

Slavoj Žižek

Como un ladrón
en pleno día

El poder en la Era de la Posthumanidad

Traducción de Damià Alou



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:

Like a Thief in Broad Daylight. Power in the Era of Post-Humanity

Allen Lane

Londres, 2018

Ilustración: © lookatcia

Primera edición: enero 2021

Diseño de la colección: lookatcia.com

© De la traducción, Damià Alou, 2021

© Slavoj Žižek, 2018

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2021

Pedró de la Creu, 58

08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6465-6

Depósito Legal: B. 20269-2020

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

INTRODUCCIÓN:
PRIMERO LAS MALAS NOTICIAS
Y, LUEGO, LAS BUENAS...
QUE PODRÍAN SER INCLUSO PEORES

La verdadera vida,¹ de Alain Badiou, se abre con la provocativa afirmación de que, de Sócrates en adelante, la función de la filosofía consiste en corromper a la juventud, en alienarla (o mejor dicho, en «extrañarla» en el sentido del *verfremden* de Brecht) del orden ideológico-político imperante, a fin de sembrar dudas radicales y permitirle pensar de manera autónoma. Los jóvenes se someten al proceso educativo con la finalidad de quedar integrados en el orden social hegemónico, motivo por el cual la educación juega un papel fundamental en la reproducción de la ideología dominante. No es de extrañar que Sócrates, el «primer filósofo», fuera también su primera víctima y tuviera que ingerir veneno de su propia mano por orden del tribunal democrático de Atenas. ¿Y acaso esta incitación a pensar no es sinónimo del mal, entendiendo por mal la alteración del modo de vida establecido? Todos los filósofos han incitado a pensar: Platón sometió las viejas ideas y mitos a un implacable examen racional; Descartes socavó el universo armónico medieval; Spinoza acabó excomulgado; Hegel desató el poder destructor de la negatividad; Nietzsche desmitificó la mismísima base de nuestra moralidad, y, aun cuando a veces parezcan filósofos casi estatales, el poder nunca acabó de sentirse a gusto con ellos. Deberíamos considerar también sus contrapartidas, los filósofos «normalizadores» que intentaron recuperar el equilibrio per-

dido y reconciliar la filosofía con el orden establecido: Aristóteles en relación con Platón, Tomás de Aquino después del efervescente cristianismo primitivo, la teología racional poseibniziana con respecto del cartesianismo, el neokantismo en relación con el caos poshegeliano...

¿No podríamos considerar la pareja que forman Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk la última encarnación de esta tensión entre incitación a pensar y normalización, como puede verse en la reacción de ambos hacia el demoledor impacto de las ciencias modernas, sobre todo las neurociencias y la biogenética? El avance de la ciencia actual destruye los presupuestos básicos de nuestra idea cotidiana de la realidad.

Hacia este importante progreso se adoptan cuatro actitudes principales. La primera consiste simplemente en insistir en un naturalismo radical; por ejemplo, reivindicar heroicamente la lógica del científico «desencanto con la realidad», cueste lo que cueste, aunque las mismas coordenadas fundamentales de nuestro horizonte de experiencias significativas queden hechas añicos. (En la neurociencia, Patricia y Paul Churchland optan por esta actitud de una manera absolutamente radical.) La segunda consiste en un intento desesperado de moverse debajo o más allá del enfoque científico para alcanzar una lectura del mundo supuestamente más original (aquí los principales candidatos son la religión y otros tipos de espiritualidad), tal como, en última instancia, hace Heidegger. El tercer y más desesperado enfoque consiste en forjar una especie de «síntesis» New Age entre la Verdad científica y el mundo premoderno del Sentido: lo que se afirma es que los nuevos resultados científicos (la física cuántica, por ejemplo) nos obligan a abandonar el materialismo y apuntan hacia una especie de nueva espiritualidad (gnóstica u oriental). Veamos una versión habitual de esta idea:

El suceso central del siglo XX es la abolición de la materia. En la tecnología, la economía y la política de las naciones, la riqueza en forma de recursos físicos va declinando en valor e im-

portancia. Por todas partes vemos en ascenso el poder de la mente sobre la fuerza bruta de las cosas.²

Esta argumentación representa la peor cara de la ideología. La reinscripción de la problemática científica propiamente dicha (el papel de las ondas y las oscilaciones en la física cuántica, por ejemplo) dentro del campo ideológico de «la mente contra la fuerza bruta» oculta el resultado realmente paradójico de la famosa «desaparición de la materia» en la física moderna: cómo los mismísimos procesos «inmateriales» pierden su carácter espiritual y se convierten en un tema legítimo de las ciencias naturales.

Ninguna de estas tres opciones es adecuada para el poder, que básicamente quiere estar en misa y repicando: necesita la ciencia como fundamento de la productividad económica, pero al mismo tiempo no desea que esta influya en las bases ético-políticas de la sociedad. Y así llegamos a la cuarta opción: una filosofía estatal neokantiana cuyo caso ejemplar hoy en día es Habermas (aunque hay otros, como Luc Ferry en Francia). Resulta un espectáculo bastante triste ver a Habermas intentando controlar los explosivos resultados de la biogenética y limitar sus consecuencias filosóficas: todo ello delata el miedo a que algo ocurra, a que surja una nueva dimensión de lo «humano», a que la vieja imagen de la dignidad y la autonomía humanas salga indemne del proceso. Es un caso en el que la reacción exagerada resulta habitual, como la ridícula respuesta al discurso de Sloterdijk en el castillo de Elmau sobre biogenética y Heidegger,³ en el que distinguimos ecos de la eugenesia nazi en la propuesta (bastante razonable) de que la biogenética nos obliga a formular nuevas reglas éticas. El progreso tecno-científico se percibe como una tentación que puede conducirnos a «ir demasiado lejos», a entrar en el territorio prohibido de las manipulaciones biogenéticas, etc., poniendo así en peligro la mismísima esencia de nuestra humanidad.

