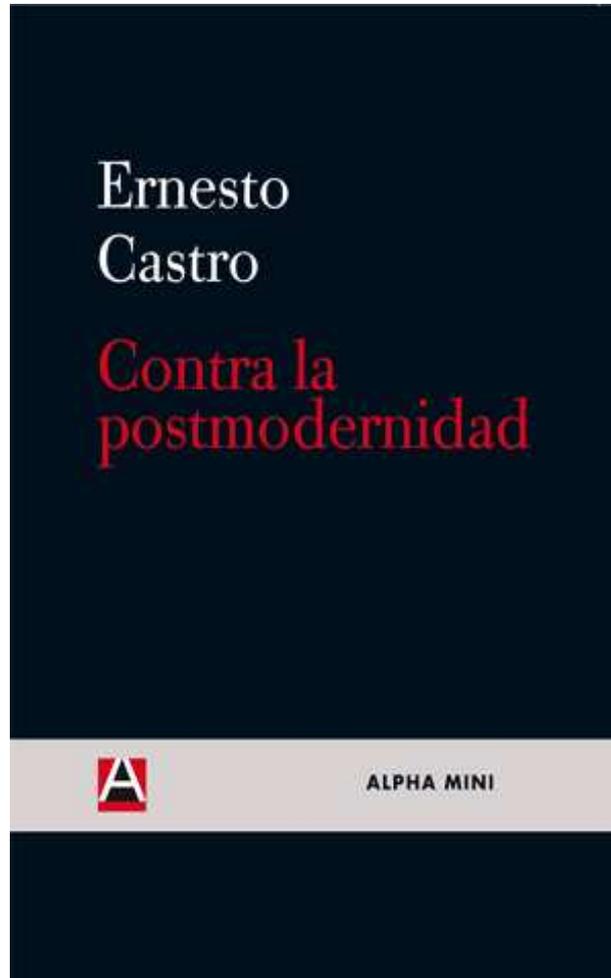


Quíntin Racionero / **Ernesto Castro** / *Gustavo Sanromán*



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

ÍNDICE

1. AUTOR

- 1.1 Bio/currículum 2 p.
- 1.2 Conferencia 3 p.
- 1.3 Bibliografía 3 p.
 - 1.3.1 Textos del autor 4-69 p.
- 1.4 Prensa 70 -96 p.
 - 1.4.1 Entrevistas en Internet 97 p.
 - 1.4.2 Entrevistas en radio 98 p.

2. REFERENTES

- 2.1 Bio/currículum 99p.

1.1 Bio/currículum

Ernesto Castro (Madrid, 1990)

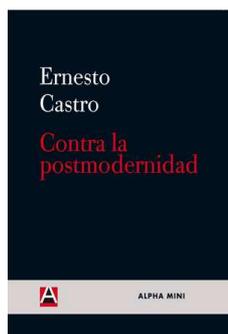
Estudia Filosofía en la UAM, trabaja como crítico literario en "Quimera". Ha colaborado -entre otros medios- en "Revista de Occidente", "Voz y Letra", "Bajo Palabra", "Mombaça", "SalonKritik" y "Cuadernos del IVAM". Interesado en economía, sociología, teoría política, estudios culturales y teoría de 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

Título:

SIN ÁNIMO DE OFENDER
Apuntes sobre el marxismo sin modales

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 5 de la guía de lectura

La gota que coma el vaso
Entrevista a Zygmunt Bauman
Ernesto Castro Córdoba y Javier Lareu
Texto completo página 21 de la guía de lectura

DERECHOS HUMANOS
Apuntes sobre la primacía epistémica de la injusticia
Ernesto Castro Córdoba
Texto completo página 31 de la guía de lectura

NOTA INTRODUCTORIA
Cultura, economía y política
ERNESTO CASTRO CÓRDOBA
Texto completo página 40 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 43 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 indisoluble 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.

¹⁰ M. 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

SLOTTERDIJK, 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 come 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

podieran 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, satisficéramos 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...

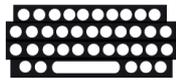
De modo que esta es la tendencia actual. Pero seamos cautos. He enseñado sociología durante 60 años, o algo más de 60 años, y he tenido que cambiar muchas veces a la hora de hablar de la "tendencia actual". He tenido que modificar mis apreciaciones una y otra vez. Y no puedo decir, no estoy en posición 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.



DERECHOS HUMANOS

Apuntes sobre la primacía epistémica de la injusticia

Ernesto Castro Córdoba

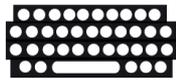
Para desgracia de Jean-François Lyotard y de todos aquellos que asumieron el “fin de los metarrelatos” como un hecho consumado de nuestro tiempo, el nuevo espíritu del capitalismo *sí* posee un discurso de legitimación omnímodo; se llama *liberalismo*. Basta con constatar la aplastante hegemonía que ha detentado en las últimas décadas el llamado “pensamiento único”, cuya asunción *casi* unánime se ha traducido en la aceptación de la democracia liberal y del libre mercado como la conjunción menos imperfecta entre un régimen político justo y un sistema económico viable, para darse cuenta de que el liberalismo político constituye la narrativa maestra que articula el *sensus communis* sobre cuestiones políticas y sociales en nuestros días.¹ La mayor parte de las demandas planteadas por la ciudadanía en las últimas décadas —con alguna que otra excepción notable— manejan conceptos propios de esta tradición de pensamiento político. A la luz de esta aplastante hegemonía cabe elaborar la siguiente cartografía tentativa de la filosofía política reciente: el sentimiento de desfondamiento palpable a finales de la década de 1970 que los postmodernos interpretaron como una decadencia de las explicaciones totales en realidad no supuso el triunfo omnímodo de los relatos parciales y fragmentarios, sino el cambio de guardia entre dos explicaciones con cierta pretensión de universalidad: el marxismo terminó por entregarle al liberalismo político el título nobiliario de ser —según el conocido apotegma de Sartre— “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”.²

Algunos autores sostienen la tesis —a mi juicio falsa— de que el *menage a trois* entre democracia liberal, libre mercado y sociedad de consumo carece de fundamentos histórico-filosóficos. Por contra, otros pensadores pertenecientes a la izquierda lacaniana como Slavoj Žižek han desvelado los imperativos morales sobre los cuales descansa la identidad moral de los individuos que participan de *motu proprio* en la reproducción del sistema y que, por

¹ De un modo muy plástico, Francis Fukuyama concibe esta hegemonía en términos de Fin de la Historia.

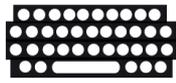
Mediante esta expresión grandilocuente, su tesis viene a constatar la disolución de los imaginarios utópicos alternativos ante el avance imparable de un modelo de sociedad capitalista que ha adquirido, según él, carta de legitimidad gracias al liberalismo político moderno. Cfr. Francis Fukuyama: *El fin de la historia*, Planeta, Barcelona, 1997.

² He desarrollado de un modo crítico los lineamientos de esta cartografía de la filosofía política reciente en otra parte. Cfr. Ernesto Castro: *Contra la postmodernidad*, Alpha Decay, Barcelona, 2011.



ese motivo, se ven obligados a recurrir a mecanismos de reparto informal de la riqueza, como es el caso de la caridad o la beneficencia, para descargar su mala conciencia y generar un sentimiento de cooperación impostado.³ Aún cuando aceptemos que el sistema capitalista concurre permanentemente en la destrucción de todo sistema de valoración, incurre en su propio desfundamiento interno y, de este modo, produce de continuo adversarios insatisfechos del sistema, estamos más cerca de la postura encarnada por Zizek cuando afirmamos que el liberalismo ofrece un arsenal de interpretación masiva para todos aquellos defensores del orden social realmente existente. Más acá de la imposición fáctica del libre mercado a escala planetaria y más allá de los sistemas de valoración ligados a comunidades concretas, el liberalismo político permite justificar la reproducción del status quo económico y socio-político apelando a un conjunto de axiomas normativos bien articulado: la primacía de la libertad negativa sobre la libertad positiva, el relato histórico sobre la dicotomía excluyente entre democracia y totalitarismo, así como el discurso de los derechos humanos, son los pilares histórico-filosóficos sobre los que se sostiene un discurso de donación de sentido que tiene una aspiración de universalidad muy precisa y bien definida. Este artificio discursivo encuentra sus instancias de corroboración en multitud de hechos históricos, todos ellos insertos en un relato plausible de lo acontecido, a partir del cual se pueden elaborar proyecciones verosímiles de lo que está por acontecer.

Dentro de esta cosmovisión liberal, los derechos humanos constituyen el pilar de contención sobre el que se sostienen buena parte de las apelaciones éticas y políticas con validez normativa dentro del sistema capitalista. En esta línea de razonamiento algunos autores sostienen la tesis —a nuestro juicio mal formulada— de que hay una relación de correspondencia estrecha entre los derechos humanos y el pensamiento reaccionario. Este juicio desarrolla la sospecha marxiana sobre el contenido normativo de ciertas nociones sustantivas del pensamiento burgués, tales como “justicia eterna” o “derechos naturales”, sobre las cuales se aplica la objeción de formalismo. Según esta lectura de Marx, el discurso jurídico-político en vigor oficia a modo de una cortinilla de humo que proyecta la igualdad sobre un espacio formal, al mismo tiempo que garantiza la perpetuación de la desigualdad material de clase y, de este modo, legitima la apatía hacia los asuntos de Estado, institucionalizando una ordenación de la sociedad civil basada sobre las leyes de mercado. “El hombre en tanto que es miembro de la sociedad burguesa, el hombre apolítico, aparece

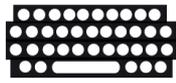


³Cfr. Slavoj Žižek: *En defensa de la intolerancia*, Pre-Textos, Sequitur, Barcelona, 2007.

necesariamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la actividad autoconsciente se centra en el acto político. El hombre egoísta es el resultado pasivo y meramente encontrado por la sociedad disuelta.”⁴ La institución del Estado de derecho tiene como consecuencia la liberación del ciudadano como nodo abstracto del intercambio de mercancías, pero ello no supone de ningún modo la emancipación del hombre como ser materialmente encarnado. La falta de correspondencia entre derechos y garantías convierte el discurso sobre la justicia y los derechos naturales en una retórica compensatoria sin aplicación práctica en una política militante. La teoría normativa de corte marxista tiene como objetivo último, por tanto, desvelar el núcleo irreductible de intereses de clase que subyacen a las consideraciones morales con visos de imparcial y que convierte a toda forma jurídica liberal en expresión de unas leyes inherentes de una sociedad civil regida por un sistema de intercambio mediante precios. Bajo el descentramiento del propio sistema de valoración se encuentra siempre un resto parcial, apasionado y latente, según esta lectura.

A pesar del contenido de verdad que encierra esta poderosa intuición marxiana, cabe matizar que, a pesar de que su aparición está ligada a la consolidación histórica de la burguesía, el derecho natural no ha estado siempre —como es obvio— al servicio de la reproducción del orden dominante. Todo lo contrario. La configuración simbólica del sentido común revolucionario en términos de derechos inalienables que pertenecen a una esfera de legitimidad absoluta ha sido una constante a lo largo de la historia.

Siguiendo una tradición insurgente que se remonta hasta la Declaración de Independencia de Estados Unidos, la persecución autónoma de los propios fines, elevada a instancia de derecho natural inalienable, ha sido uno de los grandes motivos históricos de revuelta popular. Del mismo modo, el reconocimiento de la propia dignidad constituye uno de los ideales regulativos que han articulado el sentido común favorable a las demandas populares. En su configuración actual, los derechos humanos cristalizan un sistema de valores que es deudor del cataclismo civilizatorio que representa para muchos la Segunda Guerra Mundial. Si bien es cierto que su formalización concreta depende de los intereses colectivos que constituyen la hegemonía ideológica en un cierto momento y en un cierto lugar, el ideal regulativo de protección que representa la noción de derechos naturales



inalienables constituye una suerte de *boomerang político*: termina regresando para golpear a aquellos que lanzaron el objeto al vuelo. Un boomerang político que puede ser objeto

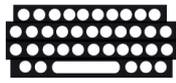
⁴ Cit. en Jürgen Habermas: *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 114

—y ha sido objeto— de reapropiación crítica por parte de las clases subalternas emergentes, en una estrategia de *interpelación ideológica* que tuvo sus momentos más álgidos en los movimientos de liberación nacional por la autodeterminación de los pueblos y en la primera oleada feminista por la extensión del sufragio a las mujeres. Siguiendo la línea discontinua de esa tradición insurgente, los movimientos sociales aparecidos bajo el paraguas terrible de la crisis económica actual elaboran en términos muy parecidos una crítica inmanente del sistema. ¿Cómo? Apropiándose de los discursos de legitimación imperantes, apelando al discurso de los derechos inalienables de la ciudadanía y, de este modo, denunciando a los dirigentes políticos a la luz de los presupuestos normativos que dicen suscribir.⁵

Como hemos visto, fue Marx quien disoció de un modo decisivo el discurso de los derechos naturales respecto de las aspiraciones revolucionarias de la clase proletaria.⁶ Sin embargo, a pesar esta escisión del movimiento obrero en dos vías de justificación paralelas, el lenguaje del derecho ha constituido durante mucho tiempo la lengua madre donde se han formulado las aspiraciones de corte igualitarista. No en balde, el igualitarismo constituye una concepción sustantiva de la justicia que se deduce de la materialización de ciertos principios que asignamos de un modo intuitivo a la noción de justicia, como es el caso de la *igualdad antecedente* de los individuos, según la cual todos los miembros de una comunidad política ameritan ser considerados como iguales, en la medida en que son fuentes autónomas de valor que ameritan un reconocimiento de su dignidad intrínseca.⁷

Habremos de esperar a fechas muy recientes para encontrar una defensa reaccionaria del sistema capitalista vinculada estrechamente con el discurso de los derechos humanos. Siendo conscientes del grado de indeterminación y arbitrariedad que se haya implícito en todo ejercicio de periodización histórica que implique un disección del tiempo humano en dos mitades, habremos de situar el punto de intersección entre la retórica humanitaria y la ideología conservadora en torno al año 1977, una fecha que

⁵ No en balde, autores como David Harvey han subrayado que “el neoliberalismo se podría tachar, por ejemplo, de flagrante conculcación de los derechos humanos.” (David Harvey: *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid, 2003, p. 112.)



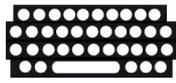
6 “Marx, yendo más allá, desacreditó tan eficazmente para el marxismo, por medio de la crítica ideológica del Estado de derecho burgués, la idea de legalidad misma, y, por medio de la disolución sociológica de la base de los derechos naturales, la intención del derecho natural como tal que, desde entonces, se soltó la pinza que mantenía juntos derecho natural y revolución.” (Jürgen Habermas: *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 116.)

7 Cfr. Tom Campbell: *La justicia*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 33-57.

resulta esencial para comprender el declive de las esperanzas socialistas y la emergencia de la contrarrevolución conservadora, dada la confluencia de sucesos históricos con cierto parecido de familia, que parecen apuntar a un mismo sentir histórico. Haremos un somero repaso por aquellos que atañen al asunto en cuestión: en 1976, Amnistía Internacional abre su primera oficina en Washington y un año después gana el premio Nobel de la Paz; en Francia, asistimos a la aparición estelar de los *Nouveaux Philosophes*, dispuestos a traicionar la memoria de Mayo del 68, con la publicación de dos libros que marcarán un precedente histórico en cuanto a apología de los derechos humanos se refiere: *Los maestros pensadores*, de André Glucksman, y *Barbarismo con rostro humano*, de Bernard-Henry Lévy; en EEUU, el triunfo electoral de Jimmy Carter puso fin a la denominada “presidencia imperial” de la administración Nixon y sustituyó *Realpolitik* anti-comunista de Kissinger por una renovada retórica humanitaria, en palabras del propio presidente: “los derechos humanos son el alma de nuestra política exterior [...] el alma de nuestro sentimiento como nación.”⁸

Desde el momento en que la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) tuvo el dudoso honor de ser reconocida como el tribunal último de apelación normativa de la política exterior estadounidense, se han formulado multitud de críticas inmanentes contra los abusos de los derechos humanos, esto es: interpelaciones acusatorias que permanecen en lo esencial fieles al núcleo normativo inscrito en la noción de derecho natural. Estas críticas inmanentes dirigen sus dardos contra las desviaciones hipócritas o los usos fraudulentos de ese ideal regulativo que se encuentra plasmado —aunque sea de un modo imperfecto— en el derecho natural realmente existente y que en lo esencial se considera válido, aunque sea a título de declaración sincera de intenciones.

En esta línea de razonamiento, Jean Bricmont acuñó la expresión “imperialismo humanitario” para denunciar la fachada humanitaria con la que se reviste un nuevo imperialismo que pretende exportar la *lex mercatoria* y la *pax americana* a golpe de injerencias militares de la OTAN. Tras la caída del Muro, la amenaza de imponer por las armas el *New World Order* se ha convertido en una práctica de extorsión habitual entre las



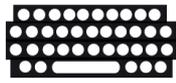
potencias neocoloniales que aspiran a tener bien atado en corto a sus excolonias, en una carrera armamentística por asegurar el mantenimiento del flujo constante de materias primas del Sur al Norte. Al igual que el resto de binomios teológico-políticos puestos en

8Cfr. Samuel Moyn: *The Last Utopia. Human Rights in History*, Belknap Press, Londres & Cambridge, 2010.

circulación por los imperios del pasado, como “la superioridad del hombre blanco” y “el destino civilizatorio de Occidente” frente a “la barbarie de los pueblos subdesarrollados”, el discurso de los derechos humanos — contrapuesto a los “nuevos Hitlers” del presente que, de acuerdo con una imagen muy extendida, se aferrarían al derecho de soberanía para perpetrar crímenes de Estado de espaldas a la comunidad internacional— opera como una cortina de humo que garantiza la legitimidad de las intervenciones invasoras, encubriendo los fines inconfesables que mueven a la acción. Es una constante de la geopolítica actual la apelación a la DUDH para la liberación de una comunidad política subalterna a la que no se le consulta si desea ese tipo de liberación y si la desea por esos medios; por todas partes encontramos la misma pauta de conducta: un arsenal dispuesto para la liberación —a sangre y fuego— de quién no se ha pronunciado acerca de su propia libertad. La invasión de Iraq, justificada *ex post facto* por sus virtudes humanitarias una vez se descubrió que no había armas de destrucción masiva, es el caso más reciente de una larga historia de hipocresía imperialista enmascarada bajo buenas intenciones, que cuenta recientemente entre sus filas con los bombardeos de la OTAN en Libia.⁹

Esta denuncia de los abusos hipócritas que se pueden deducir de la letra de los derechos humanos suele presuponer —como ya hemos dicho— una valoración positiva del espíritu de tales derechos y, en la mayor parte de los casos, una afinidad de base hacia el catálogo completo recogido por la DUDH. A nadie se le escapa el potencial crítico que se haya inscrito en los apartados socio-económicos de la DUDH, que la embajadora de la Administración Reagan ante la ONU, Jean Kirkpatrick, calificó de “carta a los Reyes Magos”. Y con razón, pues la satisfacción de tales imperativos implicaría una entera refundación del sistema económico en vigor, al exigir la creación de una cobertura básica de bienes primarios y de derechos sociales, cuya prestación no está asegurada en muchos países del mapa geopolítico actual.

Artículo 22



Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

ºCfr. Jean Bricmont: *Imperialismo Humanitario*, El Viejo Topo, Barcelona, 2008.

