Amador Fernández-Savater

LA BATALLA DEL PENSAMIENTO



ESCUCHAR Y CONVERSAR. LEER Y ENSOÑAR.
INTERRUMPIR Y CONSPIRAR

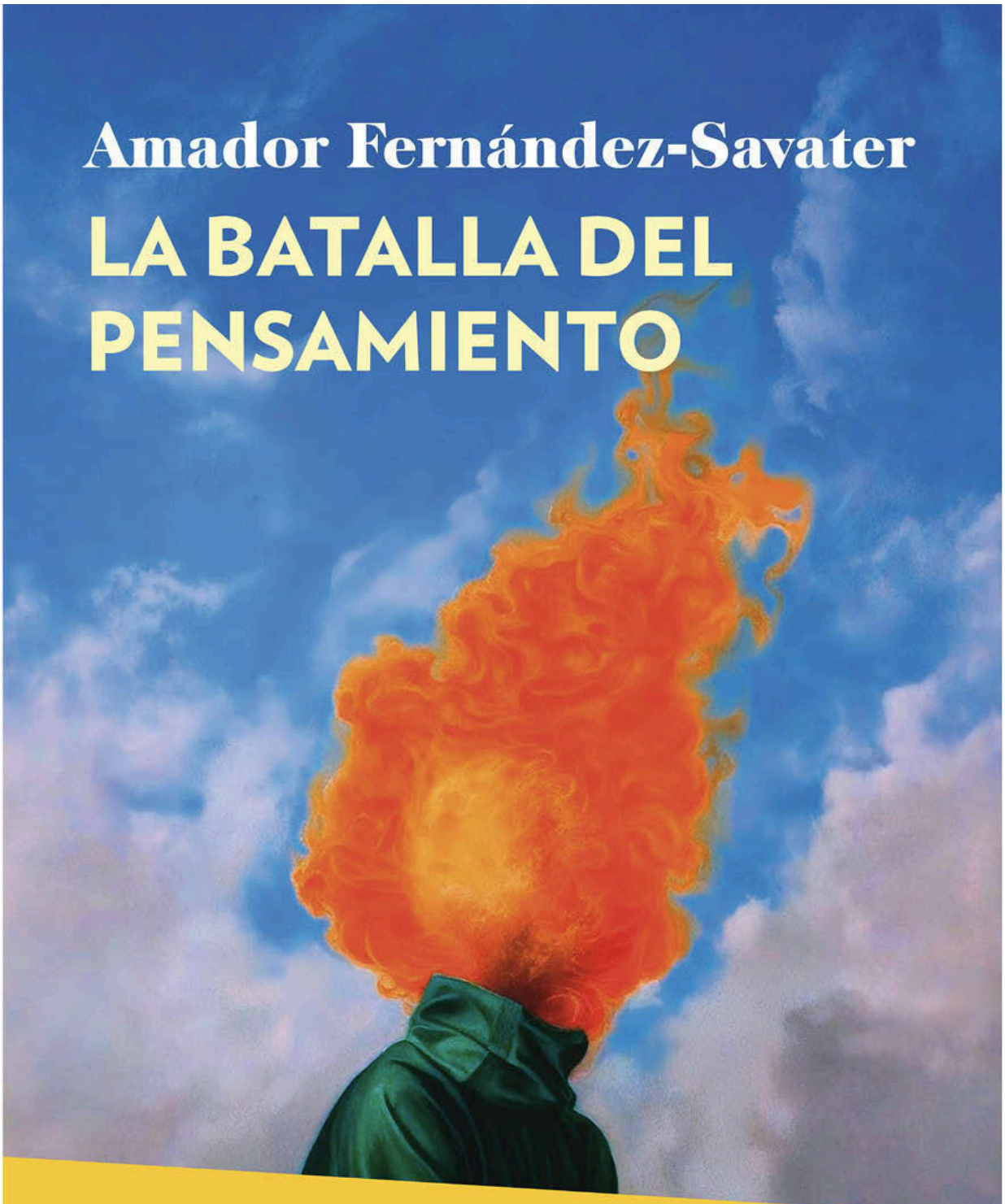
NED ediciones


Amador Fernández-Savater
LA BATALLA DEL PENSAMIENTO
ESCUCHAR Y CONVERSAR. LEER Y ENSOÑAR.
INTERRUMPIR Y CONSPIRAR
NED
ediciones


Amador Fernández-Savater
LA BATALLA DEL PENSAMIENTO
ESCUCHAR Y CONVERSAR. LEER Y ENSOÑAR.
INTERRUMPIR Y CONSPIRAR
NED
ediciones

Amador Fernández-Savater

LA BATALLA DEL PENSAMIENTO



ESCUCHAR Y CONVERSAR. LEER Y ENSOÑAR.
INTERRUMPIR Y CONSPIRAR

NED ediciones

Amador Fernández-Savater

La batalla del pensamiento

Escuchar y conversar. Leer y ensoñar. Interrumpir y conspirar



Esta obra se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. Para ver una copia de esta licencia, visite http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/ o envíe una carta a Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



© Amador Fernández-Savater, 2026

Se han realizado todos los esfuerzos para localizar a los titulares de derechos de la imagen de cubierta; cualquier error u omisión es involuntario y se corregirá en futuras ediciones tras notificación al editor.

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Ned ediciones, 2026

Primera edición: abril, 2026

Preimpresión: Moelmo SCP

www.moelmo.com

eISBN: 979-13-87967-18-5

Ned Ediciones

www.nedediciones.com

Índice

Prólogo: El pensamiento como freno de emergencia

1. Contra el régimen de la opinión

Tener necesidad de que la gente piense

Nota sobre la supresión general de las redes sociales

Salir de la discusión política

Palabra sin mundo: la tertulia mediática como tecnología de poder

Marranismo, contra la policía de las identidades

2. ¿Qué es pensar críticamente?

Pensar, para poder respirar

¿Qué es el pensamiento crítico?

Dar a ver, dar que pensar: contra el dominio de lo automático

El método Simone Weil: pensar el presente durante cien años

La rebelión frente al mal

3. La conversación como batalla cultural

La guerra en el lenguaje: ¿cómo protegernos?

Tres preguntas para Pablo Iglesias a propósito de Medios y cloacas

¿Hacia una batalla cultural en clave materialista?

¿Qué significa «escuchar» en política?

«Estamos buscando una salida donde no la hay, que no preexiste, que debemos inventar»: entrevista a Diego Sztulwark

4. La escuela en la batalla del pensamiento

Piratear la filosofía: cuatro calas para el abordaje

La protocolización de la vida y la escuela

Adolescencia: el fracaso de la mirada adulta

La masculinidad rota: entre reacción y transformación

¿Qué es un espacio de deseo?

5. Crítica tradicional, crítica utópica

Aprendizaje de la utopía: Ernst Bloch para el presente

Contra el complejo de Casandra, palabra y destino

Crítica, verdad y profecía: a propósito del discurso de la obispa Mariann Budde

El brutalismo, fase superior del neoliberalismo

Utopía vegetal: de la impotencia a lo posible

6. Leer, ensoñar, conspirar

Tener superpoderes: la lectura como experiencia de emancipación

Abrir los canales, volver a ensoñar

Una editorial como máquina de guerra: Guy Debord y la subjetividad lectora

Política como complot

Procedencia de los textos

Conspirar significa respirar juntos. Toda asociación de pensamiento es una pequeña conspiración contra la saturación asfixiante del mundo. Amigo es cualquiera con el que se piensa la vida. Quiero dedicar este libro a todos los amigos en el pensamiento, los de siempre y los nuevos.

Prólogo: El pensamiento como freno de emergencia

El chico tiene algún «trastorno de comportamiento». Hijo de madre sola, de origen migrante, ha pasado un tiempo internado por sus estallidos de ira. Ahora, la administración ordena que ingrese en el instituto donde trabajo como profesor visitante. El instituto pide algún refuerzo, alguna persona de apoyo, posponiendo su incorporación hasta ese momento. Pero la policía aparece un día en la puerta y reclama su presencia inmediata por ley: «estará seguro mejor aquí que en casa», añade.

Así que el chico llega con el curso iniciado. Te lo puedes cruzar por los pasillos, es muy delgado, saluda siempre con una sonrisa, produce mucha ternura. Un mes después empiezan los problemas, ante una situación tensa el chico se «brota», amenaza, huye, pone en peligro a los demás y a sí mismo. ¿Qué hacer? El colegio está desbordado, no puede ni quiere hacerse cargo sin ayuda, la expulsión del chico aparece como una opción, pero ¿a qué precio? ¿Cuál es el sentido de la escuela si no puede ayudar, acoger, amparar a un chico como él?

El mal automático

El mal se presenta hoy como este encadenamiento de automatismos impersonales y fuera de control. Se pierde el trabajo —ya no se puede pagar la hipoteca— los chicos crecen solos —no hay recursos

públicos suficientes o adecuados—. Hay mil combinaciones posibles. A esta trama fatal de automatismos podemos llamarla «precariedad». La precariedad son vidas fragilizadas y al borde del vacío, detonaciones en cadena del sentido de la vida, instituciones impotentes que como mucho contienen o aplazan el desastre final.

El mal es automático también en un segundo sentido. ¿Quién se hace cargo de lo que pasa? Una respuesta posible en boca de cualquiera: «esto no es asunto mío». No me toca, no puedo hacer nada, es demasiado complejo. ¿Cómo no entenderlo? La comunidad escolar que me encuentro cotidianamente no da más de sí, la falta de tiempo es el pan nuestro de cada día, un desbordamiento y desbocamiento de los cuerpos mismos, en el agobio, la ansiedad, el estrés.

Y, sin embargo... En todos esos años colaborando con institutos públicos en la ciudad de Madrid he conocido a muchas personas maravillosas que se resisten a la indiferencia y la anestesia frente a lo intolerable, que se preguntan por lo que ocurre y actúan, un puñado siempre renovado de héroes invisibles (o más bien heroínas, porque en mi caso me he topado fundamentalmente con mujeres) que hacen frente al mal de lo automático en sus dos declinaciones.

Al verlas y escuchar sus relatos cotidianos, pienso en aquel pasaje célebre de Walter Benjamin sobre el ángel de la Historia: el ángel, dice Benjamin en ese pasaje mil veces citado, quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo despedazado, pero una tempestad lo arrastra de espaldas e irresistiblemente hacia el futuro, mientras el cúmulo de ruinas crece ante sus ojos hasta llegar al cielo.

Sin duda, los ángeles de la escuela se llevan la peor parte. Como viven sin anestesiarse, como mantienen vivos sus vínculos de afecto con los chicos, sufren terriblemente por lo que les pasa. «Son como madres con doscientos hijos», me dice una amiga cuando le hablo de ello. La sensibilidad te mantiene conectado a las cosas del

mundo, pero al mismo tiempo puede hacerte quebrar de dolor, desposeída de la protección que procura el «esto no es asunto mío».

No son ángeles porque puedan salvar a nadie, sino porque se niegan a no ver.

Tempestad sin progreso

¿De qué está hecho este viento que les impide detenerse, despertar a los muertos y reparar lo despedazado? Se llama rendimiento, se llama competitividad, se llama gestión, se llama evaluación de resultados. Es un viento que acelera los ritmos, que impide los encuentros, que encierra a cada uno en su propia función, en su propio trayecto individualizado. Esta tempestad ni siquiera lleva ya el nombre de «progreso», como decía Benjamin, porque carece de dirección, de finalidad y de promesa. Es puro funcionamiento.

Seguir funcionando, mientras se apilan las ruinas ante nuestros ojos. La catástrofe, decía Benjamin, es que todo siga igual. Es este ideal de normalidad, la normalidad de los funcionamientos, al que hay que sacrificar tantos chicos difíciles, tantas ruinas. Esta normalidad tan deseada tan solo es la normalización de la trama de precariedad que detona por todas partes las vidas.

El malestar de tantos profesores sensibles es el mismo malestar del ángel de la Historia: no hay tiempo para parar, despertar a los muertos y reparar las ruinas. No hay tiempo para pensar. Pero la escuela solo es un reflejo a nivel micro del mundo común y compartido. Del mismo modo puede entenderse el malestar social, ese que nos va a requerir de tantos tranquilizantes para seguir funcionando. El malestar hoy consiste en la imposibilidad del pensamiento, el bloqueo del pensamiento.

No se puede pensar porque los espacios de encuentro han sido desmantelados. Porque cada uno de ellos ha sido colonizado por la gestión, el control y la evaluación de resultados. No se puede pensar porque la tempestad empuja ya hacia adelante, hacia lo que hay que resolver para seguir funcionando mañana. Como dice una profesora amiga, «ahora somos todos cabos sueltos».

No se puede pensar también porque ese funcionamiento se nos ha pegado al cuerpo, porque lo llevamos puesto, porque respondemos de algún modo a la lógica de la demanda y la urgencia. La misma dinámica que nos mortifica nos hace vibrar de intensidad en algún modo extraño y perverso. El hámster en su trampa reproduce su mal sin que nadie se lo ordene.

No veo ninguna diferencia cualitativa entre este chico que va a ser expulsado del instituto porque nadie puede hacerse cargo y el resto de daños que asolan hoy el mundo: crisis climática, económica, demográfica. Tampoco podemos detenernos a reparar ninguno de ellos porque ya no hay espacios ni tiempos comunes para hacerlo, porque hemos perdido las complicidades necesarias, porque la tempestad que nos arrastra hacia adelante nos tiene atrapados en su remolino de intensidad.

La interrupción

Walter Benjamin fue uno de los primeros pensadores que se atrevió a redefinir la imagen de la revolución que necesitamos: hay que dejar de verla como la locomotora de la Historia, el desarrollo imparable de las fuerzas productivas que creará un mundo de abundancia para todos, y empezar a pensarla más bien como «el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren acciona el freno de emergencia».

La confianza en la marcha de la locomotora es el optimismo de que hay una solución técnica para los problemas políticos, los problemas de la vida en común. Protocolos contra las violencias, vacunas para paliar los daños de nuestras formas de vida, ciencia contra el envejecimiento y la muerte, inteligencia artificial para combatir la pobreza y la desigualdad. No tenemos que cambiar nada de nuestra forma de vida, solo precisamos una solución técnica para lo que no funciona del todo bien.

Pero la locomotora de la Historia avanza precarizando las vidas, su velocidad nos desquicia e insensibiliza, nos vuelve incapaces de prestar atención a las ruinas, sea un chico a punto de ser expulsado del único lugar que podía acogerle o la naturaleza herida. La delegación de nuestras capacidades de pensar y crear solo agrava nuestra impotencia, nuestra condición desastrosa de espectadores irresponsables del mundo.

Hay que activar el freno de emergencia. La interrupción es el gesto que nos permite una detención y un recomienzo. ¿Qué significa esto? La detención abre la posibilidad de atender las ruinas y en esas ruinas podemos encontrar las claves para un recomienzo. Es decir, el chico a punto de ser expulsado tiene las claves para repensar la escuela, la naturaleza herida tiene las claves para reparar nuestra relación con la tierra. Eso significa «despertar a los muertos», desplegar la potencialidad que las ruinas contienen.

La interrupción es del orden del afecto. Sin decidirlo, nos sucede que no podemos desvincularnos de lo que pasa, nos sentimos atados a la suerte de ese chico, de ese territorio, de esas formas de vida amenazadas. Esa incomodidad, esa perturbación que nos recorre el cuerpo, hace caer nuestras protecciones, nuestras barreras. Esa es la violencia de la interrupción, una violencia que no rompe nada, pero es más radical que el más radical de los disturbios: corta la cadena de los sentidos automáticos, la naturalización del «así son las cosas», del «esto no es cosa mía».

La interrupción nos va a requerir seguramente un coraje, quizá no un heroísmo o una épica, pero sí un coraje. Poner en juego algo propio, dividirnos radicalmente al interrogarnos, arriesgarnos a una separación, a una soledad. A la vez ese coraje puede circular, se puede contagiar, construir algo común. La interrupción nunca es un gesto individualista, pero tampoco garantizado por el colectivo.

«Al pensar no solo le pertenece el movimiento de los pensamientos, sino también su interrupción», dice Benjamin en el mismo texto. El freno de emergencia puede poner en marcha la posibilidad de pensar, el pensamiento puede poner en marcha el freno de emergencia. Las complicidades se activan, los ángeles inquietos roban de aquí o de allá un poco de tiempo al funcionamiento, se encuentra este u otro sitio para albergar la conspiración.

El pensamiento es una conspiración: volver a respirar juntas allí donde perdimos el aliento siguiendo el paso a la velocidad de la locomotora. El hecho de que hoy seamos «cabos sueltos», piezas desconectadas entre sí, no hace imposible el pensamiento, solamente nos obliga a reinventarlo. No solo lo que se piensa, sino cómo y dónde vamos a pensar. Pensar hoy no puede ser solo una creación de conceptos, sino de espacios y tiempos para elaborarlos.