La última «crisis» ética a propósito de la biogenética crea de hecho la necesidad de lo que podríamos denominar de manera plenamente justificada una «filosofía estatal»: una filosofía

que, por una parte, promovería la investigación científica y el progreso técnico y, por otra, limitaría todo su impacto socio-simbólico, es decir, impediría que supusiera una amenaza a la constelación existente teológico-ética. No es de extrañar que quienes más se acercan a satisfacer estas exigencias sean neokantianos: el propio Kant se centra en el problema de cómo garantizar, sin perder de vista la ciencia newtoniana, que la responsabilidad ética quede exenta del alcance de la ciencia; tal como él mismo lo expresó, limitó el alcance del saber para crear un espacio para la fe y la moralidad. ¿Acaso los filósofos estatales de hoy en día no se enfrentan a la misma tarea? ¿Acaso sus esfuerzos no se centran en cómo, a través de las diferentes versiones de la reflexión trascendente, limitar la ciencia a su horizonte predestinado de sentido y denunciar como «ilegítimas» sus consecuencias en la esfera ético-religiosa? En este sentido, Habermas es el filósofo definitivo de la (re)normalización, pues se esfuerza de manera desesperada en impedir el hundimiento de nuestro orden ético-político establecido:

¿Podría ocurrir que el corpus de Jürgen Habermas sea algún día el primero en el que no se encuentre ninguna incitación a pensar? Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Sartre, Arendt, Derrida, Nancy, Badiou, incluso Gadamer, en todas partes uno tropieza con disonancias. La normalización se consolida. La filosofía del futuro es la integración por fin consumada.⁴

La aversión que siente Habermas por Sloterdijk queda aquí perfectamente clara: Sloterdijk es el «incitador a pensar» por antonomasia, aquel que no teme «pensar peligrosamente» ni cuestionarse los supuestos de la libertad y la dignidad humanas, de nuestro Estado de bienestar liberal, etc. No debería asustarnos calificar de «malvada» esta orientación, si entendemos el «mal» en el sentido elemental explicado por Heidegger: «El mal y, por tanto, lo más peligroso es el propio pensamiento, en la medida en que tiene que pensar contra sí mismo y, no obstante, rara vez puede hacerlo así.»⁵ Deberíamos obligar a Heideg-

ger a dar un paso más: no es solo que el pensamiento sea algo malvado en la medida en que no consigue pensar contra sí mismo, contra la manera acostumbrada de pensar; el pensamiento, en la medida en que su potencial más recóndito consiste en pensar libremente y «contra sí mismo», es lo que, desde el punto de vista del pensamiento convencional, no puede sino aparecer como «malvado». Resulta fundamental tanto persistir en esta ambigüedad como también resistir la tentación de encontrar una salida fácil definiendo algún tipo de «medida adecuada» entre los dos extremos de la normalización y el abismo de la libertad.

¿Significa esto que lo único que hemos de hacer es escoger un bando en esta disyuntiva: «corromper a la juventud» o garantizar una estabilidad primordial? El problema es que hoy en día la simple oposición se complica: nuestra realidad global-capitalista, impregnada como está de las ciencias, ya nos «incita a pensar», pues desafía nuestros supuestos más íntimos de una manera mucho más violenta que especulaciones filosóficas más descabelladas, con lo que la tarea del filósofo ya no es socavar el edificio simbólico jerárquico que sustenta la estabilidad social, sino –regresando a Badiou– conseguir que los jóvenes perciban los peligros del creciente orden nihilista que se presenta como el dominio de las nuevas libertades. Vivimos una época extraordinaria en la que no existe ninguna tradición en la que podamos basar nuestra identidad, ningún marco de universo significativo que nos permita llevar una vida que vaya más allá de la reproducción hedonista. El nihilismo actual –el reino del oportunismo cínico acompañado de una permanente ansiedad– se legitima como la liberación de las viejas represiones: disponemos de libertad para reinventar constantemente nuestra identidad sexual, para cambiar no solo de trabajo o de trayectoria profesional, sino incluso nuestros rasgos subjetivos más íntimos, como nuestra orientación sexual. Sin embargo, el alcance de estas libertades queda estrictamente prescrito tanto por las coordenadas del sistema existente como por la manera en que funciona de hecho la libertad consumista: la posibili-

dad de escoger y consumir se convierte de manera imperceptible en una *obligación* de elegir del superego. La dimensión nihilista de este espacio de libertades solo puede funcionar de una manera permanentemente acelerada: en cuanto frena, somos conscientes de la falta de sentido de todo el movimiento. Este Nuevo Desorden Mundial, esta civilización sin mundo que emerge gradualmente, afecta de manera evidente a los jóvenes, que oscilan entre la intensidad de vivir plenamente (el goce sexual, las drogas, el alcohol, incluso la violencia) y el ansia de triunfar (estudiar, tener una carrera profesional, ganar dinero... dentro del orden capitalista existente). La transgresión permanente se convierte así en la norma. Consideremos la encrucijada de la sexualidad o del arte actuales: ¿hay algo más aburrido, oportunista o estéril que sucumbir a la orden del superego de inventar constantemente nuevas transgresiones y provocaciones artísticas (la performance del artista masturbándose en escena o cortándose de manera masoquista, el escultor que exhibe cadáveres de animales en descomposición o excrementos humanos) o el mandato paralelo a entregarse a formas de sexualidad cada vez más «atrevidas»?