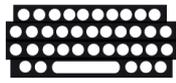
Artículo 23

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.
2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.
3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.
4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Claro que sólo se puede hacer responsable a quién tiene palabra, y no se puede imputar una falta de responsabilidad a un modelo de organización económica cuya virtud más celebrada consiste en la descentralización de la toma de decisiones: si hay alguien a quién responsabilizar —argumentarán los defensores del sistema— es que todavía no se han tomado las medidas pertinentes para la correcta implantación del paradigma capitalista, esto es, una sociedad civil organizada de un modo autónomo por el sistema de precios. Mediante esta pirotecnia argumental cualquier fallo estructural del sistema se cataloga como un error humano contingente. Así, resulta difícil que los derechos humanos encuentren realización bajo un modelo económico que —en su versión actual— propugna la laceración la reducción permanente de los salarios, la trituración del tejido asociativo de las clases trabajadoras y la restricción de la participación ciudadana en muchas decisiones políticas que atañen a la representación de la voluntad colectiva, junto con la desaparición estructural del sentimiento de responsabilidad por los actos cometidos. El matrimonio entre capitalismo salvaje y



democracia constitucional, celebrado bajo el altar del liberalismo político, conduce a una paradoja difícil de sortear: los gobiernos estipulan una serie de derechos inalienables al mismo tiempo que se despreocupan de garantizar las condiciones materiales para su realización. Esta paradoja social vacía de contenido la DUDH, convirtiendo sus artículos en un conjunto arbitrario de afirmaciones utópicas escritas en un trozo de papel mojado.

Junto con estas críticas inmanentes que denuncian la hipocresía imperante en la aplicación parcial e interesada de los derechos humanos, encontramos también críticas sustantivas que apuntan a ciertas contradicciones internas a la propia estructura y noción de derecho natural. En este frente de combate, Alan Badiou ha elaborado una crítica filosófica de los presupuestos éticos y ontológicos que subyacen a la propia noción de una naturaleza humana que puede ser protegida por un catálogo exhaustivo y bien ordenado de derechos inherentes a su constitución natural. Badiou comienza por constatar que el núcleo de la ética humanitaria es un conjunto de exigencias puramente negativas, que otorgan una prioridad a la lucha “contra el Mal” sobre la realización del Bien. En el lenguaje liberal, esto se traduce como la prioridad jurídica de la libertad negativa (ausencia de coerción) sobre la libertad positiva (capacidad de autodeterminación). Según Badiou, esta prioridad del no-Mal presupone una concepción victimista y conservadora del ser humano, como si éste fuera un animal desamparado al que debemos proteger constantemente de las agresiones externas. Frente a este paternalismo de los derechos negativos, la ética del acontecimiento afirma que “si existen los “derechos del hombre”, éstos no son seguramente los derechos de la vida contra la muerte, o los derechos de la supervivencia contra la miseria. Son los derechos del Inmortal que se afirman por sí mismos o los derechos del Infinito, que ejerce su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte.”¹⁰

Dejando de lado la propuesta normativa de Badiou —cuyas deficiencias no nos ocupan en este momento—, habremos de reconocer que su crítica del carácter esencialmente privativo de los derechos humanos da en el corazón de la concepción liberal del derecho, a saber: la ausencia de coerción por parte de una autoridad central es prioritaria a cualquier derecho sustantivo que propicie la autonomía en la toma de decisiones individuales. Desde la tradición republicana se han elaborado poderosas críticas a esta primacía de la libertad negativa sobre la libertad positiva, empezando por denunciar el carácter paternalista implícito en esta jerarquía de libertades: el individuo debe poseer una cuota limitada de libertad de modo que no sea objeto de coerción pero tampoco sea autónomo.

No obstante, consideramos que esta propiedad negativa de los derechos humanos, lejos de constituir una deficiencia dentro del planteamiento liberal, constituye su más celebrada

¹⁰ Alain Badiou: *La ética*, Herder, México, 2004, p. 36.

virtud: gracias a la insistencia en la ausencia de coerción por parte de una autoridad central, el liberalismo político ofrecen una respuesta a la pregunta kantiana por las condiciones de imposibilidad del gobierno mismo —a saber, *¿cómo no queremos ser gobernados?*— instituyendo una suerte de grado cero de lo político. El carácter privativo de los derechos humanos recoge la prioridad epistémica del sentimiento de injusticia y propugna como fundamento de la comunidad política una suerte de consenso negativo o de disenso primigenio. El sentimiento de injusticia se sostiene sobre tres condiciones emocionales: primero, la situación se percibe como moralmente equivocada; segundo, la situación es fruto de una acción intencional; tercero, la situación puede ser rectificada mediante la intervención social. Así, este sentimiento se articula a partir de la combinación de (i) “Debiera ser de otra manera”, (ii) “Es culpa de alguien que no sea de otra manera” y (iii) “Puede lograrse que sea de otra manera”. Cuando falta una de las condiciones puede surgir en cambio la envidia o el resentimiento.¹¹

La primacía epistémica de la injusticia implica que la violación de los derechos naturales es previa a la articulación de tales derechos dentro de un corpus jurídico coherente: la inhumanidad anticipa a la humanidad, la indignación a la dignidad, etc. como condiciones de imposibilidad del orden jurídico mismo. Esta concepción de unos ur-derechos que solo han tenido encarnación histórica bajo la forma de injusticia originales exige, como ha subrayado Boaventura de Sousa-Santos, un fuerte ejercicio de imaginación retrospectiva, puesto que “son derechos que no existen sino en el proceso de ser negados y como negación.”¹²

¹¹ Cfr. Jon Elster: *Tuercas y tornillos*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 70.

¹² Boaventura de Sousa-Santos: *Sociología jurídica crítica*, Trotta, Madrid, 2009, p. 534

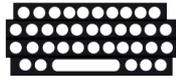
NOTA INTRODUCTORIA

Cultura, economía y política

ERNESTO CASTRO CÓRDOBA

Las relaciones entre cultura, política y economía hace tiempo que son objeto de debate teórico. Parece que fue ayer cuando los estetas se aproximaba a la cultura con el escalpelo de un pensamiento abstracto que no tenía en consideración, ni los circuitos de producción, distribución y consumo de los así llamados “productos magros del espíritu”, ni su incidencia en la configuración de un sentido común que articula lo que es susceptible de ser puesto en cuestión dentro del espacio público. Parece que fue ayer cuando la reflexión política y el compromiso militante elaboraban su comprensión del mundo y trazaban sus estrategias de intervención en la realidad sin atender al aparato simbólico que posibilita la fijación imaginaria de las aspiraciones colectivas, como si *lo político* constituyera una esfera independiente de acción racional conforme a fines ajena a consideraciones culturales. Parece que fue ayer cuando el análisis económico desdeñaba la adscripción cultural de los agentes sociales como una mera externalidad sin influencia alguna en la economía real, al mismo tiempo que abstraía la injerencia de la administración pública sobre los mercados como una variable acíclica irrelevante. El impulso de una economía de mercado asentada sobre el sector servicios ha trastocado de un modo decisivo esta división en compartimentos estancos, hasta el punto de convertir en insostenible cualquier aproximación teórica que tome en consideración uno de estos campos de un modo aislado sin analizar su relación con los campos adyacentes. Nos enfrentamos a un contexto de investigación y crítica que tiene la interdisciplinariedad como bandera. Y es en este horizonte de expectativas donde se enmarca este monográfico, que no tiene otra pretensión que ofrecer una cartografía más o menos exhaustiva de los dispositivos económicos, políticos y culturales que operan en un contexto social como el que estamos atravesando, marcado por el triunfo electoral de la derecha neoliberal en España, con la consiguiente unificación de los ministerios de Cultura y Deportes en un mismo paquete comprimido listo para los recortes presupuestarios y las injerencias estatales, con un sociólogo a la cabeza de esta funesta Arca de Noe, quien ha declarado que su objetivo es acabar con el sistema de becas ministeriales en vigor, cercenando de este modo la principal fuente de recursos pecuniarios que poseía hasta este momento una escena cultural alternativa como la española, que ha fracasado —a mi juicio— en la consolidación de mecanismos de financiación alternativos y sostenibles a largo plazo.

Y ustedes se preguntarán qué sentido tiene publicar un dossier centrado en las inflexiones contemporáneas de las industrias culturales, que también trata de la relación que media entre creación cultural y compromiso militante, en una revista de crítica literaria que no se encuentra especializada en este tipo de cuestiones, como es el caso de *Quimera*; una revista que se ha visto forzada a iniciar la senda *vintage* de las publicaciones en blanco y negro, empujada hacia el abismo de una probable quiebra económica, todo ello gracias a los recortes presupuestarios que afectan a la adquisición de ejemplares por parte de bibliotecas. No se pongan nerviosos si les asaltan estas dudas en medio de la noche. No se preocupen, yo también me pregunto qué sentido tiene lanzar un último *gancho de izquierdas* (nunca mejor dicho), en un gesto pírrico que conjuga a partes iguales

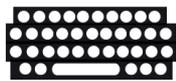


patetismo y heroísmo, lanzado en el momento preciso en el que uno toma conciencia de que está a punto de perder el combate por KO y que dentro de poco estará mordiendo el polvo, tendido con los brazos en cruz sobre en la lona. En suma, ustedes tienen toda la legitimidad del mundo cuando se preguntan qué sentido tiene interrumpir la melodía que desgrana la banda, con el único fin de interpelar al capitán del barco por su mala praxis, aún a sabiendas de que el Titanic se hunde y que ningún índice acusador solucionará el hecho comprobado de que todos nos vamos a pique.

Tomando como punto de partida ciertas tendencias generalizadas en nuestro contexto sociopolítico actual, Jaron Rowan analiza la consolidación contemporánea de un individualismo competitivo ligado a la construcción de uno mismo como empresa. Aplicando esta hipótesis de partida al campo de cultura, Rowan diagnostica la aparición del sujeto-marca como emprendedor cultural, un agente social que lucha por alcanzar cierta distinción, maximizando los recursos tanto humanos como culturales que tiene a su disposición, en un contexto altamente competitivo, regido por un cálculo racional permanente de costes y beneficios. Su artículo también cuestiona la presunta relación de identidad que habría de existir entre un individualismo de nuevo cuño y un reforzado egoísmo auto-interesado, de acuerdo con ciertas lecturas simplistas de capitalismo, que no tienen en cuenta la preservación de dinámicas sociales como la solidaridad, la cooperación o el desinterés que *a priori* parecen atavismos de un tiempo perdido, totalmente ajeno al *ethos* capitalista propio de nuestras sociedades post-tradicionales. En sus conclusiones Rowan apunta —o al menos eso podemos leer entre líneas— hacia una comunidad por venir compuesta por emprendedores culturales que, a modo de gran gremio, conjugue una explotación eficiente de los recursos culturales con una difusión asequible y asequible de los productos resultantes.

En la misma línea de razonamiento se sitúa la breve pero afilada apostilla que cierra este dossier, firmada por Antonio J. Rodríguez. El joven novelista —que ha sufrido la degradación de las condiciones laborales de los emprendedores culturales en sus propias carnes, como tantos otros— hace un somero repaso de los procesos de privatización en marcha y de su recepción dentro del circuito literario. Su posición sobre acontecimientos como el cierre de Megaupload o el alunizaje de Amazon en España es tan polémica como contundente. Antonio J. Rodríguez no se corta un pelo y reclama “capitalismo para todos”. Bajo este lema provocador encontramos una comprensión matizada de la cultura como recurso económico y como derecho inalienable, elaborada por alguien que conoce de primera mano la realidad concreta de la producción cultural, más allá de los grandes lemas y de las consignas grandilocuentes. No es de extrañar, por tanto, que ciertos pasajes de este artículo pueden dañar la sensibilidad de algunos miembros acomodados de la izquierda que desdeñan la posesión del vil metal prefieren no mancharse las manos en la adquisición de bienes materiales, desde una posición privilegiada de autenticidad altruista e inmaculada. Dicho sea esto a modo de advertencia.

Alberto Santamaría también se significa. Solo que en un orden de coordenadas completamente distinto, apostando por un análisis de la experiencia social que no eluda los problemas normativos. Se posiciona en



favor de una literatura que, lejos de todo estilo panfletario y de toda declaración provocadora, incorpore *lo político* como un elemento constitutivo de la propia narración, de modo que el propio ejercicio de escritura destaque el contexto de sentido donde tiene lugar *lo literario*, así como los elementos que constituyen el ejercicio de construcción simbólica que entraña toda narración.

Asimismo, Santamaría destaca el controvertido pasado nazi de Random House Mondadori y su no menos controvertido presente —con la mitad de las acciones en posesión de Silvio Berlusconi—, matizando que el origen de los recursos financieros no impugna *de un modo inmediato* la validez de lo que se produzca con ese dinero. Al término de su artículo desmantela dos formatos literarios bastante recurrentes: en primer lugar, la novela política que incorpora el compromiso como un elemento extrínseco al propio ejercicio de escritura; en segundo lugar, la novela fantástica que aboga por la construcción de realidades imaginarias y, de este modo, promueve un escapismo que —a su juicio— hace un flaco favor al compromiso militante.

Por último, un servidor les invita a recordar una historia trágica y cómica al mismo tiempo. A medio camino entre la marginalidad elitista de las vanguardias históricas y la neutralización sistémica de las últimas producciones, la historia del arte contemporáneo exhibe uno de los ejemplos más acabados de lo que supone la incorporación de la creatividad personal en un contexto de explotación capitalista. A pocas semanas de la última edición de ARCO —epítome local de lo que supone el mundo del arte—, este artículo tiene como objetivo elaborar una breve reflexión sobre el mercado de bienes artísticos, tomando como punto de partida algunos lugares comunes de la relación entre el objeto artístico y el contexto expositivo. Para terminar, apunto a una reordenación de las prioridades estéticas del consumidor asiduo de productos culturales.

En suma, un dossier como Dios manda que no se acobarda y, por contra, se decide a meterle el dedo en el ojo al actual sistema de producción, distribución y consumo de bienes culturales. Una joya para coleccionistas que no se pueden perder bajo ningún pretexto.

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

En 2007 la artista colombiana Doris Salcedo realizó una intervención en la Sala de las Turbinas de la Tate Gallery en Londres, el hall de uno de los más prestigiosos museos hoy día. Siendo la primera artista iberoamericana en ser invitada al prestigioso museo londinense, Doris Salcedo rehusó llevar a cabo una exposición retrospectiva de su obra y, por contra, trazó una enorme grieta a lo largo del suelo del edificio, cuyo título en hebreo –*Shibboleth*– establece conexiones con la efectividad de la poesía del silencio tras el Holocausto (Paul Celan, y también Adorno) y con la filosofía de la deconstrucción (Jacques Derrida). Todo un *encuentro casual* entre, por un lado, el pensamiento fronterizo, que se plantea la posibilidad de *un-origen-otro* partiendo de la realidad actual, eminentemente post-colonial y globalizada, y, por otro lado, la administración escatológica del Museo (como ya dijera Adorno: museo y mausoleo comparten algo más que etimología¹). Este choque de trenes no condujo, a mi juicio, a la asimilación institucional de lo primero por lo segundo –una nueva reducción del Acontecimiento al Concepto–, sino más todo lo contrario: la irrupción de la *diferenzia* (con z) en el seno de la institución.

I.

Si, de acuerdo con la definición de Adorno en *Minima Moralia*, el sujeto contemporáneo no es sino el conjunto de las heridas que deja en su cuerpo la fragmentación de la experiencia alienada, un museo como la Tate ya posee definitivamente esa investidura que supone la fragmentación de su suelo por la herida indeleble de su constitución como sujeto institucional problemático, nudo gordiano de diferentes intereses antagónicos. Nos hallamos, pues, ante un ejercicio de denuncia que tiene visos de práctica kamikace. ¿Cómo destruir un edificio desde dentro? A esta pregunta responde *Shibboleth* *ex-poniéndolo* el crimen, denunciándolo desde sí mismo, partiendo de la herida por la que entró la bala; en este caso: contraviniendo el discurso de la globalización. La caída del muro de Berlín –afirma desde su fractura *Shibboleth*– supuso una disolución de las fronteras amuralladas (que por otro lado siguen existiendo, véase, sin ir más lejos Ceuta y Melilla). Más bien habría que señalar que el siglo XXI acentúa las diferencias Norte-Sur, reproduciendo ahora esa distancia insalvable entre la marginación de los empobrecidos y la bunkerización solipsista de los apoderados (ya presente en el *Ángel Exterminador* de Buñuel). Salcedo nos invita a pensar esta distancia no como un muro –histórico, si se quiere– que haya de ser superado, sino como un abismo insalvable: la grieta en tanto herida social. El título de la pieza de Salcedo introduce un ítem más en la reflexión. *Shibboleth* es una palabra que en hebreo significa espiga, pero cuya traducción más acertada sería *contraseña*. El Viejo Testamento (Jueces 12: 5-6) narra como esta palabra fue utilizada por el pueblo judío en clave de contraseña que permitía distinguir al *amicus* del *enemicus*. Sólo los hebreos, se cuenta allí, pueden pronunciar adecuadamente la *sh* de *shibboleth*. Los extranjeros siempre pronunciaban *sibboleth*. Es en ese momento cuando eran apresados y degollados a la vera de los caminos.

¹ “El museo y el mausoleo no está unidos sólo por una asociación fonética. Los museos son como panteones de obras de arte. Dan testimonio de la neutralización de la cultura. Los tesoros artísticos están depositados en ellos: el avalor de mercado desbanca a la dicha de la contemplación.” (Theodor W. Adorno: “Museo Valéry Proust, *Obra Completa 10/1*, ed. Akal, Madrid, 2008, p 160.)

Paul Celan escribió con este título un poema que intenta hacer equiparable el Holocausto y la derrota en la España Republicana ante la garra del fascismo en una misma experiencia compartida. Este poema constituye todo un ejercicio de comunicación entre la cara visible y la cara oculta de la historia, al intentar traducir la experiencia de la impotencia al lenguaje de los vencedores, tomando como punto de partida de aquella experiencia el trauma de los vencidos.

La poesía de Celan es una tentativa de mostrar la derrota sin sublimarla; un ejercicio de contra-interpretación donde las palabras pierden su significado y organización para entrar a formar parte del registro de la ruina sin sentido. Mediante la permutación de sus elementos, la poesía transforma el lenguaje en un espacio compartido donde se pueda articular una relación no orgánica de las diferencias. Hay en Celan ese coraje que, según Nancy, “consiste más bien en atreverse a callar, o también, para decirlo de manera menos sumaria, consiste en *dejarse decir* algo que nadie –ningún individuo, ningún portavoz- podría decir: una voz que no podría ser la sentencia de ninguna inteligencia, y que es solamente la voz y el pensamiento de la comunidad en la interrupción del mito.”² (fin de cita) Este mito interrumpido –el último de ellos- es, como señala Nancy, el mito de la totalidad comunitaria puesta en práctica tanto por el nazismo como por el comunismo bolchevique. Actualizando el discurso del poeta a nuestros días, percibimos en su propuesta un posible punto de partida a la hora de dar respuesta a una de las cuestiones fundamentales de nuestro tiempo, a saber: cómo elaborar una crítica de la *mitología de la ausencia de mito* en la que habitamos; una cosmovisión, no menos totalitaria y exclusiva, que presentada bajo la forma de un *nihilismo estetizante*, tendría su expresión más paradigmática en el discurso del capital sancionado desde los órganos de gestión, inflación y neutralización cultural (museos, galerías, casas de subastas, etc).