Conspirar, preguntarnos juntos por lo que pasa y lo que podemos hacer al respecto, investigar e imaginar, responder a lo que nos convoca mediante algún tipo de acción. El pensamiento no produce soluciones, sino respuestas. ¿Y qué es responsabilizarse sino precisamente responder a algo que nos interpela, hacernos cargo de ello como «asunto nuestro», salir de nuestra condición de espectadores y opinadores de lo que nos pasa?

La fábrica de tiempo

La interrupción nos sustrae a la velocidad de los automatismos, esa velocidad que nos impide dar respuesta a los acontecimientos, que solo habilita ajustes y perfeccionamientos, velocidad que anestesia por saturación, por exceso, por demasiado.

Pensar, dice un gran pensador del siglo xx, es antes que nada «no entrar al trapo». Las cosas nos provocan, todo se nos presenta como fuegos que apagar, ocasiones que aprovechar para extraer rendimiento. Pensar es suspender ese hechizo, la necesidad de respuestas-reflejo, la impaciencia como síntoma de época, su vibración embriagadora. Se abre así el tiempo de una elaboración.

Solemos decir: no hay tiempo para pensar. Pero la verdad bien podría la contraria: no hay tiempo porque no pensamos. Sin la detención del pensamiento todas las cosas se nos aparecen como demandas urgentes que requieren algún tipo de solución inmediata. No entrar al trapo significa liberarnos del presupuesto de que «todo debe funcionar» y «siempre hay una solución». Al sanar esta adicción al mundo, el pensamiento fabrica tiempo y serena.

Decir que no hay tiempo para pensar es asumir el régimen temporal que nos gobierna, dar por hecho que el tiempo se tiene o no se tiene, como si fuera un recurso externo, algo que está ahí. Pero el tiempo no es solo una cantidad, sino que depende de una forma de experiencia, de relación con lo que pasa. El tiempo no es un dato natural u objetivo, se produce, se construye subjetivamente, también colectivamente.

Esta fábrica de tiempo no es una técnica personal de bienestar, sino la condición necesaria para hacernos cargo de las ruinas. Tampoco hay ninguna contradicción entre el pensamiento y la acción. Al revés: deliberar es lo que nos puede permitir actuar y no solo reaccionar, poner en marcha algo nuevo y no hacer más-de-lo-mismo, dejar de darnos cabezazos contra la pared mientras repetimos «¡hay que hacer algo!».

¿Es por todo esto que Hannah Arendt decía que pensar resiste al mal, sin especificar exactamente qué es lo que hay que pensar? Pensar resiste al mal sin ser el bien, sin garantizar el bien. Suspende los automatismos, nos hace preguntas por nuestro comportamiento y nuestro deseo, nos interpela en lo más profundo a cada uno de nosotros: «¿pero ¿tú qué piensas? ¿Pero tú qué quieres?».

Sobre este libro

«El combate del pensamiento» fue el título de un número de la revista Espai en Blanc, en la que yo participaba, en 2009. Se planteaban ahí muchas hipótesis para mí aún válidas: la verdad como desplazamiento, la idea como verdad insistiendo en el tiempo, el pensamiento como algo distinto a la «formación» (militante, política, etcétera), no como caja de herramientas para la lucha, sino como lucha en sí mismo.

Se decía también que el pensamiento está hoy asediado por todas partes, en la escuela, la política, los medios de comunicación, y que por eso hay que plantearlo como un «combate». Ese combate continúa hoy, aunque el terreno donde transcurre se haya transformado por su efecto mismo.

La filosofía, por ejemplo, al menos en España, no es ya en absoluto algo marginal —excepto en la educación obligatoria—, sino que es celebrada por todo lo alto en suplementos culturales, tertulias mediáticas o festivales de pensamiento. Se ha vuelto cool, se ha vuelto sexi, pero esa salida de la marginalidad paga el precio de una cierta fetichización de los autores y los discursos, que arriesgan a verse neutralizados como nuevo valor de cambio sin valor de uso, nueva mercancía simbólica.

La viralidad en el lugar de la verdad, la batalla cultural en el lugar de la inteligencia colectiva, los personajes-marca en lugar de los libros, la comunicación en lugar de la escucha y la conversación. ¿Qué está pasando? En lugar de limitarse a despotricar o colocarse en un supuesto afuera, Félix Guattari decidió ya en su día investigar el terreno de la publicidad: «cuanto más estúpida es, más capta algo», dijo. ¿Cómo investigar nuestro presente sin mimetizarnos con él?

Este libro recoge años de incursiones, de investigaciones, en esta «guerra del lenguaje». He agrupado los textos por afinidades, pero no tienen por qué leerse linealmente. Sería casi mejor que cada lector inventase su propio recorrido. Las pequeñas repeticiones que puede haber entre ellos hablan de esta insistencia en los mismos problemas.

Ni esperar, ni quejarnos: pensar. Que ninguna ruina engrose impunemente la estadística, la lista de los males necesarios para que la locomotora siga funcionando. Que cada ruina sea para nosotros pregunta, grito, conmoción. Que hacerles justicia signifique desbloquear la potencia que en ellas quedó abortada e incumplida, una potencialidad que permite un reinicio, retomar las cosas desde otro lado.

Realizar lo apuntado pero no cumplido. A esa forma de rescate Benjamin la llamó «redención».

1. Contra el régimen de la opinión

¿Qué es el régimen de la opinión? Una neutralización preventiva del pensamiento. Ahí donde tendríamos que elaborar nuevas preguntas y nuevas respuestas, se nos invita a tomar partido por una opción ya existente (A o B). Se bloquea así la posibilidad de creación de algo distinto, capaz tal vez de dar respuesta a problemas de fondo. Y los males se reproducen.

Un producto: la opinión. Una figura subjetiva: el opinador, el espectador. Un tipo de goce: confirmarse, cargarse de razón, ser «el más listo», siempre «de los buenos». Un tiempo: la inmediatez, la instantaneidad. Varios dispositivos: las redes sociales, las tertulias mediáticas, la discusión política.

Aquí son analizados, no como manipulaciones de la conciencia, sino como «embrujos», como «alternativas infernales», como «fabricación de creencias». Es decir, operaciones sobre nuestras facultades y condiciones de atención, de percepción y de sensibilidad.

De ellas no escaparemos por un mero ejercicio de denuncia, de contrainformación, sino a través de un «trabajo negativo» (Simone Weil), un «agarre» o un «asidero» (Isabelle Stengers), un «pensamiento estratégico» (Jean-Claude Milner), o del arte de la conversación.

Tener necesidad de que la gente piense

En La sociedad del espectáculo, un libro que desde su aparición en 1967 se ha convertido en clásico (es decir, un libro siempre contemporáneo), el pensador francés Guy Debord afirma que la verdadera catástrofe de la sociedad moderna no es un acontecimiento por venir, ni tan siquiera un proceso en marcha (cambio climático, etcétera), sino un tipo de relación con el mundo: la posición de espectador, la subjetividad espectadora.

¿En qué sentido? El espectador no entra en contacto con el mundo, lo ve frente a sí. Desde un «mirador» (el espectáculo) que concentra la mirada: centraliza y virtualiza, separa de la vida. El espectador es incapaz de pensamiento y de acción: se limita al juicio exterior (bien/mal), a las generalidades y a la espera. Es una figura del aislamiento y la impotencia.

El espectador de Debord no ha quedado superado ni mucho menos por la «interacción» de las redes sociales: se ha convertido simplemente en el «opinador» de nuestros días, que siempre tiene algo que decir sobre lo que pasa (en la pantalla), pero no tiene ninguna capacidad de cambiar nada.

El espectador es una categoría abstracta, no alguien en concreto. Es cualquiera que se relacione con el mundo opinando sobre los temas mediáticos sin darse a sí mismo ningún medio adecuado para pensar o actuar al respecto. Cualquiera de nosotros puede colocarse en «posición de espectador» y también cualquiera puede salir. Esto es lo que nos interesa ahora. ¿Cómo salir?

El espectador embrujado

La brujería capitalista, un libro de la filósofa Isabelle Stengers y el editor Philippe Pignarre, nos permite avanzar en estas cuestiones. Incluso por caminos diferentes a los de Guy Debord. ¿Qué quiero decir?

Para Debord, el espectador es un ser engañado y manipulado. Lo explica sobre todo muy claramente en los Comentarios sobre la sociedad del espectáculo, el libro que escribió en 1988. Stengers y Pignarre desplazan esta cuestión: no se trata de mentiras o ilusiones, sino de «embrujos». Es decir: el problema es que nuestra capacidad de atención está capturada y nuestra potencia de pensamiento está bloqueada. Por tanto, la emancipación no pasa por tener o decir la Verdad, sino por generar «contraembrujos»: transformaciones concretas de la atención, la percepción y la sensibilidad.

Veamos esto más despacio. El espectador está atrapado en lo que los autores llaman «alternativas infernales». Por ejemplo: o bien se levantan vallas altas y picudas, o se producirá una invasión migrante. O bien se bajan los salarios y se desmantelan los derechos sociales, o las empresas se marcharán a otro lugar con el trabajo. Aislado frente a su pantalla, el espectador es rehén de la alternativa entre dos males. ¿Cómo escapar?

No se trata de «crítica». De hecho, el espectador puede ser muy crítico, asistir por ejemplo indignadísimo —como todos nosotros hoy — al espectáculo de la corrupción, gozar viendo rodar las cabezas de los poderosos, etcétera. Pero eso no cambia nada. Seguimos en la posición espectadora: víctimas de la situación, reducidos al juicio moral, a las generalidades («son todos corruptos», la «culpa es del sistema») y a la espera de que alguien «solucione» el problema.

Salimos de la posición espectadora cuando nos volvemos capaces de pensar y actuar. Y nos volvemos capaces produciendo lo que los

autores llaman un «agarre» o un «asidero». Es decir, un espacio de pensamiento y acción. En ese momento ya no estamos frente a la pantalla, opinando y a la espera, sino implicados en una «situación de lucha». Tanto hoy como ayer, son esas situaciones de lucha las que crean nuevos planteamientos, nuevos enfoques y ponen a la sociedad en movimiento.

Sin pensamiento ni creación es imposible que haya ningún cambio social sustancial y el mal (la corrupción o cualquiera de ellos) reproducirá más tarde o más temprano sus efectos. En ese sentido, y en tanto que bloquea el pensamiento y la creación, la sociedad del espectáculo es una sociedad detenida, un bucle infinito de los mismos problemas.

Situación de lucha

No se crea una situación de lucha porque se sabe, sino precisamente para saber. No se abre una situación de lucha porque hayamos tomado conciencia o abierto finalmente los ojos, sino para pensar y abrir los ojos en compañía. La lucha es un aprendizaje, un arte de la atención. El más intenso, el más potente. Una transformación de la percepción y la sensibilidad. Los autores ponen varios ejemplos: por ejemplo, la lucha de los medicamentos anti-sida. En 2001, 39 empresas farmacéuticas mundiales, sostenidas por sus asociaciones profesionales, abren proceso contra el Gobierno sudafricano, que garantizaba la disponibilidad a costo moderado de medicamentos para el sida. La alternativa infernal decía entonces: o hay patentes y precios altos, o es el fin de la investigación. El progreso tiene un coste.

Pero las asociaciones de pacientes de sida salen de su papel de víctimas y politizan la cuestión que les afecta: investigación,

disponibilidad de los medicamentos, derechos de los enfermos, relación con los médicos. Piensan, crean, actúan. Suscitan nuevas conexiones con asociaciones humanitarias, otros afectados, empresas farmacéuticas sensibles, Estados favorables como Brasil. El mapa de una situación de lucha (los amigos y los enemigos) nunca está claro de antemano, sino que esta lo construye. No hay «sujeto político» a priori, la situación de lucha lo crea.

La alternativa infernal pierde fuerza y los industriales acaban retirando su demanda. No porque los afectados les hayan opuesto buenos argumentos críticos, sino porque han creado nueva realidad: nuevas legitimidades, maneras de ver, sensibilidades, alianzas. En una situación de lucha, nos dicen los autores, los diagnósticos críticos son «pragmáticos», es decir, inseparables de la cuestión de los medios adecuados. En definitiva, de las alternativas infernales se sale «por el medio»: a través de situaciones concretas, por medio de prácticas, desde la vida.

Podemos pensar en el mismo sentido las luchas de los últimos años: afectados por las hipotecas, por los recortes en sanidad pública, en pensiones, movimientos de mujeres. Una situación de lucha es el «intelectual» más potente: no solo describe la realidad, sino que la crea, suscitando nuevas conexiones, problematizando nuevos objetos, inventando nuevos enunciados. De hecho, los intelectuales-portavoces (nuevos y viejos) surgen muchas veces en ausencia de situaciones de lucha, para representar a los que no piensan.

Sin situaciones de lucha no hay pensamiento. Sin pensamiento no hay creación. Sin creación estamos atrapados en las alternativas infernales. La representación se separa de la experiencia social. Solo quedan los juicios morales, las generalidades y la espera. El runrún cotidiano del espectáculo mediático y político, así como de nuestras redes sociales.

Que la gente piense

Hoy vemos crecer un poco por todas partes movimientos ultraconservadores. ¿Cómo combatirlos? La subjetividad a la que interpelan todos estos movimientos es la subjetividad espectadora y victimista: justiciera, abstracta, resentida, a la espera. La «víctima» critica, pero no emprende un proceso de cambio; considera a algún Otro culpable de todos sus males; delega sus potencias en «salvadores» a cambio de seguridad, orden, protección.

Escuchamos hoy en día a gente de izquierda proponer: disputemos el victimismo a la derecha. Hagamos como Trump o Milei, pero con otros contenidos, más «sociales». Disputar el resentimiento victimista a la derecha forma parte simplemente de otra alternativa infernal: hacer como la derecha para que la derecha no crezca. Un modo de reproducir la catástrofe que, como decíamos al principio, está inscrita en la propia relación espectadora y victimizada con el mundo.

En 1984, a una pregunta sobre qué es la izquierda, el filósofo francés Gilles Deleuze respondía: «la izquierda es lo que necesita que la gente piense». A estas alturas me parece la única definición válida y la única salida posible. No se trata de disputarle a la derecha la gestión del miedo, el deseo de orden y la indignación victimista, sino de salir de la posición de víctimas. Que la gente piense y actúe, como se hizo durante el 15M, el único cortafuegos de la derechización que ha funcionado durante años en este país.

Dejar de repetir que «la gente» no sabe, que la gente no puede, que no tiene tiempo ni luces para pensar o actuar, que no pueden aprender o producir experiencias nuevas, que solo pueden delegar y que la única discusión posible (entre los «listos», entre los que no son «la gente») es sobre qué modos de representación son mejores que otros. Hay mucha derecha en la izquierda.

Que la gente piense: no convencer ni seducir a los demás, considerados como «objeto» de nuestras pedagogías y de nuestras estrategias. Abrir procesos y espacios donde plantear juntos nuestros propios problemas, suscitar conexiones inesperadas, crear nuevos enunciados. Aprender a ver el mundo por nosotros mismos, ser los protagonistas de nuestro propio proceso de aprendizaje.

Pensar es el único «contraembrujo» posible. El arte de liberar la atención de su captura y volcarla en la propia experiencia. Pensar implica ir más allá de lo que se sabe y empieza por asumir un «no saber», arriesgarse a dudar o vacilar. Poner el cuerpo, precisamente lo que le falta a la posición de espectador, de tertuliano, de comentarista de la política, de polemista en redes sociales.

Seguramente necesitamos una nueva poética política. Por ejemplo, una palabra nueva para hablar de lucha, que asociamos muy rápidamente a la movilización, a la agitación activista, a un proceso separado de la vida. En realidad, una lucha es un regalo que nos damos: la oportunidad de cambiar, de redescubrirnos, de transformarnos a la vez que transformamos la realidad, de mudar de piel. No hay tantas.

Una situación de lucha no es ningún camino de salvación. Así solo la ve el espectador, que se relaciona con todo desde fuera y busca «salvadores». Desde dentro, es una trama infinitamente frágil, muy difícil de sostener y avivar. Pero también es ese regalo. La ocasión de aprender, junto a otros, de qué está hecho el mundo que habitamos juntos, de tensarlo y tensarnos, de probarlo y probarnos. Para no vivir y morir idiotas, es decir, como espectadores.

Nota sobre la supresión general de las redes sociales

En 1940, en pleno conflicto mundial, la filósofa francesa Simone Weil escribe su conocida «Notas sobre la supresión general de los partidos políticos». Los partidos, su dinámica y su cultura, están en el origen de la debacle de las democracias europeas, el ascenso del fascismo y la Segunda Guerra Mundial. ¿En qué sentido? Son responsables de destruir la capacidad de prestar atención.

Simone Weil dedicó toda su obra a pensar la atención como base material de la libertad humana. La atención, según Weil, es la capacidad de escuchar algo que se nos presenta y responderle. Para ello, en primer lugar, hay que suspender los propios prejuicios, poner entre paréntesis el propio saber. De otro modo estaríamos aplicando simplemente al fenómeno en cuestión nuestras ideas previas. El primer trabajo de la atención es por tanto «negativo»: poner en duda, suspender nuestros automatismos, abrirnos a algo singular y desconocido.