La única alternativa radical a esta locura parece ser la locura aún peor del fundamentalismo religioso, un repliegue violento a algún tipo de tradición artificialmente resucitada. La suprema ironía es que un retorno brutal a cualquier ortodoxia religiosa (inventada, naturalmente) se presenta como la «incitación a pensar» definitiva: ¿acaso no son los jóvenes terroristas suicidas la forma más radical de juventud corrupta? La gran tarea del pensamiento actual consiste en discernir los contornos precisos de esta encrucijada y encontrar una salida. Un suceso reciente ilustra a la perfección la coincidencia paradójica de opuestos que subyace al paso que va de la fidelidad a la tradición a una «incitación a pensar» transgresora. En un hotel de Skopje, Macedonia, en el que me alojé hace poco, mi compañera preguntó si podía fumar en la habitación y la respuesta que obtuvo del recepcionista fue impagable: «Claro que no, está prohibido por la ley. Pero en la habitación tiene cenice-

ros, de manera que no hay problema.» La contradicción entre prohibición y permiso se asumía de manera tan descarada que quedaba anulada, se trataba como si no existiera; el mensaje era el siguiente: «Está prohibido y así es como tienes que hacerlo.» Este incidente nos ofrece probablemente la mejor metáfora de la delicada situación ideológica en la que nos encontramos.

¿Cómo hemos llegado a este punto? Una de las mayores aportaciones de la cultura estadounidense al pensamiento dialéctico es la serie de vulgares chistes de médicos del tipo «Primero la mala noticia y, luego, la buena» como este: «La mala noticia es que padece usted cáncer terminal y morirá en un mes. La buena es que también hemos descubierto que sufre un alzhéimer avanzado, de manera que cuando llegue a casa ya habrá olvidado la mala noticia.» Quizá deberíamos recordar la política radical de manera parecida. Después de tantas «malas noticias», de ver tantas esperanzas brutalmente aplastadas en el espacio de la acción radical —que, por un extremo, tendría a Maduro en Venezuela y, por el otro, a Tsipras en Grecia—, es fácil sucumbir a la tentación de afirmar que dicha acción no ha tenido nunca ninguna oportunidad de triunfar, que estaba condenada desde el principio, que la esperanza de un cambio real y eficaz a mejor era una mera ilusión. Lo que no deberíamos hacer es buscar «buenas noticias» alternativas, sino distinguir entre las buenas y las malas noticias, cambiar nuestro punto de vista y verlo de una manera nueva. Tomemos la perspectiva de la automatización de la producción, que —o eso teme la gente— disminuirá de manera drástica la demanda de trabajadores y hará que se dispare el desempleo. ¿Por qué hay que temer esta perspectiva? ¿Acaso no abre la posibilidad de una nueva sociedad en la que todos tendremos que trabajar mucho menos? ¿En qué tipo de sociedad vivimos en que las buenas noticias se convierten automáticamente en malas? Consideremos otro ejemplo de buenas/malas noticias: la lección básica de la reciente relación pública de los así llamados Papeles del Paraíso, ¿no revela el hecho de que los ul-

trarricos viven en zonas especiales en las que no imperan las leyes habituales?

Están surgiendo nuevas zonas de actividad emancipadora, como las de las ciudades en las que el alcalde o el ayuntamiento imponen programas progresistas que se oponen a las normas estatales o federales. Abundan los ejemplos, desde ciudades individuales (Barcelona, Newark, Nueva York, incluso) hasta una red de ciudades: hace poco, muchas autoridades locales de Estados Unidos decidieron seguir respetando los compromisos para combatir las amenazas ecológicas que quedaron cancelados por la administración Trump. Lo importante aquí es que las autoridades locales demostraron ser más sensibles a los temas globales que las autoridades estatales superiores. Por ello, no deberíamos reducir este nuevo fenómeno a una lucha de las comunidades locales contra las regulaciones estatales: las autoridades administrativas locales se interesan por temas que son a la vez locales y globales, cosa que presiona al Estado en dos direcciones. Por ejemplo, la alcaldesa de Barcelona insiste en abrir la ciudad a los refugiados, mientras que se opone a la excesiva invasión de turistas que sufre la ciudad.

Otro paso emancipador es el hecho de que las mujeres se manifiesten masivamente contra la violencia sexual masculina. La cobertura mediática de estos fenómenos no debería distraernos de lo que ocurre en realidad: ni más ni menos que un cambio que está marcando época, un gran despertar, un nuevo capítulo en la historia de la igualdad. Durante miles de años, las relaciones entre los sexos estuvieron reguladas y fueron inamovibles; ahora, todo esto se cuestiona y se socava. Y ahora los manifestantes ya no son una minoría LGTB+, sino una mayoría: las mujeres. Lo que vemos ahora es algo de lo que siempre hemos sido conscientes, pero que no hemos sido capaces (no hemos estado dispuestos ni preparados) de abordar abiertamente: los cientos de maneras en que la mujer es explotada sexualmente. Ahora las mujeres nos hacen ver el oscuro envés de nuestras proclamas oficiales de igualdad y respeto y, entre otras cosas, descubrimos lo hipócrita y tendenciosa que ha sido nuestra crí-

tica tan en boga a la opresión de la mujer en los países musulmanes: debemos enfrentarnos a la realidad de nuestras propias formas de opresión y explotación.

