE CONCEPT OF AESTHETICS: SOCIETIES IN CRISIS

DORIS SALCEDO Y EL SECRETO *Aproximación a lo inhóspito museístico*

Texto completo página de la guía de lectura

CONGRESO EUROPEO DE ESTETICA / EUROPEAN CONGRESS OF AESTHETICS

EUROPE AND THE CONCEPT OF AESTHETICS: SOCIETIES IN CRISIS

Ernesto Castro. DORIS SALCEDO Y EL SECRETO *Aproximación a lo inhóspito museístico*

<http://web.uam.es/otros/estetica/DOCUMENTOS%20EN%20PDF/CUARTA%20TANDA/ERNESTO%20CASTRO.pdf>

Texto completo página de la guía de lectura

QUE NO NOS REPRESENTEN. FILOSOFÍA Y POLÍTICAS DE LO IMPERSONAL

ENTREVISTA A ROBERTO ESPOSITO

ERNESTO CASTRO Y GONZALO VELASCO

(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID)

Madrid, 20 de octubre de 2011.

RESUMEN: la presente entrevista indaga la producción filosófica más reciente de Roberto Esposito a partir de dos ejes: el primero se interesa por la metodología y el especial estatuto de su labor genealógica, en apariencia más próxima a la deconstrucción conceptual y etimológica que al descubrimiento crítico de prácticas efectivas y relaciones de poder que caracteriza la genealogía foucaultiana. En segundo término, a través de la referencia a su crítica del paradigma de la representación, concretada en la genealogía del poder soberano y del dispositivo de la persona, se traza un diagnóstico de los recientes movimientos de contestación social en España y el Maghreb, así como de las redes sociales como posible espacio de realización de la *communitas*.

ABSTRACT: this interview inquires the most recent Roberto Esposito's philosophical proposal through two axes: on the one hand the Italian professor is asked about the specificity of his genealogical research, which seems closer to the deconstruction of concepts and etimologies in comparison to Michel Foucault's revealing of hidden historical practices and power struggles. Secondly, in reference to his critique to the political paradigm of representation, focused on sovereign power and the *dispositif* of personhood, he makes a diagnosis of the recent social revolts both in Europe and North Africa, and analyses the possibilities of the network to become the new *communitas*.

Palabras clave: genealogía, vida, bien común, impersonal, políticas del anonimato, instituciones.

Keywords: *genealogy, life, common goods, impersonal, political anonymities, institutions.*

ERNESTO CASTRO-GONZALO VELASCO: Podría decirse que su metodología de investigación entronca con la motivación genealógica que Foucault dejó como legado de su revisión crítica de las ciencias humanas. Asumir una actitud genealógica implica ya una toma de posición filosófica o más precisamente, filosófico-histórica: la de considerar las relaciones de poder y la lucha política como el sustrato de la

historia, y a la historiografía como una práctica política determinada. En sus trabajos de investigación, Foucault indagó en las prácticas discursivas y en los dispositivos de origen contingente que fraguaron formaciones subjetivas determinadas. Frente a ello, sus trabajos inciden no tanto en las prácticas históricamente acontecidas como en una hermenéutica en la que los conceptos estudiados funcionan como categorías determinantes de la vida política y social, estrategia en la que coincide con otros de los pensadores italianos actuales. Ello parece alejarse de esa idea de la «historia efectiva» (*wirkliche Historie*) a la que parecía aparejada la genealogía tal como la concebía Foucault¹. ¿Podría afirmar que su pensamiento en concreto y, más en general, la filosofía italiana contemporánea, se articula contando siempre «con Foucault» pero «sin Foucault»?

ROBERTO ESPOSITO: Yo no diría «sin Foucault» porque no creo que pueda establecerse una división en el interior del discurso genealógico que distinga entre las investigaciones referidas hechos o cosas, y otras que, en cambio, se refirieran al lenguaje. Para la genealogía, ambas cosas están imbricadas. No en vano en el lenguaje hay términos y actos que en sí mismos constituyen eventos, incluso cosas. Dicho de otro modo, no es posible separar la historia del lenguaje ni de los modos en que éste funciona. El lenguaje es siempre performativo. Es por ello que mi modo de pensar la comunidad o el dispositivo de la persona tiene mucho que ver con acontecimientos históricos. El caso de la persona es el ejemplo más inmediato. Mi análisis parte de la concepción romana que dividía a los hombres entre libres y esclavos. Esa división efectivamente acontecida permaneció el término persona, que separa en el interior del ser humano la sede de la soberanía individual respecto del cuerpo biológico. En definitiva, este análisis no implica solamente al lenguaje sino a la historicidad efectiva, si bien es cierto que he concedido una importancia especial a la etimología, lo cual permite poner en relación el modo de trabajar de Foucault con el de Heidegger, que es quien paradigmáticamente trabajó a partir de etimologías. Pero ello no contradice ni supone un abandono de la propuesta genealógica de Foucault.

¹ Fundamentalmente en M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2000.

GV: Esto vendría confirmado por uso del término «dispositivo» con el cual usted signa los objetos de su investigación genealógica ya que, además de aludir a ese carácter performativo del lenguaje, implica una interrelación de elementos heterogéneos como pueden ser el derecho, el lenguaje, las formas arquitectónicas... que, tal como explica Foucault², se revelan unidos por una red común.

RE.: Donde esto se hace patente en mayor medida es en el derecho, donde la función performativa de los términos es constitutiva. Un buen ejemplo es «el juramento» al que Jacques Derrida dedicó algunas reflexiones. Cuando uno dice «juro sobre esta Constitución», ese «juro» no es solamente una palabra, sino que crea un vínculo real y efectivo.

EC-GV: La noción de vida presente en sus trabajos oscila entre la *conservatio vitae* propia del paradigma teórico político inaugurado por Hobbes y una concepción de la vida como expansión de sí, auto-trascendencia y exceso, de raigambre nietzscheanobatailleana. La aporía sobre la que parece girar su interpretación del biopoder se basa en la irreconciliabilidad de ambos extremos. Ahora bien, ¿no cree que esta antinomia se debe a una equivocidad en el uso del concepto de vida que no siempre es explicitada por las diferentes versiones de la biopolítica?

RE: En cierto modo sí. Por un lado, está la concepción de la *conservatio vitae* de la cual el pensamiento de Hobbes es el máximo exponente, aunque en realidad es un tópico antiquísimo. Por otro, está la variante de la expansión, de la potencia, que si bien encuentra en Nietzsche y en Bataille dos manifestaciones muy importantes, tiene también una raigambre mucho más profunda. Es por ello que en *Pensiero vivente*³ parto del pensamiento italiano del renacimiento, concretamente de Giordano Bruno, pero también de Maquiavelo, que es un pensamiento de la expansión de la vida. Es necesario tomar en consideración esta veta italiana que después retomaron Spinoza, Nietzsche y Bataille, cada uno a su modo.

Ahora bien, no creo que estos dos polos sean irreconciliables. Lo han sido a lo largo de la tradición occidental hasta nuestra contemporaneidad, lo cual ha llegado a producir formas de tanatopolítica.

²M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris: Gallimard, n°216, «Le jeu de Michel Foucault» (1977), pp. 298-329.

³R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino: Einaudi, 2010.

Ello no es óbice para que, en el plano teórico, estos dos polos sí puedan encontrarse. No en vano la idea de una «biopolítica afirmativa» presupone esta posibilidad, a saber, que la vida pueda ser conservada sin que se elimine por ello su potencia expansiva. Obviamente esta afirmación es más bien una apuesta, un desafío.

En cuanto a la equivocidad del concepto de vida, en realidad toda la discusión que se suscita en torno a ella nace dentro de una suerte de dualismo: por un lado estaría la idea de vida que nace en los albores de la biología moderna, con fisiólogos y patólogos como Xavier Bichat o Claude Bernard⁴. Por otro lado, la filosofía de la vida del primer tercio del siglo XX piensa la vida como *élan vital*, por decirlo en términos de Bergson.

Efectivamente, si no diferenciamos entre dos tradiciones tan diversas podemos caer en una ambigüedad a la que es posible que yo mismo haya cedido en alguna ocasión. En todo caso, yo sugiero no limitar el discurso de la vida y sobre la vida en el eje que va de Hobbes por un lado a Nietzsche y Bataille por otro, porque hay un recorrido mucho más vasto y complejo. Por citar otros casos, Spinoza era contemporáneo de Hobbes y, en cambio, piensa la vida de modo radicalmente distinto. Y ya que se mencionaba a Bergson, toda la línea que va de este a Deleuze pasando por el pensamiento de Merleau-onty es muy diferente al representado por el eje Nietzsche-Bataille, por mucho que haya puntos de encuentro.

GV: Dentro de estas distintas tradiciones, su obra parece proponerse una reformulación de la vida desde el punto de vista inmanente, ¿no es así?

RE: Así es. Pero también ha sido útil para mi trayectoria una perspectiva como la de Bataille, que en ningún caso puede inscribirse en una filosofía de la inmanencia pues siempre remite a un modo de éxtasis, de salida fuera de sí que, por tanto, reabre un plano trascendente. Es Deleuze quien propiamente sitúa la vida en el plano de la inmanencia (en *Immanencia, una vida...* su último texto), seguido en el pensamiento italiano por Toni Negri, si bien con connotaciones muy diversas. La filosofía de Bataille es, como él mismo reconoce, una *ateología*. Pero el revés de una teología sigue siendo relativo a la teología, lo cual no es imputable en ningún caso a la propuesta de Deleuze.

⁴ Cf. R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, tr. C.R. Molinari Marotto. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2009, más concretamente «La doble vida (la maquinaria de las ciencias humanas)», pp. 35-95.

⁵ G. Deleuze, «La inmanencia: una vida...», en *ibid.*, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, tr. J.L. Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2008, pp. 347-355.

Además, la reflexión de Bataille depende en gran medida del Freud de *Más allá del principio del placer*, para el que la pulsión de vida, como en Bataille el *eros*, es indisociable de la pulsión de muerte.

EC-GV: ¿Cree que la semántica del don y del *munus* es una alternativa real al domino planetario de la lógica de la deuda y del crédito, puestos de relieve por Slavoj Žižek y Peter Sloterdijk en una entrevista reciente⁶? Según Sloterdijk, la civilización occidental, inicialmente construida sobre el pasado, pasó constituirse en dependencia del porvenir a partir de la introducción moderna del crédito. La acumulación de créditos para devolver otros créditos habría quebrado esa lógica porque la promesa de devolución futura ha perdido sus condiciones de credibilidad. ¿En qué modo la lógica del don puede alterar esa estructura temporal de nuestra civilización?

RE: No creo que la lógica del don pueda servir para invertir ni contrapesar la lógica económica del crédito, como en cambio defienden en Francia el M.A.U.S.S (*Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*), en el que se integran autores críticos como Serge Latouche (principal portavoz de la teoría del decrecimiento) o Alain Caillé. El uso que hago del *munus* debe entenderse en el contexto de una fundamentación ontológica de la *communitas*, que no equivale inmediatamente a la acepción del don sino que, al contrario, conlleva un cierto sentido de interés. Me parece del todo interesante la valoración de Sloterdijk, en el sentido de que el dispositivo del don es fundamentalmente espacial, horizontal, porque va de uno a otro en el intercambio. En cambio, el dispositivo de la deuda o del crédito es temporal y, por tanto, vertical. En el fondo también el don crea una cierta deuda, pues se da algo imaginando que se va a recibir algo a cambio. Sé que Derrida, al contrario, defiende que el don es aquello que se da sin imaginar ningún género de restitución⁷. Pero en cambio para Bataille el don sí significa un incremento del prestigio propio, lo cual presupone una lógica de la acumulaciones. En mi opinión el don, el interés, la deuda y el crédito deben ser interpretados en un contexto simultáneamente biopolítico, bioeconómico e, incluso,

⁶ «Des idées-force pour éviter les impasses de la globalisation. Le face-à-face Peter Sloterdijk-Slavoj Žižek», *Le Monde*, 02/09/2011 (http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/05/27/des-idees-force-pour-eviter-les-impasses-de-la-globalisation_1528141_3232.html)

⁷ En J. Derrida, *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, tr. C. de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995, especialmente “Locura de la razón económica: un don si presente”, pp. 41-75. Al respecto cf. También «Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion», en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. III, Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquía, 2009, pp. 243-274.

⁸ En G. Bataille, *La parte maldita precedida de la noción de gasto*, tr. F. Muñoz de Escalona, Barcelona: Icaria, 1987.

bioteológico, porque en el fondo también la economía es una cuestión teológica que parte de la economía trinitaria cristiana. Todo esto abre un vasto campo de investigación. Para percibir su alcance baste pensar en Max Weber y su ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que liga el elemento teológico ascético al elemento económico. Este es una veta que todavía está por trabajar y, no en vano, mi próxima investigación retorna a la cuestión teológico-política.

EC: Conscientes de que usted no tiene la receta mágica, y una vez ha afirmado que la economía del don no es una alternativa factible a la economía del contrato y la deuda, ¿podría concretar un poco más qué medidas políticas y económicas plantearía usted para una salida alternativa de la crisis?

RE: No creo que el discurso sobre el decrecimiento y el bloqueo del desarrollo pueda sernos de ayuda, simplemente porque va demasiado en contra de las pulsiones de la gente. La idea del decrecimiento tiene un componente ascético que no podría imponerse en nuestra actual sociedad de consumo, si bien está claro que sería éticamente positiva. Por lo tanto, creo que se debe trabajar dentro de la categoría de desarrollo. Dicho esto, es imprescindible sustraerlo del dominio absoluto de los mercados financieros. La tarea es, pues, vincular el desarrollo a las necesidades vitales y corporales de la población, de la entera población mundial. La confrontación de los discursos y modelos de la comunidad europea por un lado, el americano por otro y, finalmente, el asiático, no podrán funcionar a menos que logren integrarse en un espacio y un modelo común.

EC: ¿En su opinión la renta básica podría considerarse una forma de biopolítica afirmativa, en la medida que supone un reconocimiento de aquello que Robespierre denominaba «el derecho a la existencia»?

RE: Francamente sí. Esta sería la mayor de las conquistas del Estado de Bienestar. Lo sería porque implicaría la asunción de la vida como bien irrenunciable, primario, que por tanto no puede tener contraprestación, no puede entrar en las relaciones de intercambio. Lo que es más, diría que podría ser el primer imperativo de una biopolítica afirmativa: consentir la vida de todos.

EC-GV: Se acaba de publicar un libro en español titulado *Potlach digital* cuyo subtítulo reza «Wikipedia, el triunfo de lo procomún y el conocimiento de lo compartido»⁹. Los autores de este libro aplican sobre Web 2.0 la categoría de *potlach*, formulada por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*¹⁰ y recogida posteriormente por Bataille en su esbozo de una economía general fundada sobre el gasto improductivo, esa parte maldita (*partie maudite*). ¿Estaría de acuerdo en interpretar desde esta óptica este modelo de producción cooperativa, intercambio y socialización del capital cognitivo como bien común que se está gestando en torno a las redes sociales? ¿Cuál es su opinión sobre la posibilidad de un nuevo paradigma virtual-comunitario?

RE: Los productos del conocimiento, el lenguaje y la información son sin lugar a dudas parte de los *bienes comunes*, como lo son las montañas, los ríos, los bosques. Tanto más si consideramos que vivimos en una dimensión biopolítica en la que el lenguaje y el conocimiento son parte inextricable de la mente y del cuerpo, y este es objeto de los dispositivos biopolíticos. El reciente caso de Wikileaks y Julien Assenge es paradigmático al respecto, hasta el punto de que ahora es visto como un líder para los movimientos de liberación de los flujos de información en internet. En mi opinión esta liberación es tan positiva como inevitable: todas las barreras inmunitarias que han sido construidas en torno a los flujos de información deben romperse antes o después. Internet es seguramente el terreno en el que la batalla contra los dispositivos de inmunidad más posibilidades tiene de vencer, lo cual viene favorecido por un medio que en su propia forma lleva ínsita la lógica de una *communitas*. Cabe matizar que la apología acrítica de internet es peligrosa en tanto en cuanto la red sigue teniendo nódulos de concentración de intereses y grupos económicos. Pero en todo caso es una dialéctica que abre un horizonte futuro.