En segundo lugar, lo que se nos presenta nos requiere una cierta respuesta: nos interpela, hay que elaborar algo al respecto, pensamiento y/o acción. En lugar de forzar la realidad, de encajarla en nuestros moldes previos, nos disponemos a escucharla y crear algo nuevo a partir de su contacto. Leer, por ejemplo, es un ejercicio de atención: meditar un texto y expresar las reflexiones que se nos ocurren. No hay pensamiento sin atención. Pensar es ir más allá de lo que sabemos, internarnos en territorio desconocido e inventar ahí un surco propio.

Pensar, según Weil, es una actividad siempre individual, singular, de cada uno. Delegar el pensamiento equivale a dimitir de lo más propio: somos pensados por otros, en lugar de pensar el mundo por nosotros mismos. Pero cada uno no es un átomo aislado, sino que

puede reunirse con otros para deliberar y decidir sobre las cuestiones de la vida en sociedad. Es el contenido más alto de la política, cuando esta no es simple dominación. La posibilidad de elaborar y expresar un juicio público sobre los problemas de la vida en común. A través de una asamblea de personas singulares, de una configuración de únicos, de un pensamiento plural.

La dinámica infernal de los partidos destruye las condiciones de atención. Por tres motivos al menos. En primer lugar, son máquinas de fabricar «pasión colectiva». La pasión colectiva, para Simone Weil, es pasión de unanimidad. Todos iguales, un «nosotros» sin diferencias, sin singularidades, sin únicos. En segundo lugar, los partidos someten a presión a todos y cada uno de sus miembros. El ideal de partido es siempre la homogeneidad y el precio a pagar por la disidencia es la exclusión. Lo vemos a diario, no solo en los viejos partidos, sino también en los que vienen supuestamente a «renovar la política». Por último, los partidos no están interesados en primer lugar en el bien o la utilidad pública, sino ante todo en su propio crecimiento, en el aumento de su propio poder, a costa de lo que sea.

En definitiva, hemos puesto al mando de las cosas comunes a máquinas absolutamente privadas. Es una de las mayores irracionalidades de nuestra época que se cree, sin embargo, tan racional.

«Tomar partido» es todo lo contrario a prestar atención. No se escucha profundamente algo que se presenta (un problema, un acontecimiento, un fenómeno nuevo), sino que se toma posición a favor o en contra, dependiendo de si favorece o perjudica a nuestro partido. ¿Ha visto alguien dudar a un político alguna vez?

No se responde creadoramente a lo que llega, inventando modos de reflexión y acción, sino que se instrumentalizan las cuestiones en el propio beneficio, se «gestionan» los problemas. La discusión entre partidos es un simple intercambio de propaganda, lo que hoy se

llama (eufemísticamente) «batalla cultural». Los hechizados por la cultura de partido no meditan nunca movidos por el deseo de verdad, por las ganas de hacerse una idea propia sobre algo, sino que se alinean unos contra otros en un tablero de ajedrez.

Los partidos no inventan esta dinámica de tribunales y excomuniones, explica Weil, sino que la heredan de la Iglesia. Son «pequeñas iglesias profanas» que sustituyen la complejidad del mundo por la aceptación incondicional de un pack de verdades: la ideología. En lugar de pensar cada uno cada cuestión, la ideología nos ofrece a todos una posición para todos los temas de la vida. En el fondo, cada partido querría todo el poder, son potencialmente totalitarios y solo se logra un cierto equilibrio entre ellos porque —al menos en la democracia representativa— hay varios.

Los partidos son mecanismos objetivos de estupidización subjetiva. Su lógica y su cultura política ha intoxicado todos los ámbitos de la vida. En lugar de aprender a prestar atención, a dudar y pensar por nosotros mismos, nos educan a «tomar posición»: tener una opinión para todo, estar de acuerdo o en contra, polemizar como ejercicio de poder. ¿No es esta exactamente la dinámica actual de la discusión política en las redes sociales? Veamos.

En primer lugar, las redes sociales son máquinas de fabricar pasión colectiva (o de unanimidad). Es lo que llamamos «viralidad»: la imitación, la copia, la réplica, el meme que se contagia sin el tiempo de silencio que requiere escuchar y crear. En segundo lugar, las redes ejercen presión uniformizadora sobre todos y cada uno de sus perfiles a través del chantaje del reconocimiento. Si no gustas, quedas relegado y borrado. Hay que complacer a quien te sigue dándole lo que quiere, placer o escándalo, da lo mismo. Cuantos más followers, más reflejo de conformismo. Por último, la finalidad de cada nodo de la red no es la verdad, sino el aumento del poder, de influencia, de visibilidad.

La opinión sustituye al pensamiento. La posición a priori, a la invención de una respuesta. El tribunal permanente, a la discusión democrática. ¿Ha visto alguien alguna vez dudar a un opinador? Atravesadas por la lógica de mercado, organizadas en «macrogranjas de la información» (Twitter, Facebook), las redes sociales destruyen hoy las condiciones generales de atención, en favor de una mímesis estupidizadora. Sus algoritmos son mecanismos objetivos de embrutecimiento subjetivo.

Simone Weil llega, a través del razonamiento más sereno, a la solución más radical: hay que suprimir los partidos políticos. Lo más radical es lo más sensato. La supresión de los partidos supondría su disolución en un «medio fluido» donde sea posible pensar cada uno y pensar cada vez. Es decir, ante cada cuestión, las personas singulares deberían poder asociarse y disociarse en el juego natural y cambiante de las distintas afinidades y perspectivas, sin llegar a cristalizar en corrientes, tendencias o capillas que piensen por nosotros, por anticipado.

Pero la supresión de los partidos (o de las redes) implicaría sobre todo un cambio radical de cultura política e intelectual. Una reforma radical de las costumbres y el entendimiento, desde ya. Dejar de imitar al adversario desde una ideología supuestamente mejor —propaganda de izquierdas contra propaganda de derechas, viralidad buena contra viralidad mala—, sino pensar y actuar de otra manera, aquí y ahora.

Sacar el debate político del juego de espejos, confiar en la igualdad de las inteligencias, sentir horror ante toda manipulación, reapropiarnos de la capacidad de prestar atención y empezar a construir sus condiciones materiales y tecnológicas. Los mecanismos y las condiciones objetivas que favorezcan la inteligencia subjetiva, de todos y cada uno.

Salir de la discusión política

Se habla mucho de política, en las redes y en los bares. Se comenta la coyuntura, se toma partido, se denuncia y se critica al de enfrente. Hay cadenas de televisión que sustituyen incluso el entretenimiento y la prensa rosa por la tertulia política y con buenos resultados. Los sociólogos lo interpretan como una señal de la «buena salud democrática» de nuestra sociedad.

¿Seguro? ¿Podemos medir el interés por la «cosa común» a través de la intensidad de la discusión política?

Pienso lo contrario. La discusión política se ha convertido en un entretenimiento despolitizador más, como la prensa rosa, pero tomándose por algo distinto. Quienes se alejan de las tertulias no son necesariamente ajenos a la política —indiferentes o «antipolíticos»—, sino a la discusión política como lenguaje. Tal vez en ellos resida la esperanza de inventar otra habla, otro idioma para tratar las cosas comunes.

¿Qué es la discusión política?

Sigo la descripción que hace el filósofo Jean-Claude Milner: en la discusión política, los que no tienen ninguna capacidad de decisión se ponen a hablar como si la tuvieran. Los gobernados se colocan imaginariamente en la posición de los gobernantes. Ya sea para alabarlos o para censurarlos: «deberían haber hecho esto», «habría que hacer lo otro». Se toman por lo que no son.

La discusión política nos encierra en una especie de teatro a la antigua: la escena presenta lo que puede y no puede verse, la platea discute sobre algo que está alejado y a distancia, los afectos de los espectadores son miméticos. Una degradación de la vieja catarsis: reír, llorar y temblar ante la suerte de personajes que no somos nosotros.

La discusión política es el lenguaje dominante de la política en tiempos de hegemonía de la comunicación. Desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, todos lo hablan. Es la famosa «batalla cultural» que quiere ganar desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda: gobernar los afectos miméticos. Los contenidos cambian de unos a otros, pero la sintaxis es la misma. Y ella manda.

¿Cómo despolitiza la discusión política?

En primer lugar, la discusión política es un lenguaje sin mucha lógica (se toma partido a priori por uno de los bandos en disputa) y apenas sin consecuencias: las opiniones no tienen implicaciones vitales para el sujeto que las emite.

El que opina no se desplaza. La opinión es gratuita. Opinamos de hecho para no hacernos cargo de lo que exige un discurso propio. La opinión corta el vínculo entre palabra y existencia. Pero solo ese vínculo es transformador.

En segundo lugar, la discusión política funciona como compensación. Compensa (satisfaciendo imaginariamente) la falta de democracia real, la exclusión de la mayoría de los lugares de decisión sobre los asuntos comunes. Esa compensación borra la herida de nuestras democracias: una división brutal entre gobernantes y gobernados.

La mimética hace soportable el malestar de esa división. La gente no decide sobre nada, pero puede discutir de todo en las redes sociales. Twitter asegura hoy la paz social.

¿Cómo salir de la comunicación política?

Hay que salir de la mimética, dejar de tomarse por señor de algo cuando solo se es carne de cañón de las decisiones de otros.

¿Cómo? ¿A través del silencio? Callarse es un derecho y en el silencio habitan potencias, pero no es obligatorio. Hay otras vías. En lugar de colocarse imaginariamente en un lugar que no se ocupa, se puede hablar y pensar desde donde se está. El que no decide deja de hablar entonces como si decidiera. Inventa otro idioma y otro pensamiento: un razonamiento estratégico.

La estrategia es el reino de las consecuencias y las implicaciones: si piensas gratuitamente, si desvinculas pensamiento y situación, pensamiento y acción, en la guerra eres aplastado y punto. Razonar estratégicamente no tiene nada que ver con criticar. La crítica es el combustible de la discusión política: no cambia, no desplaza, no mueve nada. La estrategia consiste en construir una fuerza, por ejemplo, la fuerza mediante la cual el débil —el gobernado, el que no decide— se vuelve capaz de arrancar victorias al fuerte.

El pensamiento estratégico abre y muestra la herida de la división social. Rompe la ilusión de un todo fusional entre gobernantes y gobernados. No compensa, no calma, no entretiene.

El débil habla entonces sin usar la sintaxis de los fuertes. Habla desde donde está, a partir de la situación en la que se encuentra, aquí y ahora. No simula una fuerza que no tiene, sino que construye

fuerza propia. Entra en el territorio de la comunicación como la guerrilla penetra en territorio enemigo: a su aire, sin serle dependiente. Escoge sus temas, aparece y desaparece, denuncia o calla, apoya o retira el apoyo a algún personaje de la escena, pero sin alienarse a nadie.

Lo contrario de un hooligan de partido, de un enamorado del líder. Patea el tablero donde se juega la partida mimética. Ejercita la autonomía, el pensamiento como declaración de independencia.

Palabra sin mundo: la tertulia mediática como tecnología de poder

[1]

Uno siente que su yo se autentifica cuando escapa,

cuando se desplaza de lo que es.

Ramón Andrés

A veces pensamos para dar cuenta de una sensación. ¿Qué estamos sintiendo? ¿Por qué? Esa sensación, aunque no la entendamos, guía nuestra búsqueda. De palabras que la nombren, de razones que la expliquen. La sensación empuja el pensamiento, el pensamiento elabora la sensación.

Lo que en este caso nos puso a pensar y a escribir —es lo mismo— es la sensación de ahogo y de asfixia en una situación muy cotidiana: mientras vemos o escuchamos tertulias políticas mediáticas. Sea cual sea la cadena, el sesgo ideológico o los intervinientes. ¿Por qué?

Ese ahogo, nos parece, proviene de un cierre. Nos asfixiamos en un espacio cerrado. La tertulia mediática es un espacio que cierra, que se cierra sobre sí mismo, que nos encierra. Pero ¿cómo?

Los cuatro cierres

Movidos por esta sensación de ahogo, nos ponemos a pensar los cierres que pudieran provocarla. Identificamos al menos cuatro:

En primer lugar, la tertulia reduce y cierra lo político.

¿Desde dónde piensan generalmente los tertulianos? Desde la disputa entre partidos por el poder político: ¿a qué partido le beneficia esto? ¿A qué político le perjudica? Ese es el marco de sentido, lo que verdaderamente importa, todo se analiza desde ahí.

Al interpretarlo todo desde el poder, es el poder quien interpreta. Los tertulianos hablan desde la posición de los gobernantes: lo que hacen y no hacen, lo que debieran hacer. No leen la política para la sociedad, sino la sociedad para la política. Los problemas o los movimientos sociales importan si y solo si afectan al plano de la disputa por el poder. Nunca se leen en sí mismos, por lo que plantean o crean, sino siempre en función de ese otro plano.

Las dos claves fundamentales del tablero político en España son la «polarización» y el «consenso». La disputa entre partidos por un lado y el marco (incuestionable) de lo posible por el otro. Las tertulias se inscriben ahí. Los tertulianos se enfrentan a cara de perro en una lógica de bandos (izquierda y derecha, gobierno y oposición), pero coinciden en lo esencial, en los límites de lo que se puede hacer y decir, de lo autorizado. Compiten y a la vez colaboran.

Dos distinciones importantes se pierden. Por un lado, entre lo político (la pregunta por la vida en común, al alcance de cualquiera) y la política (especializada, profesionalizada, representativa). En la tertulia lo político coincide sin fisuras con la política.

Por otro, entre los gobernantes (quienes tienen poder de decisión) y los gobernados (los despojados de él). Se invita a los gobernados a

pensar desde la cabeza de los gobernantes, a ver el mundo como ellos, a asumir sus problemas, a pensar desde un poder que no tienen. Estas dos con-fusiones provocan la asfixia y el ahogo.

En segundo lugar, la tertulia acota y cierra el sentido.

Los tertulianos saben. Ayer de esto, hoy de lo otro, mañana de lo de más allá. Pero siempre saben. Hablan convencidos de sí mismos, seguros de lo suyo, como expertos. La duda, la pregunta, el balbuceo, son para ellos signos de debilidad.

Saben de antemano. Aplican su código explicador sobre cualquier cosa que se presente. Nada se les resiste, nunca hay misterio, ninguna opacidad. La obsesión es producir sentido y opinión. Lo urgente es cerrar un significado a lo que sea que ocurre. En la tertulia solo hay respuestas, ninguna pregunta.

El tertuliano habla sobre temas. Nada que le afecte personalmente, nada que le toque el cuerpo, nada que le conmueva. Solo temas que desfilan ante sus ojos a diario y contra los que dispara su opinión como si fuera una escopeta de feria. El tertuliano carece de cuerpo. El cuerpo es eso que, al hablar, sorprende. El tertuliano, sin embargo, solo calcula.

La ignorancia simple es amiga del pensamiento: no saber es lo que nos lleva a pensar. La ignorancia del tertuliano es doble, ignora que ignora. En la tertulia todos creen saber. Entonces se parlotea, se monologa, las opiniones chocan como bolas de billar, la conversación se vuelve un ring de boxeo donde unos a priori se enfrentan a otros, unas palabras automáticas colisionan con otras.

En tercer lugar, la tertulia comprime y cierra el tiempo.

En dos sentidos al menos. Por un lado, en la tertulia mediática se habla de lo que se habla: lo que ocurrió ayer, lo que ocurrirá mañana. Ni antes de ayer, ni pasado mañana. El tiempo social e histórico queda reducido al timeline de la «actualidad política».

La historia no existe. No hay genealogías, historicidades, tiempos largos. El mundo nace cada día de un repollo. El tertuliano carece de memoria. Pero solo el sentido de la historia, como decía Guy Debord, permite discriminar lo accesorio de lo importante, la diferencia de la repetición.

En la tertulia, por otro lado, se habla con la velocidad del automatismo. No hay nada que pensar, nada que escuchar, nada que sentir. Las voces se atropellan, se superponen, se aplastan. El presentador de turno se queja y corrige a los tertulianos, pero son lágrimas de cocodrilo. Porque la tertulia alienta el zasca, la provocación y el navajeo.

Lo que la tertulia no tolera es el silencio. Que pueda haber un momento de silencio. Donde nadie tiene nada que decir, no se sepa todo y no haya respuesta. Pánico. En el silencio podría haber algo que pensar. Urge volver a llenarlo todo. De automatismos, clichés o zascas.

Por último, la tertulia achica y cierra el lenguaje.

En la tertulia las palabras circulan sin interrogación, sobreentendidas. Se habla de «democracia» o de «política» como si fuesen cosas sólidas, obvias y compartidas. Al no interrogar su sentido, simplemente se reproducen los sentidos dominantes.