Al igual que en cualquier agitación revolucionaria, habrá numerosos «injusticias», ironías, etc. (Por ejemplo, dudo que las actuaciones del cómico estadounidense Louis C.K., por deplorables y groseras que sean, se puedan situar al mismo nivel que la violencia sexual directa.) Pero de nuevo, nada de todo esto debería distraernos, sino que más bien deberíamos centrarnos en el problema que nos concierne. Aunque algunos países ya experimentan una nueva cultura sexual pospatriarcal (fijémonos en Islandia, donde dos tercios de los niños nacen fuera del vínculo matrimonial y donde las mujeres ocupan más puestos que los hombres en las instituciones públicas), una de las tareas más urgentes consiste en explorar qué ganamos y qué perdemos en la alteración de los procedimientos de cortejo tradicional. Tendrán que establecerse nuevas normas a fin de evitar una cultura estéril de miedo e incertidumbre; además, naturalmente, debemos asegurarnos de que este despertar no se convierta en un caso más en el que la legitimación política se basa en la condición de víctima del sujeto.

¿No es la característica básica de la subjetividad actual la extraña combinación del sujeto libre que se ve como responsable en última instancia de su destino, y el sujeto que fundamenta la autoridad de su discurso en su condición de víctima de unas circunstancias que escapan a su control? Cualquier contacto con otro ser humano se experimenta como una posible amenaza: si el otro fuma o si me lanza una mirada de deseo, ya me está agrediendo. Esta lógica de la victimización es hoy universal y va más allá de los casos habituales de acoso racial o sexual: recordemos, por ejemplo, la creciente industria económica del pago de indemnizaciones, desde el acuerdo de las tabacaleras en Estados Unidos y las reclamaciones económicas de las víctimas del Holocausto y de todos aquellos que sufrieron trabajos forzados en la Alemania nazi a la idea de que Estados Unidos debería pagar a los afroamericanos cientos de miles de millones

de dólares por todo aquello a lo que no han podido acceder por culpa de la esclavitud. La idea de que el sujeto es una víctima irresponsable obedece a una perspectiva narcisista en la que cada encuentro con el Otro parece una posible amenaza al precario equilibrio imaginario del sujeto; como tal, no es lo opuesto al sujeto libre de la sociedad liberal, sino más bien su complemento inherente. En la forma predominante de la individualidad actual, la afirmación egocéntrica del sujeto psicológico se solapa de manera paradójica con la percepción de uno mismo como víctima de las circunstancias.

Regresando al cenicero: el peligro es que, de manera análoga, en el despertar que tiene lugar ahora, la ideología de la libertad personal pueda fusionarse de manera silenciosa con la lógica del victimismo (con lo que la libertad se vería reducida a la libertad de poner de manifiesto la propia condición de víctima). Una politización radical emancipadora del despertar será entonces superflua y la lucha de las mujeres acabará siendo una más de una serie de protestas: contra el capitalismo global, las amenazas ecológicas, el racismo, por una democracia diferente, etc.

¿Cómo podrá darse entonces una transformación social radical? Desde luego, no como una victoria triunfal, ni siquiera en esas catástrofes que se debaten y se predicen ampliamente en los medios, sino «como un ladrón en la noche»: «Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche. Cuando digan: “Paz y seguridad”, entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta; y no escaparán» (Primera epístola de San Pablo a los Tesalonicenses, 5:2-3). Pero ¿no está ocurriendo ya en nuestra sociedad, obsesionada como está con la «paz y la seguridad»? Si lo analizamos con más detenimiento, sin embargo, vemos que el cambio ya está ocurriendo a plena luz del día: el capitalismo se desintegra abiertamente y se transforma en otra cosa. No percibimos esta transformación porque estamos profundamente inmersos en la ideología.

Lo mismo se puede decir del tratamiento psicoanalítico, en el que la resolución también llega «como un ladrón en pleno día»,

como una consecuencia inesperada, nunca como la consecución de una meta planteada de antemano. Por eso, la práctica psicoanalítica es algo solo posible a causa de su propia imposibilidad: una afirmación que muchos tacharían al instante de típica muestra de la jerga posmoderna. Sin embargo, ¿no apuntaba el propio Freud en esta dirección cuando escribió que las condiciones ideales para el tratamiento psicoanalítico eran aquellas en las que el psicoanálisis ya no era necesario? Esta es la razón por la que Freud incluyó la práctica del psicoanálisis entre las profesiones imposibles. En cuanto empieza el tratamiento psicoanalítico, el paciente se resiste a él (entre otras cosas) haciendo uso de la transferencia y, gracias al análisis de transferencias y otras formas de resistencia, avanza el mismo. No puede existir un tratamiento directo, «fluido»: en el tratamiento, en cuanto intentamos sortear estos obstáculos, tropezamos con obstáculos de inmediato.

Y volviendo a la política: ¿no se puede decir exactamente lo mismo de cada revolución y cada proceso de emancipación radical? La revolución solo son posibles en el contexto de su propia imposibilidad: el orden global-capitalista existente puede contrarrestar de inmediato todos los intentos de subvertirlo y la lucha anticapitalista solo puede ser eficaz si se enfrenta a estas contramedidas, si convierte en arma los mismísimos instrumentos de su derrota. No tiene sentido esperar el momento justo cuando podría darse un cambio paulatino; este momento nunca llegará, la historia nunca nos proporcionará esa oportunidad. Hay que arriesgarse e intervenir, aun cuando conseguir nuestra meta parezca (y en cierto sentido sea) imposible: solo actuando así se puede transformar la situación de manera que lo imposible se vuelva posible, de un modo siempre impredecible.