GV: Entonces, ¿sería usted optimista sobre la posibilidad de ver en la red, en lo virtual, una realización factible de relaciones no sujetas al dispositivo de la persona?

RE: Con un matiz importante: si no se excluye la dimensión corporal, el contacto y contagio. Lo impersonal no debe confundirse con lo virtual en estado puro, porque entonces cedemos a una forma nueva de inmunización.

⁹F. Ortega, J. Rodríguez, *El potlach digital: Wikipedia y el triunfo del procomún y el conocimiento compartido*, Madrid: Cátedra, 2011.

¹⁰M. Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, tr. Julia Bucci, Buenos Aires-Madrid: 2010.

Si las personas no se tocan al contactar, no hay una experiencia común y permanecemos dentro de la esfera inmunitaria.

EC: Si me permite la puntualización, creo que pese a todo es posible defender la tesis contraria a la que usted sostiene. A mi juicio, la Web 2.0 no es el reino del anonimato sino de la hiper-subjetivación. Los usuarios de las redes sociales se ven obligados a objetivarse mediante perfiles exhaustivos de sus intereses y amistades que no hacen otra cosa que *sujetar* al individuo al dispositivo de *subjetivación*. Si las dinámicas de la masa en su consideración clásica anulaban tanto el «Yo» como el «Tú», por el contrario estos movimientos de masa a través de la web finalmente no harían sino azuzar al Super-Ego subyacente. ¿Estaría de acuerdo con esta perspectiva?

RE: Absolutamente. Creo que, en último término, hay un riesgo efectivo de narcisismo. En Facebook cada uno se ve impelido a hablar de sí mismo, a hacer un relato de sí mismo. Es como un espejo en el que el yo ve y habla con el yo en lugar de con los otros. De este modo ese espacio del común virtual puede acabar convirtiéndose en un mercado de la identidad y del reconocimiento. En consecuencia estoy de acuerdo con que pueda constituir un nuevo dispositivo de sujeción, más concretamente de autosujeción. Creo que es muy necesario poner de relieve esta peligrosa deriva.

EC-GV: En *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, usted defiende la concreción política de lo impersonal en la práctica anónima y colectiva de los movimientos de los años sesenta a los que hace referencia Blanchot, una “fuerza del anonimato” que también en otras ocasiones también ha señalado en la práctica literaria y artística del siglo XX, destacando a Musil y Kafka¹¹. Los movimientos de revuelta de la primavera de 2011, fundamentalmente en el Magreb, pero también los «indignados» en Madrid, se han caracterizado por esa ruptura con el mecanismo representacional de la persona (uno de los lemas más repetidos en las *multitudinarias* manifestaciones españolas ha sido «¡no nos representan!»). Sin embargo, parece que ese vacío de un sujeto ha terminado por ser ocupado fraudulentamente por el propio Estado (piénsese en el caso de Egipto, donde los militares se consolidan en la sucesión del también militar Mubarak), o en España, por las personificaciones atribuidas a las manifestaciones de protesta y resistencia sobre todo desde los medios de comunicación y la política de

¹¹ R. Esposito, *Tercera persona.*, *op.cit.*, pp. 181-192.

partidos, que no soportan no encontrar una máscara, una persona que sirva de interlocutor dentro de unas reglas de juego por ellos mismos establecidas. ¿Cuál es su diagnóstico, desde la clave de una filosofía y política de lo impersonal, de los alzamientos acaecidos en estos últimos meses? ¿Cómo valora la identificación de los «indignados» con la máscara despersonalizante de Guy Fawkes, el personaje histórico popularizado por el movimiento *Anonymus*?

RE: No es posible ofrecer un diagnóstico unívoco porque pese a su simultaneidad, cada movimiento se produce en una circunstancia totalmente diferente. Libia es el caso más reciente y más opaco. ¿Quién puede explicar a ciencia cierta qué está sucediendo allí? Es difícil determinar cuánto han pesado en estas revoluciones los intereses de las principales potencias europeas, como Francia, Alemania o Inglaterra. Tampoco es fácil saber qué tipo de personas son las que se han lanzado a las plazas, cuánto hay de fundamentalismo islámico en sus motivaciones y cuánto de voluntad juvenil de emancipación.

En cuanto a la posibilidad de que estos movimientos lleguen a alcanzar sus objetivos debe valorarse en el marco de la tensión irreductible entre el anonimato del pueblo insurgente y las instituciones del aparato estatal. En mi opinión todos los movimientos emancipatorios, no solamente los contemporáneos, tienen una doble faz que impide que haya fenómenos de carácter puramente emancipatorio. El anonimato insurgente lleva ínsito el riesgo de una nueva centralización autoritaria que se ampararía precisamente en esa máscara anónima. En todo caso, que este riesgo exista no quita para valorar la novedad y la pertinencia histórica de estos movimientos en el marco de un dispositivo que radicaliza los efectos de la representación política.

El vínculo con las luchas que se produjeron entre las décadas de los cuarenta y los sesenta es importante, sobre todo si tenemos en cuenta que en esos ensayos Blanchot, antes de mayo del 68, se estaba refiriendo a las resistencias que se produjeron con ocasión de la guerra de Argelia¹².

Pero, en resumidas cuentas, no todo el anonimato es en sí positivo, es preciso medirlo en función del acontecimiento en el que se inserta, si bien las rupturas de los mecanismos de la representación abren, a mi juicio, un provechoso campo de posibilidades.

¹² M. Blanchot, *Escritos políticos. Guerra de Argelia, Mayo del 68, etc. 1958-1993*, tr. D. Luiz Sanromán.

Madrid: Acuarela Libros-Antonio Machado, 2011

GV: Nos encontramos ante el problema del difícil estatuto ontológico de los dispositivos encaminados al «devenir Príncipe de la multitud», por decirlo en términos de Negri y Hardt. El problema con el que se encuentran las fuerzas anónimas es el de dar duración al anonimato resistiendo al mismo tiempo a que el vacío de subjetividad...

RE: ... sea retomado por las instituciones. El problema es efectivamente ontológico: la duración es de las instituciones, mientras que los movimientos nacen momentáneos y se pervierten en la traición de su naturaleza. El problema filosófico político, en efecto, es cómo dar duración al movimiento preservando su constitución móvil, dinámica, sin estancarlo en mecanismos de representación. Es el problema al que toda izquierda se enfrenta antes o después.

GV: Este problema a la vez político y ontológico puede encontrar un precedente en el debate nacido en el seno del *operaismo* italiano que usted recoge en *Pensiero vivente*¹³. Me refiero a la diatriba entre aquellos que, para no renunciar a la acción inmanente a la vida, a la multitud, no supieron concretar un agente de la acción política (Toni Negri); y aquellos que, al contrario, para no renunciar al conflicto, acabaron reintroduciendo un plano de trascendencia en la inmanencia (el Partido, postura representada por Mario Tronti).

RE: Este es en efecto el problema. Pensar la política fuera de la subjetividad *constituida* es difícil porque una multiplicidad, una pluralidad que no es capaz de encontrar un punto de unión no consigue enfrentarse a enemigo alguno. En la política el enfrentamiento amigo/enemigo es constitutivo, pero para que pueda identificarse al enemigo las fuerzas en movimiento requieren una estabilidad o institucionalizado, lo cual redundaría en el círculo vicioso antes mencionado. El problema ontológico es cómo estar al mismo tiempo «dentro y contra»: cómo estar en contra de aquello que nos constituye, cómo confrontarse sin crear un enemigo y, con ello salir fuera.

EC: Puede resultar paradójico que aquellos movimientos que actúan en el cumplimiento riguroso del anonimato sean quienes defiendan las instituciones públicas. De algún modo, el objetivo a corto plazo de los levantamientos es la defensa del estado de bienestar y, en ese sentido, también del aparato estatal. Esto ha ocurrido igualmente en Chile, donde el movimiento estudiantil no es un movimiento contra el Estado

¹³ R. Esposito, *Pensiero vivente*, op. cit., pp. 207-224.

sino contra el capitalismo global que, en realidad, es más despersonalizado y anónimo de lo que lo son las propias masas sublevadas.

RE: Como decíamos antes, el anonimato no es un bien por sí solo, porque en efecto la fuerza del capitalismo financiero, como la de los mecanismos institucionales, se base en buena medida en esa impersonalidad sin concesiones con la que actúan y esconden los intereses personales que puedan estar detrás... Pero tú, como activista de estos movimientos, ¿cómo los valoras, qué respuesta darías?

EC: A mi juicio lo que se está gestando en estos movimientos son mecanismos de presión independientes y alternativos que permitan un control del capitalismo financiero por parte de la ciudadanía crítica. Creo que hay una diferencia muy importante entre estos movimientos y las luchas que se daban en los años sesenta, en las cuales había un cierto monopolio de las formas productivas por parte del Estado. El campo de batalla es otro muy distinto ahora mismo. De lo que hoy se trata es de imponer barreras, *checks and balances*, como dirían los liberales, a esta fuerza anónima y despersonalizada del capital que, en definitiva, encubre los intereses de las clases privilegiadas. Creo que podemos estar asistiendo a una simbiosis, a una nueva forma de gestión de lo común, una nueva forma de *communitas* entre los movimientos multitudinarios de protesta y los cauces ordinarios del poder establecido. Sea como fuere, si quieren realizar una labor efectiva, estos nuevos movimientos sociales habrán de hacerse cargo de lo que Rudi Dutschke, entre otros, llamaba “la larga travesía a través de las instituciones”.

RE: Estos movimientos están abriendo un espacio común que no existía, pero este espacio común tiene como objetivo la defensa de lo público. La distinción de una esfera del común que no equivale a lo público ni menos aún a la propiedad privada es difícil y torna la lucha mucho más compleja. Todo esto debe entenderse en un contexto europeo, del que ni Italia ni España son excepciones, que está tratando de privatizar ya no sólo lo público, sino también los bienes comunes. Desde luego, dentro de la alternativa entre bienes públicos del Estado y bienes privados yo opto por la defensa de los bienes públicos. Pero hay una lucha pendiente aún más intensa en favor de la ampliación de los bienes comunes en oposición tanto de lo privado como de lo estatal. Esta lucha es muy compleja y, aunque está empezando a jugarse, todavía no tiene clara esta serie de diferencias.

GV: El común está generando dispositivos para el cuidado de lo social, este es sin duda uno de los grandes logros de lo acontecido tras el 15 de mayo. El problema de este punto de vista es que si estos movimientos se limitan a un papel regulativo de «guardianes» del correcto cumplimiento de lo acordado, la reivindicación de un cambio de subjetividad o de forma de vivir podría terminar por desvanecerse y diluirse en la mera reclamación del retorno al estado previo a la crisis, a un funcionamiento igual de lo mismo. Es lo que latería en la proclama «queremos vivir como nuestros padres».

EC: Esta es una proclamación contrarrevolucionaria que fue usada contra el movimiento estudiantil de mayo del 68, así como en el caso de los movimientos de diciembre de 1995. En ambos casos, el fondo de la acusación era que los agentes de la protesta eran unos privilegiados. En mi opinión hoy estamos asistiendo a una suerte de aporía del pensamiento político que pretenda articular un proyecto constituyente y antisistémico.

Es interesante comprobar cómo algunos de los que participaron en el movimiento No- Global pasaron a apoyar el populismo latinoamericano. En el ínterin de los 2000 se produjo el paso de Negri y el Foro Social Mundial a Laclau y la Razón populista, o lo que es lo mismo, a una forma de nacionalismo socialista. Un proyecto que tiene –cómo no- sus problemas.

EC-GV: Queríamos preguntarle sobre su posición respecto al uso de la violencia como instrumento al servicio de un movimiento emancipatorio. En su conferencia reciente, Slavoj Žižek estableció una contraposición entre el uso de la violencia que lleva a cabo el poder establecido y el uso de la violencia que lleva a cabo un movimiento emancipatorio¹⁴. Desde la perspectiva de la reproducción del *status quo* la violencia es necesaria pero no es legítima (esto es: el poder recurre a una violencia estructural que nunca es reconocida como tal y que genera rechazo cuando deviene visible); mientras que desde la perspectiva de la emancipación, la violencia es legítima pero no es necesaria (esto es: no entra dentro de los objetivos generar violencia). Traducido a su jerga biopolítica nuestra pregunta es la siguiente: ¿es posible una violencia no inmunitaria cuyo objetivo sea precisamente abrir los cauces para la creación de un espacio de lo común más amplio y plural?

¹⁴ “Conclusion: Freedom in the Clouds”, cierre del congreso *Communism: a New Beginning?*, organizado por Alain Badiou y Slavoj Žižek en New York, entre el 14-16 de octubre de 2011. Días antes el filósofo esloveno expuso la misma reflexión sobre la violencia emancipatoria antes el campamento de “indignados” en Wall Street.

RE: Es una cuestión muy compleja. Benjamin es una de las principales referencias sobre el tema, sobre todo por su concepto de la «violencia divina» que en realidad nunca llegó a explicar del todo, una violencia que no produce sangre y no se ha dado nunca históricamente. Étienne Balibar ha tratado la cuestión en un libro importante publicado hace poco¹⁵. Por recurrir a un tópico clásico, es evidente que la violencia contra el nazismo fue necesaria y legítima. Pero siempre ha habido un umbral a partir del cual esta necesidad y esta legitimidad dejan de tener vigencia. En este caso, el umbral fue sobrepasado con el lanzamiento de las bombas nucleares sobre Hiroshima y Nagashaki, aunque seguramente ya fuese discutible en el caso del bombardeo sobre Dresde. Esto me lleva a pensar que no se puede establecer una aserción teórica general sobre la cuestión de la violencia. En este punto Alain Badiou tiene razón cuando afirma que la violencia tiene que ser medida en relación al evento en curso. Lo contrario, establecer leyes abstractas sobre el uso de la violencia, tiene no pocos peligros. En un caso que se repite en no pocas ocasiones, si la policía carga contra unos manifestantes no puede negarse legitimidad a la violencia con la que estos puedan reaccionar en su defensa. Por ese mismo motivo, una teorización abstracta sobre la violencia como es el pacifismo absoluto de Ghandi tampoco tiene sentido. La violencia es uno de esos pocos objetos que resisten al pensamiento abstracto: es imprescindible pensarla desde dentro, no desde fuera. Por lo tanto, ni siquiera sobre la violencia emancipadora podría hacer un juicio absoluto que la legitime.

EC: ¿No cree usted que detrás de este fetichismo de la violencia o del terror por parte de ciertos autores hay un fundamento teológico muy importante? Estoy pensando principalmente en Zizek o en Badiou, pero no solamente en ellos, ya que en realidad buena parte del pensamiento contemporáneo está subrepticamente determinado por la teología. Baste pensar en la influencia de San Agustín en Lyotard, la reivindicación de San Francisco de Asís en Negri y Hardt como ejemplo de ideal ascético o sobre todo, la ubicua presencia de San Pablo.