La comunicación exige una claridad, una transparencia, un lenguaje «accesible para todos». El tertuliano carece de inconsciente. Nada de lapsus o de equívocos, nada de palabras raras o difíciles, nada de enunciados atrevidos o audaces, nada de poesía o de locura. Lo contrario sería «elitista». Se llama elitista a todo lo que convoca un esfuerzo de pensamiento: a adentrarse en algo desconocido, abierto y personal.

La palabra en la tertulia mediática se arroja, pero no se intercambia. Nunca se vio a un tertuliano pensando con otro. Cada cual defiende lo suyo, su nicho de mercado, su ventaja competitiva. La palabra

debe ser siempre como un proyectil: duro y nítido, agresivo y contundente, autosuficiente.

Esta «transparencia» del lenguaje es una trampa: las palabras trafican sentidos empaquetados, órdenes y consignas, signos de grupo y pertenencia, condenas y excomuniones. Toda palabra que no se interroga, que no pasa por el cuerpo del que habla, que solo nos pide adhesión y creencia, es magia negra.

Una tecnología de poder

Reducción y cierre de lo político, del sentido, del tiempo y del lenguaje. La tertulia nos ahoga, en definitiva, porque está diseñada contra la posibilidad del pensamiento.

Cuando pensamos, algo se abre. Una búsqueda, un proceso, una exploración. Una pregunta (auténtica, sin respuesta previa) organiza un proceso de pensamiento y en ese proceso algo puede emerger: nos viene una idea. Una mirada diferente, un matiz liberador, otra comprensión de las cosas. Nos brota desde dentro, como un géiser. Salimos distintos a como habíamos entrado.

Pensar requiere un tiempo y un espacio no saturados. Un espacio donde podamos movernos, decir la nuestra, alterar las preguntas. Un tiempo donde podamos perdernos para mejor encontrarnos, llegar a algo por nosotros mismos. Nos ahogamos en las tertulias porque no dejan tiempo ni espacio, porque todo está lleno de antemano de respuestas y explicaciones, porque en el fondo nunca pasa nada.

La tertulia, más que un formato o un tipo de programa, es una «tecnología». Un contexto que define a priori la forma en la que van

a aparecer los objetos (en este caso los enunciados). Polarización y consenso, lenguaje plano y unidimensional, velocidad automática, prohibición de la duda, la pregunta, el silencio.

Una tecnología de poder, porque ajusta al individuo a los temas y las opiniones posibles, a los modos de sentir, de ver y de pensar dominantes.

Una tecnología viril, porque la posición del habla es masculina (seguridad, autosuficiencia, victoria) aunque en la tertulia haya cuerpos de mujer.

Una tecnología de mercado, donde cada cual tiene su opinión, sin necesidad de tejerla con otros, siempre en competencia.

Como toda tecnología, la tertulia subjetiva. Nos educa y nos influye. Nos hace y nos deshace. Nos vuelve tertulianos a tiempo completo. Entre amigos, con la familia, en pareja. El peligro para el lazo social es altísimo. Las conversaciones se sustituyen por tertulias mediáticas (presenciales).

La conversación es un arte y no una tecnología. Es un ejercicio de atención colectiva: sin guion, protocolo, ni algoritmo que organice. Requiere dejar espacio para que cada quien intervenga o guarde silencio. Acompañar la palabra del otro con la escucha, un gesto de aliento o la repregunta.

La conversación se teje y se sostiene entre todos. Las palabras derivan, se trenzan y destrenzan; nos autorizamos a delirar, bromear, poetizar. Se discute en el elemento del afecto compartido. Salimos de nosotros mismos. Conversación, con-vertere: tornarse uno hacia el otro.

Una sociedad de tertulianos, donde las conversaciones cotidianas se conviertan en tertulias mediáticas, es una auténtica pesadilla. La peor distopía. Un mundo de monólogos que solo quieren escucharse a sí mismos y aplastar la voz ajena. Un mundo de personas

repitiendo clichés y tomándose en serio a sí mismas. Una pantomima full.

Todas las tertulias son de derechas

Hoy encontramos, a izquierda y derecha, la misma convicción: la política es comunicación. Una disputa de la opinión pública (que se traduce en votos y en poder). No es de extrañar entonces que la izquierda, al montar sus medios de comunicación, lo primero que haga es organizar tertulias. Es sin duda la tecnología más eficaz. Pero ¿eficaz para qué?

La ideología de la tertulia es la tertulia misma: sus efectos están inscritos en su forma, en su configuración, en su diseño. Efectos de reducción y cierre de lo político, del sentido, del tiempo y del lenguaje. La tertulia no es neutral como un cuchillo. No se puede poner al servicio de otras finalidades o contenidos. Ella misma es su propia finalidad y su propio contenido.

El tertuliano de izquierdas es casi indistinguible del de derechas: seguro de sí mismo y su saber, se carga constantemente de razón; ni escucha ni coopera en el pensamiento, incapaz de razonar en común. Lo suyo es el monólogo, una palabra sin mundo.

Dice lo que las cosas son, no lo que podrían ser. Lo que hay que pensar, no lo que podría pensarse. Habla el lenguaje de los hechos, no el de lo posible. Afirma lo dado, no la potencialidad.

Excluida queda así la idea de que la política puede pasar, no por tener tales o cuales opiniones, sino por salir de uno mismo y encontrarse con el otro, por gestos vitales que nos implican y

comprometen, por poner el cuerpo en lo que se dice y se hace, por aprender a pensar en común.

¿De veras creemos que puede producirse transformación social alguna simplemente a partir de un cambio de opinión? ¿Sin cuerpos en movimiento, sin conflicto, sin creación de nuevas formas de vida? La opinión deja las cosas como estaban, mientras que el pensamiento transforma. No sirve a la acción, sino que es acción en sí mismo.

El filósofo Gilles Deleuze decía: «la izquierda es eso que necesita que la gente piense». Lo demás es derecha. Todas las tertulias son de derechas. Hay que crear y sostener espacios de pensamiento.

1. Artículo escrito con Ernesto García López, amigo y compañero, antropólogo y escritor. Su producción puede seguirse aquí: https://ernestogarcialopez.com/

Marranismo, contra la policía de las identidades

He leído recientemente el libro de la filósofa italiana Donatella Di Cesare sobre los judíos marranos de los reinos cristianos de la Península Ibérica, Marranos: el otro del otro. Conocen la historia, ¿verdad?

El Edicto de Toledo, promulgado por los Reyes Católicos en 1492, ordena la expulsión de todos los judíos que no se conviertan inmediatamente (cuatro meses de plazo) al cristianismo. Los marranos son los judíos que deciden quedarse y se convierten al cristianismo, pero mantienen en secreto los ritos hebraicos.

Ni la fuga ni el martirio. Ni la obediencia ni la desobediencia abierta. Los marranos optan por un prudente disimulo. No se sabe —solo ellos saben, en su fuero interno— si se han convertido «sinceramente» o son judíos disfrazados. Viven «entre» identidades, sobrellevando con mil dificultades y una extrema atención la angustia de una vida en la fractura y la duplicidad.

Perseguidos incesantemente por la Inquisición, una policía de las identidades capaz de detectar la más mínima diferencia, de husmear en los fueros internos, de «hacer confesar» a los traidores que disimulan. Policía de la clasificación y la conminación: cada uno debe ser lo que es, coincidir consigo mismo de modo pleno y total.

1492, año de la Conquista. Hacia fuera y hacia dentro, borrando y absorbiendo todo lo otro (indígena, judío) en nombre de la pureza de lo Mismo. La Modernidad nace en esa fecha, afirma Donatella Di Cesare, con la limpieza de sangre y la sacralización de la identidad única. Debemos ser de una sola pieza, siempre de los nuestros.

¿Hemos abandonado esa historia? Yo diría que no, de ningún modo. Siento a menudo que nuestra «esfera pública», supuestamente tan plural, libre y democrática, es en realidad una verdadera policía de las identidades. A veces en forma de tribunal cancelador, a veces en forma de tablero de ajedrez polarizado, pero dejando excluida siempre la complicación de lo humano.

¿Inocente o culpable, a favor o en contra, blancas o negras? La actualidad política y mediática se presenta como una serie de alternativas cerradas y tomas de partido obligatorias. Hay dos bandos y debemos elegir, a riesgo de ser sospechosos de equidistancia, vacilación cobarde, marranismo. No cabe la conversación ni el pensamiento, modos de elaboración de la complicación de lo humano.

Comprendo muy bien a los que se adentran en la vía del silencio. Los abstencionistas, los que «pasan», los que dan la espalda a la política y la actualidad. Simplemente se protegen, se cuidan de las clasificaciones policiales y la presión a definirse, a enrolarse, a alinearse. Pero no sé si hay «afuera» posible de la sociedad del espectáculo, del mundo mediatizado.

¿Cómo sobrevivir a la nueva inquisición? Queda la conversación íntima, en confianza, con los amigos. Amigo es todo aquel con quien puedo dudar y vacilar sin sentirme juzgado, con quien puedo pensar. Pensar solo es posible desde la fragilidad de un no-saber. Lo demás es exhibición de certezas, seguridades, convicciones.

¿Puede un medio de comunicación evitar la simplificación y unilateralización del «debate público»? ¿Ofrecerse como espacio de conversación y pensamiento, abierto y acogedor para todos los que quieren dudar y pensar, los que no saben siempre todo a priori? ¿Hay lectores para sostener algo así?

Lectores capaces de «leer entre líneas» y detectar las cargas de profundidad que se lanzan sin estridencias ni griterío. Lectores sutiles que aprecien, no solo las «verdades como puños», sino los susurros cómplices de resistencia. No solo las «palabras definitivas» que zanjan debates, sino las palabras iniciales que abren conversaciones. Lectores en posición femenina, podríamos decir, ya sean estos hombres o mujeres, lejos de las opiniones fálicas, redondas y cerradas, completas y autosuficientes.

Los marranos, ¿fueron valientes o cobardes? ¿Temerarios o viles? ¿Héroes o villanos? Nunca podremos saberlo. De lo que sí estamos seguros es que preservaron en todo caso la dialéctica y la contradicción, motores del pensamiento, materia misma de lo humano. La no-coincidencia con uno mismo como condición de la apertura al otro. La desconfianza hacia los bandos y las palabras gregarias, incluidas las propias. El arte de la máscara y el disfraz. El humor y la sutileza como forma de vida.

Habitaron la imposibilidad (de ser esto o lo otro, de ser) y rindieron homenaje así a la complicación de lo humano, esa «falla en la lógica del universo» que decía Marguerite Duras. Contra todas las limpiezas de sangre. Las policías de la identidad. Las inquisiciones viejas y nuevas.

2. ¿Qué es pensar críticamente?

Pensar, para no ser pensados por otros. La crítica, no como juicio o condena moral, queja victimista o denuncia, sino como pelea por una autonomía del sentido. En los textos que siguen se ensaya una reconceptualización del pensamiento crítico.

¿Cómo salir de la caverna? A través de la interrupción de los automatismos que nos dicen lo que debemos ver y pensar, de la amistad como conspiración de los afectados por lo mismo, de la potencia (poética) de renombrar la realidad, de la facultad de entender el mundo entero a través de un detalle.

No saber no es ningún déficit o carencia. En realidad, es el único principio posible de una verdadera aventura de pensamiento. ¿Cómo podríamos pensar o aprender algo si ya lo sabemos todo? La ignorancia, empuñada de ese modo y puesta en el corazón de una colectividad, puede dar lugar a una nueva igualdad, a una democracia de ignorantes, de investigadores.

Pensar, nos decía Hannah Arendt, resiste al mal. Es decir, el mal no es malvado, sino automático. Y pensar no nos hace buenos, pero, al interrumpir las cadenas de sentido, resiste al mal. Es una tesis muy fuerte de Arendt que tratamos de desarrollar aquí a propósito de las movilizaciones por Palestina.

Pensar, para poder respirar

[2]

Alguien, o algo, dice «es así» y satura la situación. Lo que hay, lo que existe, se cierra en una especie de cuadrado donde lo posible está acotado, donde solo cabe decir sí o no, bajar la cabeza o polarizar desde otro «es así».

Saturar es llenar u ocupar una cosa hasta el límite de su capacidad. En la situación saturada sentimos que nos falta el aire, que no podemos respirar. Una y otra vez se repite lo mismo, sin apenas movimiento ni variación. No hay huecos, no pasa nada. No cabe nada nuevo, nada distinto.

Por todas partes situaciones saturadas.

La saturación puede organizarse a partir de una diversidad de opciones, identidades u opiniones. No necesariamente es, como tal vez en el pasado, una tiranía de lo único. En una tertulia con muchas voces discordantes, en un espacio con miles de actividades interesantes, en unas elecciones con muchos partidos presentes, podemos sentir la saturación.

«Nos dicen que hay muchos puntos de vista, pero en realidad solo son los distintos tonos de una misma tristeza». (Housemartins)

Todas las opciones y opiniones posibles confirman y reproducen el mismo marco, sin dejar espacio a lo desconocido, lo inaudito, lo no programado. Lo Uno se dice de muchas maneras, pero todas confirman el poder de lo Uno. Y nosotros mismos reproducimos la situación saturada adhiriendo con entusiasmo a alguna de las opciones ofrecidas a priori.

Nos robamos unos a otros el aire...

La saturación puede instalarse también a través de un conflicto polarizador. Entonces el espacio entero se organiza como un tablero de ajedrez y somos conminados a elegir bando, a tomar partido, a escoger posición, desestimando nuestras dudas, nuestra autonomía, nuestra voz propia. El Uno se divide en dos, pero siempre para mantener el poder del Uno.

¿Cómo desarmar el tablero sin instalarse en él?

Un exceso de saber satura. Si todo se sabe la situación se cierra. No hay punto de pregunta, enigma o misterio, problema compartido y no resuelto de antemano. No hay espacio.

¿Espacio para qué? Para que cada cual haga su propio viaje, emprenda su propia aventura de pensamiento, encuentre y despliegue su propio camino.

El pensamiento como conspiración

¿Qué es pensar? Es justamente abrir un agujero en la situación saturada. El pensamiento es en primer lugar un agujero, un boquete en el muro de los sentidos establecidos, en el macizo de las evidencias, una fisura y una grieta por donde podemos volver a respirar.

Una vida sin pensamiento es una vida sin aire, una vida-sin-vida. La alegría un poco loca del pensamiento es una sensación muy física: sentimos cómo se deshace la consistencia asfixiante de la situación saturada, cómo no estamos ya totalmente atrapados en ella aunque

sigamos dentro, cómo somos nosotros ahora quienes leemos la situación en lugar de ser leídos por ella.

Conspirar significa respirar juntos. Toda asociación de pensamiento —a dos, un grupo de amigos, un colectivo— es una pequeña conspiración contra la saturación del mundo, contra la saturación como forma hegemónica del mundo, contra el cierre de los sentidos.

Amigo es cualquiera con el que pensamos la vida. La amistad en el pensamiento consiste en darse aire unos a otros. Nos rescatamos boca a boca, con el cerebro alerta y el corazón bombeando oxígeno, de la apnea de la situación saturada que nos funde los plomos, que nos mata lentamente.

La filosofía, entre saturación e interrupción

Tal vez el primer agujereador fue Sócrates. Sócrates se las vio con el poder saturador de la época —poder del mito, poder de la opinión—, que imponía la reproducción de lo existente sin cuestionamiento.

Está todo visto, todo dicho, todo pensado, eso dice el poder del mito. Hubo historia, en el tiempo de nuestros antepasados, pero ya no la hay. El relato de lo que hicieron los antepasados dice la Ley, y esta se graba en los cuerpos.

Sócrates interpela siempre a personajes que saben: le pregunta a un militar por el coraje, a un poeta por la belleza, a un político por la justicia. Hace las buenas preguntas y muestra que nadie sabe lo que creía saber, la inconsistencia de lo que aparecía como seguridad. Interrumpe, desmonta el saber y abre espacio para pensar.

Pensar siempre significa ir más allá de lo que se sabe, internarse en terreno desconocido, aprender.

La buena pregunta abre un agujero en el interior de la situación saturada y ese agujero permite pensar. No solo a Sócrates, a quien pregunta, sino a cualquiera de los que habitan la situación. Interrumpir y agujerear es regalar a cualquiera una ocasión para poder pensar. Un punto de no-saber a partir del cual se vuelve posible interrogarse y producir sentidos nuevos. Basta con no querer tapar el agujero a toda costa, con no defenderse de él.

Ni rastro de Sócrates en el espacio público-mediático contemporáneo. Ni siquiera el chispazo de un momento socrático, un momento de interrupción de los saberes saturadores. Hay que cerrar a toda costa, ya, rápido, llenar de explicaciones cualquier agujero abierto súbitamente, cualquier acontecimiento imprevisto, acotar lo posible, distribuir las opciones-opiniones autorizadas.

Que a nadie se le ocurra mirar a través del agujero, que a nadie se le ocurra pasar a través del agujero.

La filosofía nace como este boquete en el tejido de los saberes establecidos. Es, según dice Cornelius Castoriadis, una «extraña rasgadura» a través de la cual todo se puede poner en solfa y en cuestión.