Doris Salcedo hereda de Celan esta estrategia poética *ante el horror de los demás* que consiste en transformar el silencio en el único ejercicio de significación posible que tenga por referencia *lo real siniestro* sin caer en la propaganda o el espectáculo, articulando de este modo la escritura por antonomasia después de Auschwitz, según Adorno: la fractura y tachadura de un lenguaje que no me pertenece sino que me viene impuesto por el Otro. En ambos casos nos hallamos ante el monolingüismo del Otro cuyo sufrimiento trasgrede las fronteras de mi identidad significandome *a parte ante* como un extranjero, un apátrida más allá de un orden del discurso implícito, no institucionalizado: el des-orden lingüístico de la súplica. En el poeta del Holocausto, la poesía hereda el lenguaje de los asesinos como punto de partida, marco lingüístico compartido, a la hora de asumir la catástrofe a través del resquebrajamiento del discurso oficial. Siguiendo su estela, el *Shibboleth* de Salcedo inicia una crítica de las prácticas museísticas desde el propio seno de una de las instituciones más prestigiosas hoy día, subrayando lo que de hecho es una realidad empírica de toda práctica simbólica insurgente: sólo desde el seno mismo de la institución se puede plantear una crítica efectiva de las condiciones, aunque sea a través de la propia autodenuncia, a través de la autocrítica. Puede que a día de hoy el objetivo del artista sea configurar su identidad en calidad de chivo expiatorio en favor de un *origen-otro* y de una *recepción-otra* de las obras de arte. En definitiva: toda alternativa que hoy día quiera poner en práctica una crítica de la violencia neutralizadora por parte

² Jean-Luc Nancy: *La comunidad desobrada*, ed. Arena Libros, Madrid, 2001, p. 146.

de las instituciones, habrá de tomar a la misma institución como punto de partida. Se trata de la formular una insurgencia que no apele a una exterioridad del museo. *Shibboleth* ponen en práctica los versos del poema homónimo de Celan, ex-poniendo la fractura del tercer mundo en el espacio de su transubstanciación cultura e inflación capitalista. Esto es: ex-poniendo el terror colombiano en el mercado londinense. Dice el poema:

me arrastraron
al centro del mercado,
allí
donde se despliega la bandera, a la que
no presté juramento
[...]
Corazón:
date a conocer también
aquí, en medio del mercado.
Dí a voces shibbólet
en lo extranjero de la patria:

Mostrar esa distancia, ese desfase, la condición apátrida del artista respecto del museo; éste es el punto de partida de la obra de la colombiana quien, desde sus primeras piezas, apela a la recodificación de la cotidianeidad en el museo, provocando lo inhóspito (*un-heimlich*) a través de esta exposición de la interioridad en el espaciopúblico. En su programático ensayo homónimo (*Das Unheimlich*, 1917), Sigmund Freud recoge las diferentes acepciones que el diccionario contempla de ésta palabra. La cuarta de estas acepciones establece una relación entre *Heimlichkeit* (familiaridad) y *Geheimnis* (secreto), de acuerdo con la cual el sentimiento de la inhospitalidad tiene su origen en la toma de conciencia acerca de la ausencia de fundamento familiar. A través del desvelamiento de lo siniestro (*unheimlich*) se accede, no al fundamento oculto, sino a la propia ausencia de misterio como el secreto (*Geheimnis*) más íntimo del hogar. Un hogar que se identifica con aquella patria perdida, con aquel origen tan lejano, cuyo acceso, de acuerdo con el concepto schilleriano de *poesía sentimental*, sólo puede estar teñida por la *falsa conciencia melancólica* de quien pretende regresar a un lugar inexistente.

Todo ello conecta con la concepción del asombro como origen del filosofar desde Aristóteles hasta Heidegger, pasando por Kant y Schopenhauer. Según la obra de todos ellos, aquello que nos conduce al abismo ontológico del ser no es la aparición de lo inusual, sino la propia extrañeza ante lo cotidiano que, a pesar de hallarse en perfecta conexión y armonía, entraña una fractura en su seno más íntimo. Aquello que nos extraña es lo más cotidiano y, al mismo tiempo, imposible: la muerte. La muerte del Otro, siempre demasiado cercana como para evitar sentirla como propia, siempre suficientemente incomprensible como para *darnos que pensar*, esa muerte que atraviesa y de-fine nuestra existencia es justamente la raigambre de la que se nutre el seno de lo familiar. El hogar, ese espacio de intimidad al cuadrado, se halla inevitablemente habitado por la presencia fantasmática del Otro que en nuestro imaginario aparece en su muerte mitad ausente y deseado, mitad revelado, presente y despreciable. Su cadáver es el objeto de una presencia objetual insoportable. Como dijera Rilke en sus *Sonetos a Orfeo*: los muertos colonizan el pensamiento de los vivos a través de un canto que no es sino la construcción de un templo funerario en el

oído de los creadores, memoria redentora de la *injusticia cometida por lo dado*. O como señalara Machado: se canta lo que se pierde. Los muertos nos colonizan y es aquí donde las tornas se invierten en la relación post-colonial existente entre Londres y Bogotá. Los países del tercer mundo son exportadores natos de muerte; una muerte importada a un primer mundo que parece ignorar todo límite; una muerte visualizada a través de los mecanismos de reproducción espectacular del sufrimiento ajeno (y perdón por llamar a Colombia Tercer Mundo; aquí simplemente sigo los términos de Salcedo). Trabajar desde y a partir de la experiencia de un país como Colombia, implica para Doris Salcedo una determinada ética del creador. Este se halla sometido a la exigencia de dar respuesta a una interpelación que se eleva desde el sufrimiento de las víctimas; una interpelación que le obliga a desplazarse más allá de su centro autoral con el fin de hacerse cargo de la memoria del Otro. Se trata, afirma la propia artista, de “un proceso de sustitución. Su sufrimiento se convierte en mío; el centro de esa persona deviene mi centro y no puedo por más tiempo determinar dónde se halla, con seguridad, mi centro.”³

Lo siniestro se asocia con una cierta aparición imprevista e involuntaria, carente de significado, un significante vacío que opera en calidad de vórtice de condensación de expectativas y temores. Lo siniestro constituye la alienante presencia de un objeto que, a pesar de su frecuente repetición, se resiste a ser conocido, manipulado, tratado como un objeto *a-la-mano* (*Zuhande*); es la repetición de lo diferente en la mismidad de aquello que se presupone como cotidiano. Este es el caso de la violencia, cuando de azarosa deviene automática, esto es: cuando de ocurrencia sobrevenida deviene instrumento de dominación biopolítica al servicio del poder establecido. También es el caso la muerte, que todo lo iguala, pero que no por ello deja de ser vivida como algo irrepetible y singular. Como titulara Derrida su colección de artículos dedicados a la muerte de sus colegas pensadores: *Cada vez única, el fin del mundo*. Aquí nos referimos, no la muerte *in abstracto* que escapa al orden de lo pensable, sino la muerte del otro particularizado, la única que podemos experimentar, una muerte compartida que escapa al *orden del deber ser*, haciéndonos conscientes de la contingencia que atraviesa los fenómenos, y que se hace patente en calidad de lo imprevisible mismo. A través de ella la singularidad del sujeto se ve realizada en su deyección final. El cuerpo del cadáver es lo *ya-dado* de la esencia humana, la coincidencia final de uno consigo mismo. Según Solón, sólo de un hombre muerto puede decirse: fue feliz. Desde Derrida, poseemos una versión mucho más pretenciosa de este adagio: sólo se puede hablar del hombre como un hombre muerto. Doris Salcedo afirmó, refiriéndose a su intervención en la fachada del Palacio de Justicia de Bogotá los días 6 y 7 de Noviembre de 2002 con motivo del 17º aniversario de unos trágicos enfrentamientos producidos en este espacio entre la guerrilla y las fuerzas armadas: “en esta pieza, no sólo veo la memoria de una existencia oprimida, sino también aquella de una eterna presencia.”⁴

II.

Analicemos la obra *Atrabiliarios*, la cual me remite inevitablemente a Franz Kafka. Estoy pensando en ese momento de la *Metamorfosis* en que Gregor Samsa estima necesario que los muebles de su habitación hayan de ser retirados para permitir libertad de movimientos al insecto perfecto en que se ha transformado. Acceder a las exigencias de la cucaracha de su hijo y hermano es todo gesto de abnegación en el que la familia finalmente asume la inhumanidad en que devino su núcleo *oikónómico* y

³ AA VV: Doris Salcedo, ed. Phaidon, Londres, 2003, p. 14.

⁴ AA VV: Doris Salcedo. *Shibboleth*, Tate Gallery Publications, Londres, 2007, p. 83.

sentimental. Derrotados por lo inhóspito. Por ello, la familia retrasa constantemente el momento en que los muebles habrán de ser retirados, como dejando todavía un resquicio a la *esperanza*; esperar despertarse de una pesadilla, esperan el regreso de lo humano.

“¿[...] no daríamos la impresión, al querer alejar los muebles, que hemos renunciado a cualquier esperanza de mejora y que lo dejamos, sino consideración alguna, abandonado a sí mismo? Creo que lo mejor sería intentar mantener la habitación en su estado originario, para que Gregor, cuando vuelva con nosotros, lo encuentre todo igual y pueda olvidar con mayor facilidad esta etapa.”⁵

Propongo leer *Atrabiliarios* de Salcedo como una reconstrucción de la habitación de Gregor Samsa en las salas del Museo.

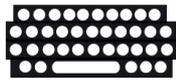
Las piezas que constituyen este ciclo apuntan una revisión del axioma duchampiano que vincula el *ready made* con un *grado cero de la escultura*, una ausencia simbólica de la cual se vería privada la escultura convencional. Salcedo partede una concepción menos ingenua, apostando por *la ya codificación simbólica del objeto*. El espacio ya se encuentra *desde siempre* politizado, transido de cultura y, por tanto, no hay exterioridad respecto a las instancias culturales, sino, como mucho, diferentes grados de asimilación. Según los expertos, Duchamp compró su urinario en una Feria, esto es: introdujo en el Museo un producto específicamente expositivo que además posee el carácter de ejemplar no particularizado, el primero de una cadena de productos reproducidos a partir de un patrón de medida establecido. A pesar de todo, aquel urinario que Marcel Duchamp introdujera en el Museo hacia 1917 ya era, de suyo, un objeto perteneciente a la esfera de los significados compartidos; no un WC cualquiera, sino una pieza de fontanería que, históricamente, no llegaría a incorporarse al hogar de clase media. Tanto el escurrebottellas, como la rueda de bicicleta y el urinario de Duchamp se sustraen a la categoría “mercancía” y a lógica de la propiedad subjetiva. Si bien es cierto que lo intolerable de estas piezas no se cifra en una suerte de extraña inhospitalidad, sí que podría vincularse su radicalidad artística a una suerte de *inmediatez objetual*; esto es: un urinario no se encuentra codificado por la proyección subjetiva de su poseedor. Por contra, el mobiliario y el calzado que Doris Salcedo toma como materia prima de su obra se encuentra atravesado por una experiencia singular, no repetible. Para su correcta identificación simbólica se hace necesario apelar a la experiencia subjetiva que con estos objetos establecieron sus anteriores poseedores.

Objetos de uso personal e intransferible, signos de un lenguaje privado cuyos significados se velan constantemente al espectador, fetiches de una memoria personal e intransferible, *Atrabiliarios* es una apuesta por integrar en el mundo del arte la memoria de sus poseedores. Hay una cierta belleza en estos objetos minúsculos e ingrátidos, en tanto en cuanto *parecen prometer cierta felicidad*, de acuerdo con la definición stendhaliana de belleza. Aquí habría que recordar aquella equivalencia que establece Benjamin: a la felicidad de los vivos le corresponde la redención mesiánica de los muertos, cuya memoria oculta no ha sido todavía recuperada. Doris Salcedo afirma dedicarse a la escultura “para la víctima que se hace presente en mi obra”⁶.

III.

⁵ Franz Kafka: “La metamorfosis” en *Cuentos completos*, ed. Valdemar, Madrid, 2009, p. 136.

⁶ AA VV: *Doris Salcedo*, ed. Phaidon, Londres, 2003, p. 17.



Regresemos a *Shibboleth*. Esta pieza de Doris Salcedo señala una contradicción en el seno del Museo: la distancia que la propia institución posee respecto de sí misma en la no coincidencia existente entre, por un lado, los dispositivos neutralizadores de su administración (forma) y, por otro, los valores críticos, por no decir insurgentes, vehiculados por las obras (contenido). En la situación actual, los museos muestran la colección de sus tesoros (perfectamente intercambiables, como cromos) a temperatura ambiente, como si se tratara de botellas de vino tinto almacenadas en una bodega: *cuanto más viejo mejor*, reza su lema. Sin embargo, de tanto en cuanto, estas instituciones dan rienda suelta a la pulsión modernista, que favorece la veloz e indiscriminada renovación de las mercancías, mediante *exposiciones temporales*. Así, instituciones eminentemente postmodernas, como es el caso del museo, donde el canon se fragua a golpe de apropiación neutralizadora de la obra, se lanzan a la búsqueda de la *originalidad ex nihilo* por parte de artistas que hace mucho han renunciado a su condición genial (Romanticismo), para abrazar una identidad *freak* (Warhol), *nerd* (*Conceptual*) o *fashion victim* (*Young British Artist*). Difícil situación, en la que “las instituciones instrumentalizan, a través de premios y exposiciones, el prestigio de los artistas como una forma de publicidad por otros medios”; y aquí parafraseo la carta escrita por Santiago Sierra donde rechaza el Premio Nacional de Artes Plásticas que este año le había sido concedido.

Debemos intentar dar respuesta a una pregunta sin ambagajes: ¿es Doris Salcedo una integrada? ¿Qué debemos pensar de una artista que es alabada hasta por un personaje como el Príncipe Felipe de España quien afirma percibir en su obra una perfecta conjugación de ética y estética? Según Carlos Salazar la colombiana encarna “el emblema más interesante de cómo funciona la máquina ideológica del Capitalismo Corporativo y sus nuevos intentos de mutación hacia el Capitalismo Ético o hacia el Capitalismo Filantrópico”⁸. *Capitalism with human face*, que diría irónicamente Zizek. Por su parte, el recientemente fallecido José Luis Brea sostuvo en su momento que *Shibboleth* se hallaba inscrita en lo que él denomina el *efecto Tate*, que consiste, principalmente, en un desplazamiento de la relación subjetiva existente entre el público y el producto integrado en la lógica de espectáculo museístico. De la *mala conciencia* se pasa a la *falsa conciencia* de la realidad, como si en vez de entretenerse el público de una exposición se estuviese proveyendo de instrumentos contrahegemónicos, de resistencia, en la misma interioridad del museo. Desde mi punto de vista ésta coartada no hace sino revelar una más profunda mala conciencia experimentada por parte del espectador. Así, el espectáculo museístico se configura como un complejo dispositivo de legitimación ideológica, donde no hay sujeto engañado, sino en todo caso participación consciente del público en los mecanismos de dominación. Un simulacro sin sujeto engañado, una ficción participante, un circo que saca al espectador al escenario. El dilema intrínseco a esta brutal disonancia cognitiva consiste en que la gente es perfectamente consciente de lo que sucede y, no obstante, decide seguir participando. Ciertamente, el objetivo del museo es tener al público cautivo, fascinado de su propia contradicción. En este contexto de sentido, *Shibboleth* constituye, en palabras de José Luis Brea:

“una eficiente apariencia de cuestionamiento de la misma lógica de la que participa. [...] su eficiente retórica autocuestionante sin duda facilitaba al

⁷ <http://larazon.es/noticia/3166-doris-salcedo-premio-velazquez-de-artes-plasticas-2010>

⁸ <http://esferapublica.org/nfblog/?p=10136>

espectador ese consumo de entretenimiento salvado de toda mala conciencia puesto que la inteligencia del sentido de la pieza rápidamente le hace cómplice satisfecho de participación en una economía de resistencia -en un juego de sabotaje consentido- hacia la propia dinámica en la que, sin embargo y pese a todo, se encontraban ambos -obra y espectador- por igual perfecta y plenamente integrados.”(fin de la cita)⁹

Efectivamente, el discurso de legitimación teórica que subyace al éxito de Doris Salcedo asume la clásica antinomia entre apocalípticos e integrados sobre la cual se construye el sistema museístico. Artistas y Museos se apoyan en la retórica de la resistencia autoinmunitaria que, lejos de poner de manifiesto los mecanismos inherentes de dominación, ofrece su propio derrumbe como espectáculo de primera necesidad. Este es el caso de *Shibboleth*: ¿Cuánto de profunda tiene que ser una grieta para sustraerse a la ineludible asimilación institucional? ¿Hubiéramos acaso disfrutado más viendo volar por los aires la Tate Gallery?

Una crítica ineludible que se puede esgrimir contra *Shibboleth* es su falta de puntería. Aquella fractura que la artista colombiana pretende vincular con el espacio concreto del museo, en realidad posee una naturaleza invisible: lo verdaderamente importante no sucede en el suelo de la Sala de las Turbinas, sino en el interior de los despachos, en las llamadas telefónicas y en los contratos que no pueden ser mostrados al público si no es bajo la forma fetichizada de la exposición temporal. Algo siempre se sustrae a la transparencia pseudosincera de las instituciones. También en la afirmación: *¡queremos el poder y el dinero, y lo queremos ahora!*, que parece haber hecho suyo gente como Damian Hirst, tan sólo se muestra un momento de la intencionalidad subyacente, consecuencia de un mecanismo implícito que termina inexplicablemente oculto. En otras palabras: también la voluntad de poder habrá de ser legitimada, también la *transparencia del mal* requiere ser explicada.

A día de hoy, el travestismo antihegemónico pretende ofrecer como producto de mercado una imagen prometéica del artista, a medio camino entre Aquiles (que vive con la guerra a las puertas de su casa) y Hercules (que trabaja por la justicia y la recomposición del mundo). Sin embargo, hasta los propios artistas superhéroes no ignoran que aquello Aquiles realmente anhelaba era alcanzar la fama inmortal y que Hercules era un trabajador por encargo; es más: el primer chico de los recados de la historia de la literatura. Tampoco Doris Salcedo escapa de esta realidad.

El arte políticamente incorrecto reivindica su excepcionalidad y, así, terminan constituyendo la excepción que confirma la regla. Insisto: por muy profunda que sea la grieta, y por muy indeleble que sea su cicatriz, dentro de la lógica schmittiana del soberano, las exposiciones temporales no son sino un estado de excepción que permite poner en suspensión a los organismos ordinarios de legislación para determinar, a través de parámetros perfectamente ordinarios, la naturaleza extraordinaria de la exposición que, de éste modo, se reivindica como pseudo-excepción a la norma. Esta es la lógica de la excepcionalidad: lo peor que le puedes decir a un loco es que comprendes su síntoma, y análogamente, no hay mejor manera de neutralizar la radicalidad de una propuesta artística que considerarla como alternativa. Allí donde se reconoce el estatuto diferenciado de determinadas obras de arte se pone de manifiesto la lógica sublimatoria del museo. El arte no es en última instancia sino un dispositivo de

⁹ http://salonkritik.net/09-10/2010/04/nuevas_complejidades_en_las_ec.php

confirmación de las diferencias sociosimbólicas, para lo bueno (irrupción de las *diferenzia*, con z) y para lo malo (legitimación de las estructuras de poder). Sea como fuere, las salas de los museos son un estado de excepción constante, donde las obras devienen *sagradas* y *marginales* al mismo tiempo, dentro de una lógica confirmatoria autorreferencial en la que la obra puede quedar reducida a mera ocasión, mero chivo expiatorio de un mecanismo que le desborda y en cuyo cómodo interior se asienta.