RE: Por supuesto, hay un fondo teológico político en toda nuestra cultura, también en la cultura de la izquierda avanzada, por decir así. Mi posición es de rechazo tanto a la defensa abstracta a la violencia como a su fundamentación teológica. Abundo en el primer caso: la violencia como defensa contra el colonialismo, que en sí mismo suponía

¹⁵ E. Balibar, *Violence et civilité*, Paris: Galilée, 2010.

una violencia, fue un hecho necesario y legítimo; pero enunciados como los legitimados por Sartre, que aprobaba que el asesinato de un blanco equivaliera “matar dos pájaros de un tiro” porque suponía un enemigo menos y un avance en la independencia, no tienen en sí mismos sus condiciones de validez. En segundo término, también rechazo el enfoque trascendente de la teología política de tintes mesiánicos o apocalípticos, que sólo imaginan el cambio o la renovación como una catástrofe heterónoma. En mi línea de investigación actual, como decía, estoy indagando difícil modo de escapar a la determinación teológico-política.

GV: De hecho, el advenimiento de la catástrofe, de la excepción, una vez acontecida, reconstituye aquello que pretendía destituir. En ese sentido, apocalipsis y mesianismo no conllevan discontinuidad sino continuidad.

RE: Así es. Quien mejor ha expresado este mecanismo es Koselleck en su análisis de la relación dinámica entre crítica y crisis¹⁶: también la revolución tiende a reconstituir aquello que quería destituir.

EC-GV: Para terminar, quisiéramos retornar a nuestra inquietud inicial y hacerle una pregunta metodológica sobre la concepción que tiene usted sobre su propio trabajo. En sus investigaciones usted aborda los conceptos fundamentales de la teoría filosóficopolítica a través de un trabajo de exégesis textual y de deconstrucción etimológica que, en muchas ocasiones, deja a un lado el estudio de las contingencias históricas. Esto es, usted parece confiar en la validez metahistórica del análisis lingüístico (p. ej. de la etimología de *munus*) con independencia de todo tiempo y lugar. Estamos pensando, por ejemplo, en el juicio integral sobre la Modernidad a partir de la semántica del concepto de inmunidad y de otros conceptos extraídos de la tradición textual. Además, se pueden establecer ciertos parecidos de familia entre su *modus operandi* filosófico (la rotundidad de sus afirmaciones, el recurso constante a las etimologías, la argumentación en círculos, etc.) y el estilo de grandes pensadores vinculados con la ontología, como Heidegger o Derrida. Por todo ello, ¿no será usted un ontólogo disfrazado? Tanto si la respuesta es afirmativa como si es negativa, nos gustaría que nos dijera quién o qué garantiza la validez meta histórica de los análisis lingüísticos que practica: ¿acaso el uso de etimologías es una garantía de infalibilidad filosófica? ¿Por qué motivo los estudios empíricos están ausentes en sus publicaciones?

¹⁶ R. Koselleck, *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, tr. R. de la Vega y J. Pérez de Tudela. Madrid: Trotta, 2007

En resumen, y pese a su reivindicación de un pensamiento *viviente*, ¿no estará usted preso del paradigma filosófico que Jameson denominó «la cárcel del lenguaje»?

RE: La referencia a la ontología de Heidegger es apropiada, pero es imprescindible prestar atención al siguiente matiz. Si en mi trabajo hay una ontología, no sería en ningún caso una ontología anti-histórica o meta histórica, sin propiamente histórica, más precisamente, historizada. Tras el uso heideggeriano de la etimología no había un sentido histórico de su irrupción y efectos sino, al contrario, una conexión metahistórica entre la Grecia clásica y Alemania que permitía una transmisión de su legado al que debía ser el nuevo «corazón» de la cultura occidental. En mi discurso, en cambio, las referencias etimológicas se justifican por su génesis histórica y la producción de efectos en contextos y periodos históricos determinados. Es por eso que, como decía al inicio, si hago un uso de la etimología análogo al de Heidegger o Benveniste es siempre en el marco genealógico de Foucault. Mi discurso no presupone la continuidad metahistórica sino la discontinuidad histórica, en lo que también influye el modo de hacer de un Walter Benjamin. Por tanto, en ningún caso doy un carácter místico a la etimología, como la técnica capaz de recuperar lo originario: como bien explica Derrida, lo originario no existe, siempre hay un origen que precede al origen. Mi análisis del lenguaje tiene como objetivo estratégico, en último término, desactivar las falsas evidencias del presente.

EC: Entonces, ¿usted aplicaría a su propio trabajo la expresión «ontología del presente» acuñada por Foucault?

RE: Por supuesto. Para empezar, porque el lenguaje no es el horizonte último sino la vida en la que se inserta. «Ontología del presente» significa que el discurso filosófico está siempre en interacción con la actualidad, aunque se esté hablando de Platón, porque siempre se efectúa desde hipótesis diferentes y alternativas. Lo que es más, el discurso filosófico siempre se sitúa en un campo de batalla, siempre se efectúa contra otros campos, otras posiciones distintas. La filosofía no sólo no es meta-histórica, sino que tampoco es neutral.

BIBLIOGRAFÍA

- BALIBAR, E., *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.
- BATAILLE, G., *La parte maldita precedida de la noción de gasto*, tr. F. Muñoz de Escalona, Barcelona: Icaria, 1987.
- BLANCHOT, M., *Escritos políticos. Guerra de Argelia, Mayo del 68, etc. 1958-1993*, tr. D. Luiz Sanromán. Madrid: Acuarela Libros-Antonio Machado, 2011.
- DELEUZE, G., «La inmanencia: una vida...», en *ibid.*, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, tr. J.L. Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2008, pp. 347-355.
- DERRIDA, J., «Locura de la razón económica: un don sin presente», en *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, tr. C. de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 41-75.
- «Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion», en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. III, Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquía, 2009, pp. 243-274.
- ESPOSITO, R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino: Einaudi, 2010.
- *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, tr. C.R. Molinari Marotto. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2009, más concretamente «La doble vida (la maquinaria de las ciencias humanas)», pp. 35-95.
- FOUCAULT, M., *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris: Gallimard, n°216, «Le jeu de Michel Foucault» (1977), pp. 298-329.
- *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- KOSELLECK, R., *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, tr. R. de la Vega y J. Pérez de Tudela. Madrid: Trotta, 2007.
- ORTEGA, F., RODRÍGUEZ, J., *El potlach digital: Wikipedia y el triunfo del procomún y el conocimiento compartido*, Madrid: Cátedra, 2011
- 17
- SLOTERDIJK, P., ZIZEK, S., «Des idées-force pour éviter les impasses de la globalisation. Le face-à-face Peter Sloterdijk-Slavoj Zizek», *Le Monde*, 02/09/2011 (http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/05/27/des-idees-force-pour-eviter-lesimpasses-de-la-globalisation_1528141_3232.html).

La gota que coma el vaso **Entrevista a Zygmunt Bauman** *Ernesto Castro Córdoba y Javier Lareu*

Intro

Zygmunt Bauman regresa dando guerra. En esta entrevista, concedida en el Instituto Polaco de Cultura en Madrid a fines del año pasado, le preguntamos al sociólogo polaco naturalizado en Leeds sobre algunos temas recurrentes a lo largo de su trayectoria intelectual (flujos migratorios, turismo, utopía, experiencia de la temporalidad), así como de algunas cuestiones no tan habituales (redes sociales, arte monumental). Sus palabras, aquí más calladas pero fijas, llegaron al final de un día agotador, pronunciadas con guiños y más de una chispa de entusiasmo en los ojos, con énfasis oportunos y crecientes, con reposada pero pujante convicción. Reflexiones pausadamente trabajadas y visiblemente incorporadas: casi se diría que palabra encarnada, hecha músculo por tantos años de esfuerzo e indagación. Enardecidos por el vodka que nos sirvieron las amables gestoras del espacio, asistimos a todo un espectáculo de pirotecnia intelectual. Bauman tiene un directo impecable, damos fe de ello. A través de unas cejas canosas y bien pobladas, medio siglo de sociología nos miraba con fijeza. Una imagen totémica: dos ojos vidriosos de un brillo seductor y bajo ellos, una pipa de fumar. Llevamos años disfrutando de los textos de Bauman. Su nombre saltó al estrellato cuando allá por 2000 decidió saludar el nuevo milenio con *Liquid Modernity*.

A día de hoy es indiscutible la inserción de este texto en el canon. Pero ya se sabe que reconocimiento institucional y debilitamiento intelectual suelen ir paradójicamente unidos. Tras la concesión del premio Príncipe de Asturias, la Academia comienza a posar la zarpa sobre los lomos de sus libros y recae en las nuevas generaciones juzgar críticamente su aportación al análisis de la actualidad y la comprensión del presente. En esta entrevista quisimos plantearle un pulso de fuerza a Bauman para comprobar si la modernidad líquida tiene sus días contados o, por contra, tiene cuerda para rato. También tienen algo de experimento antropológico y de encuentro intergeneracional las preguntas que le formulamos. ¿Es Bauman un autor de referencia entre los jóvenes investigadores o por contra su enfoque ético y político se apoya en ciertos prejuicios humanistas completamente anacrónicos tras la brecha digital? Eloy Fernández Porta ha acusado al polaco de *esencialismo blockbuster*: el uso publicitario de criterios y valores humanistas en el contexto de una estrategia competitiva entre mercancías culturales.

Bauman dice encarnar la resistencia, la oposición y la denuncia del sistema establecido, sin embargo, la apelación abstracta a “estar a contracorriente” es la expresión más exacta de la ideología capitalista. Intentar vender un libro sin contar con ese argumento es jugar con fuego.

Bauman considera que, dadas las dinámicas sociales en vigor, no estamos asistiendo a la superación dialéctica de la Modernidad, sino al recrudescimiento de factores presentes *in nuce* en ella (caso del individualismo), con la incorporación del factor líquido. El *ethos* del capitalismo no es el que era. Ya no estamos en el contexto de una sociedad guiada por la ideología del conservadurismo burgués, basado en la moral protestante del trabajo y el ahorro. Las dinámicas sociales se rigen por un consumo circular y omnívoro, determinado por la obsolescencia programada de los productos de consumo. En este contexto, las instituciones, los lazos y las identidades, antaño sólidas, se disuelven en el aire. El ocio constituye la plusvalía del consumidor que, incluso en su tiempo libre, está al servicio del sistema.

Si aplicamos a la teoría de la modernidad líquida principio deleuziano –no hay desterritorialización sin que luego tenga lugar una reterritorialización posterior–, nos surge la siguiente pregunta: ¿quizás el énfasis en la liquidez deja entrever, por parte de Bauman, cierta nostalgia por una solidez que ya está perdida para siempre? Los nativos digitales que hemos crecido en paralelo al desarrollo y perfeccionamiento de los metamedia construimos nuestras redes de socialización gracias a andaderas mediáticas como la telefonía móvil. A priori, un discurso como el de Bauman no puede ser sino un anacronismo para nosotros: la Web 2.0 no supone una amenaza, sino uno de los fundamentos más firmes de nuestra identidad. El discurso de la disolución del yo, la teoría del simulacro y la jerga de la muerte del autor son los constructos ideológicos de una generación que no tuvo que enfrentarse con la rutina de actualizar diariamente el estado en Facebook hasta bien entrados en canas. Las redes sociales no propician la emancipación respecto de la propia identidad y el encuentro con personas desconocidas, sino la fijación mediática del pasado y el fortalecimiento de las relaciones existentes. Por no hablar de la recuperación de relaciones perdidas: primos, vecinos, amigos de la infancia. Ya quisiera la magdalena de Proust generar tantas asociaciones mnemotécnicas como una búsqueda cualquiera en la red social. En contra del discurso del homo surfer se podría argumentar diciendo que, en realidad, las redes sociales no están formadas por usuarios anónimos que juegan con máscaras prestadas de identidad variable. Nada más lejos de la realidad: cuando entramos en la red social nos encontramos con sujetos unívocamente definidos, personalidades recortadas gracias a perfiles exhaustivos que contiene *todo lo que siempre quisiste saber y nunca te atreviste a preguntar*. ¿Los metamedia no anuncian quizás el fin de la postmodernidad y de sus epígonos (modernidad líquida, sobremodernidad, modernidad reflexiva, etc)? Por continuar con Fernández Porta: “Los ciudadanos que se formaron durante el postmodernismo vivieron bajo la égida de una idea muy extendida: “todo lo sólido se disuelve en el aire”. Creo que el auge de la época digital, aunque también trae consigo sus disoluciones y sus disipaciones, nos enfrenta con una condición distinta, contrapuesta: “todo lo etéreo se consolida en la red”. Cosas etéreas: amistades, vínculos, deseos: factores que adquieren en la web una dimensión contractual –y se articula en estructuras con frecuencia bien visibles–.” Uno de los prototipos de la modernidad líquida es el

desarraigado, en su doble vertiente: tanto el turista que viaja por placer como el inmigrante que lo hace por necesidad son piezas intercambiables de una sociedad sometida a constantes flujos migratorios, en torno a los cuales se genera toda una experiencia novedosa del tiempo y el espacio. Según Paul Virilio la velocidad punta de la información y de los millones de pasajeros que viajan sobre la superficie del planeta han abolido las distancias entre un lugar y otro. Hemos alcanzado el estadio global del continuo espacio-tiempo. Este mito futurista de la velocidad es sólo una verdad parcial. Si bien es cierto que los hipermodernos sistemas de comunicación parecen abolir las distancias en una inmediatez ubicua en que todas las cosas son reproducidas mediáticamente en todas partes, configurando constantemente un continuo espacio-temporal que la ideología al uso presenta como perfectamente transparente, accesible, sin exterioridad, ni limitación estructural alguna. Sin embargo, no menos cierto es que nuestra existencia se configura en torno a importantes lapsos de tiempo en los que simplemente esperamos, rompiendo con la lógica de la velocidad y el movimiento. En esta conferencia, Bauman nos recuerda que un 80% de la población muere en un radio de 15 kilómetros del lugar de su nacimiento. Vida consumida y acelerada que se antojaría como la única alternativa de nuestro tiempo. Pero las más de ocho décadas de vida del profesor Bauman le han permitido ver y estudiar algo más, más allá de los sucios pañales de nuestra época, como escribiera Walter Benjamin. Los viejos anhelos de solidez y persistencia regresan en los textos del sociólogo polaco como reliquias ya polvorientas que no obstante nos vuelven a apelar. Por debajo de la espuma y el estruendo de las corrientes de nuestra escurridiza modernidad, resuena todavía con fuerza la vieja búsqueda de asideros y cauces perdurables. La cuestión es, quizá, si habrá hoy entre quienes aún oyen bricoleurs capaces de asumir el reto de construir y reconstruir, ingeniosa y renovadamente, una solidez moderada.

Entrevista a Zygmunt Bauman

JAVIER LAREU. Atendiendo a nuestro “mundo líquido”: a su sucesión de nuevos comienzos, de cambios constantes, al movimiento permanente... ¿Ve usted algún contexto social relevante donde pueda existir una experiencia temporal diferente en nuestros días?