Pero enseguida se convierte también en un poder saturador. Y seguramente uno de los más temibles, capaz de quitarle la voz a cualquiera, capaz de hacer reinar el silencio frente a los que saben. La filosofía es también el anhelo de un saber total sobre el mundo, una serie de respuestas definitivas, de «última palabra». Oscila entre Sócrates y Platón.

Según Platón, Sócrates interrumpe y agujerea, pero solo para dar paso al que sabe. Cuestiona los saberes de la opinión y el cuerpo, pero solo para dejar lugar al saber de la Ciencia. Lo explica

maravillosamente André Glucksmann en un capítulo de su libro Los maestros pensadores, dedicado al «imposible señor Sócrates».

La paradoja «solo sé que no sé nada» es lógicamente imposible, dice Platón. La contestación de un saber únicamente puede darse en nombre de otro saber. Solo el que sabe puede preguntar, pues ya sabe la respuesta. Pregunta retórica o pedagógica: quien pregunta espera al otro instalado en un saber, un saber superior, un saber-juez.

La filosofía saturadora quiere resolver las paradojas y los agujeros que los distintos Sócrates van abriendo, cerrar el saber sobre sí mismo, eliminando («resolviendo») todo lo que no encaja, todas las contradicciones, cualquier resto. Cerrar las heridas y los agujeros.

Pero solo nos es dado respirar por las heridas, aunque duela.

La filosofía oscila siempre entre saturación e interrupción, entre los maestros pensadores y los maestros que no llevan a ninguna parte, entre el saber como privilegio de unas élites y el no-saber común al más común de los mortales.

Una democracia de ignorantes

Del mismo modo que las preguntas y las paradojas son agujeros en el ámbito del poder-saber, los movimientos sociales son agujeros en el ámbito del poder-hacer. Interrupciones del orden autorizado de los posibles y apertura de otros nuevos, experimentación de otras formas de vida.

Distintas opciones luchan entre sí por apoderarse del poder central, pero «todo lo que compite en el fondo colabora», tal y como decía

Agustín García Calvo, el Sócrates zamorano. La lucha por el poder deja intacto al poder, el poder cambia de manos, pero no de naturaleza.

Un movimiento social es algo distinto: no busca el poder, sino rehacer el mundo. Abre preguntas sobre la vida en común que antes no existían: preguntas sobre la relación con el trabajo (movimiento obrero), sobre la relación entre los sexos (movimiento feminista), sobre la relación con la naturaleza (movimiento ecologista). Preguntas que se hacen poniendo el cuerpo, a través de la ocupación de lugares, mediante el conflicto.

La única democracia posible es una democracia de ignorantes, de los que no saben, de los que se hacen preguntas. La política nace como apertura de preguntas sobre cómo vivir juntos, pero —del mismo modo que decíamos antes sobre la filosofía— se convierte pronto en la idea de una ciencia del gobierno, de un dominio vertical, de un poder separado de la gente común.

El poder saturador dice entonces: «los movimientos sociales son imposibles», por las mismas razones que Sócrates resultaba imposible. Solo pueden ser, en el mejor de los casos, el punto de arranque de un nuevo poder. Los que cuestionan un orden deben tener una propuesta de orden de recambio en la cabeza.

«¿Y tú qué propones?», le dice el poder saturador a quien interrumpe. Todo el rato se pretende hacer ingresar al que interrumpe en el tablero de ajedrez, hacer de él un adversario funcional, las negras de las blancas o viceversa.

Los mismos movimientos siempre corren el riesgo de producir una nueva saturación. La potencia que desclasifica un cierto orden de cosas y pregunta puede convertirse en un nuevo poder que reclasifique y sepa.

Pongamos: un movimiento abre la cuestión de qué significa ser hombre o mujer, blanco o negro. Interrumpe y agujerea lo que

estaba hecho y pensado. Ese movimiento regala a cualquiera la posibilidad de un nuevo hacer, de una nueva experimentación sobre lo que significa ser hombre o mujer, blanco o negro. Pero siempre es posible que se produzca una nueva saturación, una nueva respuesta, un nuevo saber sobre lo que son los hombres y las mujeres, los blancos y los negros. El no saber que abrió la situación se convierte así en un nuevo saber que define —de antemano y a priori— lo que puede un cuerpo, sin dejar margen de cambio o devenir.

¿Cómo pensar sin saturar?

¿Cómo actuar sin saturar?

Sostener las paradojas

La saturación no se desactiva oponiéndole otro saber, sino mediante preguntas y paradojas. La paradoja es un resto ingobernable en el poder-saber, así como un movimiento social es un resto ingobernable en el poder-hacer. No todo cierra, no todo encaja, no todo se sabe, lo posible no está ya acotado para siempre.

Solo la paradoja es inclusiva, todos estamos invitados a colarnos por la grieta que abre. La «transversalidad» no pasa por sumar las identidades existentes, poner el máximo de bolas de billar identitarias en el mismo saco, sino justamente por restarlas: dejarnos atravesar por una no-identidad, una pregunta común, un problema común, una búsqueda común.

¿Cuánta paradoja podemos soportar? En la práctica del pensamiento o en la práctica de un movimiento social, ¿cuánto no saber, cuánta impureza, cuánta incerteza?

El sociólogo Michel Lianos, que acompañó desde el comienzo al movimiento francés de los «chalecos amarillos», describió en numerosos textos cómo la fuerza del movimiento pasaba por su negativa a resolver las paradojas: en una identidad, un programa, un partido, una opción de poder. La paradoja es la vida, lo que hay cuando existe realmente diversidad. La experiencia común hace posible lo que la lógica señala como imposible, juntarse a partir de —y no pese a— las diferencias, las contradicciones y los choques.

Todos los movimientos más interesantes de los últimos años son movimientos paradójicos —ambivalentes, ambiguos, impuros— que han sostenido las tensiones en lugar de resolverlas en una nueva saturación. Lo que se pierde en términos de conquista del poder se gana en términos de apertura e interpelación social. Una eficacia por otra.

La paradoja es un «imposible» dentro de cierto orden lógico, pero al mismo tiempo apunta a otro orden de pensamiento y de vida. Donde A y no-A sean posibles ambas. Cuando hay paradoja circula el aire y podemos respirar. Es como la vida misma: imposible, contradictoria, impura y aún así real, efectiva, concreta.

«La revolución», dice Merleau-Ponty, «es verdadera en tanto que movimiento y falsa en tanto que régimen». Lo mismo vale para el pensamiento: una idea es verdadera como desplazamiento y falsa como certeza o institución.

2. Gracias a los viejos y nuevos amigos en el pensamiento, Sergio, Hugo, Marta, Natasa, Pedro, talleres de los lunes, martes, viernes.

¿Qué es el pensamiento crítico?

Solemos asociar la crítica a estas dos operaciones:

La sospecha hacia lo dado. El crítico no se limita ni da por buenas las apariencias, los fenómenos, lo dado. Mira por debajo, por detrás, entre bambalinas. Y ahí descubre las fuerzas que realmente tiran de los hilos: el poder, el dinero, la fuerza.

El juicio y la denuncia. El crítico juzga la realidad desde un modelo o ideal y señala los defectos, las limitaciones, las carencias. El mundo no es lo que debería ser. Evalúa negativamente, pone en la picota, pone a caldo, a parir.

La crítica tiene hoy un gran prestigio. No es conformista, muestra queja, descontento, insatisfacción. No es ingenua, sino que ve por doquier las trampas de un poder omnipresente. No es falsa o hipócrita, dice siempre la verdad de lo que piensa. No es cómplice, toma partido. El prestigio de la crítica es el de la «lucidez» sin subterfugios, consuelos ni coartadas.

Me parece que hay muchos problemas en este planteamiento tan reconocido y celebrado. La crítica en nuestro mundo es masiva y cotidiana; sin embargo, apenas araña el estado de cosas. ¿Por qué?

Para sugerir una respuesta quisiera plantear un contraste entre la crítica y el pensamiento crítico. Este segundo sería el que describe la

pelea en que constituye la realidad. El que nos hace ver, oír y sentir una batalla en curso. El que mira la realidad desde la orilla de lo que no se deja capturar o gobernar.

Un ejemplo concreto para iluminar este contraste: pensemos en internet o en la tecnología en general. Hoy en día tiene todo el prestigio de la «lucidez crítica» afirmar hasta qué punto está subordinado a las lógicas de poder y de mercado, hasta qué punto nosotros mismos reproducimos esas lógicas con cada uno de nuestros tuits y de nuestros likes, hasta qué punto son ingenuos los planteamientos que ven posibilidades subversivas y emancipadoras en la red. Puede ser. Pero si esto es así se debe a que se ha perdido —o mejor dicho se va perdiendo, porque es un proceso— una pelea, una batalla, un conflicto. Entre las distintas fuerzas que disputan por hacer de la red una u otra cosa. El resultado que vemos hoy es contingente, provisional y arbitrario, no estaba inscrito en un origen, una fatalidad, en un ser-así de la tecnología.

La crítica se pone al margen de esa disputa, como si ella misma no estuviese involucrada en lo que describe. Es un planteamiento exterior, no simplemente porque el crítico no esté implicado en la pelea, sino porque no la escucha, no recoge nada de ella, no la considera un dato relevante para pensar. Esa exterioridad del crítico se presenta habitualmente como «objetividad».

La crítica mira de ese modo el mundo desde el punto de vista del poder, desde lo que este hace del mundo. Es una mirada fetichizadora porque congela las cosas en la definición que el poder hace de ellas, deshistorizando y borrando de la vista las fuerzas que la impugnan, la contradicen, la desmienten. Es una mirada de Medusa.

La crítica no cambia nada porque no toca los cuerpos, solo añade «conciencia» a una impotencia. No describe funcionamientos o estrategias en un conflicto abierto: solo leyes, determinaciones, fatalidades. Nunca ve el toma y daca en la lucha infinita entre las

fuerzas, solo una «vuelta de tuerca» más en el poder eterno de la dominación. La crítica redobla así el punto de vista de los vencedores.

Se discute hoy sobre la impotencia de la izquierda. Se explica por ejemplo que se debe a la ausencia de ideales y utopías. No lo creo. Lo que hay es una desconexión del discurso con todo lo que lucha, con todo lo que resiste, con todo lo que no encaja y grita. Los horizontes y las alternativas vienen siempre después, primero es la resistencia. La crítica es resabiada, determinista e impotente. Al no tener contacto con las resistencias cotidianas, se apoya en la superioridad moral, siempre estéril y contraproducente.

Pero no vayamos a caer ahora en la crítica de la crítica. Mejor repasar brevemente algunos pensamientos críticos capaces de hacer lo que aquí nos interesa: escuchar y hacer escuchar el fragor de la batalla.

Con y contra el marxismo: Castoriadis y John Holloway

Los primeros provienen muy directamente de Marx. Al hacer de la historia la historia de la lucha de clases, al emplear la dialéctica entre contrarios como un método de análisis, al pensar la emancipación de la clase obrera como «su propia tarea, su propia obra», al considerar la economía como una división conflictiva entre dueños y desposeídos de las condiciones de producción, Marx y el marxismo son un filón importantísimo de esta segunda manera de entender la crítica.

A día de hoy, cuando uno lee los análisis que se hacen del mundo del trabajo en términos de la filosofía jurídico-liberal del contrato libre, o el cuentito de Yuval Noah Harari en Homo deus sobre el

capitalismo como «procesador de datos», advierte hasta qué punto Marx está aún por delante de nosotros, por redescubrir y reactualizar, como un verdadero clásico. Lo muestra el filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis al retomar sus razonamientos sobre el trabajo.

Según Marx, la fase de la «acumulación originaria» consiste en la expropiación y privatización de los medios de producción. El capitalismo no es solo la ampliación del intercambio de equivalentes (la ley del valor) a toda la sociedad, sino en primer lugar una violencia expropiadora. Nace así, envuelta en sangre, una clase de desposeídos que solo puede vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. Esa fuerza de trabajo, prosigue Marx, no es una mercancía como las otras, sino que al ser empleada produce más valor. Ese plus está en el origen del beneficio capitalista.

Castoriadis coincide en que la fuerza de trabajo no es una mercancía como las demás, pero por otras razones: tanto su «valor de uso» como su «valor de cambio» están indeterminados. Es decir, tanto el rendimiento efectivo que se podrá extraer de ella a lo largo de una jornada de trabajo (valor de uso) como los costes de reproducción que fijan el salario (valor de cambio) son el resultado de una pelea que recomienza cada día.

La lucha cotidiana entre patrones y proletarios co-determina en un grado decisivo, no solo el precio de la fuerza de trabajo, sino la misma configuración de lo real. La historia entera del capitalismo ha dependido (y depende) de ella: la evolución de la técnica, de los métodos de gestión del trabajo, del reparto de la riqueza, de los niveles de empleo, de los derechos sociales. Al abstraer la lucha para pensar mejor las regularidades o leyes del capital, nos quedamos con una visión unilateral que ve solo lo que el capital «hace ser» a la realidad.

¿Cuál es aquí la dificultad? Pues que la lucha no es una «cosa», la resistencia obrera no se deja «deducir» de una hipótesis teórica, hay

que escucharla. Su forma, su intensidad, su impacto, sus agentes, no se pueden presuponer. La crítica que nos interesa tiene la vista en el oído. No solo abstrae o contempla (theoria), sino que abre bien los oídos, activa los sentidos para pensar.

Por ejemplo, Socialismo o Barbarie, el grupo donde militó Castoriadis durante dos décadas, inventó procedimientos concretos de escucha (como la encuesta obrera) a través de los cuales percibieron que la resistencia proletaria no solo se expresaba como un conflicto explícito por el salario a través de organizaciones formales como los sindicatos, sino también de luchas informales y cotidianas (sabotaje, chapuza, interrupción de la cadena de montaje) mediante las cuales se cuestionaban asimismo las condiciones de trabajo.

En un sentido parecido a Castoriadis, John Holloway habla del carácter dual del trabajo en el capitalismo: como trabajo abstracto, indiferenciado y general, trabajo para hacer dinero; como hacer concreto, con su propio tiempo, su propio proceso, sus propios fines. Entre ambos no hay identidad o subordinación completa, sino tensión, conflicto, antagonismo.

Hay una captura del hacer concreto en el trabajo abstracto: intensificar la productividad, precarizar las condiciones, acelerar los ritmos. Pero la determinación nunca es total: hay pelea. El hacer concreto busca defender su temporalidad, su carácter cualitativo, sus propios objetivos: «hacer las cosas bien», como decimos a veces. Se sustrae, escapa, resiste. La tendencia del hacer es la contradicción del capitalismo, pero no una contradicción «objetiva» o «cíclica», sino viva y subjetiva. Hay que escucharla, sin presuponerla.

No cabe disociar el análisis del capitalismo y el de las luchas como si fueran dos cosas distintas y que van cada una por su lado. La financierización de la economía, el crédito y el endeudamiento, no solo son una «vuelta de tuerca» del capital en su voracidad insaciable, sino una «fuga hacia adelante» frente a algo que se

resiste y lo agrieta. La lucha es una dinámica presente que habita en el corazón mismo del capital, la sustancia de sus crisis y la única base material de un cambio posible.

Pensar por separado el capital y las luchas implica considerar al capital como un «sujeto automático», estudiar su crisis final como un «colapso objetivo». La realidad no solo se define desde el poder, sino desde unas resistencias que debemos escuchar cada vez. El trabajo, pero también las tecnologías, los sujetos y sus deseos, son el resultado siempre incierto e indeterminado de una pelea permanente, de un toma y daca infinito.

El punto de vista de la plebe: Foucault y Diego Sztulwark

Escuchar las resistencias cada vez significa cuestionar que estas asuman siempre la misma forma y sigan siempre una misma lógica. Es lo que Foucault trató de plantear en una célebre entrevista de 1977 con Jacques Rancière titulada «Poderes y estrategias».

En ella Foucault llama «plebe» a las resistencias, «lo que responde a toda avanzada del poder con un movimiento para deshacerse de él». La plebe no se opone al poder como si se tratase de un duelo, una batalla napoleónica, un frente a frente, sino que más bien «hay plebe» allí donde hay relaciones de poder, y ambas atraviesan la superficie social entera. Lo que se cuestiona en este planteamiento de Foucault es el esquema y la lógica de la contradicción. Hay relaciones de poder y plebe tanto en el proletariado como en la burguesía. El conflicto no siempre opone dos bloques simétricos, sino que es una dinámica viva y cambiante, movediza y nómada.

¿Qué es entonces el pensamiento crítico? Foucault habla de «pensar por funcionamientos». Algo muy distinto a un juicio o una condena

moral, a una queja victimista o una denuncia, a una proyección de sueños o utopías. Es la descripción de las distintas estrategias que se despliegan en la pelea, de los distintos movimientos de las fuerzas en presencia. No se trata de explicar todo a partir de un punto de origen o un foco central de dominación (el Poder, el Valor, el Espectáculo), sino de describir los funcionamientos concretos enzarzados en un determinado conflicto. Estrategias móviles, dinámicas específicas, no La Gran Contradicción.