Adorno escribió a este respecto:

“Cualquier cosa que suceda (ya produzcan los artistas o mueran los ricos) beneficia a los museos; como la banca de los juegos, los museos no pueden perder, y esto es su maldición. Pues los seres humanos están perdidos irremediabilmente en las galerías, solos frente a tanto arte.”¹⁰

Esta maldición de los museos es, así mismo, el destino ineluctable del arte contemporáneo. Su éxito es, a su vez, su condena. Mientras el arte contemporáneo se reivindica en su no asimilación conceptual, en su irreductibilidad frente al encasillamiento tanto de la historia del arte como de las dinámicas archivísticas del museo, las obras de arte crean escuela -desgraciadamente para unos y para mayor lucro de otros. En última instancia pasan a formar parte de los dispositivos institucionales que pretenden subvertir. En otras palabras: no hay exposición sin catálogo; esto es: sin mediación teórica e historiográfica. De esta imposibilidad existente a la hora de escapar a la fetichización historiográfica de sus productos se deduce el espíritu mercantil, cínico e incluso derrotista de algunos de los más prestigiosos artistas hoy día. En ello consiste la tragedia del arte contemporáneo, en que la historia de sus aventuras sólo puede terminar -nadie sabe como- en *happy ending*.

“Para que sean plenamente una *promesse du bonheur*, las obras de arte han de ser arrancadas de su suelo y ponerse en camino de su propia decadencia”, argumentaba Adorno en 1953, y concluía: “Lo que consume la vida de la obra de arte es al mismo tiempo su propia vida.”¹¹ En la sociedad del mundo administrado (por utilizar el célebre término adorniano) nada escapa a la mediación institucional, mucho menos los productos culturales. De hecho, el proceso de museificación de las grandes obras maestras no sólo es irreversible, sino además necesario -considera Adorno- en la dialéctica de los contrarios que conduce, a través de la degeneración y mediante ella, a la resurrección de la humanidad intrínseca en la cultura, por muy transida de barbarie que se halle.¹² Desde esta perspectiva, cabría leer como una promesa aquella anotación melancólica que hiciera Roland Barthes a la muerte de su madre: “Mi doctrina es demasiado profundamente la de *Todo pasa*: las tumbas también mueren.”¹³ También podríamos reconocer, como hiciera Proust, una segunda vida en la decadencia que entraña toda memoria, esto es: toda mediación narrativa. A partir de aquí, habremos de arrojar luz sobre aquella última equiparación benjaminiana entre el documento de cultura y el documento de barbarie; allí -incluso en la historia del propio Benjamin, quien levantara su mano contra sí mismo anticipando al matarife, según Brecht-, también allí, en Pourt Bou, se halla la memoria.

¹⁰ Theodor W. Adorno: “Museo Valéry Proust, *Obra Completa 10/1*, ed. Akal, Madrid, 2008, p. 161.

¹¹ Theodor W. Adorno: “Museo Valéry Proust, *Obra Completa 10/1*, ed. Akal, Madrid, 2008, p. 169.

¹² No quisiera profundizar aquí acerca de las tensiones que podrían existir entre esta afirmación adorniana y la imposibilidad de síntesis en su *Dialéctica Negativa* (¿cómo es posible resurrección sin Absoluto?)

¹³ Roland Barthes: *Diario de duelo*, ed. Paidós, Madrid, 2009, p. 144.

Y con ella la posibilidad del duelo. La realidad histórica de toda herejía se hace presente a través los archivos de la Inquisición, independientemente de cual sea el dogma y religión por el que la violencia se ejerza.

Ahora bien: el arte como documento y el museo como archivo nos enfrenta kafkianamente con una culpa cuyo contenido específico, gracias a la mediación burocrática, ignoramos; a saber: qué significa una muerte, *la muerte del arte*, que no conocimos, y a cuyo funeral es imposible llegar a tiempo para el duelo. Llegando siempre demasiado tarde a su propia muerte como para no seguir haciendo caja, el arte contemporáneo aduce en realidad la *culpabilidad propia del superviviente*. “¿Qué hacer después de la orgía?”, era la pregunta que Baudrillard planteara a una sociedad como la nuestra que ha sobrevivido a su propia consumación. En el fin de fiesta que el siglo XXI supone para las dinámicas suicidas del arte contemporáneo *eros & thanatos* muestran de nuevo su imbricación. Que el mundo del arte se apunte a un funeral al que no ha sido invitado (aunque sea un pseudofuneral orgiástico como el de Occidente), revela las profundas raíces de la *cultura del victimismo*: a nadie, ni siquiera a los vencedores de la Historia benjaminiana, le está vetado identificarse con la barbarie. Si el erotismo, según Bataille, era “la afirmación de la vida hasta en la muerte”, en ocasiones el arte contemporáneo, esa víctima con traje de verdugo, se obceca al constituirse como *afirmación de la barbarie más allá de la muerte*. El arte contemporáneo experimenta su muerte como repetición en los mismos términos en que Barthes experimentara la muerte de su madre:

“Hay un tiempo en que la muerte es un acontecimiento, una a-ventura, y con ese derecho moviliza, interesa, tiende, activa, tetaniza. Y luego un día, ya no es un acontecimiento sino otra duración, amontonada, insignificante, no narrada, gris, sin recurso: duelo verdadero insusceptible de una dialéctica narrativa.”¹⁴

Así, según su propia versión de los hechos (en última instancia, la de los vencedores) a la entrada de todo museo habría de leerse: somos aquellos que sobrevivieron –y tal vez se acomodaron- a una catástrofe, la de Occidente (con mayúsculas), que de tan apocalíptica devino para nosotros cotidiana. Como el psicótico de Winnicott, pareciera que el arte *temblara de miedo por una catástrofe que ya tuvo lugar*; sin embargo, los hechos desmienten este tono general, en apariencia apocalíptico y en esencia sublimatorio. Aquello que esconde la obsesiva preocupación por la muerte del arte es la imposibilidad de la *comunicación* (concebida como superación benjaminiana de las formas de producción cultural burguesa, a saber: las artes plásticas y la novela). Decir lo que nos pasa, el pasar de las cosas que nos pasan; he aquí el *quid* de la cuestión. A mi juicio, la pregunta por la condición revolucionaria del arte, lejos de ser clausurada como pseudoproblema, se ve desplazada –a mi juicio- por el replanteamiento de la institución en términos inclusivos, esto es: como un espacio que pueda incorporar en su seno la *diferencia* en su especificidad. No se trata de un problema de gesticulación (que la hay en el Museo, y muy abundante y teatralizada) sino de articulación del relato: cómo configurar un aparato mnemotécnico donde se de cabida al relato de los otros con la mayor sinceridad posible, hasta el punto de que ésta sinceridad termine autodenunciándose como ideológica. En otras palabras: ¿cómo se muestra una herida? El objetivo no es, como ha podido proponer algún artista, destruir el museo, pero tampoco hacerlo más agradable (una operación de maquillaje), sino justamente mostrar en su interior, una y otra vez, la falsa pretensión de totalidad que consustancialmente entraña en tanto institución del mundo administrado, mostrando la distancia existente entre

¹⁴ *Ibidem*, p. 60.

éste (el mundo administrado) y el mundo anhelado. El artista celaniano, del cual Doris Salcedo es un exponente paradigmático, recorre con el dedo el mapa de un mundo que ya no existe buscando con los ojos el hogar perdido, espacio de tensiones; encuentro con lo imposible.

Después de todo, a la memoria de las víctimas presente en la obra de Doris Salcedo responde el victimismo del sujeto occidental postmoderno que desea apropiarse de una catástrofe que ignora. Durante la exposición de *Shibboleth* un número considerable de londinenses denunciaron a la artista y al museo por el peligro que entrañaba la pieza. Muchos se tropezaron, haciéndose esguinces de tobillo, y hubo hasta quien puso en peligro las vértebras de su cuello al intentar encajar el cuello en la grieta (como si de una avestruz se tratara). Sumándose a este *chollo judicial*, un número considerable de personas presentó radiografías de miembros rotos que más tarde se confirmaron no sólo no habían sido producidas por la grieta, sino que databan de varios años atrás. Así, sin comerlo ni beberlo, *Shibboleth* puso de manifiesto una de las características definitorias de nuestra sociedad actual, a saber: también los vencedores de la Historia tienen derecho al llanto.

Ernesto Castro Córdoba

MALLAS DE PROTECCIÓN

La codificación del yo en la Era Comunicativa

La intimidad es el instinto que nos permite en-
contrar, entre las máscaras, a los que, como noso-
tros, no son nadie.

José Luis Pardo

Nuestra historia comienza *in medias res*: finales del año

2006. Aunque no te lo creas, justo por esas fechas la revis- ta *Time* te designa persona del año. “Sí, a ti. Tú controlas la Era de la Información. Bienvenido a tu mundo”, reza el subtítulo. En la portada, la imagen reflectante de una pantalla de ordenador permite que cada quien se sienta interpelado a su manera. Tú, como parte integrante de esa alteridad anónima, ese Otro generalizado que mantiene la Web 2.0, tú y todos los demás por extensión, acabáis de ser designados *Person of the Year 2006*.

Congratulations.

1. Presente y pasado de la ilusión mediática

En su momento, este reconocimiento oficial del papel que juegan los internautas anónimos no hizo sino constatar el salto cualitativo que ya se estaba produciendo en la Red, a saber: el paso de la conexión entre *sites* a la conexión entre personas. Una transformación mediática que marca un punto de inflexión en el modo como se concibe el intercambio de bienes culturales. Si el desarrollo de los *media* a lo largo del siglo xx destronó al conocimiento de su posición privilegiada, consolidando a la información como modelo paradigmático de intercambio cultural, el surgimiento de la Web 2.0 se tradujo rápidamente en la emergencia de comunicación como nuevo paradigma. Se podría establecer - aunque sea de un modo muy esquemático- una historia de los sistemas de intercambio cultural en tres actos, cada uno de los cuales implicaría un desplazamiento del foco de atención mediática que iría, a grandes rasgos, del contenido (conocimiento), al medio (información) y de ahí al emisor (comunicación). Dónde situar el origen de este proceso, en relación con qué dispositivos técnicos cifrar su fijación y su lógica interna, de qué modo justificar un corte radical con un supuesto estadio premediático y en qué periodos históricos situar los intervalos entre un paradigma y el siguiente, son problemas en cuya solución seremos bastante convencionales -ateniéndonos, en lo sustancial, a las convenciones aceptadas

por buena parte de los practicantes de la teoría de medios—: primero la Imprenta (Gutenberg), luego la Televisión (McLuhan) y, al fin, la Web 2.0 (por el momento un caramelo sin nombre a la puerta de un colegio). En un primer momento, la Galaxia Gutenberg antepuso como forma privilegiada de intercambio cultural el conocimiento, basado en la comprensión por parte de un receptor consciente y participativo de un fondo de saber estanco, fijado de una vez por todas bajo la forma de códice, y cuya legitimidad está asegurada —valga la redundancia— por la autoridad del autor: aquél que posee la clave que da acceso al misterio que guarda cada texto en su interior. Por su parte, la Galaxia McLuhan privilegió el proceso de la información, definido como el movimiento circular, constante y expansivo que reproduce, reinscribe y se reapropia una y otra vez de un stock indefinido de datos emitidos a toda velocidad sobre un receptor pasivo. Las modificaciones son notables respecto del periodo anterior: en primer lugar, la relación se establece entre el emisor-productor y el receptor-consumidor; consiguientemente, la autoridad del productor disminuye cualitativamente respecto de la del autor y la responsabilidad de otorgar legitimidad al discurso recae en el consumidor, para ser más precisos: en la confianza depositada en el medio. Finalmente, la Galaxia de los internautas anónimos sintetiza ambos momentos previos, incorporando la relación entre individuos el mero hecho de estar en contacto unos con otros, la simple conexión interpersonal como forma paradigmática de intercambio cultural. Frente a la rígida distinción entre emisores y receptores tanto en la Galaxia McLuhan como en la Galaxia Gutenberg, aquí lo genuinamente relevante no es quién detenta qué papel en la relación, sino que ésta —la relación misma como forma de ser en el mundo mediatizado— se mantenga, reproduzca y consolide, ampliando el número de conexiones entre emisores-receptores, a priori, en igualdad de condiciones de expresarse. Dentro de la red, los usuarios son meros nodos de una red de intercambio hiperconectada y, al mismo tiempo, la dinámica de Internet tiende a privilegiar a quien más se exhibe. Ahora bien, considerados individualmente, de un modo aislado, como puntos autosuficientes sin conexión con el Todo Mediático del que forman parte, los miembros son una mera abstracción, una pura nada. Solo adquieren sentido y personalidad a través de sus conexiones, solo existen en tanto que relación. El individuo de la era digital dispara su identidad hacia fuera. *Su yo es su afuera*. Aquí, actualizando a Hegel, diremos que lo verdadero es el Todo Mediatizado que conecta dialécticamente las partes en un movimiento de ida y regreso. Únicamente en el contexto de esta doble vía de emisión y recepción de contenidos se cristalizan las características definitorias de los individuos.

Varias son las lecturas que se pueden proponer a la luz de esta caracterización de la comunicación. La relación en el contexto de la Web 2.0 puede ser interpretada como aquella forma de intercambio que más se acerca a efectuar la situación comunicativa ideal postulada por Habermas y Apel. También

es posible llevar a cabo otra lectura, según la cual Internet potenciaría expresiones más perfectas de la Voluntad de poder nietzscheana. Si aceptamos a modo de caracterización sumaria que el *Übermensch* es aquél capaz de imponer su interpretación, su perspectiva y sus valores sobre el resto, entonces diremos que a través de los dispositivos de la Web 2.0 se modula una versión actualizada de este ideal post-humano: el hiperhombre, aquel individuo cuya identidad está constituida por los enlaces de otros individuos y que, no obstante, es capaz de imponer sobre los demás un discurso propio, el cual sería reproducido y transmitido hasta el último rincón del planeta gracias a los dispositivos mediáticos disponibles. Según esta lectura, no habría comunicación entre individuos, tan solo competencia y, ocasionalmente, un devenir espectáculo de aquellos pocos privilegiados que consiguen alzar la cabeza sobre el resto. Desde otra perspectiva, la Web 2.0 haría realidad aquella fantasía conocida como la sociedad de emisores que Roland Barthes formuló en su autobiografía a modo de tentativa fallida, de sueño inconcluso: una forma de asociación donde el goce de la producción, la pulsión del decir y el *pathos* de exponerse ante el Otro apremie a todos los miembros por igual, en una orgiástica "eyaculación colectiva de la escritura, en la cual podría verse la escena utópica de una sociedad libre (donde el goce circularía sin pasar por el dinero)." (Barthes, 1992: 92). También se podría ver en la Red de redes la realización de la *Comunidad desobrada* (Jean-Luc Nancy) o la *Comunidad inconfesable* (Maurice Blanchot). Ambos libros versionan, cada uno a su manera, el mismo ideal comunitario que postula una forma de colectividad no asentada sobre ninguna identidad preestablecida entre sus miembros. Como su propio nombre indica (*La communauté désœuvrée*), este tipo de asociación no produce obra alguna, o lo que es lo mismo, no se asienta sobre ningún principio de acción o producción; se demora en el proceso comunitario mismo sin finalidad, sin resultado. "La comunidad de los que no tienen comunidad" la llama Nancy. También la blogosfera tiene algo de inconfesable: los blogs se apiñan unos al lado de los otros, a un solo clic de distancia entre ellos, sin tener nada en común excepto el mero co-estar en el mismo dispositivo de exhibición técnica.

Ya se caracterice como una sociedad de emisores donde se ha democratizado el poder y el placer del discurso, ya se describa como una suerte de comunidad desobrada que rompe con el paradigma de la identidad colectiva, lo que termina imponiéndose como una suerte de certeza pura es la ambivalencia de la Web 2.0 en lo relacionado con la identidad de sus usuarios. Por un lado, los listados de enlaces en Blogger, las jerarquías de amistades en Facebook o el número de seguidores en Twitter son utilizados con el fin de potenciar el sentimiento de pertenencia a un colectivo. Por otro lado, se podría argumentar que Internet, y en general, la lógica espectral de los *new media* no hace sino acrecentar la ya de por sí infinita distancia entre un individuo y otro. Ambas lecturas son válidas y están firmemente

asentadas. Esta ambivalencia nos recuerda que el potencial de una herramienta como Internet no se encuentra predeterminado de antemano en virtud de una suerte de lógica interna al mismo, sino que depende de los usos, códigos y prácticas que los usuarios articulen a partir de él. En este sentido, el sistema de redes sociales abre un campo de posibilidades comunicativas que oscila desde la conexión total hasta el aislacionismo privado. Cada entrada subida a Blogger es una suerte de mensaje en una botella, dirigida al mismo tiempo a todos y a nadie. Tanto la asimilación como la distinción se incluyen entre las estrategias socio- simbólicas permitidas y, es más, potenciadas por Blogger, Facebook, MySpace, Twitter y mil plataformas más que ofrecen un habitáculo al usuario que éste puede utilizar, bien para exponer el mensaje de un modo claro, explícito y para todos los públicos, bien para codificarlo bajo el velo de una jerga solo apta para iniciados. La proliferación de códigos personales de comunicación –el caso de las abreviaturas utilizadas para chats y correos electrónicos– se convierte en el complemento ideal de la consolidación del *inglés-chapurreado-por-extranjeros* como lengua oficial de las transacciones, genuina koiné del siglo xxi. Así, la Web 2.0 concilia dos pasajes de la Biblia que se encuentran en el origen de la teoría de medios:

1. El derrumbe de la Torre de Babel (Génesis, 11: 1-9) que marca el fin de la *Ursprache*, la disolución de la matriz lingüística originaria en una multiplicidad de gramáticas irreductibles entre sí, con la consiguiente aparición del problema de la traducción.
2. El milagro de las lenguas de fuego durante el Pentecostés (Hechos de los Apóstoles 2, 1-13), cuando los once apóstoles, arrebatados por el Espíritu Santo, comenzaron a hablar en una lengua común con los habitantes de una ciudad cosmopolita. Momento privilegiado en el que todas las lenguas se funden en un mismo cauce magmático de sentido.