ZYGMUNT BAUMAN. Bien: lo cierto es que en el moderno mundo líquido uno puede no salir nunca de su casa y, sin embargo, ya está viajando. Incluso sin moverse una pulgada. Este es precisamente el problema que nos encontramos en la moderna sociedad líquida. Uno puede estar ligado a una zona en concreto de Madrid, digamos; incluso al bloque de pisos donde nació y pasó toda su vida. Sin embargo, las instituciones que hicieron posible esa vida, aquellas donde uno encontró empleo, antes o después habrán desaparecido, se habrán desplazado a otro sitio, se habrán alejado no ya sólo de esa zona de Madrid, sino acaso de España o hasta de Europa, marchándose a Asia o a cualquier otro lugar. Al mismo tiempo las relaciones y asociaciones personales habrán cambiado un buen número de veces. Probablemente los promotores inmobiliarios habrán acudido a la zona y habrán modificado el entorno por completo. De

modo que uno sigue viviendo allí, pero ya no se trata del mismo lugar. Me estoy refiriendo a todas estas circunstancias porque, en la vida de nuestros días, en el moderno mundo líquido, el efecto psicológico más importante para la experiencia individual es precisamente lo que podríamos llamar la "premonición de la incertidumbre". La conciencia de que uno no podrá realmente prever, anticipar, intuir o adivinar siquiera con algún tino qué es lo que va a ocurrir, cuál será el siguiente reto, cuál será la situación. Uno no se siente con el control de su propia vida. Es más: uno se siente impotente. Bajo condiciones de incertidumbre crónica, el individuo se siente incapacitado para impedir que esto o aquello ocurra. Se carece de las herramientas, de los recursos que permitirían incidir sobre los acontecimientos en beneficio propio. Y esta combinación de incertidumbre e impotencia, o no tanto genuina impotencia cuanto sensación de impotencia, es la que resulta en el síndrome psicológico característico de la vida en nuestra moderna sociedad líquida. No obstante, habiendo señalado esto, trazado este panorama general válido para todos los casos, ya se traslade uno o permanezca en casa, ya disfrute viajando o por el contrario lo aborrezca, debemos hacer esta importante distinción. En uno de mis trabajos, en efecto, he tratado de distinguir dos figuras básicas en la moderna sociedad líquida: una es la del turista y la otra es la del vagabundo. Las dos están estrechamente conectadas. El turista es un vagabundo voluntario, mientras que el vagabundo es un turista involuntario u obligado a moverse contra su voluntad. La diferencia entre ambos puede plantearse así pues, principalmente, como una diferencia psicológica.

No obstante, una segunda distinción necesaria aquí alude al hecho de que los parámetros de la moderna sociedad líquida dividen, de forma decisiva, la composición de la sociedad. La gente queda dividida entre aquellos que gozan de flexibilidad, que se pueden mover a voluntad allá donde piensen que la hierba crece más verde, que las oportunidades son mayores, que la vida es más placentera, con menor número de aspectos enojosos; y, por otro lado, el grupo extremadamente más grande de gente que está atada a su localidad, que no puede moverse fácilmente. Si, por ejemplo, una gran compañía industrial cierra y transfiere su capital a un país lejano, los encargados, los jefes, los dueños del capital, se mueven fácilmente juntos allá donde va el capital. Pero la gente que se ganaba la vida trabajando para esa compañía es reemplazada; ellos no pueden moverse fácilmente, y si lo intentan, como es sabido, según las prácticas que restringen la migración contemporánea, serán detenidas en la frontera más cercana y enviadas de vuelta a casa, pues en otros lugares no son bienvenidas. Cuando uno transita a menudo por aeropuertos, es fácil ver que la gente recibe un trato muy diferente al atravesar los controles de inmigración y de pasaportes. Unos son recibidos con mucho agrado, y a otros se les detiene para someterles a un trato especial. De manera que se trata de una división muy pronunciada. En realidad, de hecho, de acuerdo con algunos cálculos algo así como el 80 ó hasta el 85 % de la población del planeta no se desplaza a ningún sitio. Muere en el mismo lugar donde nació, o en un radio de 10 o 15 kilómetros. Así

que la impresión de que todo el mundo está en movimiento es ciertamente engañosa, eso ha de quedar claro.

Pero, como dije al principio, incluso si uno no viaja está expuesto a esta liquidez de la sociedad moderna. Si uno no cambia, entonces el cambio acudirá hasta uno. Sin pedirle permiso.

ERNESTO CASTRO. En este sentido, abundando en la búsqueda de una posible alternativa: ¿cree usted que existe alguna oportunidad para una experiencia temporal diferente en el arte, en el arte monumental? Por ejemplo, pensemos en el monumento al Holocausto en Berlín. ¿Cree que esta forma de arte supone una oportunidad para la memoria, para una experiencia vital que pudiera plantearse aún en términos de una cierta eternidad?

Z.B. No lo sé. Lo cierto es que no se puede suprimir la posibilidad definitivamente. Siempre resulta posible que un factor así comience a jugar un papel importante en el comportamiento de la gente, en su forma de pensar el mundo. Pero todo parece apuntar en contra. La cultura contemporánea en la que vivimos hoy, la que es dominante y nos conforma desde la edad más temprana, no es una cultura del aprendizaje sino del olvido. Y los acontecimientos o episodios se suceden pisándose los talones unos a otros a velocidad de vértigo. Muy raramente tenemos la oportunidad de detenernos para reflexionar de manera honda y asimilar qué es lo que está ocurriendo realmente, yendo a las mismísimas profundidades de nuestros asuntos. Actualmente, la expresión más popular no dice ya que vamos “nadando”, sino “surfeando” a lo largo de nuestra vida. Y surfear significa desplazarse sobre alguna clase de tabla, mientras que cuando uno nada al menos se moja y luego ha de detenerse y hacerse con una toalla para secarse con ella; pero cuando se es un buen surfista, uno nunca se moja, y puede seguir surfeando indefinidamente sin sospechar siquiera lo que hay abajo, más abajo de la tabla y de la superficie sobre la que se desliza. Esa es la tendencia. ¿Cuánto tiempo se prolongará? No podemos saberlo. Quiero ser muy cauto a la hora de comprometerme con esa clase de predicciones a largo plazo, porque a lo largo de mi vida imperdonablemente larga -85 años, qué cosa tan terrible pasado por un cementerio de promesas que nunca se cumplieron, de esperanzas que nunca se hicieron realidad, de nuevas modas que eran fascinantes y con las que la gente estaba emocionada pero que de pronto se difuminaron y se evaporaron y ya nadie las recuerda. La cuestión del monumento, la cuestión de la memoria histórica en general, es muy complicada. Hoy día, es cada vez más usada, podríamos decir, para jugar juegos a corto plazo, juegos políticos, más que para promover una cierta determinación a partir de un cierto curso histórico.

J.L. Continuando de alguna forma con la búsqueda de oportunidades o alternativas: en algunos de sus libros ha escrito usted sobre las redes sociales surgidas en Internet, especialmente en relación con el contexto del mundo de consumo. ¿Ve en estas redes algún resquicio para una relevante construcción de relaciones humanas, para el desarrollo y afianzamiento de lazos, más allá de esa tendencia que prima el desprenderse, el deshacerse de cuanto sea necesario para poder renacer o empezar de cero?

Z.B. Esa es una gran preocupación, y me agrada mucho que llame usted la atención sobre ello. Veamos: es muy difícil estar absolutamente seguro de lo que ocurrirá. Pero lo que puede sospecharse, o yo al menos sospecho, es que el aspecto decisivo del atractivo que presentan estas redes, que implican el uso de aparatos electrónicos y el uso de Internet, conlleva una gran diferencia con respecto a las comunidades tradicionales, más exigentes, más severas, que ponían a prueba a sus miembros y los vigilaban, como una suerte de Gran Hermano, supervisando su comportamiento y sus posibles desvíos de las pautas a seguir, desvíos por los cuales serían castigados o que incluso podrían acabar con la exclusión. Y todos sabemos lo que significaba ser excluido de la comunidad. Sócrates prefirió incluso beber su veneno antes que ser expulsado de Atenas. Fuera de la comunidad, como escribió Aristóteles, sólo las bestias y los ángeles pueden vivir. Y ni siquiera Sócrates era un ángel, y no quería ser una bestia, de modo que la única tercera vía era beber el veneno. Tal era el problema entonces. Las redes sociales, sin embargo, son muy cómodas. Son inofensivas. Vienen acompañadas de un trato incluido en el propio "pack": tan fácil es unirse a ellas, como salirse de ellas. Es todo, de nuevo, como surfear: eminentemente superficial. Uno puede pertenecer a un gran número de redes a la vez, incluso asumir diferentes identidades en las distintas redes. Así, éstas son atractivas precisamente porque no fuerzan a adoptar obligaciones a largo plazo. Uno puede siempre cortar: existe un botón que dice "borrar", uno hace clic sobre él, y fin de la historia. Por lo demás, no se trata sólo de las redes. Tomemos, por ejemplo, la popularidad de las citas por Internet, que es otro fenómeno cultural muy interesante. Frente a ellas, hasta los pubs para solteros, creados especialmente para gente en busca de compañía, para que pudieran acudir allí sabiendo que los demás también la buscaban, de modo que eso pudiese animar incluso a los más tímidos; hasta estos lugares, decía, están ahora en crisis y quiebran uno detrás de otro. La gente prefiere las citas por Internet. ¿Por qué? Bueno: si uno quiere romper una relación en la vida real, se encuentra en dificultades. Tiene que inventar todo tipo de excusas, tiene que mentir, explicar por qué cambió de idea, por qué no se mantiene en contacto, por qué no llama, por qué no quiere que queden ya, que se toquen. En Internet es mucho más fácil. Uno deja de mandar mensajes, deja de contestar mensajes. De este modo, el individuo se asegura contra la auténtica dificultad de la convivencia humana. Porque esta es un asunto muy difícil, no hay duda de ello. Un asunto de mucha responsabilidad, que requiere negociación constante, compromisos constantes, sacrificios constantes y esfuerzos de este tipo, de los que la relación social a través de Internet está libre. Que uno pueda construir sobre ella una estructura estable es sumamente dudoso. Puesto que todo allí, todo el atractivo de estas redes, reside precisamente en el hecho de que suprimen y liberan de las obligaciones o compromisos a largo plazo. Uno puede en todo momento llevar adelante las cosas sólo "hasta próximo aviso". Simplemente probar, ver cómo va, y si se da fácilmente, de acuerdo, se continúa. Si no, a la primera dificultad que uno

encuentre, siempre se puede marchar a otra parte. Ahora bien: no se puede construir una comunidad real sobre esta base.

E.C. Sin embargo, usted ha hablado también sobre la burocracia. En relación con el modelo que esta supone: ¿no cree que, al mismo tiempo que actúan del modo que usted describe, Internet y todas estas redes sociales vienen a facilitar el control y la vigilancia de la gente, en la medida en que todo lo que tiene lugar allí queda grabado y expuesto para cualquiera que desee acceder a ello? **Z.B.** Bueno, vamos a ver. Por decirlo de manera demasiado simplificada, como soy consciente de estar haciendo aquí ante todas estas preguntas de gran importancia que requerirían una atención más prolongada y profunda... Por decirlo de manera simplificada, como decía: no se puede contrarrestar la tendencia hacia la liquidez añadiendo más agua. Reitero que los lazos, las conexiones creadas en Internet son realmente virtuales, electrónicas, no son lazos reales. Pueden ser rotas fácilmente, lo cual las hace absolutamente diferentes de los verdaderos lazos humanos, que no pueden ser rotos con facilidad, esa es su característica clave: trabajan por estabilizar, por asentar el movimiento, por dar reposo al cambio. Gran parte de la historia moderna se desarrolló bajo la consideración del cambio como una molestia temporal: el cambio era necesario "por el momento", hasta que, por ejemplo, satisficiéramos todas las necesidades humanas. Las necesidades humanas eran consideradas estables, constantes; uno podía realmente coger un pedazo de papel y lápiz y calcular cuánto tenía que producir para satisfacer todas las necesidades humanas, y una vez se lograra esto, el cambio habría de detenerse, no sería necesario. Las mentes más poderosas entre los economistas del siglo XIX consideraban incluso el crecimiento económico como un fenómeno temporal. Este debía darse hasta que por fin estabilizase su vuelo una economía capaz de cubrir las necesidades de todos. Una vez se lograra esto, no haría falta más crecimiento, ¿para qué? El esfuerzo extra ya no sería exigido. Uno se podría limitar, la sociedad se podría limitar, a la monótona repetición de lo mismo, año tras año, y la energía sobrante podría ser dedicada al desarrollo de las artes, de la filosofía, de lo que fuera. El fin del cuento sería, así pues, esta sociedad perfecta. ¿Y sabe cuál es la definición de una condición perfecta, de un estado perfecto? Un estado perfecto es aquel en el que todo cambio adicional sólo podría ser para peor. Lo que significa que, una vez se ha alcanzado la perfección, no sólo no se necesita cambiar más, sino que no se debería procurar hacerlo pues se arruinaría la cosa, porque ya no se puede mejorar.

Pero esa idea está, se mire como se mire, muerta a día de hoy. Y el sentimiento contrario que prevalece, lo que supone la pesadilla contemporánea, es justamente el pavor de que todo posible cambio se suspenda o detenga. Que, de aquí en adelante, todo vaya a ser igual. Esa es la pesadilla. Lo que resulta realmente interesante es que, como escribió Blaise Pascal hace mucho tiempo, lo que realmente mantiene viva a la gente es cazar, no matar a la presa. Una vez que se la ha matado, no es más que un

cadáver, está muerta, y no hay placer alguno en ello. Pero estar cazando la presa, eso sí es un placer, algo que le mantiene a uno ocupado, activo...

De modo que esta es la tendencia actual. Pero seamos cautos. He enseñado sociología durante 60 años, o algo más de 60 años, y he tenido que cambiar muchas veces a la hora de hablar de la "tendencia actual". He tenido que modificar mis apreciaciones una y otra vez. Y no puedo decir, no estoy en posición de afirmar, si la actual tendencia de trocear la vida en episodios independientes y aislados, de puntuarla de nuevos comienzos, cada año o cada dos años, empezando de nuevo, reencarnándose; no puedo afirmar con certeza si esta tendencia durará o no. Por el momento, sin embargo, la gente no está preocupada tanto por estabilizar una identidad, un sitio en la sociedad, cuanto por mantenerlo abierto, de modo que las nuevas oportunidades puedan ser atrapadas en caso de que se presenten. Creo que es mucho más acertado hoy en día hablar, no de procesos de identificación, sino de procesos de "reinención". Predigo, esto sí creo poder predecirlo, que en su vida usted tendrá que reinventarse a sí mismo una serie veces, no pocas. Por tanto, las cosas no son como en mi generación, cuando estábamos impresionados por Jean Paul Sartre, que nos enseñó que el secreto de la vida buena, decente o digna residía en producir lo que él llamó "project de la vie", un proyecto de vida. Usted habría de imaginar cómo sería a mi edad, por ejemplo. El proyecto de vida traería consigo un conjunto de recetas para saber exactamente qué hacer para consumarlo, y el resto de la vida no sería sino el duro y constante trabajo de lograr hacer realidad esa idea de uno mismo. No sé si los jóvenes contemporáneos son capaces de planificar sus vidas más allá del año siguiente. ¿Sería capaz de darme una descripción de su "project de la vie"? No estoy seguro de que la vean como una idea válida, como una idea atractiva. ¿Quién sabe lo que el futuro deparará?; eso es lo que se pregunta todo el mundo. Quizá lo que parecía atractivo en un momento dado se nos mostrará luego como un paso criminal. Así, hoy día, buena parte de los jóvenes ambiciosos sueñan con acudir a esa meca contemporánea de los universitarios brillantes que es Silicon Valley, en California. Ese es el logro más alto que puedan soñar. Sin embargo, la duración media del empleo en Silicon Valley es de ocho meses. Así es como se confrontan hoy los sueños con la habilidad de hacerlos realidad.

J.L. Por último, señor Bauman: en su libro *Vida líquida*, usted afirma que no hay atajos hasta la utopía; y se pregunta, siguiendo a Adorno y Hannah Arendt, cómo puede plantearse la tarea del pensar. En este sentido, usted recupera la noción de "mensaje en una botella" propuesta por Adorno. ¿Cuál es nuestro mensaje en una botella, señor Bauman? ¿Cuál podría ser en nuestro tiempo, si es que encuentra alguno, ese mensaje en una botella?