Aunque podría dar la impresión de que estamos irremediablemente a merced de la manipulación de los medios,⁶ a veces ocurren milagros y de repente el falso universo de la manipulación puede desmoronarse y desaparecer por sí solo. En la campaña que precedió a las elecciones generales del Reino Unido de 2017, Jeremy Corbyn fue el objetivo de una bien planeada

campaña de difamación por parte de los medios conservadores, que lo presentaron como una persona indecisa, incompetente, indigna de ser elegida, etc. ¿Cómo salió tan bien parado de ello? No basta con decir que supo resistir las calumnias con su exhibición de sencilla honestidad, decencia e interés por las preocupaciones de la gente corriente. Salió bien de todo ello precisamente por el intento de difamarlo: sin esa campaña, probablemente habría seguido siendo un líder aburrido, sin carisma y sin unas ideas claras, un representante más del viejo Partido Laborista. Gracias a la reacción a esa implacable campaña en su contra, lo convencional del personaje acabó siendo una cualidad positiva, algo que atrajo a los votantes disgustados por los vulgares ataques que le dedicaban, y ese cambio fue impredecible: no había manera de determinar de antemano qué resultados tendría la campaña negativa. Y esta incertidumbre es un rostro de la determinación simbólica que no puede explicarse en términos de un simple determinismo lineal: no es una cuestión de datos insuficientes, de que un argumento sea más convincente que otro, sino de cómo los mismos argumentos pueden ir *a favor* o *en contra*. El rasgo de un carácter –la acentuada y convencional decencia de Corbyn– podía ser un argumento a su favor (pues los votantes estaban hartos del bombardeo mediático conservador) o un argumento en su contra (para aquellos votantes que creen que un líder debe ser fuerte y carismático). El añadido *je ne sais quoi* que decide qué acontecimientos tendrán lugar es lo que escapa de la propaganda bien planificada.

Aquellos que siguen las oscuras especulaciones cosmológico-espirituales estarán familiarizados con una idea popular: cuando tres astros (generalmente la Tierra, su luna y el Sol) se encuentran en el mismo eje, tiene lugar algún suceso catastrófico; todo el orden del universo se desbarata momentáneamente y tiene que recuperar su equilibrio (tal como supuestamente tenía que ocurrir en 2012). ¿No se podría decir algo parecido del año 2017, en el que coincidieron tres aniversarios: no solo ce-

lebramos el centenario de la Revolución de Octubre, sino también el centésimo quincuagésimo aniversario de la primera edición de *El capital* de Marx (1867) y el quincuagésimo aniversario de la así llamada Comuna de Shanghái, cuando, durante la Revolución Cultural, los vecinos de Shanghái decidieron seguir de manera literal la llamada de Mao y tomar directamente el poder, derrocando el gobierno del Partido Comunista, motivo por el cual Mao rápidamente decidió restaurar el orden enviando al ejército para aplastar la Comuna. ¿Acaso estos tres sucesos no marcan las tres fases del movimiento comunista? *El capital* de Marx esbozó los fundamentos teóricos de la revolución comunista; durante la Revolución de Octubre se consiguió derrocar por primera vez un Estado burgués y construir un nuevo orden económico-social y, finalmente, la Comuna de Shanghái representa el intento más radical de llevar a la práctica el aspecto más atrevido de la teoría comunista: la abolición del poder estatal y la imposición del poder directo del pueblo, organizado como una red de comunas locales.

La lección que hemos de aprender en este caso es que, cuando consideramos el centenario de la Revolución de Octubre —el primer caso de un «territorio liberado» que queda fuera del capitalismo, de una toma de poder y de una ruptura de la cadena de Estados capitalistas—, siempre deberíamos considerarlo el estado intermedio (mediador) entre los extremos: la estructura antinómica de la sociedad capitalista (tal como se analiza en *El capital*), de la que surgió el movimiento comunista, y las no menos antinómicas *péripéties* del poder del Estado comunista, que culminaron en el callejón sin salida de la Revolución Cultural china. El nuevo poder, después de la victoria, se enfrenta a la inmensa tarea de organizar la nueva sociedad. Recordemos el diálogo entre Lenin y Trotski en la víspera de la Revolución de Octubre. Lenin dijo: «¿Qué ocurrirá si fracasamos?» A lo que Trotski replicó: «¿Qué ocurrirá si triunfamos?»

Hoy en día, todavía estamos atascados en esta pregunta. Este libro lo aborda en tres trágicos actos, añadiendo un cuarto, una especie de añadido cómico. La premisa del libro es que en la ac-

tualidad, más que nunca, deberíamos atenernos a la idea marxista básica: el comunismo no es una idea, un orden normativo, una especie de «axioma» ético-político, sino algo que surge como reacción a un proceso histórico en curso y a sus encrucijadas. En 1985, Félix Guattari y Toni Negri publicaron un breve libro titulado en francés *Les nouveaux espaces de liberté*, cuyo título se transformó en la traducción inglesa en *Communists Like Us* (Los Ángeles, Semiotexte, 1990).⁷ De manera fortuita, este título apunta a la inminente formación de una clase media alta en la idea comunista, que tuvo un modesto rendimiento como eslogan para algunos académicos prósperos que no tenían ninguna relación con los pobres explotados de verdad. Los nuevos comunistas son «como nosotros»: izquierdistas culturales académicos corrientes y molientes; no se da ninguna transformación radical subjetiva. El «comunismo» se convierte en una isla a la que uno se «retira», un perfecto ejemplo de lo que se podría denominar «oportunismo con principios», es decir, seguir fiel a ideas «radicales» abstractas como método para permanecer «puro», evitando «compromisos», porque uno también evita cualquier compromiso en la política real.