En el momento en que la forma más básica de interacción humana –la comunicación– deviene el modelo de intercambio cultural, pasan a gestionarse como producto cultural de primer orden algunos fenómenos sociales que dependen de ella, como es el caso de la formación de vínculos afectivos y redes de amistad. La Web 2.0 constituye todo un imperio de la mediación afectiva: el cibersexo hereda los mecanismos de sobreexcitación del impulso sexual propios del capitalismo caliente (Beatriz Preciado), mientras que las páginas de contactos (Meetic, Ashley Madison, etc.) operan de acuerdo a la lógica del capitalismo racionalista (Eva Illouz): hacen pasar al consumidor potencial de emociones por un proceso racional en que debe elegir metódicamente sus intereses y objetivos y formalizar de su propio yo en la configuración de un perfil exhaustivo (edad, sexo, color

de pelo, etc.). Sobre el cibersexo pesa la grave acusación de que solo ofrece experiencias sexuales de segundo grado. En última instancia –es habitual escuchar– los usuarios de este tipo de *sites* solo obtienen una satisfacción masturbatoria que, por muy coordinada que sea, por mucha reciprocidad que se consiga y por muy en directo que suceda todo, no puede compararse, ni de lejos, a una experiencia de carne y hueso. Frente a esta argumentación, que parte de una concepción presentista de las relaciones, según la cual la codificación del objeto de deseo depende de las intuiciones emocionales y los instintos sexuales despertados por la condición encarnada de lo que se me presenta ahí delante, se pueden ofrecer varias razones que justifiquen por qué el cibersexo no rompe con la lógica del encuentro sexual tal y como lo describe esta concepción, e incluso llega a radicalizar algunas de sus características fundamentales. Desde el punto de vista informático, el usuario que regenta con asiduidad páginas web de cibersexo corre con un riesgo de contagio vírico análogo al que implica recurrir a los favores de la prostitución, solo que en este caso las enfermedades venereas las habrá de contraer tu PC –concebido ya como extensión del propio usuario–.

Ante esta situación, se hace necesario protegerse de troyanos, *keyloggers*, *exploits* y otros mil virus más que esperan a la vuelta de la esquina. No es de extrañar que las más aclamadas páginas de cibersexo –es el caso de *Chatroulette*, por ejemplo– apelen en su publicidad a la seguridad y protección de los encuentros, en vez de referirse a las características físicas de sus usuarios habituales –de hecho, las páginas más sospechosas tienden a ser aquellas que ponen toda la carne en el asador antes de tiempo, aquellas que prometen cuerpos cuando es tiempo de hablar de salud–. Así pues, el cibersexo extiende la paranoia acerca de la posibilidad del contagio en otros formatos y por otros medios. Este tipo de plataformas muestran una imagen nítida de la idea de sexo óptimo tal y como se configura en nuestros días: funcionalidad, limpieza y discreción son las cualidades fundamentales. Además, es falso que el cibersexo implique un acrecentamiento de las distancias entre los dos polos de la relación sexual. Todo lo contrario, reproduce el esquema de la concepción presentista de la sexualidad, trasladada a la esfera explícita y obscena del espectáculo audiovisual. En palabras de Slavoj Žižek:

El ciberespacio *no es lo bastante espectral* [...] mi pareja sexual ciberespacial es alguien *excesivamente presente*, que me bombardea con un torrente de imágenes y declaraciones explícitas de sus fantasías más secretas. [...] cuando me sumerjo en el ciberespacio, podría decirse que regreso a una relación simbiótica con el Otro, donde la dimensión de lo Real ha quedado abolida como resultado de un desbordamiento de las apariencias (Žižek, 2006: 261).

¿Por qué no cabe hablar de la era de la información para referirse al nuevo estado de cosas instaurado a partir del surgimiento y la consolidación de la Web 2.0? Porque no pueden ser mayores las diferencias entre Internet y las estrategias puestas en práctica por los *media* a través de los cuales se canaliza lo que conocemos como información. En contraposición con la lógica de la mediación afectiva propia del cibersexo y las páginas de citas, pensemos en el telediario como prototipo de asepsia informativa: no hay retorno entre el presentador y su audiencia, el canal de emisión es unidireccional y la relación del receptor con el mensaje consustancialmente pasiva. Además, la lógica de la información sancionada por estos canales se basa en la escrupulosa distinción entre el espacio público y el privado, mientras que para la Web 2.0 el espacio público se reduce al ámbito de publicidad de lo privado. Qué decir de los presentadores del telediario. Que los encargados de la sección de deportes gocen de tan buena audiencia y fama por su humor, cercanía y agilidad comunicativa, muestra en qué medida constituyen la excepción que confirma la regla: monotonía, frialdad y exactitud terminológica dentro de lo políticamente correcto. Desde una perspectiva humanista uno se podría preguntar si hay algo así como un “alma” tras esos maniqués de los que solo se conoce su torso –de cintura para abajo comienza lo ignoto–, portadores de una fachada hierática que se mantiene impasible a medida que su voz va desgranando monótona y pensadamente noticias que cualquiera juzgaría propias del día del fin de los tiempos. Nada más lejos de esta visión del mundo a medio camino entre el *Armageddon* y el *Apocalipsis*, que el discurso naïf y *happy-happy* de las pizpiretas comentaristas que se graban a través de las cámaras web y suben sus vídeos a Youtube como si, a fin de cuentas, no hubiera epidemia o catástrofe natural que no pudiera resolver un buen escote.

Uno se atrevería a decir que las dudas acerca de la “humanidad” de los interlocutores no se mitigan con la emergencia de Internet, sino que más bien se acrecientan, a juzgar por los disparatados debates entre filósofos de la mente anglosajones en torno a la pregunta: ¿puede pensar una máquina? Según el Test de Turing –popularizado por su aplicación en la película *Blade Runner* como método a la hora de distinguir entre ciborgs y humanos–, si una máquina es capaz de comportarse funcionalmente como un ser humano, entonces, a efectos prácticos, es un ser humano. La tesis contraria, defendida por John Searle y popularizada por Roger Penrose, parte del conocido experimento de la sala china para concluir que el Test de Turing carece de una gramática normativa que establezca una distinción entre aquellas máquinas que parece que piensan pero no lo hacen y máquinas que de hecho lo hacen: una máquina capaz de responder a un test es el equivalente a un humano capaz de traducir de un idioma desconocido por que tiene en sus manos un diccionario bilingüe, a pesar de no entender los

signos de ninguna de las dos lenguas. En ambos casos, argumenta Searle, el humano/la máquina no conoce el idioma, solo maneja un conjunto de reglas de equivalencia estipuladas de antemano, no hay comprensión sino reacción mecánica. Nuestra experiencia personal como internautas nos lleva a decantarnos por la posición pragmática y positivista de Turing: hay algo vagamente humano, algo difusamente cotidiano en los mensajes de *spam* que uno puede llegar a recibir en la bandeja de correo a lo largo del día. Estos mensajes son enviados por robots que pueblan la red, robots hechos, en resumen, de un amasijo de cables y bombillas –lo sabemos–. Sin embargo, al sugerirnos tan económicas ofertas para alargarnos el pene, al premiarnos con cuantiosas cantidades de dinero o al fingir que escriben de parte de una adolescente desprotegida en busca de un *partenaire* ibérico, estas máquinas muestran mayor humanidad que la que uno podría esperar de la mitad de los miembros de su comunidad de vecinos, exhiben una preocupación por el bienestar propio y ajeno, al menos tienen en cuenta las necesidades, los gustos y aficiones de buena parte de la población. Esos robots nos salvarán la vida algún día.

2. UrMedia

La leyenda cuenta que, en el origen de los tiempos, la Humanidad dispuso de una forma de comunicación inmediata, directa, intuitiva: la capacidad de intercambiar experiencias, formular consejos y elevar admoniciones alrededor del fuego del hogar una vez hubiera anochecido. De este modo se articularon las tradiciones orales primigenias, en torno a la construcción de una narración compartida que habría de ser transmitida de generación en generación y entre cuyas virtualidades se encontraba el sentimiento de pertenencia a una comunidad. Con la aparición de la novela, la experiencia comunitaria se fragmentó en una pluralidad de individuos que se describen a sí mismos su existencia solitaria, centrada en torno al problema de la muerte y la búsqueda de un fundamento que otorgue sentido a la existencia. En un tercer momento irrumpió la información como aquella forma de articular del relato que disecciona la experiencia del individuo, antaño presentada como un continuo argumental novelesco, en segmentos discretos, noticias que son transmitidas a toda velocidad por los *media*, y cuyo valor se cifra en su novedad o, más bien, en el hecho de ser renovable periódicamente por información nueva.

Esto que acabamos de presentar puede tomarse como un resumen de *El narrador*, el texto de Walter Benjamin, donde el autor presenta una genealogía de los regímenes discursivos asociados con la construcción y difusión del relato bastante similar a nuestro esquema de los sistemas de intercambio cultural, con la virtud de que además incorpora el momento “pre-medial” que hasta

ahora habíamos dejado de lado (a saber: la oralidad). Este texto nos interesa especialmente en tanto que problematiza las relaciones entre la palabra hablada, la escritura y los dispositivos informáticos de su almacenamiento y reproducción. Además de ser un documento importantísimo acerca del periodo histórico en que se produce la inflexión entre la cultura novelesca y el proceso de información mediatizada, *El narrador* es relevante a efectos de un análisis de la Web 2.0 en términos de cultura de la comunicación por su planteamiento de un desarrollo histórico de las fuerzas culturales que no se basa en un esquema hegeliano de superación sin regreso, sino que se abre a la posibilidad de que se produzcan solapamientos entre los diferentes momentos, así como regresiones a un estadio previo y actualizaciones del pasado al albor de la circunstancia presente. En pocas palabras, Benjamin deja una puerta abierta a la resurrección de los muertos; a su conmemoración y no solo a su recuerdo. Y esto es lo que nos interesa: mostrar como el final pseudo-hegeliano de la Historia –si hacemos caso a Fukuyama– y su origen pre-medial –según Benjamin– forman un continuo espacio-temporal. O lo que es lo mismo: describir un fenómeno más del solapamiento tan actual de movimientos *Ur-* con tecnología *high tech*. A la luz del esquema benjaminiano diremos que el modelo interactivo de la Web 2.0 propicia una resurrección de la oralidad en el contexto de la aldea global cibernética. En torno al fuego de la pantalla en blanco del ordenador se ordena el nuevo tribalismo mediático. Con la recuperación de la conversación como modelo de intercambio cultural, se produce la reaparición de géneros que hasta hace poco pensábamos caducos como la admonición, el consejo, el modelo ejemplar y el refranero, todo ello bajo un formato a medio camino entre el *how to* de los textos de autoayuda y el *Do It Yourself* (DIY) de la subcultura alternativa, aunque con un matiz: el lema ya no es “hazlo tú mismo”, sino “exhíbete tú mismo”, muéstrate cuanto puedas dentro del circuito obscuro del consumo de los otros a través del propio cuerpo. Recordemos la pieza *net art* de Dora García, *Heartbeaters*, donde la artista española desarrolla la siguiente ficción: se ha extendido entre los jóvenes de todo el mundo una nueva moda que consiste en escuchar los latidos de su propio corazón. La pieza nos relata la vida y milagros de esta pandilla de drogadictos de la interioridad que comienzan a vivir al son de sus pulsaciones, cuyas peripecias oscilan entre la identidad, la intimidad, la adicción y la locura.

En una de las ventanas emergentes se puede leer:

La creencia generalizada era que, con este sonido que parecía sacado del alma humana, se podían alcanzar finalmente las metas de la cultura del “házte lo tu mismo”: Ya no se trataba de

hacer solamente tu propia música, tu propia televisión, tu propia radio, cine, se trataba de hacer tu propia realidad.

La dimensión digital de la obra de Dora García no es meramente accesoria o formal: la narración se desarrolla a través de hipervínculos que hacen emerger ventanas del fondo oscuro de la pantalla, como si de pulsaciones de un corazón cibernético se tratara. Esta pieza puede ser perfectamente leída como una metáfora de la sociedad en red –la cita que referimos ya debería poner en sobreaviso al lector–. En la Web 2.0 el encuentro con el otro siempre está mediado por la interioridad del yo, lo público y lo privado forman un continuo sin cortes ni distinguos. En la Web 2.0, la conversión del espacio público en mera publi- cidad de lo privado, puede leerse como la desaparición del hombre público y su sustitución por un conjunto difuso de *celebrities* efímeras, personalidades y comentaristas. O también la introyección de la publicidad como principio rector de la intimidad digitalizada se puede leer como una contaminación de la vida privada por el discurso público. El espacio público, ¿está en crisis o solo colonizando nuevos ámbitos en su provecho? La esfera privada, ¿amplía tentacularmente sus campos de influencia o está al borde de desaparecer en un colapso obscuro y espectacular? No son dos opciones mutuamente excluyentes. El estatus de la intimidad en la Red está sometido a las ambivalencias consustanciales a toda escritura de sí: el yo no es sino en tanto que se escribe, se objetiva mediante un procedimiento de fijación identitaria, pero, por definición, el yo implica un plus, algo que se sustrae a ser objetivado. Estamos ante la doble dimensión del sujeto tal y como se viene analizando a partir de las filosofías de la existencia: el ser humano es al mismo tiempo trascendencia e inmanencia (Sartre), ser deyecto arrojado en el mundo y proyecto de sí (Heidegger). En un lenguaje menos comprometido con un esencialismo ontológico y que abogue por la dimensión cultural del ser humano diremos que toda noción de sujeto implica tanto la sujeción como la sustracción a un código establecido. El yo que se narra a sí mismo habrá de cumplir con el deber de callar tanto como con el de decir. Pensemos en un narrador homodiegético clásico: Holden Caulfield en *El guardián entre el centeno* no nos cuenta su vida desde el comienzo, sino que toma la decisión de empezar y terminar donde a él le parece. La veracidad que desprende el relato depende en gran medida de ese gesto de sustracción que se deduce de todo ejercicio de escritura y que Salinger nos muestra en toda su pureza en esta novela. Hay cosas que no os pienso contar, en esto consiste el pacto autobiográfico además de las características ya señaladas por Phillip Lejeune en su ya canónica monografía: la autobiografía es ese género literario en que el lector acepta que autor, narrador y personaje principal son de hecho la misma persona. A esta caracterización habremos de añadir el siguiente corolario, dicho por boca del autor: vosotros sabéis que yo sé cosas que vosotros no sabéis. Si

aceptamos, como dice Katie Roiphe, que “Facebook es la novela que todos estamos escribiendo” y que con ello “nos convertimos en el Wikileaks de nosotros mismos”, en palabras de Andrew Keen, habrá que analizar la Web 2.0 en términos de un gigante dispositivo de codificación de la interioridad con las siguientes características: pensar la interioridad en términos de relación, pensar la substancia en términos de situación, pensar el sujeto en términos de plataforma. ¿Qué es lo que se sustrae a esta definición? La capacidad de decisión de la que dispone el usuario y, lo que es más importante, la capacidad de no decir nada en absoluto. Al internauta se le puede aplicar aquello que Kafka escribiera en *El silencio de las sirenas*. Ambos poseen un arma mucho más terrible que su canto o su espectáculo, esto es: su silencio. Esto nos lleva a una interesante paradoja señalada por Norbert Bolz: “en la marea de datos de la sociedad multimedia, “plusvalía” solo puede significar menos información.” (Bolz, 2006: 12). ¿Cómo responder al dilema que plantean las redes sociales en relación con la crisis del espacio público y la espectacularización del yo? Apoyándonos en Gilles Deleuze, diremos que nos hallamos en la era de las sociedades de control, donde nada escapa al panóptico que todo lo observa. ¿Queda un espacio para la libertad? Sí, el mismo de siempre: la libertad de elegir uno mismo a qué ídolos someterse.

Frente a aquellos que piensan que Internet supone un salto cualitativo en la Historia de la Humanidad hacia un estadio hasta el momento desconocido, es nuestro parecer que solo reproduce la lógica de las cavernas. Me explico. Hay un hilo conductor entre el *Mito de la caverna* y la Web 2.0, pasando de la sala de cine como forma actualizada del trampantojo platónico, a saber: una paulatina independización de los fantasmas. Si Platón, siguiendo a la tradición pitagórica, estipuló que el cuerpo (*soma*) es la tumba (*sema*) del alma, y postuló a modo de ideal regulativo la emancipación del fantasma anímico respecto de la máquina encarnada (salida de la caverna, liberación respecto de las pasiones), el cine hizo realidad la presencia fantasmática del otro a través de sus imágenes, proyectadas por la máquina contra el espacio puro de la pantalla en blanco y, por último, el ciberespacio –según las profecías New Age– promete una liberación del alma respecto del cuerpo, con el fin de ser integrados nuevamente en la máquina, esta vez no menos etérea, del software digital. La profecía completa sostiene que el ser humano se independizará de su condición encarnada una vez su personalidad

ya no se cifre en torno a su cuerpo, la gestión, ordenación y arreglo del mismo, sino que pase a articularse en torno al intercambio comunicativo en Red; en este momento, Internet hará realidad la disolución del Yo programada por el pensamiento francés contemporáneo, en la fusión budista del uno mismo personal e intransferible en el Uno- Todo mediático sometido a flujos constantes y sin centro alguno. Los teóricos más respetados a día de hoy suscriben en mayor o menor medida esta

profecía –tanto los escépticos como los más entusiastas de Internet– en la medida en que todos ellos subrayan como característica definitoria de Internet su tendencial liquidez, su naturaleza efímera. Tenemos el ejemplo de Bauman, a quien tuve la oportunidad de entrevistar en persona: “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” (Bauman & Castro-Lareu, 2011). Es una versión de las cosas bastante conocida, así que no insistiremos demasiado en ello. En líneas generales, inscribe Internet dentro de la dinámica relativista, fragmentaria, disolutoria, nómada, etérea, sin norte, rumbo, ni guía, propia de este periodo aciago que cada uno llama a su manera anteponiendo prefijos a la palabra Modernidad, esa expresión fetiche (dando lugar a todas las modulaciones: post-modernidad, sobremodernidad, modernidad líquida, etc.).

Nuestra intención y nuestras tesis son otras. Frente a la profecía New Age, nos atenemos a un análisis del presente, una casuística de los medios aplicada a nuestra circunstancia que no se detiene en la elaboración de pronóstico alguno. Según nuestra lectura, Internet en su estado presente no es una promesa acerca de la definitiva y esperada separación entre cuerpo y mente, tampoco tiende hacia la fusión del yo en el Uno-Todo mediático, ni mucho menos un argumento en favor del dualismo cartesiano. El ciberespacio no rompe con la lógica propia de un ser encarnado como es el hombre; la reproduce por otros medios, aunque una cosa sea cierta: de la carne a la imagen, de la personalidad a la relación, a cada momento el otro es más espectral, si cabe. Pero incluso los fantasmas llevan encima una manta; están vinculados a una forma de aparecer que es la que nos interesa analizar. En cuanto a los análisis de Internet en términos de anonimato, impersonalidad y liquidez, los desechamos por completo al considerarlos, primero, inútiles para análisis concretos de las relaciones mediatizadas y, segundo, inaceptables como descripción estructural de la Web 2.0. Las categorías utilizadas por estas corrientes de pensamiento, con todo lo operativas que pudieran ser para hablar de la sociedad tras la caída del Muro, hoy muestran su fecha de caducidad, su inoperancia a la hora de integrar Internet como fenómeno social de primer orden. En última instancia, más que ante genuinos análisis, nos encontramos ante proyecciones ilusorias, producto de una falta de conocimiento del medio. Reconozcámoslo: aquellos que siguen hablando de Internet en términos de liquidez y/o impersonalidad, bien no han abierto una cuenta de Facebook en su vida, bien profesan un gran respeto por sus más directos maestros. En este punto suscribimos plenamente la tesis de Eloy 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– (Fernández Porta, 2010: 235).