Z.B. La idea del "mensaje en una botella" es en efecto una idea muy poderosa. Adorno tuvo la sensación, y a veces comparto su punto de vista, de que si uno mira en torno descubrirá que, en realidad, no hay fuerzas sociales visibles, de carácter político, que puedan llevar a cabo esos altos ideales que se propuso la Ilustración. La de la Ilustración fue una bella idea: la visión de una clase de sociedad diferente, noble,

que asegurase a todo el mundo una vida digna, coronada por el respeto y autoestima, y donde cada persona encontraría su lugar adecuado en la sociedad, un sitio propio en el que encajar. Ahora bien, este testamento de la Ilustración está lejos de hallarse cumplido. Y aquí, el elemento adicional aportado por Adorno fue la afirmación de que, en la sociedad contemporánea, a quien había que acusar era a la cultura de masas, a la comercialización de la cultura, como causante y culpable de esta situación en la que no habría ninguna instancia visible que pudiera ejecutar el necesario desarrollo social. Y mucho me temo que nosotros estamos aún en la misma situación, en el sentido de que, si bien hace 50 años la gente estaba preocupada con el problema de “¿qué ha de hacerse?”, hoy la gran pregunta, la más difícil de todas, no es ya esta -qué ha de hacerse es ahora la parte más fácil del problema: más o menos somos capaces de sentarnos en torno a una mesa y hallarnos de acuerdo en los puntos importantes-; la verdadera dificultad reside hoy en la pregunta: “¿quién va a hacerlo?”. Aun existiendo iniciativas, aun existiendo movimientos sociales, lo que ocurre es que se caracterizan eminentemente por su fugacidad, por su incapacidad de descifrar profundamente las cosas. Normalmente se desmoronan bien antes, no ya de que su propósito esté cumplido, sino mucho antes incluso de que se halle remotamente cerca de estarlo. Así, ¿qué nos dice la metáfora de “mensaje en una botella”? Aquí Adorno fue más lejos de lo que a mí me gustaría ir, porque afirmó que la forma más noble y racional de compromiso, en estas circunstancias, es justamente la falta o ausencia de compromiso. Mantenerse apartado, no dejarse absorber por estas tendencias que predominan hoy. Mantenerse distante y continuar hablando, escribiendo sobre aquellas esperanzas cruciales, sobre aquellas posibilidades aún incumplidas, que siguen en suspenso pero no destruidas, pues no se puede destruir la esperanza definitivamente, no se puede destruir de manera definitiva lo posible, aunque sí se pueda dejar al margen, olvidarlo y no hacer nada por ello. De manera que, como tarea del pensar, tendríamos que seguir recordando esto; y ello es como introducir un mensaje en una botella. Luego uno lanza la botella al mar. Y entonces solo queda esperar que pase un barco cerca y que haya un marinero que vea la botella. Quizá este marinero sentirá tanto interés por el contenido de la botella que efectivamente se lanzará a un pequeño bote y se acercará para recogerla del mar. Y entonces, quizá, se sentirá tan interesado como para forcejear con el corcho e intentar deshacerse de él para descubrir lo que hay dentro. Y, quizá, este marinero en concreto estará versado en el idioma y será capaz de leer el pedazo de papel que ha encontrado; y, quizá, será lo suficientemente razonable como para encontrar sentido en él. Y, quizá, incluso, estará lleno de vitalidad hasta el punto de agarrar este trozo de papel e intentar convertirlo en realidad, convertir el verbo en carne... De modo que: ¿ve cuántos “quizás” hay en el camino? Se trata, en efecto, de una esperanza muy remota. Pero, en el caso de Adorno, estamos ante un hombre muy frustrado, muy decepcionado, especialmente después de su experiencia americana. Él pensó que esta era la única actitud honesta que uno podía mantener. No hay alternativa. Si uno intenta jugar al juego al que se juega hoy, no notará

siquiera cuán fácilmente es absorbido hasta olvidar su mensaje original y el propósito que lo llevó a jugar. Tal es el destino aun de los partidos políticos más idealistas, que, como sabemos demasiado bien, se transforman más allá de toda medida una vez que alcanzan el poder.

1.4 Prensa

27/12/2011 Artículo disponible en: http://www.estandarte.com/noticias/varios/sorteo-de-ejemplares-de-contra-la-postmodernidad-de-ernesto-castro_956.html

Sorteo: Contra la postmodernidad

Regalamos tres ejemplares del ensayo de Ernesto Castro.

27 de diciembre de 2011. [Estandarte](#)

Qué: Sorteo de tres ejemplares de 'Contra la postmodernidad', de Ernesto Castro

Sorteamos tres ejemplares de *Contra la postmodernidad*, de Ernesto Castro, uno de los lanzamientos más interesantes de la editorial Alpha Decay en sus propuestas de 2010. Para hacerte con uno de los tres libros que regalamos solo tienes que entrar en [Sorteos Estandarte](#) y rellenar un mínimo formulario. ¡Y tener un poco de suerte! El plazo finaliza el 18 de enero de 2012.

Ernesto Castro defiende en su libro que la postmodernidad ya no es un pensamiento que pueda abordar la realidad de nuestros días, hundidos como estamos en una crisis económica, social y ecológica. Analizando las propuestas de autores como Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Agnes Héller, Toni Negri, Simon Critchley, Gianni Vattimo, Eloy Fernández Porta o Jean-François Lyotard, Castro ofrece un ensayo breve pero contundente que anuncia futuros textos a tener en cuenta de este joven autor madrileño.

17/12/2011
<http://www.sovietmag.com/2011/12/17/ernesto-castro-for-dummies/>

Artículo disponible en: <http://www.sovietmag.com/2011/12/17/ernesto-castro-for-dummies/>

Ernesto Castro for dummies

por RAÚL SÁNCHEZ-SERRANO

Hace algunas semanas un colega me explicaba frente a una caña en la barra de un bar que uno de sus pasatiempos más recurrentes en sus años como estudiante universitario consistía en departir con sus compañeros sobre qué vendría después de la postmodernidad: ¿la post postmodernidad? ¿La upermodernidad? ¿La megamodernidad? ¿La post post postmodernidad? Aquí se nos trabó la lengua, y a parte de darme cuenta de la urgente necesidad de redefinir mis amistades, ambos percibimos que aquello no tenía mucho sentido, que ni tan siquiera sabíamos cuándo había llegado, cuándo se iría y el rostro que tenía. Lo que no sospechábamos es que, mientras nosotros estábamos en aquel bar, la postmodernidad ya había llegado a su fin y solo había dejado un gran vacío y un puñado de ciudadanos indignados.

Contra la postmodernidad es un planfleto que defiende un marxismo descomedido, escrito sin rodeos y de manera tajante. La tesis que defiende la obra no podría ser más clara: “la postmodernidad es la transcripción cultural, política y filosófica de un capitalismo sin fronteras”, de la máquina global neoliberal de hacer dinero a expensas de un 80% de la población mundial que vive y trabaja en condiciones precarias y que asiste indignada a la desregularización del empleo y las reformas de austeridad que los bancos y los mercados venden como panacea a una crisis que ellos mismo han provocado, y que en realidad no es más que una excusa para destruir un estado del bienestar que resulta incómodo y oneroso para el sistema. El autor va desgranando nombres a lo largo de toda la obra tales como Derrida, Lacan, Keynes, Giddens y Lyotard, pensadores que Ernesto Castro sienta en el banquillo de los acusados como los generadores de un discurso falaz incapaz de dar una explicación convincente a los problemas que nos acechan y aún menos aportar soluciones realistas.

Durante la presentación de la obra el pasado lunes en la librería La Central del Raval, **Ernesto Castro** (1990), que a parte de firmar este mini estudio filosofía y economía, trabaja como crítico en la revista literaria Quimera y forma parte del colectivo **Juventud sin Futuro**, declaró que su intención con este libro era “poner en tela de juicio los prejuicios sobre los que basamos nuestra percepción del mundo”, y de nuevo insistió en un “marxismo sin modales” como línea de acción. **Antonio J. Rodríguez**, moderador del acto, definió *Contra la postmodernidad* como “el libro que leen los modernos con conciencia de clase” y **Eloy Fdez. Porta** fue echando leña al fuego en un debate a dos bandas con Castro lleno de vericuetos y densísimo que no hacía honor al objeto de la presentación (nosotros, los *dummies*, a los cuales nos habían prometido una charla amena y descifrable allí estábamos sin diccionario a mano) ni al estilo directo y sin tapujos de un mini más que

recomendable. Si como a Castro, el *¡Indignaos!* de Hessel te dejó frío deberías darle al menos una oportunidad.

16/12/2011 Artículo disponible en: <http://www.sigueleyendo.es/una-humilde-propuesta/>

Una humilde propuesta

Por [sigueleyendo](#)

Publicado en: [Destacados](#), [La opinión](#), [Óscar Sáenz](#)



Eloy Fernández Porta, Antonio J. Rodríguez y Ernesto Castro, momentos antes de la presentación.



ÓSCAR SÁENZ

Mirad, la verdad es que todo esto que iba a escribir tenía que ver con contarles cómo fue mi experiencia en la presentación del libro *Contra la Postmodernidad* (Alpha Decay) que su autor, **Ernesto Castro**, presentó este lunes en La Central del Raval junto a **Eloy Fernández Porta** y **Antonio J. Rodríguez**. Ya sabéis, repetir aquello que hice en mi periplo con las presentaciones de libros de fútbol ya que ahora –por fin– me tocaba jugar en la liga de los grandes, la liga de los escritores de literatura seria, ¿no? Esa gente que no habla de fútbol ni de nada chabacano en sus libros, pero el caso es que me aburrí como una ostra y me puse a pensar en mis cosas mirando

atentamente a cada uno de los contertulios mientras intervenían, asintiendo cada vez que el tono de la voz variaba con convicción.

Lo único que recuerdo, lo que realmente me marcó, fue cuando explicaron que existe un tipo de subgénero –o tal vez sea solo el estilema de unos pocos– en el cine porno denominado “entrar sin avisar” que consiste en una penetración sorpresa sin lubricación alguna. Fascinante, ¿verdad? Así fue como definió Fernández Porta la presentación que hizo Antonio Jota del tema que fueron a tratar allí. Y así es como defino yo, en general, todo lo que dio de sí la cosa. Hubiese pagado lo que me hubieran pedido por comprender de qué se estaba hablando.

Y no, no me aburrí por culpa de ellos, claro está. ¿Os pensáis que la juventud de ahora es un coñazo? ¡JA! Ni porque la presentación durase una hora y cuarto o porque la densidad –densidad muy interesante y amena, densidad necesaria, por supuesto– fuese extrema para un pobre diablo como yo que no conocía nada o casi nada de lo que estaban hablando. Me sentí como en mitad de un *stream of consciousness*, así que, en realidad, he de reconocer en voz alta que fue la experiencia literaria más intensa de toda mi vida. Por lo que pensé: ¿Y por qué no? ¿Por qué no pagar por ello?

Voy a haceros a todos vosotros una humilde propuesta para terminar de una vez por todas con el terror y el pánico que impone la implantación –que no la llegada, pues hace tiempo que están entre nosotros– del libro electrónico.

El otro día, durante la presentación, me senté en primera fila: una posición de lujo si fuese un concierto, pensé. En frente tenía a Antonio J. Rodríguez (1.147 amigos en Facebook y 426 seguidores en Twitter), a Ernesto Castro (913 amigos en Facebook) y a Eloy Fernández Porta (no tiene Facebook, ni Twitter ¿qué se le va a hacer?). A mi lado – con pasillo de por medio– estaba **Luna Miguel** (3.819 amigos en Facebook y 1.952 seguidores en Twitter y 4.568 respuestas en Formspring), que es pareja y amiga de los implicados en la mesa. El libro pertenece a la editorial **Alpha Decay** (4.955 amigos en Facebook) cuya cabeza visible esa tarde era **Ana S. Pareja** (465 amigos en Facebook). Y La Cripta de la Central del Raval, completamente llena hasta la bandera. Y pensé: ¡Eh! Esta peña es famosa... ¿Por qué puedo estar viendo gratis a gente famosa? ¿Por qué me estoy aprovechando de sus palabras y su presencia sin necesidad de comprar el libro? ¿Les estoy robando? Sin lugar a dudas: Sí.

Yo, como mucha gente de Facebook, también los tengo en mi lista de contactos sin apenas haber cruzado palabra con ellos en internet y aún menos en la vida real. ¿Por qué? No lo sé, no me lo he planteado nunca, simplemente les agregué: son populares, son famosos y están ahí, a mi alcance. Y como ellos, hay muchos más escritores jóvenes y no tan jóvenes que arrastran a verdaderas masas dentro de las redes sociales como si fuesen auténticas estrellas del rock. Hasta tienen a sus propios enemigos declarados y anónimos que tratan de tocarles los huevos a la primera de cambio. Lo más fascinante de tenerles en Facebook es ver sus fotos y sus conversaciones cruzadas en los muros, o eso quiero imaginar. Por eso, ante la posibilidad de ir al mismo bar al que ellos irían más tarde –sí, amigos, el famoso Manchester–, no dudé en sumarme a tal evento valiéndome de la poca confianza que tuviera con algunos de los asistentes y amigos de ellos. Y me sentí un espectador privilegiado de aquello que he visto antes en la pantalla de mi ordenador tantas veces, pudiendo compartir una cerveza muy cerca de sus conversaciones y de sus nuevas fotos. Y todo esto sin comprar el libro. Todo sin pagar un céntimo más allá de la caña que me sirvieron. Prácticamente gratis.

La humilde propuesta viene a partir de esta idea y también de la idea que se ha barajado durante meses sobre que la industria del libro debería fijarse en las del cine y la música para tratar de solucionar –claro, así de fácil ¿no?– lo de la piratería.

Bien, como todos sabemos, la actividad literaria es algo que se debe hacer en la intimidad para que funcione, por lo que colocar a los autores en mesas de cara al público mientras CREAN SU MAGIA, tal vez no sería lo más interesante. Yo opino que los autores deberían dejar de darse la buena vida que se pegan y comenzar a trabajar un poco más una vez publicado el libro. Vagos.



Eloy Fernández Porta, Ernesto Castro y Antonio J. Rodríguez, momentos después de la presentación.

Estoy pensando en una humilde propuesta para cobrar entrada en las presentaciones de libros. Para que por un euro simbólico –pero en metálico– o quizás dos, puedas acceder a que el autor te haga un resumen del texto o una lectura de una parte curiosa o interesante, que te lo comente y te lo matice, que te lo recite o te lo susurre con sinuosidad. Luego, al final del acto, podrás hacerte una foto con él y/o que te firme tu ejemplar. Si añades un euro más, hasta podrías conseguir una dedicatoria personalizada con un cierto aspecto de confianza. Si pagas –yo que sé– tres, cuatro o cinco euros, tener acceso a poder tomar, en un espacio a parte, un vino o una cerveza con él/ella. Y si ya pagas más –lleguemos a los diez euros, ¿no?–, igual hasta puede que te dirija la palabra o asienta con interés sobre tus comentarios.

Todo eso sin comprar el libro, claro. Porque lo que necesitan los lectores es literatura gratis para después, como si fuese un concierto o una película en tres dimensiones, acceder a una modalidad *premium*. Palpar al autor, que antes se veía obligado –esclavizado prácticamente– a todo esto por la materialista razón de vender su libro. Esta es la forma de detener la imparable llegada del libro electrónico, de salvar a la industria del libro. Una poética del cuerpo... ¿Qué digo? Un marketing de lo presencial. Convertir las librerías en grandes salas de actos donde acceder a su palabra directa. Metamorfosar los sellos editoriales en productoras de eventos literarios.

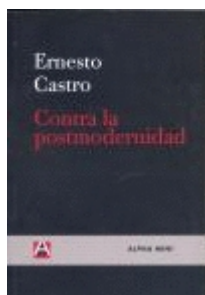
No se han dado cuenta todavía, pero mi humilde propuesta consiste en que, de una vez por todas, se dejen de vender libros y se comience a vender a los autores. Porque en el fondo es lo que queremos.