«Tomar el punto de vista de la plebe, que es el del reverso y el límite en relación al poder, es indispensable para hacer el análisis de sus dispositivos, a partir de ahí pueden comprenderse su funcionamiento y sus transformaciones», dice Foucault. Solo desde la vida dañada de los locos, los enfermos o los prisioneros y sus resistencias se pueden entender el manicomio, el hospital, la prisión. Solo desde la anomalía podemos entender la normalización.

La crítica totalizadora es perezosa y repetitiva porque aplica sobre cualquier punto de la sociedad el mismo esquema a priori, jerarquizando las resistencias (antes los obreros que las mujeres, antes las mujeres que los trans...) en lugar de analizar el impacto de cada lucha, lo que cada una pone en juego y cuestiona, su extensión propia y sus conexiones específicas. No escucha singularidades. Es una mirada desde las cumbres, a vuelo de águila, mientras que el punto de vista situado de la plebe produce «saberes estratégicos».

Un buen ejemplo de este proceder crítico-estratégico me parece que sería la forma en que construyen hoy saberes y movimiento ciertos feminismos latinoamericanos, en los que el «género» funciona como una especie de perspectiva desde la cual percibir, describir y conectar las distintas formas de explotación del trabajo formal e informal, las distintas violencias que se ejercen contra los cuerpos y las tramas comunitarias (desde el endeudamiento hasta el feminicidio), las distintas rebeldías e insumisiones al sistema capitalista patriarcal. No descripción a priori, según un esquema teórico, sino concretamente y punto a punto.

La plebe es también uno de los ejes principales de La ofensiva sensible, el libro del pensador argentino Diego Sztulwark. Hoy, cuando la línea del frente nos atraviesa por el medio, la plebe pasa adentro, se vuelve interior. El neoliberalismo es la tentativa de confundir deseo y mercado, de convertirnos en sujetos de rendimiento 24/7, de someternos al mandato de productividad total, pero nuestros cuerpos se agrietan y gritan. Por todas partes se abren fisuras y agujeros: ansiedad, depresión, cansancio. Son los «síntomas». Frente a la patologización o culpabilización del síntoma, Sztulwark nos invita a escucharlos, a aliarse con ellos, a pensar a partir de ellos. Son los agujeros a través de los que podemos ver más allá, pasar más allá.

El pensamiento crítico ya no es entonces un discurso exterior, que añade conciencia a una impotencia, sino que nos pasa por el cuerpo y elabora algo del cuerpo. Ya no describe simplemente lo que el poder hace, sino que mira desde lo que se rompe, se quiebra y no se deja capturar. Ya no enjuicia o denuncia desde la superioridad moral, sino que habla y busca el contagio desde las propias heridas, las averías y las grietas. La crítica sintomática nos hace escuchar el estruendo de una batalla que se da a la vez dentro y fuera de nosotros mismos.

Tomar este punto de vista de la plebe interior, que es de nuevo el del reverso y el límite en relación al poder, resulta de nuevo indispensable para hacer ahora el análisis de los dispositivos neoliberales: coaching, transparencia, seguridad, fluidez, comunicabilidad. Sin captar el malestar que roe todas las relaciones sociales neoliberales no podemos entender nada de nuestro presente. Veremos, por ejemplo, en los fascismos posmodernos que afloran hoy, la enésima «vuelta de tuerca» del capitalismo, cuando en realidad son una respuesta a la crisis de neoliberalismo incapaz de imponer plenamente sus modos de vida.

Indeterminación y codeterminación, grietas y hacer, saberes estratégicos y funcionamientos, plebe y síntomas... Distintos

caminos para reinventar la crítica como pensamiento de la pelea, como método de la crisis, como escucha de los agujeros que se abren una y otra vez en la dominación.

Dar a ver, dar que pensar: contra el dominio de lo automático

[3]

El escritor Albert Camus escribió: «pensar es aprender de nuevo a ver y a poner atención». Es una frase sorprendente porque el pensamiento no se vincula al saber, al conocer, al análisis o a la verdad, sino a la transformación de la percepción y la atención.

Aprender: ir más allá de lo sabido. De nuevo a ver: recrear nuestra mirada sobre algo, verlo distinto. Y poner atención: atender otro plano de realidad, otro tipo de señales.

Pensar es aprender de nuevo a ver y a poner atención, pero el dominio de los estereotipos nos vuelve ciegos y obtusos. ¿Cómo interrumpir su mandato a ver solo lo que se debe ver? Nos pasamos el día mirando, pero ¿somos capaces de ver algo? ¿Qué relación hay entre ver y pensar? ¿Y en qué sentido la percepción es un problema político?

Voy a aterrizar esta imagen de pensamiento, como recreación de la mirada y la atención, en dos ejemplos que tengo al alcance de la mano. Animo a cada cual a imaginar los suyos.

Renombrar la realidad

El primer ejemplo es un artículo breve que publicó mi amiga Amarela Varela en elDiario.es.[4] Amarela es profesora en Ciudad de México y

lleva mucho tiempo implicada —con la palabra y el cuerpo— en los movimientos y las luchas de los migrantes. El artículo hablaba sobre la caravana de migrantes, en su mayoría hondureños, que en octubre de 2018 atravesaba México hacia Estados Unidos acaparando la visibilidad mediática global.

Amarela explica que la migración centroamericana masiva no es ninguna novedad en México. Lo novedoso es cómo se organizó en esta ocasión: tras una larga historia de detenciones, deportaciones y masacres, los migrantes se pusieron a caminar juntos, autónomamente, sin coyotes de por medio, con una voz pública y propia, acompañados de organizaciones de derechos humanos y medios de comunicación.

El artículo fue una llamada a ver la politicidad de este gesto de autonomía. A dejar de mirar a los migrantes solamente como víctimas de la fatalidad o personas manipuladas por algún complot de los poderosos. A poner atención y escuchar su voz, lo que ellos mismos dicen de su situación y de su experiencia. En esta nueva politicidad no encontraremos seguramente algunos de los elementos clásicos (programa o consignas anticapitalistas), pero sí una desobediencia practicada con el cuerpo al régimen de fronteras y una interpelación positiva a la solidaridad del pueblo mexicano, que respondió a la caravana con algunos gestos esperanzadores de hospitalidad radical.

Amarela acababa diciendo: «no es caravana de migrantes, sino éxodo de desplazados, pero sobre todo es un nuevo movimiento social que camina por una vida vivible».

¿Cuál es la fuerza del artículo? Consiste a mi juicio en su capacidad de renombrar la realidad. Al renombrar la realidad, vemos algo distinto y nuestra atención se activa. Creo que ese gesto de desplazamiento explica el impacto que tuvo el texto en tantos lectores.

Puedo hablar de ello en primera persona: yo seguía lo que pasaba con la caravana de migrantes por las imágenes de la tele, pero nada de lo que se decía o mostraba rompía en ningún momento la barrera de los estereotipos que anestesiaba mi percepción: «ay, pobres». Miraba, pero no veía nada. Nada singular, nada que me afectase.

Pero de pronto hay algo que ver. De pronto se abre algo que ver.

Vista así, como nos propone Amarela, como un nuevo movimiento social, podemos advertir otras cosas en la caravana. No solo víctimas empujadas por la desgracia o manipuladas por los políticos, sino también capacidad política, inteligencia, autonomía. Y podemos escuchar también un llamamiento: a inventar gestos de solidaridad, pero no ya con la desgracia que les ha tocado a los otros, sino con una lucha que nos concierne.

Una imagen aleja y enfría: «es la desgracia ajena», «no hay que fiarse de los otros porque están manipulados». La otra acerca e invita: «aquí hay una potencia, algo que desconoces», «pon atención y vuelve a mirar». El texto nos propone acercarnos a ver y pensar algo que aún no ha sido visto y pensado.

Vamos a llamar «imagen fecunda» a esa imagen que nos da algo a ver. A la imagen que nos conmueve y afecta. A la imagen que recrea nuestra mirada y nos da que pensar. A la imagen abierta e inacabada que requiere de nosotros un movimiento.

Nada que ver: los estereotipos

El problema hoy no es tanto que vivamos en medio de una inflación de imágenes, sino de una inflación de imágenes saturadas y saturadoras: los estereotipos. ¿Qué es un estereotipo?

El estereotipo es un sentido empaquetado que nos dice: «aquí no hay nada nuevo que ver». Es decir: no hay nada que no hayamos visto ya. El mundo está ya-visto, ya-sentido, ya-pensado.

El estereotipo es una respuesta automática. El resultado de aplicar sobre la realidad un código: mediático, político, ideológico. De ese modo ya no vemos o pensamos, sino que simplemente reconocemos. No vemos o pensamos, sino que solo recordamos lo que está ya en el código.

¿Qué es lo que vemos si presuponemos la realidad desde un código? Solamente ilustraciones de nuestro relato previo, metáforas de nuestra explicación del mundo, reflejos serviles del código aplicado. Una y otra vez lo mismo: nunca objetos singulares o acontecimientos, siempre casos de una serie. Otra desgracia más, otra manipulación más, otro movimiento social más...

Esos códigos no siempre son conscientes, pero funcionan a través de nosotros: somos vistos, pensados y actuados por ellos. Se despliegan automáticamente allí donde no hay un trabajo de elaboración propia. Somos, durante la mayor parte del tiempo, estaciones repetidoras de estereotipos y códigos. Nos creemos muy singulares, pero estamos hechos en serie.

La mirada desde el código siempre ve lo que quiere ver. La realidad se aplana, se simplifica, se reduce: descartamos como ruido todo lo que no encaja en el código, que es precisamente todo lo que podría darnos que pensar. Las sombras, las contradicciones, las impurezas, la confusión de lo real.

Según el filósofo, la dignidad de cualquier cosa —desde un ser vivo hasta un acontecimiento— consiste en ser tratada como un fin y no como un medio. La mirada codificada es sin embargo una mirada instrumentalizadora: no ve nada más que piezas y medios de fines. Nada tiene valor o potencia en sí mismo, la potencia de dar lugar a nuevas miradas, ideas o acciones.

Nos indignamos cuando vemos cómo tratan los códigos ajenos la dignidad de las cosas que conocemos y amamos. Porque las fuerzan hasta hacerlas encajar en los moldes previos y las violentan hasta hacerlas decir lo que se quiere que digan. Pero muy raramente revisamos críticamente los códigos propios.

El estereotipo anestesia nuestra percepción, pero no de un modo frío y desapasionado. Al revés: casi nada nos produce más goce e inflamación que repetir estereotipos. Los replicamos como si estuviésemos afirmando lo más íntimo, lo más profundo y lo más auténtico de nuestro ser. Nos emocionan, nos enardecen, nos llevan hasta las lágrimas. Hay una verdadera pasión de la repetición, de la confirmación, de la mímesis, de la adhesión. Es el goce del reconocimiento y de la identidad.

Por último, el estereotipo busca el poder: reproducirse, difundirse, convencer, vencer, ocupar todo el espacio de atención. Es un poder de saturación, de asimilación, de normalización. Quiere más de sí mismo, eliminar todo lo otro. Que no quede nada por ver, que no quede nada que pensar.

Pensar a partir de detalles

Un segundo ejemplo, esta vez una historia personal. A los pocos días de que el movimiento 15M emergiese en las plazas de toda España, sentí el deseo de escribir sobre lo que estábamos viviendo. Se suele escribir para compartir lo que has llegado a entender, pero en este caso se trataba de escribir para entender, escribir precisamente porque no entiendes.

¿Cómo escribir sobre lo que no entiendes? En conversaciones al respecto con amigos en la puerta del Sol, uno de ellos me citó una

frase del historiador griego Heródoto sobre su método: «anoto todo lo que no entiendo». Empiezo entonces a registrar detalles de la plaza que llaman mi atención y me dan que pensar: micropercepciones, sensaciones, preguntas, notas de conversaciones, balbuceos de interpretación o reflexión al hilo de lo que pasa, tal intervención en asamblea, un grito, una vibración, un tono afectivo... Compongo así un «cuaderno de detalles» que voy publicando por entregas (hasta nueve) en el blog que tenía entonces en el diario Público con el nombre de «Apuntes de acampadasol».

Ver es lo más difícil, porque primero hay que parar el mundo. Eso le dice el brujo Don Juan a su aprendiz Carlos Castaneda en aquella serie de libros míticos de los años sesenta y setenta. ¿Qué significa parar el mundo? Detener la descripción que le da forma día tras día, la descripción que compartimos y construye una percepción del mundo consensual y normalizada. Detener los automatismos.

En mi caso, parar el mundo significó también parar las teorías filosófico-políticas entre las que vivo —por vocación y profesión— y que se desplegaron enseguida para dar explicación a lo que pasaba. Porque cualquier cosa puede convertirse en código y no dejarnos ver, también una teoría muy sofisticada que nació para dar cuenta de la complejidad social. Aplicarla sobre la realidad puede ser una manera como cualquier otra de presuponer lo que pasa con esquemas previos y no escuchar. Entonces, en lugar de ver la plaza del 15M, vemos el código de Jacques Rancière, de Toni Negri o de Ernesto Laclau. Y la materialidad de las cosas vivas se disuelve en espectrales abstracciones.

Poner un poco entre paréntesis las teorías y pensar a partir de detalles: esa fue mi particular manera de parar el mundo para ver. Un modo de entrar en contacto, dejarse tocar y afectar por lo que pasaba.

Mientras que aplicar un código cualquiera es un modo de desmaterializar la realidad, el detalle es por el contrario un golpe de

color, de voz, de afecto o de intensidad. Y digo golpe porque no lo elegimos exactamente nosotros: es el detalle lo que llama nuestra atención, no nuestra atención la que descubre el detalle. Este nos exige una atención que no es de caza y captura, sino más bien atención flotante.

El detalle no lo podemos reconocer o recordar. No es ilustración, metáfora o reflejo de un código previo. Es lo que está por ver y por pensar. No es la conclusión de algo, sino una apertura, un comienzo de viaje. No tiene ya sentido: es lo que abre la vía de creación de sentido.

El detalle es singular, y su singularidad es un tanto opaca o misteriosa. Es lo que no encaja, nos hace preguntas, nos pone problemas, nos incomoda, nos mueve del sitio. Por esa razón, los que quieren elevar la «claridad» y la «comunicabilidad» a regla general de la expresión o la creación en realidad no quieren ver o pensar nada: solo lo ya visto y pensado es claro y transparente, «inmediatamente comunicable».

El detalle pasa por el cuerpo, pero de manera distinta al goce del estereotipo. No nos confirma frente a la realidad, sino que nos pone en relación con ella. Nos conmueve: nos saca de nuestras casillas y nos abre a lo otro. Nos espabila, nos abre los ojos, activa nuestra curiosidad, nos conecta y enreda con el mundo.

Por último, el detalle no quiere el poder: un detalle no se opone a otros y puede haber tantos detalles como viajes de pensamiento. El detalle no satura lo visible, sino que lo abre. No pretende decir lo que hay que pensar, sino dar que pensar.

Intensificar un sabor

Toda una tradición venerable de pensamiento recela radicalmente de los detalles. Platón decía: «para pensar hay que arrancarse los ojos». Lo sensible lleva a error: vemos una cosa, pero la verdad está en otra parte. Hay que sospechar de lo que pasa y perseguir lo eterno, fijo e inmutable. Los detalles solo son apariencias de lo esencial y verdadero. Se trata de abstraerlos, para ver el mundo con el ojo de la mente.

Siguiendo esa tradición, en nuestras academias y universidades se obliga hoy a los estudiantes que hacen un trabajo a elaborar en primer lugar un «marco teórico». Primero, fabricarse unas lentes. Luego, aplicarlas sobre tal o cual objeto de pensamiento. En realidad, lo que se enseña así es a desconfiar de lo que se ve. De lo que uno puede ver por sí mismo, de los detalles que a uno le afectan y que pueden activar el pensamiento.

Dos consecuencias nefastas de este procedimiento. En primer lugar, el estudiante queda así inseguro y fragilizado: nunca el marco teórico será lo suficientemente sólido, siempre faltarán referencias y lecturas, bibliografía. En la idea del saber como acumulación siempre estaremos en déficit, en falta. En segundo lugar, el estudiante se convierte en repetidor: solo ve lo que el marco teórico (un autor o una combinación de autores) le deja ver. No se autoriza a ver por sí mismo, a convertirse él mismo en autor.

Pensar es fugarse de esta cárcel. Autorizarse a pensar a partir de los detalles que nos afectan, como el único modo de producir algo distinto y propio.

Las referencias existentes pueden servir para intensificar los detalles. Pensemos que el detalle es un sabor. ¿Qué acompañamientos intensifican ese sabor? Hay acompañamientos (y modos de combinarlos) que borran el sabor, lo anulan. Pero otros pueden prolongarlo y refinarlo. Tal autor o tal teoría valen si y solo si intensifican el sabor singular del detalle.