Frente a la imagen tan atrayente de Internet como un magma informe e indistinto, constatamos la emergencia de fenómenos vinculados con la reconstrucción de la identidad relacional y la reaparición de la responsabilidad de decir Yo. Es cierto que Internet potencia formalmente el anonimato de los emisores, pero no menos cierto es que las comunidades configuradas en su seno desprecian a quien hace uso de tal anonimato con fines no participativos. Así, el insulto anónimo en los comentarios de un *post* es censurado en la medida en que se basa en una lógica unidireccional de comunicación (no espera respuesta), mientras que en el cibersexo –donde la interacción participativa es un presupuesto– el anonimato es divertido siempre que se dé la cara o, mejor: el sexo, ese depositario último de nuestra identidad individual. Lo que uno esperaría encontrarse en las redes sociales es un conjunto de anónimos de identidad difusa que jueguen estratégicamente mediante máscaras y autoficciones. Es la imagen complaciente que nos formamos de nosotros mismos habiendo escapado de una vez por todas a las exigencias de decir yo, las obligaciones de tener un nombre propio, emancipados de los códigos de la identidad personal. Y sin embargo, la identidad regresa aún en su versión mediatizada. Los roles y los códigos de conducta no desaparecen sino que se adaptan a las circunstancias. La identidad, esa enfermedad del nombre, no desaparece con la aparición de los metamedia, sino que se flexibiliza: las redes sociales explicitan cómo, lejos de ser una mónada autosuficiente, el individuo es un campo de fuerzas modulado específicamente por los otros. Lo que uno se encuentra cuando entra, por ejemplo, en Facebook son perfiles detallados, radiografías exhaustivas de cada individuo, personalidad o asociación, donde la mentira no juega un papel tan relevante como la elusión. Así, por ejemplo, no es habitual que la gente finja tener otra edad en las redes sociales. En caso de no identificarse con la suya uno puede permitirse no ponerla, eludir ese factor y así ahorrarse el que todos sus conocidos le feliciten cuando no es su cumpleaños, incluidos aquellos amigos más íntimos, de los que uno esperaría una felicitación el día de su cumpleaños, amigos que, siguiendo la tónica general, se han resignado a no aprender de memoria fechas importantes y que, por lo tanto, apenas manejan otra información que la suministrada por las redes sociales. El efecto psicológico característico del contacto metamediático no es ni la sensación de ser

engañado, ni la incertidumbre acerca de la veracidad de los perfiles ajenos, sino la sensación de inconmensurabilidad a la hora de gestionar la propia fantasía, a la hora de tener que tomar decisiones en la fijación de mi personalidad y en la elección de mis relaciones. La pregunta por mi identidad involucra y me reenvía inmediatamente a mi relación con los otros, y viceversa.

En suma, nuestro objeto es la ética del internauta. Nuestra definición: toda modulación ética parte del encuentro reiterado con el otro y avanza hacia el establecimiento de códigos de reconocimiento y conducta entre aquellos que de este modo se encuentran. Nuestra premisa: en un mundo cada vez más hiperconectado como el nuestro se hace más difícil no entrar en contacto con los otros. Nuestra conclusión: la famosa aldea global pronosticada por Marshal McLuhan siempre tuvo más de aldea que de cualquier otra cosa. Según un estudio realizado en Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos en el 2003, uno de cada cuatro correos electrónicos enviados no salió del edificio en que se originó (Castells, 2007: 286). A diferencia de lo que pueda dictar el sentido común, no es cierto que se esté produciendo una desmaterialización ni una deslocalización de los usuarios: la elección de los amigos, primero en Messenger y después en Facebook, se realiza habitualmente con el objetivo de consolidar las relaciones ya existentes y la finalidad última de las relaciones comenzadas en la Red Social sigue siendo el encuentro cara a cara. En fin, cada vez hay más pruebas que sugieren que Internet potencia la glocalización, esto es: la adopción de tecnologías globales para su uso local. Es más, se diría que se está produciendo una regresión a una suerte de materialidad audiovisual de los vínculos, a una suerte de regionalismo cibernético de las relaciones.

3. Gozo. Perversión. Trabajo no retribuido

De entre las virtudes más celebradas de la Red, tiene una posición privilegiada lo que denominaremos la ideología de la disponibilidad total, que afirma que el ciberespacio es un campo ilimitado de productos disponibles gratuitamente para todos los usuarios. Según esta ideología, estaríamos ante la doble realización de nuestros sueños consumistas y democráticos: un stock ilimitado de productos para todos por igual, donde si algo no está disponible, pronto lo estará; un supermercado que carece de límites estructurales, no reconoce ninguna exterioridad y promete superar en la próxima actualización las limitaciones actuales, producto de la contingencia histórica en que se halle el imparable desarrollo tecnológico. Y es cierto que uno puede bajar películas del eMule –en su defecto verlas en línea en Megavideo–, contemplar extasiado fotos de propios y ajenos en Facebook, repasarse la obra completa de Heidegger, Nietzsche o Derrida en castellano, o, en fin, elaborar un recorrido propio a través del Museo del Prado, haciendo realidad la fantasía de André Malraux sobre un

posible Museo sin paredes que no dependiera de la localización geográfica ni de la materialidad del espacio. Así las cosas, uno estaría tentado a denominar la situación social articulada en torno a la Web 2.0 con la expresión “Estado de bienestar mediático”: aquellos productos antaño considerados un dispendio solo al alcance de unos pocos, hoy son reconocidos como una suerte de necesidad de segundo grado. Esta situación estaría asegurada por la voluntad de interacción entre los usuarios – una de las condiciones para entrar en el juego–. Todo el sistema se articula en torno al principio del trueque, solo que aquí, a diferencia de en los tiempos arcaicos, no se reconoce ningún patrón de medida. Es la ausencia de patrón de medida lo que permite que sistemáticamente se puedan hacer equivalentes, perfectamente intercambiables entre sí, productos que –en principio– poseen diferente valor. En Scribd, por ejemplo, uno puede bajarse la obra completa de Hegel con tal de que se suba algo a cambio: desde una tesis doctoral hasta una cartulina con dibujos perpetrados con cinco años. Aquí se encuentra la piedra de toque del sistema. La única condición impuesta para los surfers de la Red es no cortocircuitar la circulación de mercancías. Internet es, en definitiva, un procedimiento de intercambio regido por un movimiento circular, ilimitado y expansivo, que se adecua a la lógica del capital como anillo al dedo, con la salvedad de que le falta un patrón de medida que establezca un principio equivalencial entre las mercancías.

Hay lecturas menos utópicas de la situación actual de la Red, que afirman que la disponibilidad anárquica de los productos, la ausencia de propietarios explícitos de los medios de producción y, en definitiva, la independencia relativa de la que goza Internet respecto de los poderes fácticos no implica necesariamente una ruptura con la estructura institucionalizada del capital, ni mucho menos señala a Internet como el instrumento que terminará con la lógica de mercado. Todo lo contrario. Es muy probable que la situación actual responda a las características de uno de los momentos del capitalismo mismo, en concreto aquello que Marx denominó la acumulación primitiva del capital. Cada vez disponemos de más evidencias en favor de la tesis que sostiene que, tarde o temprano, Internet será regulado institucionalmente. Dos ejemplos recientes: la propuesta para la conocida como “ley Sinde” que prohíbe las descargas gratuitas y las demandas interpuestas por particulares contra Google que exigen al buscador más potente de la Red la restricción del número de búsquedas acerca de su persona, ateniéndose para ello al Derecho de olvido. Y esto no es todo. La revista *Time* nos da nuevamente la clave.

2010, fin del trayecto. La revista *Time* designa persona del año a Mark Zuckerberg, fundador de Facebook: Internet ya tiene al menos un propietario, el sistema de intercambio de bienes ha encontrado su plataforma y su patrón de oro. Esa alteridad anónima, ese Otro generalizado de la Web 2.0 –en cuyo nombre esta misma revista realizaba salvas al aire hace solo cuatro años– se ha

terminado particularizando en un Otro muy pero que muy concreto, y además, mira por dónde, millonario. En una mirada retrospectiva, el presente nombramiento de Zuckerberg matiza y arroja luz sobre el anterior nombramiento de los internautas anónimos. Aquella condecoración de la alte- ridad mediática que, allá por 2006, parecía un brindis al sol, un piropo de marketing sin destinatario, un inocente discurso demagógico en tiempos revueltos donde “como la genialidad brilla por su ausencia, ya se sabe: a falta de héroes, buena es la *people*”. Nada más lejos de la realidad. El subtexto de aquella portada de 2006 se podría resumir, a mi juicio, como sigue:

Puesto que Internet ya no es un simple sistema de almacenamien- to de información, sino que se asienta sobre sistemas interoperables con un diseño centrado en el usuario, la revista *Time*, en nombre de todos los propietarios por venir de Internet, quiere dar por adelantado las gracias a todos vosotros, sin los cuales la Web. 2.0 no se mantendría en funcionamiento ni un solo ins- tante. Os necesitamos, a todos vosotros, *bloggeros*, *facebookeros* y *surferos* varios de todo pelaje y condición. Gracias por vuestro ocio no retribuido. Gracias, en resumen, por vuestra adicción al trabajo, por ser unos *workaholic* empedernidos, hasta el punto de que trabajáis aún sin saberlo, especialmente en el momento en que buscáis relajaros, dedicaros “en vuestro tiempo libre” a su- bir un par de fotos a FB, poner al día vuestra lista de hobbies, reestructurar vuestro catálogo de planes para el futuro lejano o el fin de semana que viene. Con todas estas actividades que, claro, vosotros realizáis libre y voluntariamente, estáis arrojando al mercado perfiles de consumo que luego utilizarán las empresas publicitarias para ofreceros justo aquello que estabais buscando. Gracias por codificaros como consumidores potenciales sin cobrar nada a cambio. Algunos se han enriquecido a vuestra costa, pero vosotros habéis obtenido, y seguiréis obteniendo en el futuro, la realización de vuestros sueños. El círculo de la producción se cierra y todos felices.

¿Cuál es la conclusión que se puede extraer de este subtexto? Muy sencillo: en la era de la ilusión mediática, el ocio constituye la plusvalía que se le sustrae al trabajador no asalariado. Este ocio se basa en la aportación gratuita y voluntaria de información acerca de las relaciones y las aficiones personales de un individuo. Mediante esta exposición de la vida íntima a través de redes sociales, el individuo obtiene reconocimiento por otros miembros de la comunidad y es susceptible de ser objeto de una campaña publicitaria a nivel microfísico que le tenga a él como único consumidor potencial de un producto hecho *ex pro feso* y a medida. Al igual que el proletario novecentista, reducido por la dinámica social a su fuerza de trabajo, el miembro de la Red Social solo dispone de sus gustos y

relaciones personales. Ahora bien, las relaciones entre las empresas publicitarias y los usuarios de Internet, se aleja de los parámetros inherentes a la relación entre el trabajador y el propietario de los medios de producción, asemejándose con todo a una relación de explotación colonial: el sometimiento ante un gran Otro que coloniza, conquista y normaliza las más íntimas aspiraciones de un individuo, extrayendo de él la materia prima de la publicidad y devolviéndole el producto manufacturado de sus aspiraciones. “Nativo digital” es una expresión eufemística para referirse a la nueva generación de proletarios digitales o, para ser más exactos, la nueva generación de indígenas digitales explotados por una potencia colonizadora para quienes el producto del ocio sustraído regresa codificado como objeto de consumo, manufactura gozosa, realización de sí.

La diferencia fundamental con siglos anteriores estriba en que el indígena digital no se halla sometido a las relaciones de dominación convencionales, cristalizadas en torno a la figura del Amo y Esclavo, tal y como la analizó Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* y la interpretó Lacan en su *Seminario*. Mediante la imposición del trabajo, el Amo se asegura de posponer el momento en que el deseo del Esclavo alcance su consumación. El trabajo es para el Esclavo una suerte de placer diferido que impide la realización gozosa de sí. Como se puede percibir, esta no es la situación de los esclavos voluntarios sometidos a la dinámica de los metamedia. Estos no difieren su deseo a través del trabajo, sino que lo consuman a través de él. Es aquí justamente donde se encuentra, según la teoría psicoanalítica, la perversión: el padre no solamente exige ser obedecido, sino además amado en el ejercicio de la subordinación. Aquello que el superego exige no es otra cosa que gozar en el cumplimiento del deber. En palabras de Žižek:

El psicoanálisis no trata del padre autoritario que prohíbe el goce, sino trata del padre obsceno que lo manda, y por eso produce impotencia y frigidez. El inconsciente no es secreta resistencia a la ley, sino la ley misma. [...] Para el psicoanálisis, la perversión de la economía libidinal humana es lo que sigue a la prohibición de alguna actividad placentera, no a una vida con estricta obediencia a la ley y privada de todo disfrute sino una vida en la que el practicar la ley provee su propio disfrute, una vida en la que el cumplimiento del ritual destinado a tener a raya a la tentación ilícita se convierte en el origen de la satisfacción libidinal (Žižek: 1999).

Marck Zuckerberg es para la Web 2.0 lo que fuera Kurtz, el personaje de *El corazón de las tinieblas*, para las relaciones coloniales de dominación durante el siglo xix. Este tipo de figuras nos recuerdan que al

final de la barbarie, el gozo y la incivilización de los primitivos se encuentra el mandato de un burgués acomodado. Como ya dijera Eloy Fernández Porta a propósito de los *reality shows*:

Vivimos en una cultura de la adicción al trabajo, y en ella existen espacios mediáticos donde se pone de manifiesto que la vida íntima, antaño concebida como rancho aparte, no solo ha sido perneada por las exigencias laborales, sino que ha sido trasladada por entero a la esfera de producción. (Fdz. Porta, 2010: 130).

Bibliografía

- Benjamin, Walter (2009): “El narrador” en *Obras*, libro II, volumen 2, Abada, Madrid, pp. 41-68.
- Barthes, Roland: (1997) *Barthes por Barthes*, Monte Ávila, Caracas.
- Bauman, Zygmunt & Castro, Ernesto – Lareu, Javier: (2011) *Diquisiciones en torno al homo surfer* (en prensa).
- Bolz, Norbert: (2006) *Comunicación mundial*, Katz, Buenos Aires.
- Castells, Manuel (Ed.): (2007) *La sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid.
- Deleuze, Gilles: (1995) *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia.
- Fernández Porta, Eloy: (2008) *Homo sampler*, Anagrama, Barcelona.
- - : (2010) *€@0\$*, Anagrama, Barcelona.
- Illouz, Eva: (2007) *Intimidades congeladas*, Katz, Buenos Aires.
- Žižek, Slavoj: (1999) “You may!” en *London Review of Books*, vol. 21, n.º 6. Disponible en línea: <http://www.lrb.co.uk/v21/n06/slavoj-zizek/you-may>
- - : (2006) *Lacrimae rerum*, Debate, Barcelona.

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 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](#)

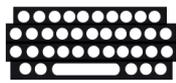


Eloy Fernández Porta, Antonio J. Rodríguez y Ernesto Castro, momentos antes de la presentación.



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

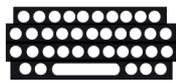
Ernesto CASTRO CÓRDOBA,
Contra la postmodernidad,
Barcelona, Ediciones Alpha Decay, 2011.



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 completo disponible en: <http://ibrahim-berlin.blogspot.com.es/2011/08/el-giro-economico-entrevista-ernesto.html> , http://ibrahim-berlin.blogspot.com.es/2011/08/el-giro-economico-entrevista-ernesto_15.html y <http://issuu.com/ibrahim.berlin/docs/ernestocastro?mode=window&pageNumber=2>

El Giro Económico. Entrevista a Ernesto Castro (I y II)

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 dismantelaba 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 mi 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)

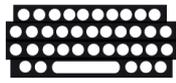
II. *Contra la posmodernidad* tiene un efecto rotundo. Tacha asuntos que deberían quedar de lado en el debate intelectual y apunta hacia los verdaderos retos y problemas que de verdad son importantes hoy; o, digámoslo así, frente a los divertimentos intelectuales y el pensamiento como actividad lúdica, 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

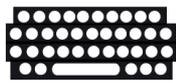
financiera. Y analizando los antecedentes de la crisis descubrimos que el EEUU y China han unido sus destinos económicos mediante un ritual voodoo muy chungo. La compra de deuda externa norteamericana por las autoridades chinas es la causa remota de la inflación crediticia que permitió que Wall Street 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 Tiquun 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.

V. Hablemos ahora de un tema que, según parece, nadie desea sacar a colación. Me refiero al uso de la violencia. En cuanto a protestas sociales se refiere, 1968 es el gran símbolo. Esos fueron años de rebeliones violentas en París, Praga, Nueva York, Tokio, Berlín, Saigón y México D.F. Por citar algunos ejemplos, digamos que mientras en EE UU los yippies intentaban presentar a las elecciones al cerdo Pigasus (¿se puede llevar más lejos el #nonosrepresentan?), William Powell escribía El libro de cocina del anarquista y Abbie Hoffman hacía lo suyo con ¡Roba este libro!; en Europa, gente como Ulrike Meinhof iniciaba su ascenso como icono pop (terror chic)... ¿En qué momento un pueblo goza del derecho a rebelarse de forma violenta? ¿Por qué en Atenas sí y en Madrid no? ¿Se equivoca en su proceder alguna de estas dos ciudades?

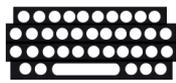
En primer lugar, hay una diferencia clara entre el uso estratégico de la coerción armada por parte de un grupo organizada que posee unos fines y está dispuesta a utilizar los medios tácticos necesarios para alcanzarlos; y el uso meramente expresivo de la violencia por parte de una turbamulta reaccionaria,



resentida y kabreada que considera el terror como un fin en si mismo. Comparemos tres ejemplos actuales: la violencia en la plaza Syntagma es un acto de desesperación (ante un gobierno impotente), la violencia en los suburbios londinenses es un acto de delincuencia y la violencia en España sería un acto de gilipollas. ¿Por qué? Porque la opinión pública en nuestro país sigue atormentada por la amenaza fantasma del terrorismo. Iniciar ahora una estrategia revolucionaria basada en la coerción armada supondría perder todos los simpatizantes que ha obtenido la izquierda radical desde el 15 de mayo en adelante. No podemos minusvalorar el poder de persuasión que detenta la caverna mediática de la extrema derecha. La reaparición de un fantasma terrorista de izquierdas daría alas a la antigua paranoia sobre “el contubernio judeo-masón” y “la amenaza roja”, otorgaría legitimidad al discurso fascista que pretenden establecer una equivalencia entre todos los elementos que “desestabilizan el orden, la paz y el progreso de España”. Ya conocemos ese tipo de pancartas: “ZP = IU = BILDU = ETA = Al Qaeda = 15-M”. Hasta que no nos quitemos de encima a ETA no podremos hacer uso de las armas, así de sencillo. La extrema derecha está poniendo trabas a la apertura de un proceso democrático sobre “la cuestión vasca” porque sabe que su principal baza para mantener a la izquierda radical bajo la alfombra consiste en mantener operativa la lucha contra el terrorismo en el territorio nacional. Tendremos que esperar a las próximas elecciones generales para empezar a pensar seriamente cómo se prepara un cóctel molotov. Se rumorea que la cúpula del grupo terrorista ha depositado en los presos la decisión de continuar en la lucha o abandonar las armas, pero todo depende de las medidas que tome el PP cuando llegue al poder acerca de la legalidad de BILDU. Entonces podremos empezar a romper algún cristal que otro.

acer política de izquierdas en Europa Occidental empieza por tomar conciencia de los factores sociológicos que determinan el espectro legítimo en el que podemos desarrollar una lucha de clases satisfactoria (y recordemos, el objetivo de la lucha no es el terror sino la hegemonía social, la legitimidad ideológica y la cohesión política del movimiento). ¿Por qué, sobre el papel, la izquierda lleva las de perder en un conflicto armado con las fuerzas del orden? En primer lugar, la sociedad civil está firmemente asentada sobre los principios del pluralismo, el orden y la paz; a medio-largo plazo no sería capaz de mantener su fidelidad política, su solidaridad social, su compromiso ideológico; un izquierdismo en guerra no puede mantener la hegemonía social durante mucho tiempo. En segundo lugar, la existencia de amplias clases medias reduce la distancia social entre empresarios y asalariados. En España la ordenación urbana no fomenta (en líneas generales) la segregación ni genera odios hacia la población del barrio de enfrente. Nos enfrentamos a un sistema y no a un enemigo de clase o, por lo menos, el enemigo es menos localizable, más etéreo, no tiene identidad, es un esquizo como nosotros. En tercer lugar, la correlación de fuerzas es bastante asimétrica; una izquierda beligerante sólo podría hacer frente a las fuerzas del orden mediante una guerra de guerrillas; y el Che Guevara lo dejó bien claro: “el guerrillero es un revolucionario agrario” que controla un territorio “agreste y poco poblado”; su lucha “no es patrimonio de la Revolución”. En Europa Occidental la profundidad del éxodo rural da una prioridad estratégica al territorio urbano sobre el territorio rural. En la ciudad, la estrategia del foquismo se vuelve imposible: el guerrillero rural deviene turbamulta urbana; el objetivo no es controlar y hostigar al enemigo un territorio poco poblado y conocido, sino causar el terror momentáneamente en una ciudad hiperpoblada por completos desconocidos.