De manera que cuando hablamos de la permanente relevancia (o irrelevancia, si a eso vamos) de la idea del comunismo, no deberíamos pensar en una idea reguladora en el sentido kantiano, sino en el estricto sentido hegeliano, pues, para Hegel, la «idea» es un concepto que no es una mera Obligación (*Sollen*), sino que también contiene la capacidad de su realización. La cuestión de la construcción de la idea del comunismo consiste, por tanto, en distinguir cuál de nuestras tendencias existentes apunta hacia él, pues, de lo contrario, no vale la pena perder el tiempo con esta idea.

1. EL ESTADO DE LAS COSAS

EL MUNDO AL REVÉS DEL CAPITALISMO GLOBAL

Para cambiar realmente las cosas, deberíamos aceptar que, en realidad, nada puede cambiar dentro del sistema existente. Jean-Luc Godard expresó el lema: «*Ne change rien pour que tout soit différent*» («No cambiar nada para que todo sea diferente»), una inversión de «Algo debe cambiar para que todo siga igual». En nuestra dinámica consumista del capitalismo tardío se nos bombardea todo el tiempo con nuevos productos, pero este cambio constante se vuelve cada vez más monótono. Cuando solo la constante autorrevolución puede mantener el sistema, aquellos que se niegan a cambiar nada son los auténticos agentes del cambio: un cambio del mismísimo principio del cambio.

O, por decirlo de otra manera, el verdadero cambio no consiste tan solo en derrocar en el viejo orden, sino, por encima de todo, en establecer un nuevo orden. En una ocasión Louis Althusser improvisó una tipología de los líderes revolucionarios digna de la clasificación que hizo Kierkegaard de los seres humanos en funcionarios, criadas y deshollinadores: los que citan refranes, los que no citan refranes y aquellos que se los inventan. Los primeros son unos bribones (es lo que Althusser pensaba de Stalin), los segundos son grandes revolucionarios condenados al fracaso (Robespierre) y solo los terceros comprenden la

verdadera naturaleza de una revolución y triunfan (Lenin, Mao). Esta tríada deja constancia de tres maneras distintas de relacionarse con el gran Otro (la sustancia simbólica, el dominio de las costumbres no escritas y la sabiduría que mejor se expresa en la estupidez de los refranes). Los bribones simplemente reinscriben la revolución en la tradición ideológica de su país (para Stalin, la Unión Soviética era la última fase del desarrollo progresivo de Rusia). Los revolucionarios radicales como Robespierre fracasan porque solo representan una ruptura con el pasado que no consigue imponer una nueva colección de costumbres (recordemos el absoluto fracaso de Robespierre a la hora de reemplazar la religión con un nuevo culto al Ser Supremo). Líderes como Lenin y Mao triunfaron (al menos durante un tiempo) porque inventaron nuevos refranes, lo que significa que impusieron nuevas costumbres que regulaban la vida cotidiana. Una de las mejores frases de Samuel Goldwyn la escribió cuando, tras ser informado de que los críticos a veces se quejaban de que en sus películas había un exceso de viejos clichés, anotó en un memorándum que mandó a su departamento de guionistas: «¡Necesitamos más clichés nuevos!» Tenía razón, y esa es la tarea más difícil de una revolución: crear «nuevos clichés» para la vida cotidiana habitual.

Ahora deberíamos dar un paso más. La tarea de la izquierda no consiste solo en proponer un nuevo orden, sino también en cambiar la perspectiva de lo que parece posible. La paradoja de nuestra compleja situación es, por tanto, que mientras la resistencia al capitalismo global al parecer fracasa una y otra vez a la hora de detener su avance, tampoco consigue reconocer las numerosas tendencias que señalan claramente la progresiva desintegración del capitalismo. Es como si las dos tendencias (la resistencia y la autodesintegración) se movieran a distintos niveles y nunca se encontraran, de manera que nos encontramos a la vez con fútiles protestas y con una decadencia inmanente, y no hay modo de juntar ambas en un intento coordinado de emancipar al mundo del capitalismo. ¿Cómo hemos llegado a esto? Mientras que casi toda la izquierda intenta des-

peradamente proteger los derechos de los trabajadores contra el azote del capitalismo global, son casi exclusivamente los propios capitalistas progresistas (desde Elon Musk a Mark Zuckerberg) los que hablan del poscapitalismo, como si el mismísimo concepto del paso del capitalismo tal como lo conocemos a un nuevo orden poscapitalista se lo hubiera apropiado el propio capitalismo.

En una entrevista para *The Atlantic* que le hicieron en noviembre de 2017, Bill Gates afirmó que el capitalismo no está funcionando y que el socialismo es nuestra única esperanza para salvar el planeta. Su razonamiento se basa en un simple cálculo ecológico: hay que reducir drásticamente la utilización de combustibles fósiles para evitar una catástrofe global y, como el sector privado es demasiado egoísta para producir alternativas limpias y económicas, la humanidad tiene que actuar fuera de las fuerzas del mercado. El propio Gates anunció su intención de gastar dos mil millones de dólares de su propio dinero en energía verde, aunque no vaya a ganar dinero con ello, e invitó a sus colegas multimillonarios a que lo ayudaran a convertir Estados Unidos en un país libre de combustibles fósiles para el año 2050 con una muestra parecida de filantropía.¹ Desde la oposición de la izquierda ortodoxa, resulta fácil burlarse de la candidez de la propuesta de Gates. Puede que esos reproches sean acertados, pero suscitan la siguiente pregunta: ¿tiene la izquierda alguna propuesta realista? En los debates públicos, las palabras son importantes: aun cuando Gates no estuviera hablando del «verdadero socialismo», sí estaba hablando de los fatídicos límites del capitalismo; y pregunto de nuevo: ¿nuestros autoproclamados socialistas actuales tienen alguna idea seria de lo que debería ser ahora el socialismo?