Es cuestión de cocina. El buen acompañamiento aferra y realza el sabor del detalle. Y el malo lo tapa: no nos permite apreciar la materialidad de una situación, la particularidad de tal o cual detalle de la realidad. No nos deja paladear el mundo desde una perspectiva singular, la perspectiva de alguien. El esquema teórico sustituye al detalle en lugar de intensificarlo. Y entonces todos los detalles saben igual. Reconocemos así a un mal autor.

Creer en el mundo

Comprender sin pensar, pensar sin escuchar, escuchar sin sentir: el dominio de los estereotipos es profundamente nihilista. Nos ausenta del mundo. ¿Cómo es eso?

Nada de lo que hay se toma afirmativamente, por su potencia de dar lugar, sino siempre en función de nuestro código, de lo que queremos ver. Con el estereotipo nunca pasa nada, sino que siempre vuelve algo, siempre lo mismo.

Lo importante no está nunca aquí y ahora, ante los ojos, sino en las líneas de nuestro código. El mundo y sus detalles ya no nos importan: es la victoria de la indiferencia y de la desconfianza hacia lo que hay, hacia lo que pasa.

Por el contrario, la imagen fecunda hace pasar algo, relanza y comparte algo que nos pasó. Nos permite así volver a «creer en el mundo»: hay cosas que ver, cosas que pensar, cosas que hacer.

La imagen fecunda nos abre a la riqueza de lo dado por obvio, de lo apresado en el estereotipo. Lo que (nos) pasa importa. El mundo está lleno de detalles, está lleno, por tanto, de puntos de potencia. Podemos confiar en él.

La pobreza o nulidad de una situación está antes en nuestra mirada estereotipada que en la propia situación. Pensar (y dar que pensar) es aprender de nuevo a ver y a poner atención. Es, en definitiva, el aprendizaje de estar presentes en el mundo, de estar vivos en la vida.

3. Gracias por las conversaciones con todos los amigxs y maestrxs en el arte de ver: Marta Malo, Hugo Savino, Amarela Valera, Miriam Martín, Arantza Santesteban, Diego Sztulwark, Juan Gutiérrez, Jun Fujita, Lucía Gómez, José Miguel Fernández-Layos, Franco Ingrassia (a quien le robo la expresión «imagen fecunda»), Francisco Jodar (quien me hizo ver la cuestión de «creer en el mundo» a partir de Gilles Deleuze).

4. https://www.eldiario.es/interferencias/caravana-migrantes_132_1857546.html

El método Simone Weil: pensar el presente durante cien años

Leyendo los textos políticos de Simone Weil en un taller organizado por la revista CTXT, todos los asistentes quedamos impresionados por su actualidad. «Pero ¿cuándo se ha escrito esto?», preguntaba alguien. ¿Cómo es posible estar tan pegado a lo más vivo del presente como ella lo estuvo siempre y a la vez pensar para cien años (y contando)? ¿Cuál es, nos preguntábamos, el «método Weil»?

Es desde luego una cuestión de contenidos, de enunciados, de argumentos, lo que ella escribió sobre el poder o la guerra se discutirá sin duda por décadas, pero hay asimismo una dimensión de mirada, de escucha, de apertura a la realidad. Una manera de estar en el mundo y entre las cosas marcada por una atención y una receptividad radicales.

Poner el cuerpo para pensar fue una constante en su vida. Ingresar en una fábrica para pensar la condición obrera. Vivir como miliciana para pensar la guerra. Militar como sindicalista para pensar la revolución. Solo haciendo experiencia se nos entrega la verdad de un fragmento de mundo. «La verdad no es solo una obra nacida del pensamiento puro [...] Una verdad es siempre la verdad de algo, el esplendor de la realidad [...] Desear la verdad es desear un contacto directo con la realidad».

El cuerpo de Simone Weil, de quien se dice que murió virgen, fue un cuerpo-esponja capaz de registrar los detalles más nimios y pensar desde ellos las tendencias ocultas de la época. La base material de su método. Un cuerpo poderoso es un cuerpo sensible, recogido en sí mismo y a la vez abierto, capaz de detectar como un sismógrafo

los menores temblores de tierra. No necesariamente un cuerpo liberado o expansivo, «empoderado» pero sin vulnerabilidad, sin fisura, sin herida que lo conecte al mundo.

Fuerza de la desesperación, fuerza de la guerra, fuerza de las palabras: rescato ahora estos tres puntos de actualidad del pensamiento de Simone Weil.

La fuerza de la desesperación: Simone Weil en Alemania

En 1932, poco antes de la llegada de Hitler al poder, Simone Weil viaja a Alemania para ver y pensar lo que allí pasa por sí misma. Uno vive normalmente en un país y no se entera de casi nada de lo que ocurre. Simone Weil pasa un rato en otro y parece verlo y oírlo y saberlo todo. Su biógrafa Simone Pétrement nos cuenta que viajó sola, tuvo relativamente pocos encuentros —sobre todo con obreros —, dio muchos paseos y se documentó ampliamente. Sus cartas y relatos son testimonio de esa capacidad de ver la época simplemente caminando por sus calles.

Weil piensa y describe dos cosas: la situación de fondo y las fuerzas en presencia. Situación y fuerzas como ejes de coordenadas del método Weil.

En primer lugar, la situación de grave crisis económica de la República de Weimar. Una situación potencialmente revolucionaria porque la vida de cada uno está unida inextricablemente al destino común. Lo personal no es siempre político, pero sí cuando ambos vibran juntos. Cuando lo que está en juego en la situación común y objetiva interpela a lo más íntimo y subjetivo de cada cual. Las fuerzas en presencia son tres: el movimiento hitleriano, el Partido Socialdemócrata (SPD) y el Partido Comunista (KPD).

¿Cuál es la fuerza de los hitlerianos? Es la fuerza de la desesperación, responde Simone Weil, puesta al servicio de la clase dominante. La resonancia con el presente es obvia. La extrema derecha capta y captura el malestar social (que la izquierda no sabe representar) y lo pone al servicio de la reproducción del mismo sistema que lo provoca.

Los hitlerianos lo consiguen a través del nacionalismo, dice Weil. La trampa nacionalista es siempre la misma: sustituye la pregunta del «qué» por la pregunta del «quién». El problema ya no es el capitalismo en sí, sino el capitalismo «inglés» o «francés». El culpable de la crisis económica será entonces el Pacto de Versalles, que ha impuesto condiciones humillantes para la claudicación alemana tras la Primera Guerra Mundial. Hitler vengará esa humillación y restaurará el orgullo herido.

A través del desplazamiento que opera el marco nacionalista, el malestar social queda atado a los representantes del capitalismo nacional. El «socialismo» que reivindican los hitlerianos es nacionalsocialismo: un capitalismo de Estado. La gran burguesía alemana los utiliza contra los movimientos efectivamente revolucionarios, pero atizará de ese modo el incendio en el que ella misma acabará ardiendo.

La segunda fuerza en presencia es el Partido Socialdemócrata, arraigado sobre todo en la clase obrera alemana y las fábricas. Weil valora mucho esa implantación, porque siempre concedió gran importancia a la experiencia del trabajo como determinante de la subjetividad, de la manera de pensar, de sentir y de actuar.

Pero Weil detecta asimismo un problema: la fuerza del SPD y sus grandes sindicatos afines, que consiste en haber construido un mundo entero para los trabajadores, compuesto de oficinas, bibliotecas, escuelas y lugares de vacaciones, está cosida firmemente al régimen de Weimar, a su estabilidad y legalidad. ¿Y

cómo desafiar aquello de lo que dependes? «Los sindicatos están encadenados al aparato de Estado por cadenas de oro».

Pensar, para Simone Weil, requiere un gesto radical de renuncia: a las seguridades y certezas que nos constituyen, al propio Yo. Ella misma renunció durante su vida a muchas cosas para poder pensar libremente: a su condición burguesa, a su éxito intelectual, a su adscripción religiosa, incluso a su seguridad física.

El SPD piensa la situación de crisis desde el interés por conservar su infraestructura organizativa, pero así se vuelve sordo a la gravedad de lo que ocurre y queda subordinado al statu quo. Se entregará al nuevo régimen hitleriano atado de pies y manos. Un pensamiento conservador no es solo una cuestión de ideología...

La última fuerza en presencia es el Partido Comunista (KPD), establecido sobre todo entre los parados alemanes. Eso ya representa un problema para Weil, porque para ella el trabajo produce subjetividad y la experiencia del no-trabajo subjetiva como incapacidad para plantear una alternativa de futuro.

El segundo problema del KPD es estar dirigido desde Moscú. Es decir, se piensa desde un lugar distinto a la situación en marcha. Los que viven las cosas no deciden sobre ellas, los que deciden sobre ellas no las viven. «Todos los fallos del KPD son influencia de Moscú», concluye Weil implacable.

A la URSS le preocupa menos una Alemania nazi que una Alemania antisoviética (sea del signo que sea). Sus cálculos y decisiones se toman desde los intereses geopolíticos de la URSS, no desde la situación en marcha en Alemania o desde la preocupación por la vida de los militantes comunistas, sacrificados como peones en el tablero de ajedrez.

Weil discute la catastrófica decisión del KPD de copiar el marco nacionalista de pensamiento. La fascinación por su eficacia lleva a ceder las propias categorías (el internacionalismo) e imitar al

adversario, entrando en una lógica simétrica y especular. Lo mismo que hoy en día se llama, en el lenguaje populista, «disputar los significantes nacionales (o de orden y certezas) a la derecha». Pensar desde la cabeza del adversario.

El resultado final es que el SPD y el KPD se enfrentan ferozmente entre sí y no intervienen en la situación en crisis. El «frente único» se intenta una y mil veces en la calle, entre los propios obreros y desde la base, pero nunca cristaliza a nivel de las decisiones tácticas y estratégicas de partido. Incluso, en el caso de los comunistas, se prefieren alianzas puntuales con los hitlerianos contra los socialdemócratas, enemigos históricos.

Lo que precipita finalmente el desastre es un problema de representación, de delegación del pensamiento y la decisión en jefaturas independizadas de la situación. El proletariado resiste a la desesperación, los obreros no se vuelven ladrones o criminales, nacionalistas o hitlerianos. Pero sus direcciones piensan lo que ocurre desde un exterior: el exterior de los intereses geopolíticos o de las propiedades a conservar. «Los obreros alemanes tienen en su contra todo el poder constituido, lo instalado en su lugar».

La fuerza de la guerra: Simone Weil en España

A partir de su corta pero intensa experiencia en la contienda civil española, y a través del poema homérico de la Ilíada, Simone Weil desarrolla una poderosa meditación sobre la guerra, más concretamente sobre la fuerza que se activa en la guerra.

A diferencia del marxismo, que nos enseña a ver por debajo de las declaraciones y las retóricas humanistas la dura realidad de los intereses económicos, Simone Weil nos enseña a ver por debajo de

los intereses económicos otra realidad más decisiva y más determinante: la materialidad de los afectos, la embriaguez de la guerra. ¡Lo económico disimula lo pulsional!

¿Qué es la embriaguez de la guerra? Es la pasión de absoluto que toma y ciega a los combatientes, impidiéndoles ver la realidad y sus límites. El que tiene fuerza cree, por el solo hecho de tenerla, que además tiene la razón y que el derrotado, por ser más débil, carece por completo de ella. Entre el adversario y yo, piensa el embriagado por la guerra, no hay nada en común, ninguna humanidad común. Querer la victoria absoluta es pretender el exterminio radical del otro.

Esta embriaguez recuerda el mecanismo (a la vez racional y pasional) que el general Von Clausewitz llamó «escalada hacia los extremos» y que define como tendencia toda guerra. Un juego recíproco de ataques y represalias que, en una espiral enloquecida e incontrolable, amenaza con llevarse todo y a todos por delante. El vencedor reina finalmente sobre un territorio devastado, es siempre rey del desierto.

Este es el fondo de la famosa carta que dirigió Weil al escritor Georges Bernanos tras volver del frente de Aragón. Bernanos, después de haber aplaudido primero el levantamiento franquista, se distancia luego horrizado tras asistir a la represión franquista en la isla de Mallorca. Simone Weil se presenta en su carta como una horrorizada del otro bando, que ha visto a los compañeros anarquistas, tomados ellos también por la embriaguez de la guerra, ejecutar fría y brutalmente a sacerdotes o falangistas jóvenes.

Esta pasión de absoluto se opone punto por punto a la concepción del mundo de Weil: como un entramado de relaciones, una malla de vínculos, que nos exige sobre todo un arte de las mediaciones. Vivir es como navegar: hay que contar con lo que tenemos alrededor, los vientos, las corrientes, la tierra. La pasión guerrera de absoluto es

por el contrario como un barco que pretendiera avanzar destruyendo el medio mismo donde se mueve.

Cuando Netanyahu promete hoy traer la «victoria total» a Israel, habla desde la embriaguez de la guerra. El genocidio, el desplazamiento de poblaciones, la destrucción de los hogares, son la punta extrema de una cadena lógica que ningún poder occidental se atreve hoy a interrumpir. Pero no hay «victoria total», enseña Weil leyendo la Ilíada, los «héroes» que creen manejar la fuerza son en realidad manejados por ella como patéticos títeres, y acaban siempre siendo arrastrados ellos mismos por el polvo.

La fuerza de las palabras: Simone Weil en el lenguaje

¿Por qué la guerra? El problema, dice Weil, es justamente que las guerras no tienen un objetivo preciso ni un origen claro, sino que toman un pretexto cualquiera para el despliegue de la voluntad de poder. Como, por ejemplo, el rapto de Helena en la Ilíada. A todos los personajes del poema homérico —excepto a Paris— les importa un rábano Helena, pero la «afrenta» que supone su rapto va a llevar al mundo conocido a la catástrofe y la destrucción total.

Pero ¿y en los conflictos contemporáneos? Ni siquiera hallamos ya en su origen el cuerpo encantador de Helena, al menos algo material, sensible y palpable. «Son palabras adornadas de mayúsculas», dice Weil, «las que desempeñan el papel de Helena (...) Atribúyanse mayúsculas a palabras vacías de significado y los hombres verterán raudales de sangre».

Palabras mayúsculas, palabras mortíferas, por las que se mata y se muere. ¿Qué palabras son esas? Weil cita y analiza las siguientes: Nación, Seguridad, Capitalismo, Comunismo, Fascismo, Orden,

Autoridad, Propiedad, Democracia. No muy diferentes, como puede verse, de las palabras dominantes actualmente en el lenguaje político.

Pero, más que tales o cuales palabras, lo mortífero es un tipo de efecto, de operación, de uso. El carácter mortífero no es solo una propiedad de la palabra en sí, sino un tipo de funcionamiento. Toda palabra puede cristalizar en fetiche y palabra mortífera.

La palabra mortífera es, en primer lugar, una palabra absoluta. Entidad autosuficiente, independiente de toda condición, de toda correspondencia con lo real, de toda medida o proporción, de toda posibilidad de verificación.

Pensemos en el uso que se hace hoy de la palabra «democracia» entre nuestros políticos. Como una cuestión absoluta, no relativa a algo: proceso, medida, condiciones. Designar una realidad como «democrática» significa que no se puede discutir, cuestionar, verificar. Es así, y punto.

La palabra absoluta es una palabra vacía que se refiere a todo y a nada, no remite a algo preciso, contrastable, observable y palpable. No admite réplica, contestación, dialéctica, diálogo. Son palabras-monólogo que expulsan al otro, lo destituyen como interlocutor crítico, zanjan toda discusión. La palabra absoluta tiene siempre la última palabra.

La palabra mortífera es, en segundo lugar, una palabra moralizante. Distribuye el Bien y el Mal. Me identifica con el Bien, te identifica con el Mal. Me da toda la razón, te la quita. El otro no tiene razón ni razones, nada que merezca la pena ser escuchado, discutido, ninguna legitimidad en su relato. Es puro Mal.

El uso que hace hoy la derecha global del término «terrorismo» es el ejemplo más evidente. Sirve para designar cualquier cosa porque no significa nada, pone al otro fuera de la discusión, invita a su eliminación. Pero también la izquierda tiene sus propias palabras

mortíferas, su uso mortífero de ciertos términos, como tildar de «facha» a cualquier crítica del progresismo políticamente correcto. Una etiqueta que se usa como arma arrojadiza, que inhabilita toda escucha de lo que no es políticamente correcto, todo diálogo con lo diferente, todo atisbo de revisión de las propias ideas.

Hay palabras que habilitan la relación, tienen en cuenta al otro y lo otro, lo diferente y cambiante. Son palabras relativas, relativas a algo, relativas a alguien. Hay otras palabras, sin embargo, que impulsan el avance de ese barco que destruye todo a su paso. Son palabras mayúsculas, palabras mortíferas, palabras que contagian la guerra y su pasión de absoluto.