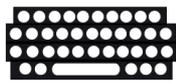
Tienes toda la razón cuando te preguntas, ¿dónde está el gran pensador sobre la violencia del siglo XXI? ¿Dónde está el Blanqui, el Sorel, el Malcolm X de nuestro tiempo de crisis? Quizás resulte sintomático que muchos de estos autores esbozaran las líneas maestras de su teoría de la insurgencia armada durante un periodo de bonanza económica: las épocas de crisis son menos propicias para la coerción violenta de masas organizadas y bastante más fértiles en motines coyunturales. Hace poco revisé la bibliografía sobre el concepto de violencia (su legitimidad, su uso, sus límites) y, para mi sorpresa, no encontré ninguna aportación teórica relevante desde comienzos de siglo (con excepción de alguna reflexión afilada de Tiqqun y de Zizek). Algo curioso si tenemos en cuenta que durante la última década el uso de la coerción armada ha alcanzado cotas imprevistas en prácticamente todos los puntos del mapa: terrorismo islámico (Pakistán, NYC, Madrid, Londres); terrorismo nacionalista (Palestina, Chechenia, País



Vasco); terrorismo de estado dentro (y fuera) de ciertas instituciones penitenciarias localizadas en paraísos policiales más allá del bien y del mal donde la tortura más atávica se conjuga con nuevos formatos para “obtener información de prisioneros especiales” (Guantánamo, Abu Ghraib); injerencias humanitarias de la OTAN en guerras de baja intensidad, así como el bombardeo de los denominados “estados canallas” (Afganistán, Libia); intervenciones unilaterales del imperio militar yanqui y ocupación de territorios estratégicos *per secula seculorum* (Afganistán, Irak); democratización de las armas de destrucción masiva y aparición de nuevos miembros del “eje del mal” (Corea del Norte, Irán); golpes de estado fallidos (Venezuela, Bolivia, Ecuador); guerras civiles entre el ejército y la población insurgente (Yemen, Siria, Libia); encontronazos entre manifestantes y la policía (Seattle, Génova y Atenas); guerra civil permanente entre traficantes, guerrilleros, ejército regular y paramilitares (México, Colombia); disturbios en las barriadas (París y, recientemente, Londres). Con este panorama apocalíptico de fondo, Jürgen Habermas se preguntó recientemente si su teoría de la acción comunicativa, basada en una ética del diálogo y la comprensión intersubjetiva, “no estará haciendo el ridículo”. Es una frase para tatuársela; el mejor resumen de la década que he escuchado.

Estamos ante una paradoja habitual: la violencia está tan *presente* en la vida de todos que nadie es capaz de *representarla* conceptualmente. Esta contradicción entre lo que se dice y lo que se hace refleja el *lapsus existente* entre la teoría y la vida cotidiana (la lechuza de Minerva alza el vuelo al anochecer, cuando todo ha sucedido de antemano). Todavía estamos esperando a *nuestro* pensador de la violencia. Se han escrito algunas hipótesis interesantes sobre la naturaleza del terrorismo, pero no se ha avanzado un ápice en la comprensión de la violencia como realidad omnipresente de nuestro tiempo. Desgraciadamente, tampoco se ha profundizado en el debate sobre el uso de la coerción armada como instrumento legítimo al servicio de la desobediencia civil. Estamos discutiendo en los mismos términos que utilizaban Malcolm X y Martin Luther King hace medio siglo: por un lado tenemos a los zapatistas, con sus pasamontañas y sus Ak-42; por el otro lado, al movimiento 15-M que condena *in toto* la violencia y asiste impotente al desalojo y ocupación policial de sus plazas. En la intersección entre la manifestación civil y la insurrección armada se encuentra un fenómeno difícil de comprender: la turbamulta urbana. Este fenómeno social está llamado a trastocar el mapa de la política contemporánea e incluso nuestra concepción de lo político. Ahora mismo es lo que más me interesa.

Llamo turbamulta a aquél sujeto colectivo cuya formación no responde a ninguna ideología específica, a ningún programa de lucha consciente; su identidad no está circunscrita a ninguna clase concreta, viene asegurada por la mera confluencia espacial de sus miembros; su cohesión grupal viene dada por los compromisos adquiridos durante curso de acción en el que anda inmersa. La turbamulta carece de conciencia histórica, se orienta gracias a su memoria instantánea y a su conocimiento del territorio. La turbamulta se replica como un virus y se expande como una plaga más allá del lugar dónde se efectúan las acciones delictivas; su radio de influencia se expande ilimitadamente a través del tejido social bajo la forma del estado de alarma. El terror que surge en un punto geográfico permea los espacios limítrofes gracias a la contaminación ambiental (sin embargo, su radio de acción se circunscribe al cono suburbano, donde la intervención de la policía no está presionada por motivos políticos especiales). Su organización rizomática hace las delicias de los deleuzianos. Digámoslo claro y alto: la multitud de Negri y Hardt no le llega a la turbamulta a la altura de los zapatos. La turbamulta es, ante todo, un sujeto de (re)acción colectiva formado por la irrupción coyuntural y espontánea de guerrilleros urbanos. Su modus operandi, extremadamente simplificado, tiene una especial inclinación por los actos delictivos y antisistema. De hecho, encontramos antecedentes de la turbamulta –saqueo anónimo de comercios y destrucción de mobiliario urbano- en la táctica del Black Bloc aplicada en las contracumbres antisistema en Seattle, Génova y Barcelona. Sin embargo, la turbamulta incorpora un factor afectivo totalmente ajeno a la lógica delictiva y a la táctica antisistema: el masoquismo compulsivo. Lo hemos visto en París y lo estamos viendo en Londres: gente quemando sus propios coches. Este ejercicio desmesurado de la violencia suicida pone en entredicho el concepto de racionalidad instrumental, escapa a nuestros esquemas de interpretación política. Los actos de la turbamulta no se someten a la lógica funcional de los medios y



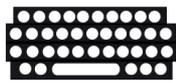
fines, es más, la turbamulta encarna en su propio cuerpo la subrepción de los medios sobre los fines: toda ella es una mediación perpetua sin finalidad alguna. La turbamulta no conoce enemigos de clase ni adversarios políticos, no tiene propósitos a medio plazo, tampoco eleva ninguna demanda a las autoridades. La turbamulta es un diagrama en perpetua evolución que deviene un fin en sí mismo, antepone la lógica expresiva a la lógica funcional. ¿Qué quiere esta gente? Según Baudrillard, follarse a su propia madre (así responde la turbamulta a los intentos de la integración social). Anónima, gratuita y sin rumbo, la turbamulta es la sociedad civil tomando las riendas de su propia autodestrucción; lo que queda cuando no queda esperanza en la revolución y la integración social se mira con sospecha. Este sujeto de (re)acción colectiva se encuentra en una relación dialéctica muy precisa con las fuerzas del orden: cualquier conflicto suscitado por la policía, por muy nimio que sea, puede desencadenar el motín de los sin-trabajo, los sin-papeles y los sin-techo. En resumen, cualquier pretexto es válido para que los sin-futuro monopolicen violentamente el presente. La acción de la turbamulta es siempre reacción contra-represiva. La turbamulta no puede ser calificada *a priori* de revolucionaria con independencia del contexto de emergencia donde se produce su aparición, máxime si tenemos en cuenta que estamos ante una formación social pre-política, carente de toda ideología, que hereda todos los factores contrarrevolucionarios que Marx vislumbró en el lumpenproletariado bonapartista: el oportunismo, la anomia y la desorganización como principios de acción; el pensamiento reaccionario como (falta de) ideología; el conformismo como tendencia natural; el resentimiento y el narcisismo como disposiciones subjetivas. La turbamulta es escoria ontológica, todo aquello que la filosofía siempre ha odiado; el objeto de sospecha de la filosofía post-metafísica. Desde una perspectiva nietzscheana, la turbamulta conjuga la moral de rebaño, la fe del carbonero, el resentimiento del espíritu débil y el narcisismo del esclavo. Su política afectiva se resume en el lema que según Nietzsche impulsa toda revolución: “Puesto que soy un canalla, tú también debes serlo.” La turbamulta genera en el observador externo una fascinación fascista que calificaría de sublime. Brindemos, con prudencia, por ella.

VI. Hasta el 15-M, el nuestro fue un entorno gestionado por una serie de políticos que se beneficiaron, como comentaba hace poco Manuel Castells, de la «ruptura del vínculo entre ciudadanos y gobernantes»[1], mientras que en el resto del mapamundi, según algunos, primó a) la comunicación política y el marketing frente a las ideas (de Berlusconi a Sarkozy u Obama...), y, b) como tú mismo comentas en Contra la posmodernidad, el auge de los populismos, desde Le Pen a Hugo Chávez. Mientras, la prensa no ha dejado de producir artículos sobre la función, fundición, defunción y refundación de la izquierda; ahí queda, si no, la ya arruinada Tercera Vía de Giddens y Blair, la Tercera Izquierda Verde con el mítico Cohn Bendit a la cabeza, el sonado abanico de partidos antiliberales en Francia con las elecciones de 2007, ahora DRY desmintiendo hallarse a la izquierda o la derecha[2]... Así pues, ¿merece el esfuerzo seguir alimentando la discusión sobre una oposición viable? ¿Será apenas un debate intelectual, semántico y abstracto, similar al de los críticos culturales que horadan el terreno para plantar su bandera ante nuevas categorías —ya lo hemos comentado en muchas ocasiones: de Bourriaud a Lipovetsky, de Tabarovsky a Bauman...—? ¿O la confirmación de que la utopía de la mano invisible, repetidas mil veces, es ya una verdad incuestionable?

or mucho que insistan los viejos roqueros del marxismo en ello, no es cierto que la esencia de la política sea la política de partidos (y menos aún la administración y dirección del Partido con mayúscula). No existe organización democrática más burocrática y excluyente que el partido, pero, ciertamente, la formación de partidos permite la sublimación del enemigo de clase en adversario electoral (y esta es, en definitiva, la esencia de la política democrática). Así mismo, el ejercicio del poder legislativo es la palanca principal para la transformación social. La ampliación y el perfeccionamiento del derecho cosmopolita, una de las prioridades de la lucha de clases global, se apoya en los acuerdos interestatales en vigor y es un proyecto inviable sin los mecanismos de presión económica, política y militar que tiene los estados. El Estado-nación es la única plataforma existente que puede poner frenos y cortapisas a la globalización

auspiciada por las multinacionales; una plataforma que puede utilizarse para coordinar la solidaridad internacional. Mientras vamos profundizando en los experimentos extra-parlamentarios de democracia participa (aquí la experiencia asamblearia del 15-M es fundamental), si el compromiso de la población con la política continúa en un estado de desafección como el actual, la democracia parlamentaria sigue siendo el menos malo de los regímenes, el que abarca una mayor pluralidad de opiniones y exige menor atención por parte de los ciudadanos (lo que nos permite dejar de lado lo común y “dedicarnos a lo nuestro”). Una vez dicho esto, hay que añadir que la formación de una izquierda parlamentaria radical y alternativa es la gran tarea pendiente de los “nuevos movimientos sociales” que cristalizaron durante la década de los 60 y 70 (feminismo, ecologismo, pacifismo, comunismo cognitivo) y que, desde entonces, han estado imbuidos en cierto *pathos izquierdista* reacio a la política de partidos. ¿*Enfermedad infantil del comunismo*, como decretó Lenin, o *remedio a la enfermedad senil del comunismo*, como respondió Cohn-Bendit? Ni una cosa ni la otra. Estos movimientos sociales han tenido una trayectoria bastante parecida al periodo de cristalización del movimiento obrero durante el siglo XIX. Foucault declaró que la desafección política la década de 1970 era equiparable al punto muerto de la lucha de clases en la década de 1830. Y tenía razón. Todo movimiento social detenta, en un primer momento, una función impolítica más que un papel propiamente político: momento utópico, imaginación de futuros alternativos, creación de nuevos ideales, revolución de las costumbres. En un segundo momento, surgen las asociaciones-bisagra a caballo entre lo social y lo político. Los sindicatos y los consejos de obreros fueron las plataformas que impulsaron los intereses de la clase trabajadora en la arena de la política. Ahora mismo, los sindicatos son un estorbo para la lucha de clases, dinosaurios esclerotizados sin representación, sin credibilidad y sin apoyos. Han sido incapaces de adaptarse a la transformación de los modos de producción y la fragmentación del mercado de trabajo; los funcionarios y los trabajadores industriales que ellos dicen representar conviven con un creciente batallón de precarios, temporales, parciales, desempleados e ilegales. La defunción de los sindicatos es sólo cuestión de tiempo conforme vaya en auge el que, a mi juicio, será el movimiento social determinante de las próximas décadas: el movimiento sin-papeles. Entre el movimiento sin-papeles y los sindicatos mayoritarios es inevitable que estalle el conflicto, toda vez que estos últimos se han reafirmado en defender la prioridad nacional de los trabajadores autóctonos sobre “la competencia desleal de los inmigrantes”. Estamos ensayando nuevas relaciones informales con la política, nuevas plataformas que impulsen los intereses de las clases desfavorecidas (a mi juicio, los problemas ecológicos y los flujos migratorios deben ser un tema central de debate). El papel de movimientos populares como el 15-M consiste en operar de bisagra entre lo social y lo político, haciendo uso de los tres instrumentos sociopolíticos de Internet: Facebook para llamar a la concentración, Blogger para reflexionar y debatir, Twitter para mantener informado (está claro: la revolución SÍ será twitteada). Ya veremos si todo esto se decanta en un partido o, por contra, el movimiento 15-M se mantiene en la brecha abierta como lo que está llamado a ser: una plataforma de acción y debate que amplía la esfera de lo público y abre nuevas vías de lo común.

Mientras profundizamos en la acción directa, no podemos renunciar a la vía institucional. Si el objetivo último consiste en transformar la sociedad, y no sólo remover conciencias, tendremos que pasar tarde o temprano de la resistencia social a la ofensiva política. Y esto significa intervenir en la arena parlamentaria. Sería una estupidez por parte de la izquierda radical abstenerse de participar en las próximas elecciones generales del 20-N. No nos engañemos, el poder sigue en manos del partido electo en las urnas y la derecha confía que los mecanismos electorales llevarán al poder a sus representantes. No podemos minusvalorar el potencial de las urnas. Las urnas son (y serán) las armas de destrucción masiva de la política nacional y el título de ese libro de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, es un perfecto oxímoron. La exigencia de reformas en la ley electoral, la denuncia de la corrupción política, la indignación ante el recorte de las competencias estatales en materia de políticas sociales, son tareas que tenemos que realizar sin resignarnos a abandonar la vía parlamentaria. Nunca insistiremos lo suficiente en ello. A lo largo de la historia, la abstención no ha obtenido otros frutos que la victoria de la derecha por una mayoría aplastante. En España, una mayoría rotunda sería sinónimo de impunidad



política por parte de una derecha neoliberal, fascista, homófoba, xenófoba, creyente y policial. Todos juntos y revueltos, perfectamente cohesionados gracias a la inflación mediática de sus órganos de difusión y sus intelectuales orgánicos: comentaristas de radio y tertulianos de televisión. En cuanto a señalar al enemigo y conformar opinión pública, la extrema derecha saca una ventaja importante respecto de la izquierda moderada, sutil y refinada que monopoliza la caverna mediática (Wyoming y sus bromas incluido). Aprovecho, ya de paso, para recomendar el visionado de mi tertulia preferida: La TuerKa CMI (TELE K). Pablo Iglesias, Iñigo Errejón y Juan Carlos Monedero son un trío cojonudo.

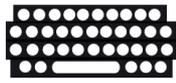
Como digo, no podemos dar por finalizado el debate sobre la refundación de la izquierda. El debate que no ha hecho más que comenzar. En nuestro país, Izquierda Anticapitalista tiene un par de años de vida (se presentó por primera vez a las Elecciones Europeas de 2009) y Equo, el partido ecologista alternativo, todavía está en periodo de formación y estará, me temo, *demasiado verde* para obtener algún resultado en las próximas elecciones. En toda Europa la hegemonía de la Tercera Vía sobre el electorado de izquierdas era un hecho consumado que bloqueó cualquier atisbo de debate. La Tercer Vía es una orientación política reacia a la discusión política, es más, diría que es apolítica por definición: interpreta las contradicciones políticas como si fueran problemas técnicos, a pesar de su énfasis en la democracia participativa, considera que la política no debe estar orientada por la voluntad del pueblo sino según la docta opinión de los expertos. La Tercera Vía antepuso la venta de un slogan, la creación de una izquierda cohesionada y en el poder, por encima de la justicia social. Esta fue la tónica general hasta que aconteció el giro del electorado hacia la derecha, previo a la crisis, con la victoria de Merkel en Alemania (2005), Sarkozy en Francia (2007) y Brown en Reino Unido (2007). Fue entonces cuando comenzaron a multiplicarse los discursos de refundación de una izquierda radical y alternativa. Démosle tiempo al tiempo para ver sus frutos. Me parece más interesante aprender de los errores de la ya defenestrada Tercera Vía y analizar el caso particular de ZP. Con el final de su gobierno se extingue toda una estirpe de oportunistas sin margen de movimiento. ZP consiguió salir vivo de las últimas elecciones generales gracias al discurso del voto útil y la política del mal menor (“votadme, que viene la extrema derecha”), pero esta instrumentalización del miedo no le será útil al PSOE en las próximas elecciones generales. Lo dicho, la izquierda debe pasar de la resistencia a la ofensiva, del voto útil a la militancia activa.

VII. Entiendo que cuando la realidad entra en crisis, la ficción (la cultura) es una de las primeras damnificadas. Ahora bien, al mismo tiempo que tu ensayo aparecerá la antología Tenían veinte años y estaban locos, que incluye una contribución tuya. Siguiendo con tu crítica a la lectura culturalista, ¿es el nuestro un momento adecuado para hacer y consumir poesía? ¿Le importa a nuestra poesía Lehman Brothers, el Pacto del Euro y todo lo demás? ¿Tiene que importarle?