El habitual reproche izquierdista radical a la izquierda que ha estado en el poder es que, en lugar de socializar de manera eficaz la producción y desplegar una democracia auténtica, no ha sabido salir de los límites de las políticas izquierdistas convencionales (nacionalizar los medios de producción o tolerar el capitalismo de una manera socialdemócrata, imponer una dic-

tadura autoritaria o seguir el juego de la democracia parlamentaria). Quizá haya llegado el momento de formular una pregunta brutal: muy bien, pero ¿qué se podría o qué se debería haber hecho? ¿Qué aspecto habría tenido en la práctica un modelo auténtico de democracia socialista? ¿No es este Santo Grial –un poder revolucionario que evita todas las trampas (el estalinismo, la socialdemocracia) y desarrolla una auténtica democracia popular en términos sociales y económicos– una entidad puramente imaginaria, algo que por definición no se puede llenar de auténtico contenido?

Hugo Chávez, presidente de Venezuela entre 1999 y 2013, no era tan solo un populista que iba por ahí lanzando dinero. En gran medida ignorados por la prensa internacional, encontramos unos esfuerzos complejos y a menudo inconsistentes para superar la economía capitalista experimentando con nuevas maneras de organizar la producción, maneras que pretenden ir más allá de las alternativas de la propiedad privada o estatal: cooperativas agrícolas y obreras, participación de los trabajadores, control y organización de la producción, distintas formas híbridas entre la propiedad privada y el control y la organización social, etc. Las fábricas que los propietarios no utilizaban se podrían entregar a los trabajadores para que estos las dirigieran, por ejemplo. Fue un camino con muchos fallos y aciertos: por ejemplo, después de varios intentos, se abandonó el plan de entregar las fábricas nacionalizadas a los trabajadores, repartiendo las acciones entre ellos. Aunque constituyeron verdaderos esfuerzos por integrar las iniciativas populares con las propuestas estatales, no se nos deben pasar por alto los muchos fallos e ineficacias económicas, ni la corrupción generalizada que tuvo lugar. Es la historia de siempre: después de medio año de trabajo entusiasta, todo se va a la porra. En los primeros años del chavismo, sin duda presenciamos una amplia movilización popular. No obstante, sigue vigente la gran pregunta: ¿cómo afecta al funcionamiento del gobierno el hecho de basarse en una autogestión popular? ¿Podemos imaginar hoy en día un auténtico poder comunista? Lo que se da, en cambio, es

el desastre (Venezuela), la capitulación (Grecia) o un pleno retorno al capitalismo (China, Vietnam).

En China, la teoría social marxista oficial intenta ofrecer una imagen del mundo actual que, por expresarlo de manera sencilla, sigue siendo básicamente la de la Guerra Fría: la lucha a nivel mundial entre el capitalismo y el socialismo no ha remitido, el fiasco de 1990 no fue más que un revés temporal, de manera que las grandes potencias de hoy en día ya no son Estados Unidos y la Unión Soviética, sino Estados Unidos y China, que continúa siendo un país socialista. La eclosión del capitalismo en China se considera un caso monumental de lo que al principio de la Unión Soviética se denominó la Nueva Política Económica, de manera que lo que tenemos en China es un nuevo «socialismo con características chinas», pero que sigue siendo socialismo: el Partido Comunista sigue en el poder y controla y dirige con mano férrea las fuerzas del mercado. Desde este punto de vista, el éxito económico de China en las últimas décadas se interpreta como una prueba no del potencial productivo del capitalismo, sino de la superioridad del socialismo sobre el capitalismo. Para sostener este punto de vista, que también incluye Vietnam, Venezuela, Cuba e incluso Rusia como países socialistas, hay que darle al socialismo un poderoso giro socialmente conservador. No es esta la única razón por la que la rehabilitación del socialismo es abiertamente no marxista e ignora completamente el punto básico marxista de que el capitalismo se define por las relaciones de producción capitalistas, no por el tipo de poder estatal.²

Todos aquellos que han depositado alguna ilusión en Putin deberían observar el hecho de que ha convertido en filósofo oficial a un tal Ivan Ilyin, un teólogo político ruso que, tras ser expulsado de la Unión Soviética a principios de la década de 1920 en el famoso «barco de los filósofos», defendía, en contra del bolchevismo y el liberalismo occidental, su propia versión del fascismo ruso: el Estado como una comunidad orgánica liderada por un monarca paternal. No obstante, hay que admitir que esta postura china al menos tiene parte de verdad: incluso en el