No hay más que esto, creo yo, aunque todavía me falta trabajar un poco más en la propuesta. Y compren *Contra la Postmodernidad*, por supuesto. ¡Me encantó lo que dijeron!

08/10/2011 Artículo disponible en: <http://www.academiaeditorial.com/web/contra-la-postmodernidad/>

Contra la postmodernidad

Ernesto CASTRO CÓRDOBA,
Contra la postmodernidad,
Barcelona, Ediciones Alpha Decay, 2011.



La frecuencia con la que actualmente se publican y difunden libros en contra de la retórica posmoderna no para de crecer. Entre los muchos que han aparecido en los últimos meses, pueden mencionarse el de Michel Onfray, *Freud: el crepúsculo de un ídolo* (2010), los que se han publicado en Editorial Academia del Hispanismo en colaboración con Inger Enkvist, *Contra los mitos y sofismas de la “teoría literaria” posmoderna* (2010), y *El mito del multiculturalismo*, de Teresa González Cortés (2010), y ahora el de Ernesto Castro, cuyo título, directamente, es *Contra la postmodernidad* (2011).

La tesis de este opúsculo es clarísima: la retórica posmoderna carece a día de hoy de todo fundamento y es de un irracionalismo cada vez más ridiculizable. ¿Por qué? Porque es incapaz de explicar, desde su idealismo y desde sus vacuidades verbales, los problemas a los que hemos de enfrentarnos. Hoy, el “discurso” posmoderno es ante todo lo que siempre fue, desde sus orígenes: un negocio editorial y académico. Pero hoy su incompetencia resulta mucho más evidente que antaño, y es más fácil de criticar en público. Las críticas al posmodernismo comienzan a resultar más graciosas cada día. Surgen burladores que carecen de depredadores. Los patriarcas han muerto o envejecido, es decir, han perdido poder. (Cuidado con los poderes en estado de visible caducidad...) Cualquier tiempo pasado fue mejor para Rousseau, Nietzsche, Freud, Derrida, Lacan...

En su crítica a la insuficiencia posmoderna, Ernesto Castro afirma, con razón bien explicada, que “el posmodernismo resulta ser, en la mayor parte de los casos, una réplica exacta de la ideología neoliberal”. Y tiene razón. El posmodernismo justifica la explotación de la miseria tercermundista mejor que ningún otra mitología contemporánea o discurso ideológico. La explotación de la miseria es hoy mucho más rentable que la explotación de la riqueza. Dicho de otro modo: las clases medias tienen a su alcance excelentes medios de explotación de esa miseria. Y Castro no duda en arremeter contra las ONG’s. A los posmodernos se les pueden poner de punta todos los pelos —acaso sin excepción...— leyendo este libro.

Véase, sobre el mito del otro y la retórica de la alteridad: “Enarbolar en abstracto la bandera de «lo otro» es un gesto de impotencia, nunca de subversión, máxime cuando se esgrime contra un sistema como el

capitalista que, en contra de la opinión común, no tiende a la homegeneidad, sino a la reproducción *ad infinitum* de las diferencias” (48-49). He aquí la esencia de la globalización: la multiplicación de los «derechos individuales». ¿Son individuales los derechos? No... Porque un derecho individual es un *privilegio*. Sin embargo, la consecuencia de la globalización es la multiplicación de la(s) *diferencia(s)*. Pobre Derrida...

Y sobre la «tolerancia posmoderna»: “La tolerancia, como la xenofobia, es un placebo que encubre los verdaderos conflictos de intereses” (62). Es el mérito de los falsos problemas: exigir soluciones también falsas. Y hacer negocio evitando ante todo resolver los problemas reales. Dicho de otro modo: *no combatas el prejuicio, explótalo*. He aquí la máxima fundamental del discurso posmoderno.

Y sobre el mito del multiculturalismo: “La sociedad multicultural ha llegado a su fin, pero por motivos que en última instancia no responden a la cultura, sino a la economía” (63-64). Como bien ha escrito Gustavo Bueno, “la cultura es el opio del pueblo” (*El mito de la cultura*, 1997). Y más del pueblo posmoderno.

Sea como fuere, retórica y mitología posmodernas se usan, cada vez con mayor frecuencia, para ser objeto de ridículo. Quien no quiera verlo tendrá que permanecer fial a su autismo gremial. Y, por supuesto, que no lea el libro de Ernesto Castro: “El *pensiero debole* carece de proyecto y se entretiene en pensar de nuevo lo ya pensado” (76); se habla de *ontología necrofílica* para designar el gusto de los seguidores de Heidegger por el regusto del ser para la muerte (*Sein zum Tode*); “En tiempos de crisis como los nuestros, cuando se les exige a los intelectuales un esfuerzo más en el compromiso con lo concreto, estas propuestas son el colmo del escapismo, una broma filosófica sin gracia resultante de la *trombosis conceptual* y la *diarrea mental* que caracteriza a los anacrónicos herederos de Heidegger” (80-81); “El ejemplo más claro es Lyotard, quien pasó de la política marxista (décadas de 1950 y 1960) a la ontología postmoderna (años setenta y ochenta) y de ahí a la ciencia ficción (años noventa). En relación con el capitalismo, Lyotard fue incapaz de encontrar un término medio entre el escapismo y la paranoia” (90).

Esperamos, ahora, libros dignos de titularse *Contra Nietzsche*, *Contra Lacan*, *Contra Derrida*, etc... Un poco de paciencia. La gente más joven y mejor preparada está descubriendo lo rentable que puede ser burlarse críticamente de la posmodernidad. Y si no, que se lo pregunten a Ernesto Castro.

Jesús G. Maestro • 7 octubre 2011

04/08/2011 Artículo disponible en: <http://ibrahim-berlin.blogspot.com/2011/08/el-giro-economico-entrevista-ernesto.html> y <http://issuu.com/ibrahim.berlin/docs/ernestocastro?mode=window&pageNumber=2>

El Giro Económico. Entrevista a Ernesto Castro (I)

Preferiría no haber tenido que leer *Contra la posmodernidad*, el libro que mi colega Ernesto Castro (Madrid, 1990) publica el mes próximo en Alpha Decay. Lo que quiero decir con esto es que todos estamos de acuerdo en que buena parte de los libros importantes están ligados a poderosos y abruptos cambios sociales. ¿Quién quiere leer a los tres autores más decisivos del pasado siglo XX, si no perdemos de vista que trabajaron al calor de la I Guerra Mundial? Para el caso que nos ocupa, los autores que debutamos en esta colección Mini lo hicimos hablando de nuestras filias, sumergiéndonos en distintas expresiones culturales, ya fuese memorias sobre cómic, el enigma Pynchon o las subjetividades nocturnas. Castro, al revés que nosotros, se enfrenta a auténticas fobias, las de todo nosotros como ciudadanos, y por ello *Contra la posmodernidad* es un libro desagradable y hostil, necesario y urgente. Si este ensayo acabase en un final conciliador, entonces eso dependerá de nuestra capacidad para transformar el actual estado de las cosas.

I. Comenzaré levantando mi gran y principal sospecha sobre tu libro, es decir que, con tu permiso, voy a empezar de malas. El primer borrador que leí de tu texto —no así la versión definitiva— concluía con el célebre eslogan de Clinton: «¡Es la economía, estúpido!», y en verdad es ésta la dedicación a la que se entrega *Contra la posmodernidad*: atraer toda la atención, en un momento de crisis como el nuestro, hacia el análisis económico, mientras que al mismo tiempo se ejerce un duro comentario sobre la responsabilidad de los intelectuales, revisando ese instante letal en que se gesta el olvido de la economía desde el *marxismo occidental* (Anderson). De hecho, la contracubierta del texto trae consigo una denuncia feroz, aunque más o menos suavizada, al panorama cultural español en nuestros días: «El afán por las cuestiones culturales e identitarias lleva a que muchos de sus autores [del posmodernismo] olviden deliberadamente el análisis económico del sistema.» Ahora bien, a pesar de tal llamada a la urgencia, hasta el momento, tu obra como crítico cultural comprende fundamentalmente estudios en filosofía y estética —me remito a tu blog, tus artículos publicados y tu contribución a *Redacciones*—. ¿Qué ha pasado? ¿Es todo culpa del 15-M?

Mis intereses han estado orientados fundamentalmente hacia la poesía y el arte contemporáneo por una sencilla razón: la influencia de mi padre. En casa tengo una biblioteca inmejorable de clásicos del pensamiento francés contemporáneo, catálogos de exposiciones, monografías sobre artistas, tratados de teoría estética, poetas franceses y alemanes. *La crème de la crème*, vaya. Desde pequeño he acudido a exposiciones, incluida la visita anual a ARCO. Algunas galeristas me siguen pellizcando los mofletes y me indican con entusiasmo cuánto he crecido desde la última vez que me vieron. La generación de mi padre recibió en vivo y en directo la emergencia y consolidación del giro cultural. No es de extrañar que para muchos de ellos “MARX” fuera el sinónimo de cierta crítica cultural, cierta escuela de la sospecha, cierta deconstrucción hermenéutica que desmantelaba los discursos al mismo tiempo que se mantenía cómplice en los hechos. No se le puede pedir peras al olmo, del mismo modo que nadie puede reclamar para la movida madrileña una virulencia política que nunca estuvo ahí. El 15-M rompe con una tradición de inmovilismo social y esteticismo apolítico que viene de lejos. Gracias al feliz encuentro en Sol muchos

de nosotros hemos canalizado colectivamente cierto malestar generacional que no habíamos conseguido descifrar previamente en los términos adecuados. Se ha producido un cambio de mentalidad de 180°. Yo hablaría incluso de una transformación epistemológica: la creación de un nuevo sentido común donde la política, el derecho y la economía pasan a ser los grandes horizontes de significado en detrimento de las interpretaciones metafísicas, las lecturas religiosas o las codificaciones culturales. Las asambleas de barrios son una experiencia muy gratificante, cuando escuchas a ese vecino que hace unos meses estaba completamente despolitizado, como ahora se apasiona cuando tiene que discutir sobre el papel de China en el mercado internacional. Y esto es sólo la punta del iceberg. En mi barrio conozco pokeras que se plantean estudiar ciencias políticas, emos que empiezan a cuestionar sus principios –“quizá mi autodestrucción emocional no sea el ombligo del mundo”-. Los críticos culturales debemos tomar nota de esta transformación epistemológica si no queremos empezar a vivir en un mundo de farolas de piruleta y nubes de caramelo.

A título individual, es extraño que la economía no formara parte de mis preocupaciones hasta hace apenas unos meses. A fin de cuentas, alcancé la mayoría de edad un mes después de la quiebra de Lehman Brothers. Pero no apenas di importancia a lo que entonces estaba sucediendo. Creo que ninguno disponía por aquél entonces del instrumental teórico necesario para comprender la situación. La mayor crisis del capitalismo sucedió ante los ojos una izquierda incompetente, debilitada y a la defensiva. Es más, yo tenía grabado en la retina un derrumbe previo -bastante más espectacular-: la caída de las Torres Gemelas que, junto con la ristra de atentados posteriores (11-M y 7-J), había dado alas a la hipótesis del *choque de civilizaciones*. La teoría de Huntington fue rescatada de la tumba gracias al oportunismo mediático de dos oligarquías -los fundamentalistas islámicos y los teocons norteamericanos- cuya enemistad coordinada estructuró el panorama político de la última década. Antes del otoño de 2001, la izquierda tenía sobre la mesa un frente de lucha medianamente organizado, coordinado y propositivo en respuesta a la globalización planeada por el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio, aliados de las grandes corporaciones. Ese mismo año, el cerco a Génova y el Foro Social Mundial en Port o Alegre habían ensayado diferentes formatos para visibilizar la incipiente *internacional altermundista*. Otro mundo era posible. Y entonces llegó la amenaza fantasma del terrorismo, la barba de Bin Laden monopolizó nuestras pantallas, EEUU inició una política exterior de intervenciones unilaterales, la política del miedo apeló al recorte de libertades en favor de la seguridad ciudadana, la izquierda pasó a la resistencia, fragmentándose entre los que temían el uranio enriquecido de Irán y los que se indignaban ante la invasión de Afganistán. La lucha por un mundo nuevo quedó desplazada por la defensa del mundo existente. Sólo me he manifestado dos veces con anterioridad al 15-M: contra la Guerra de Iraq y contra la manipulación mediática de los atentados en Atocha. Desde entonces no había salido a la calle. Durante mi adolescencia ser de izquierdas consistía en sospechar sobre las declaraciones xenofobas de la derecha y manifestarse en contra del imperialismo estadounidense. Tolerancia multicultural, pacifismo antiamericano y filosofía de la sospecha; nada de eso requería de un excesivo compromiso intelectual. La primavera de 2011 cierra un ciclo político marcado por la amenaza fantasma del terrorismo internacional y la hipótesis paranoide del choque de civilizaciones. El asesinato de Bin Laden (en nuestro país, la desarticulación de ETA y el inicio de un proceso democrático), las revueltas democráticas en los países islámicos y los movimientos de indignación en Islandia, Grecia y España apuntan hacia a un panorama completamente distinto. Los nuevos movimientos sociales rompen con la falacia de las alternativas en las que Europa se ha debatido durante la última década y media, entre un social-liberalismo tolerante, multicultural, defensor de las minorías culturales y una derecha xenófoba, recalcitrante y policial. Ambos bandos han sido cómplices del asalto de las grandes corporaciones a lo social y se han puesto de acuerdo en lo relacionado con el control de los flujos migratorios.

Me dices que las publicaciones y mi blog no reflejan el cambio que se ha producido. En mi defensa diré que mi blog fue siempre un poso mínimo de mis lecturas. De todas maneras no actualizo desde el 24 de abril. Por aquél entonces ya había empezado a cuestionar la jerarquía de mis intereses y a sentirme un

poco incómodo con mis publicaciones previas y desde entonces he decidido tomarme un descanso. No quiero mostrar nada de mis tentativas en economía y política hasta que tenga una opinión bien formada sobre los problemas de nuestro tiempo. A título informativo, he de decir que ahora mismo estoy preparando un texto sobre migración, nacionalismos y enfrentamientos étnicos. En Septiembre, *Revista de Occidente* publicará una entrevista que Javier Lareu y yo hicimos a Zygmunt Bauman y *Quimera* saca un artículo mío sobre la obra de Michel Houellebecq. En ambos casos, las connotaciones políticas y el trasfondo sociológico son determinantes. Aunque no te lo creas, la indignación moral y el compromiso político han sido desde siempre el gran acicate de mi escritura (junto con los intereses pecuniarios): empecé a escribir poesía porque pensé que sería una forma honrada de ganarme el pan, durante un tiempo dejé de escribirla porque creía que la estetización del sufrimiento (presente en toda mi poesía) era una forma de fetichismo que conducía al inmovilismo social. Pobre ingenuo. Visto en una lectura retrospectiva, muchos de mis tabus intelectuales son fruto de una codificación aberrante de la política en el terreno cultural. Muchas de las prohibiciones que me he impuesto en mi corta trayectoria como escritor no superan el umbral del *arrebato adolescente*. Quién sabe, puede que *Contra la postmodernidad* sea mi último arrebato. Creo firmemente que un escritor se forma *gracias* a sus limitaciones y un ensayista *mediante* sus enemistades. Creo que el pensamiento es un arte de la estrategia donde cada concepto es una trinchera y cada argumento una emboscada. *Contra la postmodernidad* es, fundamentalmente, una apuesta por llamar las cosas por su nombre, una apuesta que hago contra mí mismo. Si pensar algo es pensar contra alguien y la teoría es un objeto largo y afilado, con este breve ensayo creo haber cortado definitivamente el cordón umbilical que me vinculaba a las preocupaciones de la generación de mi padre. Esta es mi primera aportación a la lucha que estamos llevando entre todos en la calle, un burdo intento de traducir nuestras preocupaciones en común al lenguaje de la teoría.