Antes de responderte quiero introducir un pequeño matiz para despejar cualquier malentendido. Quiero evitar que el público lea *Contra la postmodernidad* en clave dogmática y me acuse de estalinista por haber intentado subordinar los productos magros del espíritu (cultura, derecho e ideología) al servicio de los fríos engranajes de la economía. Ya es la segunda pregunta que me haces sobre mi bicefalia profesional (mitad poeta, mitad ensayista), la segunda pregunta sobre la problemática relación entre cultura y política, la segunda vez que sonrías malévolamente cuando formulas la pregunta. Aunque sé que tus preguntas no van por ahí, prefiero despejar la duda ahora. Tres cosas que responder a la acusación de economicismo estalinista. En primer lugar, no he afirmado en ningún lugar que el criterio primario a la hora de juzgar la calidad de un producto cultural sea su utilidad pragmática inmediata (hacer de guía moral) o mediata (elaborar un programa político). Es más, desprecio profundamente la literatura panfletaria que ha eliminado la distancia entre lo cultural y lo político, el lugar donde propiamente anida lo político-pedagógico (este es el defecto principal de los clásicos de la poesía política, autores como Maiakovski o Brecht, que asumieron acríticamente el determinismo económico de la III Internacional). En segundo lugar, cuando sostengo la preeminencia de la economía, el derecho y la política sobre los estudios culturales debe entenderse en un sentido estratégico y sociológico, nunca

ontológico: estas son las disciplinas que nos ofrecen la cartografía más satisfactoria posible de la realidad y, al mismo tiempo, nos permiten generar un antagonismo real entre fuerzas ideológicas existentes. No estoy diciendo que el objeto de una disciplina (los flujos económicos) determine el objeto de esta otra (las manifestaciones culturales). Espero que nadie extraiga de *Contra la postmodernidad* la siguiente conclusión: "la superestructura es un reflejo exacto de la infraestructura". La acusación de economicismo es un truco muy sucio y prevengo de antemano al que piense en utilizarla contra mí. Contra una lectura culturalista autorreferencial, en textos posteriores (en preparación) propondré, por ejemplo, una contextualización de los debates postcoloniales en un marco de referencia más amplio. En tercer lugar, la cultura incorpora un potencial político-pedagógico que debería ser privilegiado en tiempos de crisis cuando lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no termina de nacer. ¿Por qué? Porque la cultura es una máquina abstracta que establece una relación dialéctica entre la novedad y el archivo o, en otras palabras, la cultura es la mayor fuente de innovación creativa, legitimidad ideológica y cohesión social que conocemos. Tres en uno. A día de hoy, la cultura en sentido amplio engranaje principal entre los procesos económicos (el capitalismo cognitivo explota el recurso de la innovación creativa mediante los derechos de autor), las fuentes del derecho (v.gr., el debate sobre la ilegalización de los toros en nuestro país: de un lado el slogan "la tortura ni es arte ni es cultura" y del otro la indignación ante la desaparición "de una tradición milenaria") y las articulaciones políticas (en España, el ordoliberalismo apolítico, bipartidista y policial imperante se apoya en una cultura del consenso, el orden y la tecnocracia que heredamos de la Transición, ese hijo bastardo del franquismo senil, rey "sagrado" incluido). Como digo, el entrecruzamiento entre política y cultura es una constante histórica. Es más, la noción de *Kultur* surge en el siglo XVIII como el concepto político por excelencia que, contrapuesto al de civilización, permitió definir la especificidad de la comunidad alemana en contraposición a la sociedad francesa. En nombre de la cultura –como en nombre de su opuesto, la civilización– se han cometido (y se cometen) tantas atrocidades que sería una imprudencia dejarla de lado como factor político.

Venga va, voy a responder a tu pregunta. Dejando de lado el sermón dominical y el panfleto doctrinario, el potencial político-pedagógico de la *ficción bien escrita* se concreta en cuatro puntos: la fusión afectiva (la capacidad de suscitar una empatía con los personajes, una catarsis con la narración), la denuncia periodística (arrojar luz sobre situaciones de injusticia social, juzgar momentos históricos), la creación imaginativa (generar nuevos mapas cognitivos, formaciones alternativas de realidad) y la ilustración teórica (verter, en el curso de la narración, contenidos de disciplinas teóricas adyacentes). El problema es que no hay consenso sobre la cuestión, ¿es la poesía un género de ficción? Yo pienso que sí, Gamoneda piensa que no (ambos tenemos nuestros argumentos, no es lugar repetirlos aquí). Sea como fuere, no he leído demasiados poetas políticos recientes. Ahí van, sin embargo, tres nombres: Ben Clark, Jorge Riechmann y Batania (este último más interesante, sin duda, por su labor como activista y agitador cultural). *Tenían veinte años y estaban locos* no es una antología de poetas especialmente comprometidos con la política. No sé si eso contesta a tu pregunta. En el fondo, creo que la pregunta que me planteas está mal formulada: la cuestión apremiante no es si los poetas deberían interesarse por el Fondo Monetario Internacional (en última instancia, no soy quién para impugnar la decisión personal acerca de los temas sobre los que versa la escritura de un individuo), sino la pregunta inversa: ¿por qué el Fondo Monetario no se interesa por la poesía? ¿Acaso debería comenzar a considerar la poesía como un recurso económico susceptible de explotación comercial? ¿Qué razones argüirían en favor y en contra los expertos a la hora de considerar una *más que razonable* privatización de las obras de Homero como medida de ajuste contra el desplome de la economía griega? En vez de vender las islas y poner en entredicho la soberanía del estado griego sobre su propio territorio, ¿qué le impide al Parlamento sacar al mercado la memoria literaria de la cuna de la civilización? Es un hecho consumado que el estado griego ha hipotecado a golpe de crédito el futuro de sus ciudadanos y el de las generaciones futuras, ¿acaso la herencia cultural del pasado tiene un privilegio que el resto ignora? ¿Vamos a permitir que Esquilo y Safo se escapen de rositas? Ahora en serio, deberíamos empezar a plantearnos cuestiones sobre la cultura desde el punto de vista de la economía, y no viceversa.



VIII. Zurich, 1946. Winston Churchill da un célebre discurso en donde habla de la tragedia de Europa, se refiere al continente como «cuna de la fe y la ética cristianas», hace un llamamiento para «volver a crear la familia europea [...] y dotarla de una estructura bajo la cual pueda vivir en paz, seguridad y libertad», hace un llamamiento para «construir una especie de Estados Unidos de Europa», y muestra su deseo para buscar «un bendito acto de olvido» y dar la espalda «a los horrores del pasado.» Con el tiempo, la idea europeísta se reforzaría ante la división del mundo en dos bloques. 65 años después de aquel discurso, los titulares no vienen dados tanto de la Unión Europea como comunidad política (¿a alguien parece importar lo que ahora esté pasando en los doce países que entraron en 2004 y 2007?), sino de la Eurozona y sus fisuras. Paralelamente, y en cuanto a la situación del Islam se refiere, Europa vive una situación que recuerda a las guerras de religión entre católicos y protestantes, tampoco parece haber respuestas claras sobre lo que hoy significa la identidad europea, ni soluciones al debate entre secularistas y multiculturalistas; de algún modo, el enemigo islámico está en casa, pero ni siquiera es un enemigo, ya que, como bien dices en el libro, se trata de un «factor productivo a la vez querido e indeseado». Ante un panorama como este, ¿constituye Europa un proyecto obsoleto, funcional para los problemas del siglo XX pero desorientado en nuestros días?

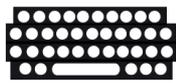
La idea de Europa nos persigue como un fantasma; estaba aquí cuando llegamos y seguirá aquí cuando nos hayamos ido. Habría que escribir un libro titulado *Espectros de Europa*, con el subtítulo "Del Imperio Romano al Tratado de Maastrich, pasando por la Cristiandad". Cuando Churchill pronunció el discurso que mencionas daba por sentado que Reino Unido se mantendría al margen, alineado con EEUU y la URSS en el grupo de promotores independientes que no participarían en el proceso. La unificación espiritual europea tendría que ser comandada por Francia y Alemania, en una feliz reconciliación de las dos naciones más enemistadas de la Modernidad. Y eso fue lo que sucedió, aunque sobre unas bases culturales diferentes a las sugeridas por Churchill: el aglutinante social no fue el cristianismo, sino la americanización de las sociedades europeas. Mayo del 68 sustituyó definitivamente el núcleo familiar burgués por el rock, la televisión y Marcuse. La presencia continua de cabezas nucleares en el continente garantizó la dependencia económica y militar de la Comisión Europea que, recordemos, surgió como institución para socializar la producción siderúrgica y, de este modo, evitar la aparición de un nuevo conflicto armado. En lo político, resulta curioso que los primeros debates sobre la formación de un marco jurídico común se produjeran en relación con la política de extradiciones durante los años de plomo en Italia y del terrorismo alemán; un artículo de Deleuze y Guattari titulado *La peor manera de construir Europa* da fe del ambiente hacia 1977. Pero esto son sólo anécdotas. No me extraña que el centro del debate actual sea la estabilidad financiera de la Eurozona. La Unión es principalmente una asociación económica y lo que importa es el dinero; una sucursal del imperialismo que avanza políticamente hacia el Este y económicamente hacia el Sur siguiendo el criterio de la "integración negativa" (basta con suprimir las restricciones estatales a la competencia para ser uno de los nuestros). El Tratado de Maastrich diseñó una política de convergencia escalonada de todos los países europeos hacia tres objetivos clave en la doxa política neoliberal: el control de la inflación, la reducción del gasto público y la disminución de los tipos de interés. Sobre estos puntos se ha vuelto a insistir tras la crisis financiera. Ahora mismo la integración de "economías a diferentes velocidades" no es un proyecto sino una realidad. La Unión es un fenómeno sublime (en el sentido preciso en el que Kant aplicaba este término a la Revolución Francesa): un objeto terrible que, contemplado desde una distancia prudencial, genera un sentimiento de grandeza; el terror que entusiasma al observador externo. Vista desde el exterior, la Comisión Europea ofrece el único modelo existente de gobierno más allá del Estado-nación, lo cual infunde esperanzas (especialmente en Latinoamérica) acerca de una futura gobernanza continental fundada en un federalismo internacional, regulada por un derecho cosmopolita. Toda una utopía sociopolítica. Vista desde el interior, la realidad es mucho más cruda: la Unión ha sido incapaz de generar el sentimiento de pertenencia a una comunidad política como indica el NO a la Constitución de 2004 y los

bajos índices de participaciones en las sucesivas elecciones europeas. La Champions League y la Eurocopa hacen mejor su trabajo como aglutinante social que la tupida red de instituciones supranacionales con sede en Bruselas o Luxemburgo; tenemos más en común con el Arsenal que con el Banco Central Europeo. No estamos familiarizados con el aspecto de unos organismos internacionales que, a los ojos de la ciudadanía, se asemejan bastante a las sociedades secretas del crimen imaginadas por el Marqués de Sade. De no ser por la polémica cúpula de Barceló ni siquiera sabríamos como es la ONU "por dentro". No se retransmiten apenas debates en televisión y las declaraciones ante los medios de comunicación tienen la misma duración que los anuncios del Ikea. En suma, la expertocracia se impone; ignoramos prácticamente todo acerca de las decisiones tomadas en nuestro nombre. La distancia mediática entre representantes y representados disminuye la legitimidad de los primeros y aumenta la indiferencia de los últimos.

El marco conceptual de las disputas sobre la expansión de la Unión Europea está mal planteado: se discute sobre los límites del continente y de la civilización occidental, pero se olvida que Occidente no es sólo Europa y que Europa no es ni siquiera un continente. En todo esto hay un error de orientación geográfica importante: se considera que lo problemático es la relación de Europa con su exterior, cuando lo problemático es la interioridad europea. La raíz del dilema, perpetuamente encubierta, es la inexistencia de una identidad europea, de un poder constituyente que pueda refrendar una futura Constitución. No hay que olvidar que la Unión Europea es un donut: el vacío está incorporado en el interior. La adhesión de Turquía está en el centro del debate actual, pero lo primero que deberíamos preguntarnos es: ¿por qué Suiza no forma parte de la Unión? No sabe no contesta. Suiza es el primero de los estados canallas, todo el mundo sabe que tiene en su poder armas de destrucción masiva; se llaman bancos y barren de un plumazo la política fiscal de los Estados. El enemigo no está a las puertas, se encuentra dentro de casa.

Resulta curioso comprobar como la crisis ha redefinido el mapa ideológico de la Unión. A medida que el eurescepticismo va haciendo mella en la opinión pública alemana, ya nadie se acuerda de los debates sobre la necesidad de trascender la hechura intergubernamental de la Unión mediante la apertura de un proceso constituyente. Angela Merkel redacta su "Carta para una economía razonable a largo plazo" (dirigida a los Reyes Magos, suponemos) y, mientras tanto, ya tiene proyectado cortar el grifo de la solidaridad y las ayudas económicas con los países del este. El mensaje es claro: no queremos otra Grecia chupando del bote. ZP se reafirma como el titiritero del encuentro de civilizaciones, el rey de la payasada tolerante. Los lobos británicos de la Tercera Vía aprovechan para quitarse de encima la piel de cordero e insisten en desmantelar el Estado de Bienestar, untan en vaselina el ojete de la sociedad civil, ofician de emisarios de la violación neofascista por venir, dejan la situación en bandeja para el triunfo arrollador de la derecha en las próximas elecciones. Lo que es más preocupante: entre la prensa francesa y alemana comienzan a proliferar las explicaciones culturales de la situación económica; se considera que "la avaricia anglosajona por la obtención de bienes materiales a corto plazo" fue el detonante de la crisis y que "la morosidad y la tendencia al engaño de los pueblos mediterráneos" es el principal estorbo para la obtención de una estabilidad financiera. Sólo en relación con estos poderosos *think tanks* puede entenderse la llamada (absurda) de Sarkozy a moralizar el capitalismo financiero.

La Unión Europea se ha mostrado indecisa en política exterior ante los desafíos impuestos por el fin del orden mundial bipolar. Hay que subrayar a nuestro favor la moderación de nuestros presupuestos militares y el recurso a la guerra por otros medios (diplomacia, poder blando, presión económica) en comparación con la carrera de armamentos del resto de países, a pesar de que la instrumentalización de las guerras ajenas siga siendo la gran lacra de nuestra economía (España es el segundo país que más municiones exporta en África). Nuestras fuerzas armadas están mal equipadas, nuestros militares son policías travestidos. La relación con Estados Unidos, mediada por la *special relationship* de Reino Unido, ha fluctuado al vaivén ideológico de la amenaza fantasma islámica y ha sido el gran elemento de división dentro de la Unión. Aunque la administración Obama prometió borrón y cuenta nueva, por ahora el Atlántico Norte sólo comparte la inestabilidad financiera. La conexión con Latinoamérica no ha sido muy



exitosa, a pesar del interés que tienen los países latinoamericanos de paliar la dependencia yanqui mediante el acercamiento a Europa. Aquí juega un papel determinante el complejo de inferioridad que arrastran desde siempre España y Portugal: demasiado sureños para ser europeos, demasiado europeos para tratar de iguales a sus antiguos vasallos. A lo largo de su Historia, los países del Mediterráneo se han encontrado repetidas veces ante el mismo dilema similar: ¿cabeza de ratón o cola de león? La agrupación de estos estados bajo el calificativo de PIGS ha dejado claro cual es, según Bruselas, la demarcación geográfica del continente europeo: África comienza al sur de los Pirineos (al menos en términos económicos). Tenemos que tomar decisiones rápidas si no queremos caer en el sumidero de la Historia: entre el decadentismo napolitano y la ruina griega sólo hay un paso. Los países del sur de Europa hemos sido, hasta hace muy poco, los mayores impulsores de los gobiernos autoritarios en el norte de África que garantizaban la satisfacción de nuestros intereses neocoloniales en la zona. La primavera árabe ha dado al traste con el marco geopolítico de los últimos 440 años (desde la Batalla de Lepanto, que frenó el avance imparable de los otomanos por el Mediterráneo). Afortunadamente, nos hemos contagiado del espíritu que recorre el Magreb: la reaparición de movimientos sociales en España, Grecia, Portugal e Italia no sólo pone en peligro “la estabilidad (financiera) en la zona”, también apunta a una posible redefinición del Mediterráneo como “el mar de la democracia real”. Argelia nos está enseñando cómo se hace una transición, a diferencia de la chapuza que hicieron nuestros mayores (por mucho que digan, acostarse con chaqueta de fascista y levantarse con chándal de demócrata no es una transición ni es nada). Frente a la Europa neoliberal de los planes de rescate con pistola en la nuca (*timeo danaos et dona ferentes*), tengo tres propuestas que hacer a la sociedad española: a nivel geográfico, definir la Península Ibérica como “continente africano en el exilio”; a nivel cultural, profundizar en una renovada identidad mediterránea (más allá del folclore); a nivel político, reforzar las redes de solidaridad con las recién nacidas democracias magrebies. En resumen, dar la espalda a Bruselas para mirar hacia el Sur. Algunas tareas pendientes: (i) la creación un marco jurídico intermediterráneo que normalice los flujos migratorios existentes y ponga fin a la persecución y criminalización de los inmigrantes sin-papeles; (ii) la firma una serie de acuerdos económicos que posibiliten un crecimiento interdependiente de los países mediterráneos, de modo que el sur de Europa pueda explotar eficientemente las materias primas del norte de África y el norte de África se beneficie de la tecnología europea (por no hablar del mercado inmobiliario); (iii) la formación de un espacio público transmediterráneo como primer paso para la creación de una sociedad post-secular basada en el diálogo y no en el fundamentalismo. De adoptarse estas medidas, el Mediterráneo dejaría de ser un espacio de controles policiales para convertirse en el crisol de civilizaciones que era durante el Imperio Romano. El primer punto de encuentro entre un continente crucial en el desarrollo del siglo XXI (África) y otro continente que no se resigna a quedar reducido al status de parque turístico de atracciones sin capacidad económica (Europa).

IX. Y para terminar, un problema de orden político. En unas elecciones entre Rousseau y Hobbes, ¿a quién votarías?

A ninguno de los dos. Todo el mundo sabe que sus respectivos partidos están al servicio de la corporación multinacional que lidera Maquiavelo, el príncipe de la democracia.

27/09/2011 Artículo disponible en: <http://www.luchalibro.cl/2011/09/27/luchalibro-interview-ernesto-castro-contra-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](#)

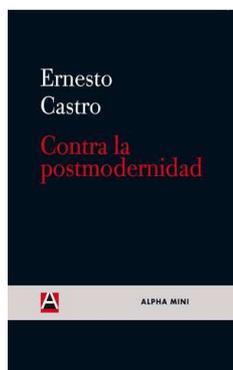
-Este libro es una especie de manifiesto en contra la posmodernidad y sus derivados. Para comenzar ¿podrías definir Modernidad, Posmodernidad y Antimodernidad?

-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 postmodernidad es un periodo post-histórico marcado por la huelga permanente de los acontecimientos, entonces la postmodernidad 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 postmodernidad 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 postmodernidad 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?

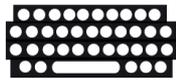
-El libro está escrito durante el inicio de las acampadas en España. No me considero un visionario del movimiento, tampoco un revisionista dado que la aparición del movimiento en el libro es tangencial. Tampoco quisiera que se situara “Contra la postmodernidad” dentro de la ingente bibliografía surgida 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.