capitalismo más salvaje, importa quién controla el aparato estatal. El marxismo clásico y la ideología del neoliberalismo tienden a reducir el Estado a un mecanismo secundario que obedece a las necesidades de la reproducción del capital; ambos, por tanto, subestiman el papel activo desempeñado por los aparatos estatales en los procesos económicos. Hoy en día no deberíamos fetichizar el capitalismo como el Lobo Feroz que controla los Estados: los aparatos estatales están activos en el mismísimo núcleo de los procesos económicos y su actividad va mucho más allá de simplemente garantizar las condiciones legales y otras (educativas, ecológicas) de la reproducción del capital. De muchas maneras distintas, el Estado está activo como agente económico directo (ayuda a los bancos que quiebran, apoya algunas industrias escogidas, encarga material de defensa y equipamientos diversos): a día de hoy, en Estados Unidos, el Estado hace de mediador en alrededor de un cincuenta por ciento de la producción (mientras que hace un siglo, el porcentaje era entre un cinco y un diez). Los marxistas deberían haber aprendido esta lección del socialismo de Estado, en el que el Estado era agente y regulador económico directo, de manera que, fuera lo que fuera, se trataba de un Estado en el que no existía una clase capitalista, aunque ciertos analistas marxistas utilizan el sospechoso término «capitalismo de Estado» para explicarlo. Pero si podemos tener un Estado capitalista sin una clase capitalista, ¿hasta qué punto podemos imaginar un Estado no-capitalista en el que los capitalistas jueguen un papel importante en la economía? El modelo chino sin duda es inadecuado —pues combina la explotación de las desigualdades sociales con un fuerte Estado autoritario—, pero no deberíamos excluir *a priori* la posibilidad de un Estado fuerte no-capitalista que recurra a elementos del capitalismo en algunos de los dominios de la vida social. Es posible tolerar elementos limitados del capitalismo sin permitir que la lógica del capital se convierta en principio sobredeterminante de la totalidad social.

Tal como expresa Julia Buxton, la revolución bolivariana «ha transformado las relaciones sociales de Venezuela y ha teni-

do un enorme impacto en la totalidad del continente. Pero la tragedia es que nunca se institucionalizó debidamente, con lo que acabó siendo insostenible». ³ Muy bien, pero ¿cómo institucionalizarlo de una manera auténtica? También resulta demasiado fácil afirmar que la auténtica política emancipadora debería mantener las distancias con el Estado; el problema fundamental es qué hacer con el Estado. ¿Podemos incluso llegar a imaginar una sociedad fuera del Estado? Debemos abordar estos problemas aquí y ahora: no tenemos tiempo para esperar a que llegue una solución futura mientras mantenemos una distancia de seguridad con el Estado. En otras palabras, ¿por qué la izquierda venezolana no presentó ninguna alternativa radical auténtica a Chávez y Maduro? ¿Por qué la iniciativa opositora a Chávez quedó en manos de la extrema derecha, que triunfalmente se arrogó la hegemonía de la lucha opositora, afirmando ser la voz de la gente corriente que sufría las consecuencias de la mala gestión económica de Chávez?

A principios de marzo de 2008, una breve noticia pasó casi desapercibida entre los «grandes» acontecimientos: en Sudáfrica, el partido del gobierno (el Congreso Nacional Africano) decidió desposeer a los granjeros blancos de sus tierras sin ninguna compensación. Esta decisión –si llega a llevarse a cabo– volverá a enfrentar a la izquierda con un gran dilema. Evidentemente, hay que hacer algo, puesto que la minoría blanca sigue poseyendo casi toda la tierra de cultivo como resultado del *apartheid*. Sin embargo, ¿cómo podría implementarse una medida como esa sin provocar otra catástrofe económica como la de Zimbabue, que permitiría a los liberales afirmar que los negros no están capacitados para dirigir la economía y desacreditaría además las medidas izquierdistas radicales en general?

Resumiendo, ¿y si la búsqueda de una auténtica Tercera Vía –más allá de la socialdemocracia, que nunca llega lo bastante lejos, y el «totalitarismo», que siempre va demasiado lejos– es una pérdida de tiempo? La estrategia de la izquierda radical consiste en demostrar, sin una gran sofisticación teórica, que la radicalización «totalitaria» enmascara su opuesto: el estalinismo

fue en realidad una forma de capitalismo de Estado, etc. En el caso de Venezuela, los izquierdistas radicales culpan del fiasco del chavismo al hecho de que transigió con el capitalismo, no solamente ahogándose en la corrupción, sino llegando a acuerdos con empresas multinacionales para que explotaran los recursos naturales de Venezuela. Una vez más, siendo esto en principio cierto, podríamos volver a preguntarnos: ¿qué debería haber hecho el gobierno? En Bolivia, el gobierno de Morales-Linera sorteó todos estos escollos, pero ¿acaso hicieron algo más que permanecer dentro de los confines de una forma «democrática» y más modesta de hacer política?

Quizá, a fin de salir de este *impasse*, el primer paso debería ser abandonar nuestra obsesión con el progreso y centrarnos en aquellos a los que los dioses y el mercado dejan atrás. En la narrativa de las últimas décadas ha surgido un tema inesperado, desde la basura fundamentalista más miserable (Tim LaHaye *et consortes*) hasta series de televisión (*The Leftovers*): el tema de los que «se dejan atrás». Se acerca el Armagedón y, para salvarlos de los horrores que se avecinan, Dios se ha llevado con él algunos privilegiados. Pero ¿y si proponemos una vulgar lectura económica del atractivo popular de esta idea? Como suele ser el caso, parece que el propio Dios ha escuchado la voz del Capital, por lo que la cuestión de los que se quedan atrás tiene que ver con nuestra difícil situación económica en el capitalismo global. ¿Los que «se quedan atrás» no son aquellos que no consiguen unirse al flujo de refugiados y tienen que permanecer en el caos que reina en su país?

Son pocos los refugiados que quieren vivir en Europa, pues lo que en realidad desean es una vida decente en su país. En lugar de trabajar para conseguirlo, las potencias occidentales abordan el problema como una «crisis humanitaria» cuyos extremos son la hospitalidad y el miedo a perder nuestro modo de vida. Lo que se crea, por tanto, es un antagonismo pseudo«cultural» entre los refugiados y la población local de clase baja, de manera que ambos acaban enzarzados en un conflicto que transforma la lucha político-económica en un «choque de civilizaciones».