[Crédito: Luna Miguel]

II. *Contra la posmodernidad* tiene un efecto rotundo. Tacha asuntos que deberían quedar de lado en el debate intelectual y apunta hacia los verdaderos retos y problemas que de verdad son importantes hoy; o, digámoslo así, frente a los divertimentos intelectuales y el pensamiento como actividad lúdica, tu texto *jerarquiza*. Con todo, sí echo en falta la presencia de nombres o instituciones que desde finales del siglo XX, ligados al así llamado altermundialismo, y desde distintas disciplinas (crítica de publicidad, periodismo, comentario político), han ido desarrollando una crítica feroz contra nuestro sistema. Pienso en gente como Naomi Klein, Ignacio Ramonet, Noam Chomsky, Michael Moore, Carlos Taibo... organizaciones como ATTAC o publicaciones como *Le Monde Diplomatique*. ¿Qué ocurre con todos esos nombres, que llevaban haciendo ruido mucho antes de la crisis económica mundial y de las movilizaciones populares que en estos días se están gestando?

Los autores que citas, por muy interesantes que sean, no están vinculados a la problemática del fin de la modernidad. Ninguno de ellos habla de la postmodernidad en sus ensayos porque pertenecen a otra tradición de pensamiento. De hecho, se podría establecer una línea divisoria dentro del pensamiento crítico contemporáneo. A un lado se encuentra *la crítica artística del capital*, centrada en problemas como la sociedad del espectáculo, la hibridación cultural, el fetichismo de la mercancía y las políticas de la identidad; una corriente de pensamiento que analiza nuestro tiempo haciendo uso del método de la teoría de medios, la semiótica, el psicoanálisis y la teoría foucaultiana del poder. Por otro lado, se encuentra *la crítica social del capitalismo*, centrada en cuestiones como la ética del consumo, la globalización, la geopolítica internacional y la definición de democracia; una corriente de pensamiento que se apoya en la sociología, la economía política, el derecho internacional y la crítica de las instituciones. Ambas vertientes del pensamiento izquierdista tienen un origen común en el discurso contestatario puesto en circulación por los nuevos movimientos sociales durante las décadas de 1960 y 1970. Por aquél entonces había una conciencia muy clara de que la transformación de las estructuras sociales requería de una revolución cultural previa. Tras la derrota del movimiento del '77, con el triunfo de la ideología neoliberal, estas dos vertientes iniciaron su andadura independiente. Los años 80 estuvieron marcados por *el giro cultural y la inflación de los prefijos*: postestructuralismo, postmodernidad y postcolonialismo. En los 90 se produjo la contraofensiva de la crítica social: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la aparición del altermundismo en Seattle y las manifestaciones en contra de las intervenciones de la OTAN en Yugoslavia e Iraq. Algunos experimentos realizados durante la última década apuntan a una posible reconciliación de estas dos tradiciones. Estoy pensando en países como Ecuador, Bolivia y Venezuela, donde la formulación de alternativas en los márgenes del capitalismo va de la mano del reconocimiento de otras tradiciones culturales.

Contra la postmodernidad tiene una doble pretensión: por un lado, suscitar un debate en el seno de la izquierda acerca de la pertinencia de cierto discurso culturalista (los valores y objetivos asociados a este contexto) y, por otro lado, evaluar la actualidad de la hipótesis postmoderna en su dimensión social, histórica y política. Hay por lo tanto algunas ausencias que tan sólo son perdonables por la extensión del libro y por el marco de referencia del ensayo. He de advertir a los lectores que apenas me he ocupado de la polémica modernidad vs postmodernidad porque considero que es un debate clausurado en el que ya se han planteado los argumentos más importantes, por ambos bandos. Me interesa inspeccionar la postmodernidad más allá de ella, no en relación con sus antecedentes. La tomo como el punto de partida, el marco de referencia a partir del cual habremos de realizar los análisis más importantes de nuestro presente. Considero que el análisis plantado por Jameson en *La lógica cultural del capitalismo tardío* es esencialmente válido para mediados de los '80 pero está bastante desfasado para nuestros días. En ensayos posteriores pienso desarrollar mi opinión acerca de este autor, uno de los pocos que ha apuntado a una posible reconciliación entre la crítica artística del capital y la crítica social del capitalismo.

III. Mientras leía tu comentario sobre Žižek hablando de la publicidad de Starbucks, donde el extraordinario precio añadido no sólo se justifica mediante la imagen del establecimiento sino por su supuesta filantropía a favor del comercio justo —esa tan discutida deriva filantrópica del capital que durante algún tiempo mantuvo entretenido al periodismo, con sus reportajes sobre corporaciones o empresas responsables y comprometidas—, pensé en un reportaje de Gunter Wallraff sobre las desastrosas condiciones en las que trabajan los empleados de la multi (*Con los perdedores del mejor de los mundos*).

Ahora bien, el capitalismo, ¿lo ha hecho *todo* mal? (Supongo que en este punto es inevitable no pensar en ciertos pasajes de Fernández Porta...). O dicho de otro modo, tras el desastre de la crisis financiera e inmobiliaria, ¿hay que evitar que vuelva a repetirse otro error como éste, ligado sobre todo a la falta de control sobre los bancos, o es necesario expulsar de nuestros glosarios, de una vez por todas, el concepto capitalismo? (Pienso aquí en un artículo de Timothy Garton Ash publicado en mayo de 2009 y

titulado «Hacia un nuevo capitalismo»: ««El capitalismo no acabará en 2009 como acabó el comunismo en 1989. Está demasiado arraigado y es demasiado variado y demasiado adaptable para sufrir una muerte tan brusca. Existen hoy en el mundo muchas más variedades de capitalismo que las que hubo en su día de comunismo, y esa diversidad es uno de sus puntos fuertes. El arco iris va desde el salvaje oeste hasta el salvaje oriente, y abarca grandes variantes nacionales de la economía de mercado, como China, que los puristas dirían que no son capitalismo en absoluto. Por consiguiente, algunas versiones del capitalismo capearán el temporal; otras quedarán en ruinas o, al menos, sufrirán reformas sustanciales.»»]

Como el capitalismo no es una entelequia a la que podamos atribuir decisiones morales, no se puede decir que lo haya hecho ni bien ni mal. Hay que tomarse en serio el dogma liberal de que *el mercado somos nosotros*, individuos capaces de elaborar juicios y tomar decisiones a diario (decisiones que pueden cambiarlo todo). No hay ninguna lógica causal ineluctable, ninguna conspiración secreta. La red que nos aprisiona sencillamente no existe. Hay, en todo caso, una estructura económica que ha mostrado una gran flexibilidad histórica, una gran capacidad de adaptación a diferentes contextos sociales, negociando con los intereses de la población y satisfaciendo parcialmente sus necesidades. En tu pregunta hay varias cuestiones entretrejidas. Hay que distinguir entre la estructura económica del Capitalismo Realmente Existente (CRE) y los valores culturales que han salido reforzados gracias a la dinámica de mercado. Como ha analizado Fernández Porta, muchas subjetividades previamente marginadas por una comprensión jerárquica de la cultura han salido a flote, por así decir, gracias a la incorporación del principio de oferta y demanda en el campo de la cultura (Sin embargo, sigo pensando que Fernández Porta no se ha interesado lo suficiente por los genuinos protagonistas del entrecruzamiento entre cultura y capital. Dedicó un brillante análisis a Paris Milton pero no se toma las mismas licencias con Santiago Segura o Arturo Pérez-Reverte.) En cuanto a la estructura económica del CRE, estoy de acuerdo con Ash. El capitalismo de Estado chino no es igual que el socialismo de mercado venezolano; el salvaje Oeste de los microprocesadores en Silicon Valley no tiene ningún parecido con el salvaje Sudeste asiático de los *sweatshops* en Yakarta; la conjunción de productividad y Estado de Bienestar en los países escandinavos no es idéntica a la conjunción de capitalismo inmobiliario y Estado del Turismo en los países del Mediterráneo. Sobre la base de estas diferencias, muchos quieren prescindir en un nivel analítico del término “capitalismo” y reservar su uso para la táctica discursiva de las concentraciones multitudinarias, donde la confrontación ideológica y la identificación simbólica del enemigo es crucial. Esto es un error. Si analizamos la situación desde una perspectiva global, habremos de concluir que el CRE reproduce, en lo esencial, las estructuras económicas analizadas por Marx, la geopolítica imperialista interpretada por Lenin y la situación de explotación de la clase obrera que percibió Engels en el Manchester de su tiempo. Samir Amin, Giovanni Arrighi, Michael Heinrich, David Harvey y Robert Brenner (entre otros) tienen buenas razones para seguir hablando de capitalismo en términos absolutos.

Es incorrecto afirmar que la crisis actual se reduce a un error coyuntural de *un tipo* de capitalismo que no tiene atado en corto a las corporaciones financieras. Esta imagen de la crisis está muy extendida gracias al éxito de documentales como *Inside Job*. El formato documental privilegia una acusación individual de los responsables (señalar con el dedo la avaricia de Goldman Sachs y la incompetencia de Ben Bernanke y Henry Paulson Jr.) en detrimento de un análisis estructural de las causas que condujeron a la burbuja financiera. Y analizando los antecedentes de la crisis descubrimos que el EEUU y China han unido sus destinos económicos mediante un ritual voodoo muy chungo. La compra de deuda externa norteamericana por las autoridades chinas es la causa remota de la inflación crediticia que permitió que Wall Street tuviera esos bajos tipos de interés que hacían tan rentables las inversiones financieras. Esta crisis ha golpeado el corazón del imperio y de ahí se ha extendido a todos los lugares del planeta, afectando por igual a todas las variantes del CRE. Aunque el detonante de esta crisis haya sido sistema crediticio –que Marx no analizó en toda su profundidad–, los resultados ya estaban analizados en el *Manifiesto Comunista*: una mayor acumulación del capital en unas pocas manos, una explotación de los mercados

existentes y una expansión a nuevos mercados. La burguesía, concluyen Marx y Engels “remedia unas crisis preparando otras más extensas e imponentes y mutilando los medios de que dispone para precaverlas.” El modo mediante el cual salgamos de esta crisis prefigura los elementos detonantes de la próxima (de hecho, la causa mediata de nuestra crisis se remonta al impulso del crédito como solución al estancamiento industrial de la década de los ‘70). Si comparamos las diferentes crisis que ha tenido el capitalismo a lo largo de su historia, podemos extraer dos conclusiones: (i) Las crisis fomentan la concentración del capital, limpian el mercado de la competencia inútil e impulsan la creación de oligopolios. Así, el sistema de explotación, control y jerarquía sale reforzado. Esto significa que las versiones social-liberales del capitalismo están llamadas a fenecer. El futuro será pasto de la economía planificada y el control de los sectores clave. La pregunta debemos formularnos como ciudadanos es si queremos que quien planifique sea un representante del pueblo (como sucede en Bolivia) o sólo represente sus propios intereses (como sucede con el oligopolio de las grandes corporaciones en el Sudeste asiático). (ii) El capitalismo no soluciona sus problemas, los desplaza geográficamente o los aplaza históricamente. El éxodo masivo en busca de nuevos mercados fue la solución a la que recurrió Occidente hasta mediados del siglo XX (de hecho, me informan que España ha pasado a ser en el último mes un país emigrante). Una solución que, dicho sea de paso, las autoridades fronterizas del Primer Mundo han impedido a los millones de inmigrantes potenciales del Tercer Mundo que se hacían en las ciudades-chavola (Lagos, Río de Janeiro, Yakarta). El capitalismo ha alcanzado una dimensión global, vivimos en un mundo lleno, a falta de nuevos horizontes geográficos nuestro sistema económico está empezando a hipotecar el futuro. Podemos mantener nuestro tren de producción, distribución y consumo gracias al incremento exponencial de la deuda agregada y de la degradación ambiental. Nuestros nietos ya tendrán que pagar nuestros dispendios. El crecimiento del PIB significa algo más que bienes y servicios para hoy, significa reducir el número de generaciones que podrán habitar este planeta.

IV. Con tu permiso —y con el de nuestros estupefactos lectores— quisiera contar una anécdota que espero que sirva como autocrítica y fábula moral para las nuevas hornadas de estudiantes. Como sabes, cursé mis primeros años de universidad en una facultad de estudios sobre comunicación, que es como decir que todo ese tiempo tuve que estudiar a fondo a los teóricos de Frankfurt (de los que, para ser sinceros, apenas recuerdo el mal sabor de boca que me dejaron), la crítica cultural antiamericana, con un profundo trasfondo crítico y marxista (v.br., esos mensajes del tipo “¡Disney es el anticristo para los niños!”), o, ya metido en los estudios de género, el feminismo más rancio y vieja escuela. Te hablo de los años 2006, 2007 y 2008. Frente a todo aquello, fuera de la facultad, o escondidos en baldas a los que pocos se asomaban, estaba todo ese rollo a favor del pop y bla, bla (esto lo digo con gran cariño, no obstante), ya sabes, las pantallas y los nuevos medios no son instrumentos lobotomizadores a favor de un sistema culturalmente colonizador, imperialista y procapitalista, sino que lo que importa es cómo tú quieras leer esos productos culturales y etcétera. Y en cierta forma, otra lectura de tu libro vendría a ser que mientras nos afanábamos en atacar con rastrillos y artilugios medievales a los carcamales que ostentaban cátedras de humanidades, a Wall Street tal coyuntura le vino estupendamente. Entiendo, pues, que hay ahí un debate generacional importante. ¿Debemos entonces volver a nuestros abuelos, o la coyuntura empuja a inventarse un nuevo pensamiento crítico?

Esta es una pregunta difícil. La crítica cultural del capital tendrá que renovarse o quedar reducida a mero dispositivo de la legitimación metatextual de los diferentes productos culturales. Si la crítica profesional quiere ser algo más que pura marketing, tendrá que recuperar la pasión, la parcialidad y la política que siempre le caracterizaron. Por el momento los mayores avances en este sentido se han dado por la parte *organizativa* y no por la parte *teórica*. El marco teórico de referencia sigue siendo el mismo desde hace tres décadas (postestructuralismo, psicoanálisis y semiótica). Me preguntas por el status de la cultura de masas y te respondo: creo que el debate sigue paralizado en los términos en los que Adorno y Benjamin formularon el problema allá por los años ‘30. Para Adorno estamos ante la consumación del fetichismo de la mercancía, la alienación del espíritu objetivo y la recaída de la Ilustración en Barbarie. Para

Benjamin hay una oportunidad oculta en la técnica del sampleado que pone en marcha la cultura de masas (abre las puertas a la iluminación profana y posibilita que el uso crítico de los materiales heredados). Como tantos otros debates de la crítica actual, estamos ante un debate clausurado al que sólo se pueden añadir alguna que otra apostilla. Me parece más interesante analizar la relación que ha establecido la crítica con el público y las instituciones en los últimos años. El balance no es totalmente positivo. Por un lado, tenemos a una buena parte de la crítica de arte cuyo discurso ha ganado en riqueza intelectual lo que ha perdido de inteligibilidad y cuyo filón polémico ha quedado absorbido por los circuitos de compra-venta. Por otro lado, vemos como cada vez más críticos profesionales se están desvinculando de los medios de comunicación mayoritarios y están articulando nuevos espacios de debate en proximidad a los movimientos de base. Veo con buenos ojos la expansión del campo de batalla a los blogs y la colonización de la vida cotidiana a través de las redes sociales. Dentro y fuera de Internet se están creando las condiciones que permitirán que cada vez más gente pueda acceder a la labor de la crítica. Creo firmemente que la crítica del presente debe concebirse como una tarea de la ciudadanía y no como el negocio de una casta sacerdotal de intelectuales, pero me parece esencial que el crítico recupere su dimensión de figura pública interviniendo en debates que trascienden su especialidad. A medio camino entre la crítica en revistas y suplementos, la gestión cultural de instituciones y la militancia en una asociación política, hay un campo muy fértil en el que tenemos que trabajar por una crítica colectiva, participativa y de todos. Más allá de la redacción de artículos y libros hay un mundo por explorar, especialmente en la organización de encuentros colectivos (congresos, coloquios, actos de insurgencia civil) y en la creación de servicios alternativos de publicaciones. Tenemos referentes consolidados en Francia e Italia con Tiqqun y Wu Ming. Me interesan especialmente estos últimos por su estilo desenfadado y su trayectoria política. En España, Traficantes de sueños, YProductions y el Observatorio Metropolitano son otros modelos a tener en cuenta. La crítica siempre ha querido cumplir de un modo inconsciente el papel del intelectual orgánico gramsciano -describir, señalar y movilizar-, es el momento de que nos hagamos conscientes del papel que la crítica juega en nuestra sociedad. ¿Cómo? Dejando el ordenador y bajando a la calle.

27/09/2011 Artículo disponible en: <http://www.luchalibro.cl/2011/09/27/luchalibro-interview-ernesto-castro-contr-la-postmodernidad/>

LUCHALIBRO INTERVIEW: Ernesto Castro contra la POSTMODERNIDAD

Posted by [LuchaLibro](#)



“Las corporaciones editoriales han aprovechado la huelga de identidad del movimiento del 15M”.

Ernesto Castro* acaba de publicar en España, *Contra la postmodernidad* un ensayo donde polemiza con las principales contribuciones políticas, sociológicas y filosóficas de los últimos tiempos: Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Agnes Héller, Toni Negri, Simon Critchley, Gianni Vattimo, Eloy Fernández Porta y Jean-François Lyotard, entre otros.

La tesis principal afirma que la postmodernidad hace tiempo que llegó a su fin, sus categorías no son aplicables a un tiempo como el nuestro, marcado por una grave crisis económica, ecológica y social. “Asistimos al regreso de la lucha de clases, la geopolítica, las estrategias neocoloniales, el populismo y el fundamentalismo étnico, cultural y religioso. En este contexto de grandes transformaciones, la apuesta normativa del postmodernismo resulta intelectualmente muy pobre y políticamente inútil”.

Por [Claudia Apablaza](#)

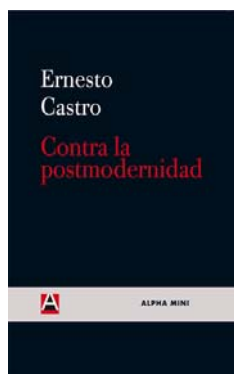
-Este libro es una especie de manifiesto en contra la posmodernidad y sus derivados. Para comenzar ¿podrías definir Modernidad, Posmodernidad y Antimodernidad?

-En este libro evalúo la legitimidad del paradigma postmoderno entendido como un modelo de interpretación histórica, política y sociológica surgido del marxismo analítico. El debate sobre la vigencia del paradigma postmoderno presupone, por lo tanto, una serie de principios normativos de izquierdas. Esta es una discusión interna a la tradición marxista. Dentro de esta tradición, asumo la definición genealógica de Perry Anderson: “La postmodernidad surgió de un orden dominante desclasado, una tecnología mediatizada y una política monocroma”. A partir de ahí, analizo los fenómenos de actualidad en busca de síntomas que vayan más allá de este marco

interpretativo. No me pronuncio sobre el postmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío, no juzgo el postmodernismo como estilo cultural hegemónico, sino que me sitúo en otro nivel: ¿cómo explicar este desmedido interés por los fenómenos culturales? Y lo que es más importante, ¿este enfoque atiende a la raíz de nuestros problemas? La antimodernidad es aquella corriente filosófica que invierte los valores y principios de la modernidad. La modernidad en sentido filosófico se identifica con la Ilustración, la metafísica de la subjetividad y la dominación científico-técnica de Occidente.

-Uno de los objetivos de este libro es estudiar más allá de la posmodernidad, sus consecuencias últimas como sistema cultural, social, político e intelectual. ¿En qué sitio ves el final de la posmodernidad? ¿Y qué ves más allá? Recuerdo haber leído en una entrevista a Andreas Huyssen que sitúa más allá de la posmodernidad un regreso a la modernidad en su libro “Modernismo después de la posmodernidad”. Es tal vez el opuesto a lo que planteas tú en este libro.

-Si uno cree que la posmodernidad es un periodo post-histórico marcado por la huella permanente de los acontecimientos, entonces la posmodernidad nunca tuvo lugar. La historia no llegó a su fin con la caída del Muro de Berlín. Es un acto de impostura intelectual afirmar, como hizo Baudrillard, que la Guerra del Golfo no tuvo lugar o que el 11-S sólo reprodujo la lógica del espectáculo sin mayores consecuencias. La estratificación clasista y la dominación de clase siguen siendo condicionantes de nuestra realidad, a pesar del debilitamiento de las redes de solidaridad y la disolución de la conciencia de clase. Cuando hablo del paradigma postmoderno no me refiero a un periodo histórico sino a cierta interpretación histórica. Mi objetivo es impugnar lo sesgado y parcial de ese marco interpretativo, no fijar fechas en el calendario. Por esta razón no te puedo dar el día y la hora en que la posmodernidad llegó a su fin. Por otro lado, creo que las tesis de Huyssen sobre la memoria histórica son bastante acertadas y estoy de acuerdo con él en lo sustancial.



-Pero más que aludir a un concepto abstracto en tu libro (y con ello atacando de una vez la especulación teórica y económica), supongo que la intención del manifiesto es movilizador y un llamado a la acción, atacando incluso esa abstracción ilustrada de los términos. Una de las cosas que más atacas son el descompromiso de los “intelectuales”, el inmovilismo social, el esteticismo apolítico. Naciste en 1990. ¿Crees ser parte de una generación de recambio (social, político) y qué le criticas a la generación que te precede?

-No me siento en la posición adecuada para responder a esta pregunta. La imagen que se formen los miembros de una generación acerca de su papel histórico carece de toda credibilidad, de toda legitimidad, de toda precisión. Será la propia historia quien nos absuelva o nos condene a juzgar por nuestros actos, no por nuestras creencias. No es el momento de aventurar conjeturas acerca de la línea divisoria entre esta generación y las precedentes. Sería demasiado sencillo -e injusto, al mismo tiempo- aprovechar la coyuntura actual para ajustar cuentas con nuestros antepasados mientras asistimos al momento decisivo y tomamos la rienda de los acontecimientos. Además, la confrontación generacional no cumple un papel tan relevante en el debate sobre la posmodernidad y, por esta razón, no le dedicó un solo renglón del texto.

-El movimiento 15M es tal vez representativo de lo que buscas proponer como sistema de trabajo, atacas lo que llamas “vida interior” como resolución de conflictos e incluso dices que habría un cambio epistemológico post 15M. ¿La escritura de este libro es post 15M, contemporáneo o es en cierta medida visionario del movimiento?

-El libro está escrito durante el inicio de las acampadas en España. No me considero un visionario del movimiento, tampoco un revisionista dado que la aparición del movimiento en el libro es tangencial. Tampoco quisiera que se situara “Contra la postmodernidad” dentro de la ingente bibliografía surgida a raíz del 15-M, toda esa cantidad de panfletos firmados por oportunistas que buscan darle un empuje a su carrera. Las corporaciones editoriales han aprovechado la huelga de identidad del movimiento para sacar toneladas de libros de texto que se dedican a proyectar etiquetas mediáticas que hacen al movimiento más manejable de cara a los políticos y los sistemas de información. Que yo sepa, dentro de las asambleas estos guías espirituales autoproclamados no tienen ningún predicamento. Máxime después de las inoportunas declaraciones del mayor de los oportunistas, Stephane Hessel, quien afirmó recientemente que admiraba y apoyaba a los cabecillas del PSOE, Zapatero y Rubalcaba.

-¿A qué te refieres cuando dices “parece que la política posmoderna será queer o no será”. Supongo que esconde una crítica a las formas de autoemancipación individualista que esconden la idea de “superación personal” y la “autorrealización”. La comparas con manuales de autoayuda y panfletos New Age para reprimidos.

-En realidad se trata de una afirmación inocente. Sinceramente, creo que la teoría queer ha sido la corriente intelectual más coherente a nivel teórico, más canalla a nivel expositivo y más consecuente a nivel práctico dentro del paradigma postmoderno.



-Por tu relato en algunas entrevistas fuiste muy activo en el movimiento 15M y me preguntabas el otro día acerca del conflicto estudiantil en Chile. ¿Estás familiarizado con otros conflictos como este movimiento estudiantil y crees que tus ideas son extrapolables a otras latitudes del mapa más allá de algunos países de Europa y USA?

-A pesar de mis diferencias con Negri y Hardt, siento un profundo respeto hacia la autonomía italiana y la trayectoria de lucha obrera y estudiantil que tenido este país desde mediados de los '60. Ahora mismo está habiendo una serie de movilizaciones en Madrid contra los recortes en educación. A dos meses de las elecciones generales, hay muchos frentes de combate abiertos, pero la defensa de los servicios públicos es la punta de lanza de lo que yo denomino el Otoño Kaliente de la democracia española. Amplios sectores de la ciudadanía han comenzado a auto-organizarse para plantarle un pulso al sistema bipartidista (el Régimen PP-PSOE) y se están creando organismos de

presión y vigilancia ciudadana. Yo estoy desarrollando mi trabajo militante dentro del eje de precariedad de la asociación Juventud Sin Futuro. Estamos trabajando en una herramienta sindical precaria para fomentar la auto-organización de base de los trabajadores precarios. Es un proyecto que todavía está muy en bruto, pero que espero podamos pulir y perfeccionar a partir de las experiencias que vayamos acumulando a lo largo de este Otoño Kaliente. El sujeto socio-político al que intentamos interpelar a la lucha es fundamentalmente el joven precarizado. Estamos aprovechando las movilizaciones de los estudiantes y profesores de secundaria, para iniciar un ciclo de charlas informativas en las que contextualicemos los recortes en educación en el contexto de la contraofensiva neoliberal auspiciada desde la UE, concretada en medidas como la reforma constitucional, la reforma laboral, la reforma de las pensiones y la extensión de los contratos basura hasta los 30 años. Estamos entrando en contacto con los profesores y estudiantes de formación profesional para ver si se enciende la chispa entre aquellos jóvenes que están a punto de acceder al mercado laboral o, de hecho, ya están empezando a trabajar en prácticas externas por dos duros. Creo que la creación de plataformas socio-políticas que fomenten la auto-organización del precariado internacional es el objetivo a corto plazo más importante que tenemos que afrontar desde los movimientos sociales.

-Llevando esta reflexión a la literatura, ¿con qué autores españoles sientes afinidad a la hora de plantear tus ideas? ¿Cuál crees que será su labor en el futuro próximo (o cuál debería ser?). ¿Y qué te parece que la escritura aún esté muy de lado de experimentos formales, tecnicismos, metaliteraturas, y onanismos varios?

-Hay un interés creciente por la economía, la teoría política y el derecho entre mis compañeros de generación. Conozco dos novelistas que, de hecho, están investigando concienzudamente en estas materias: Antonio J. Rodríguez y Miguel Espigado. A parte de estos puntos mínimos en común, no sabría decir si mis investigaciones van en la misma orientación que el trabajo que realizan mis compañeros en el campo de la literatura. [LL]

4.2 Entrevistas en radio

12 dic 2011 Podcast de la entrevista con Ernesto Castro en el programa Siglo XXI de RNE

<http://www.rtve.es/alcarta/audios/siglo-21/siglo-21-goldfrapp-12-12-11/1270705/>

Nuevas canciones de Goldfrapp. También la música de Das Racist, Holy Ghost o Mui. Y el álbum de We Have Band, entre otros sonidos. También oímos al filósofo Ernesto Castro a propósito del Movimiento 15 M

Quieres hacer el favor de leer esto, por favor? Programa literario en Radio Carcoma

Programa 92: ¿A quién sirve mi discurso?

http://www.ivoox.com/92-a-quien-sirve-mi-discurso-24-10-2011-audios-mp3_rf_859125_1.html

Una de las cuestiones que (personalmente) más reclaman mi atención en los últimos tiempos es la visibilidad de la responsabilidad, o vis, o jeta, o **urdimbre ideológica que está detrás de todo texto o discurso**. Desde el saludo más inocente está cargado de significación política, ni qué hablar de los discursos literarios. Hay que decirlo más.

Sobre esta cuestión se ha pasado de puntillas durante los últimos, por lo menos, sesenta años, despolitizando todo de mentirijillas. He ahí la postmodernidad.

A día de hoy, algunos estamos sufriendo mucha vergüenza, por la parte de complicidad y culpa que nos toca. Pero no vamos a sacar a relucir ahora conceptos católicos, sino tratar de descorder todos los velos posibles, desintegrar todas las matrix del pensamiento.

Sobre rojo y negro anarcosindicalista, como nuestro mismo invitado dijo [durante la presentación madrileña de su libro](#), se ha editado este pequeño ensayo llamado [Contra la postmodernidad](#) (Alpha Decay, 2011). Ernesto Castro no "apunta maneras" sino que es, a pesar o gracias a su escasa edad, poseedor de un discurso beligerante, activista, comprometido y puede que hasta vehemente. Además de todo eso, es un discurso informado.

"Decir las cosas tal como las pienso". "Hablar claro, de forma contundente". "Reivindico un marxismo sin modales". "El paradigma postmoderno abandona lo político y abandona lo ideológico".

Pasamos una hora completa analizando los temas contra los que escribe Ernesto Castro y además los temas que preocupan y ocupan a este escritor, estudiante de filosofía y participante en [Juventud Sin Futuro](#). Como no podía ser de otro modo, también recorreremos algunas de las significaciones del movimiento 15M.

En esta hora convocamos también a **Santi Pagés**, para que nos dé su visión de economista sobre la crisis del neoliberalismo que estamos viviendo en estos tiempos y que hace, como podemos inferir de las ideas vertidas durante esta hora, que colapse la postmodernidad como tal.

Ahora a escuchar. Esperamos que este programa, sobre todo, os inquiete.



León y Castro matando la postmodernidad.

4.1 Entrevistas en internet

ERNESTO CASTRO, ensayista. “Indignitas”. “Elogio del antagonismo social”. Seminario de Discurso, Legitimación y Memoria.

<http://tv.usal.es/videos/626/>

2. REFERENTES

2.1 Bio/currículum

Quintín Racionero Carmona, doctor en Filosofía y en Filología clásica por la Universidad Complutense de Madrid, catedrático de Historia de la Filosofía en la UNED desde 1989. Premio Nacional de carrera y Extraordinario de doctorado. Profesor visitante de múltiples Universidades y Centros de Investigación de Europa y América (Hannover, Göttingen, París, Cambridge, Institut for Advanced Studies de la Univ. Hebrea de Jerusalén, Berkeley, Lima, Santiago de Chile, Buenos Aires, etc.). Sus trabajos fundamentales han estado dirigidos hacia temas de Filosofía antigua, moderna y contemporánea, así como a cuestiones relativas al problema de la racionalidad

Gustavo Sanromán Vázquez, 1977, Gondomar (Pontevedra). Licenciado en Historia por la Universidad de Santiago de Compostela. Doctorando en Ciencias Políticas por la USC. Ex técnico de Cultura municipal, actualmente es activista de varias redes y asociaciones relacionadas con Economía social y Procomún, y con colectivos de investigación y divulgación en Filosofía.