Combatir la guerra pasa por desactivar el carácter mortífero de las palabras. «Aclarar las ideas, desacreditar las palabras congénitamente vacías, definir el uso de las otras mediante análisis precisos, ese es, por extraño que pueda parecer, un trabajo que podría preservar existencias humanas».

La relación de fuerzas: Simone Weil y la lucha de clases

Hay, finalmente, un término que Weil defiende y rescata: lucha de clases. ¿Por qué, en qué sentido lo reivindica?

La crítica de Weil a las pasiones de absoluto, totalitarias, no es liberal, sino de inspiración maquiaveliana. La sociedad, dice el famoso florentino, se presenta siempre dividida entre los que oprimen y los que no quieren ser oprimidos. Lo único que limita la voracidad infinita de los poderosos es la resistencia de los sin-poder. En efecto: solo la lucha de los débiles (esclavos, mujeres, obreros) ha hecho progresar este mundo en términos de libertad, igualdad y justicia.

Weil parece descreer, al final de su vida, de la palabra «revolución». ¿No tiene ella misma un carácter absoluto? Derribar todo, reiniciar todo, pero siempre todo. La resistencia, sin embargo, instaura una relación de fuerzas. Donde había una sola fuerza, potencialmente totalitaria, aparecen de pronto dos o más que se limitan y equilibran entre sí. La lucha es al mismo tiempo relación. Una relación en la división. Lo contrario de la guerra.

Combatir la guerra no pasa por instaurar la paz, garantizada por una arquitectura jurídica definitiva, sino por permitir la relación de fuerzas, heterogéneas y cambiantes, que se limitan y equilibran entre sí. La verdadera catástrofe es por tanto una sociedad sin división, intolerante al conflicto, incapaz de saber-hacer con las peleas que plantean los de abajo, los sin-poder, los débiles. Una sociedad exactamente como la nuestra.

Pensar y resistir, pensar en primera persona y resistir sin adoración del poder, resistencia del pensamiento a toda pasión de unanimidad y pensamiento de la resistencia capaz de percibirla en los detalles más mínimos de la realidad: ¿he aquí la clave del método Weil para pensar el presente durante cien años?

La rebelión frente al mal

¿Cómo se propaga el mal? La pregunta ocupó a esos dos grandes pensadores del siglo xx que fueron Hannah Arendt y Günther Anders, matrimonio durante algunos años; por lo demás, obsesionados por captar la especificidad de la barbarie moderna, del horror en la modernidad.

La respuesta de Hannah Arendt sobre la banalidad hipercontagiosa del mal tiene que ver con una incapacidad de pensar. El mal es un vacío de pensamiento, dice. ¿Qué es pensar para Arendt? El diálogo consigo mismo, donde uno se divide en dos para reflexionar sobre lo que hace y examinar cómo vive, que nos exige la detención de los comportamientos automáticos y la apertura del tiempo.

Siguiendo el juicio de Adolf Eichmann en 1961 en Israel, Arendt concluye que el jerarca nazi, encargado de organizar la logística de la «solución final» para los judíos, no era ningún monstruo sádico y sediento de sangre, sino más bien un funcionario obediente, venerador de la jerarquía, incapaz de pensar lo que hacía y, por tanto, de sacar consecuencias morales. La pieza idiota de una maquinaria criminal.

La respuesta de Anders tiene que ver por su parte con la incapacidad de sentir e imaginar. En la época de la tecnificación de la existencia, de la división generalizada del trabajo, se produce un «desnivel prometeico»: el abismo entre lo que somos capaces de fabricar, lo que somos capaces de percibir y lo que somos capaces de imaginar. Ese desnivel, ese desacople, es para Anders «lo monstruoso».

Como piezas de una gran maquinaria, todos colaboramos en mayor o menor medida en la producción de efectos catastróficos, pero

somos incapaces de sentir su magnitud, de medir su alcance, de representarnos los resultados de conjunto. Anders analiza en ese sentido la amenaza atómica, pero nosotros podemos pensar también en la emergencia climática. Se han roto las conexiones sensibles entre nuestros gestos cotidianos y sus consecuencias masivas y globales.

Incapacidad de sentir, incapacidad de pensar, incapacidad de imaginar: creo que Arendt y Anders, cada cual a su modo, asocian la propagación de la barbarie y el mal a una crisis general de la responsabilidad, de la facultad de hacernos cargo de lo que vivimos, de sacar consecuencias de nuestros actos. El mal se inscribe en estructuras que desresponsabilizan a los sujetos, convertidos por todas partes en simples objetos que no saben lo que hacen, no sienten lo que hacen, no piensan lo que hacen.

La catástrofe es tan grande que no nos atañe personalmente. La responsabilidad se ha vuelto imposible, dice Anders, porque los efectos de nuestras formas de vida exceden todo cálculo y previsión, pero a la vez es absolutamente urgente y necesaria. Responsabilidad imposible y necesaria: el rebelde por excelencia de la sociedad tecnificada para Anders será Claude Eatherly, el «piloto de Hiroshima». ¿Por qué?

A su vuelta a casa, a diferencia de todos sus compañeros, Eatherly reniega primero de su condición de héroe de guerra a través de una serie de aparentes absurdos, como atracar establecimientos sin llevarse el dinero, y empieza a colaborar después con movimientos pacifistas y antinucleares. De ese modo tan particular, Eatherly se hace cargo de aquello que no conocía (la naturaleza exacta de su misión aérea) y tampoco decidió, pero en lo que sin embargo estuvo envuelto e implicado. Responsabilidad imposible y necesaria: Eatherly es, punto por punto, el exacto contrario de Eichmann.

A nosotros nos toca, dice Anders, elegir si seremos «hijos de Eichmann» o «hijos de Eatherly». Si vamos a participar en «lo

monstruoso» o a rebelarnos contra él.

La interrupción de lo automático

El mal es automático, el mal es lo automático. Borra las consecuencias de lo que hacemos, nos vuelve ciegos a las implicaciones de las formas de vida en las que estamos envueltos. El mal se propaga en la no-resistencia al mal. En 2025 asistimos a un ejemplo de resistencia a esa especie de automatismo: la fuerza de los bloqueos de La Vuelta Ciclista a España, en protesta por el genocidio israelí en Gaza, fue precisamente la suspensión de la normalidad, de la maquinaria.

Si los cortes en La Vuelta movieron tantas cosas, si conmovieron a tanta gente y llegaron a arrastrar al Gobierno a tomar medidas que antes solo decía que tomaba, es porque rompieron los automatismos que nos permiten a diario mirar para otro lado y tocaron el nervio de la responsabilidad personal y colectiva. La interrupción como modalidad de acción es capaz de provocar un acontecimiento (algo pasa, algo se mueve, allí donde todo estaba estancado) porque compromete la verdad de los sujetos, el sentido que tiene para ellos vivir. Esa es su fuerza, esa es su eficacia, ese es su único método.

Habría que valorar en ese sentido el gesto del puñado de activistas que protagonizaron el primer bloqueo de La Vuelta en Figueres. El coraje de una acción sostenida únicamente sobre el hartazgo hacia lo que sucede, la percepción de lo que es intolerable, la determinación de hacer algo al respecto, sin cobertura política o comunicativa a priori, sin cálculo de mayorías ni seguridades de éxito. Es decir, sin nada de todo eso que una época obsesionada por las garantías y los protocolos busca desesperadamente.

Las cinco personas que empezaron todo, como ha pasado ya otras veces en la historia (recordemos sin ir más lejos a «los cuarenta de Sol» que acamparon la primera noche en la plaza y dispararon así el 15M), pusieron en juego su verdad interponiendo el cuerpo en la carretera al paso del equipo de Israel Premier Tech. Lo que hicieron de ese modo fue volver visible y sensible una conexión entre Gaza y La Vuelta a España que estaba pasando desapercibida, planteando así el problema de la responsabilidad: ¿qué vamos a hacer al respecto?

«Pero, ¿qué culpa tengo yo de lo que pasa en Gaza?», escuché decir a un ciclista por televisión. Culpa ninguna, seguro, pero ¿alguna responsabilidad? Es decir: ¿algo que hacer al respecto de lo que no elegiste ni decidiste, pero en lo que estás envuelto e implicado? Esa es la pregunta que pone encima de la mesa el señalamiento del equipo israelí en el seno del pelotón. Los automatismos protectores caen, ya no podemos simplemente obedecer, las circunstancias nos obligan a pensar, hay que sacar consecuencias de lo que pasa y responder. Responsabilizarse es justamente eso: responder. Inventar algo para responder.

A partir de esa conexión concreta entre Gaza y la Vuelta, hecha visible y sensible por el gesto de los activistas de Figueres, la interrupción rompe la normalidad y nos hace preguntas a todos: a los dirigentes, a los técnicos, a los deportistas, a los comentaristas, a los aficionados. ¿Nos haremos cargo o miraremos para otro lado? ¿Diremos que «esto es solo deporte», desconectando de nuevo las cosas, o iremos un poco más lejos? ¿Elegiremos ser hijos de Eichmann o hijos de Eatherly?

Hoy seguimos siendo piezas idiotas de una maquinaria infernal. La guerra se infiltra hoy por los poros de nuestra vida cotidiana de mil formas distintas. Por ejemplo, en su informe sobre la «economía de la ocupación», la relatora de Naciones Unidas Francesca Albanese enumera las empresas que participan de la destrucción en Gaza: bancos que sostienen los asentamientos, cementeras que extraen

recursos naturales de los territorios palestinos ocupados, firmas de energía que alimentan el bloqueo, negocio de armas y tecnología, compra de bonos de guerra a Israel. La red de nombres de todas esas empresas constituye el tejido más banal de nuestra vida cotidiana: Microsoft, Amazon, IBM, Airbnb, Booking, Volvo, Hyundai, Allianz Seguros, etcétera. Banalidad del mal.

La guerra, en la época moderna y contemporánea, no se ha vuelto guerra total o absoluta solo porque ya no distinga entre población y combatientes, propaganda y bombardeos, operaciones militares y operaciones de policía, sino porque atraviesa la política, la economía, la investigación científica, la tecnología, la energía, los transportes. Y lo que sostiene todo este entramado es la desconexión sensible y cotidiana entre las cosas, la discontinuidad entre lo que sentimos, lo que pensamos, lo que imaginamos y lo que hacemos. Nuestra piel es un campo de batalla.

La radicalidad de la interrupción

La rebelión frente al mal es la rebelión de las piezas de la maquinaria. Pasamos de objetos a sujetos. Nos hacemos cargo de lo imposible en lugar de anestesiarnos. Dejamos de ser idiotas obedientes y nos ponemos a pensar. La interrupción es una acción radical no solo porque señale culpables, a los dueños o a los cómplices mayores de la maquinaria, sino porque interpela la responsabilidad de cualquiera, porque activa nuestra capacidad de sentir, pensar y responder a lo que pasa.

Es una acción radical no porque tire unas cuentas vallas al suelo, como deploran algunos políticos a los que no se les ha movido un pelo ante lo que sucede en Gaza, sino porque suspende los automatismos que hacen posible nuestra indiferencia (no me atañe,

no me concierne, no me toca) y nos interroga de manera directa: ¿qué sentimos, qué vemos, qué pensamos, qué podemos hacer al respecto? En esta época falsamente individualista, en el fondo hipergregaria, comprometer a los sujetos, comprometer la verdad de los sujetos, tiene algo de violenta sacudida.

La interrupción nos pone a pensar, nos obliga a pensar, nos empuja a pensar. ¿Es neutral el deporte? ¿Por qué Rusia sí e Israel no? ¿Es idéntico un equipo de ciclistas que un gobierno? ¿Qué es lo político, dónde tiene lugar, a quién incumbe? La Vuelta Ciclista se convirtió en estos días en el mayor foco de pensamiento del país. El verdadero festival de las ideas. Hecho de preguntas incómodas, de implicaciones reales, de cuerpos expuestos, de sujetos comprometidos, de interpelaciones existenciales. Las ideas, como querían los situacionistas, volvieron a ser peligrosas porque tenían consecuencias.

Siempre, después de que ocurra algo como lo que sucedió en La Vuelta, hay quien busca la receta de la acción exitosa: ¿cuánto tiene que tener de esto y cuánto de lo otro, cuál es su estructura o ventana de oportunidad? Por supuesto no hay ninguna receta. La acción depende siempre, como ya decía Maquiavelo, de la virtud y de la fortuna, de la audacia y el azar, de la energía y la contingencia. Sus efectos están fuera de nuestro control, mal que les pese a los técnicos de lo político.

Pero yo tengo, sin embargo, una certeza: pasan cosas, se mueven cosas, si los sujetos están comprometidos, si su «verdad» (el sentido que tiene la existencia para ellos) está en juego en lo que hacen y en lo que dicen. ¿Es por esto que la política profesional apenas produce efectos de transformación, porque es todo cálculo? La acción exitosa no se deja programar, no se puede protocolizar, pero sí podemos desafiarnos, en lo que decimos y hacemos, ponernos en juego.

Desafiarnos para desafiar un sistema de guerra y muerte basado precisamente en la irresponsabilidad, el automatismo, la desconexión de los gestos y las consecuencias. Y convocar así a la fortuna.

3. La conversación como batalla cultural

La política se piensa hoy muy centralmente como «batalla cultural», disputa por el sentido a través del mundo de la comunicación.

Pero ¿cabría concebir una batalla cultural que no sea mera disputa entre propagandas (hoy llamadas pudorosamente «relatos»), sino una batalla del pensamiento, que active el pensamiento, la capacidad de entender y nombrar de cada cual, en conversación con otros, enredado con otros?

¿Es la batalla cultural una disputa de mensajes contra mensajes, con los medios y las redes sociales como terreno único o privilegiado? ¿Todo se juega en «colocar» mejor el mensaje que el oponente? ¿Podría pensarse de otra manera la comunicación?

En discusión con Pablo Iglesias, propongo salir de tres circuitos cerrados: los media, la política y el lenguaje de la comunicación.

En diálogo con el filósofo Juan Manuel Aragües, pienso la posibilidad de una batalla cultural materialista, capaz de pensarnos como entramado de singularidades, afectos y deseos.

En conversación con Diego Sztulwark, hablamos de la batalla cultural como una batalla entre lectores, entre lecturas de la realidad, entre bibliotecas.

Lo que se llama «batalla cultural» es una guerra en el lenguaje, como «lugar» donde se elabora el sentido de lo que vivimos. Cualquier práctica de liberación tiene que desplegarse pues desde

otra práctica del lenguaje, abierta al otro, al tiempo, a la igualdad de las inteligencias.

Aquí la llamamos «conversación».

La guerra en el lenguaje: ¿cómo protegernos?

Hay una guerra en el lenguaje. El lenguaje entendido ahora como «máquina de traducir» los afectos en percepciones, en orientaciones, en acciones.

El lenguaje brutalista de la extrema derecha contemporánea traduce la frustración de vivir en agresividad contra los más débiles, la humillación cotidiana en delirio persecutorio, la desesperación en ganas de revancha.

¿Qué es el lenguaje brutalista? No hay más que ver discutir a Milei, a Trump, a Jiménez Losantos: mienten como ametralladoras, dicen esto y lo contrario en cuestión de segundos, se ofenden enseguida y atacan, descalifican e insultan, señalan chivos expiatorios al malestar. Solo quieren ganar, usan el lenguaje como arma de destrucción masiva.

Es un lenguaje brutal porque destruye la igualdad entre los hablantes, el tiempo de elaboración de la palabra, la apertura al otro, el juego con las distancias. Pero en su decir literal, instantáneo y automático, el lenguaje brutalista no es otra cosa que el lenguaje dominante de la comunicación, radicalizado hasta el extremo.

El lenguaje es un virus que vino del espacio exterior, decía William Burroughs. ¿Se está contagiando el virus de la extrema derecha a través del lenguaje? Los afectos se oscurecen, los cuerpos se crispan, los discursos se vuelven crueles. Estamos poseídos. Imposible discutir racionalmente con un poseído.

¿Cómo nos protegemos entonces? La deserción no puede ser topológica: a otro lugar. No hay ningún afuera del lenguaje. Hay que desertar sin moverse del sitio. Un gesto de sustracción protectora:

otra práctica del lenguaje. Allí donde estemos, en el barrio o la escuela, la casa o el trabajo, incluso en las redes, cruzar a la otra orilla del lenguaje.

Llamemos a esa otra orilla conversación.

La conversación es la práctica del lenguaje que presupone la igualdad entre los hablantes: nadie sabe, hablamos y discurrimos juntos. Implica un tiempo de elaboración: no hay acceso directo a «la cosa en sí», solo desvíos y merodeos. Abre un espacio para el otro: yo hablo, tú respondes, nosotros pensamos. Cada hablante afina su voz singular en una trama común, de todos y de nadie.

La conversación habilita un procesamiento distinto de los afectos, puede cortocircuitar la traducción brutalista de los afectos, la posesión. Crea sentidos en el filo entre el sinsentido total y los sentidos absolutos. El círculo protector del lenguaje se dibuja allí donde sostenemos la conversación, con quien lo hagamos. Sin garantías, porque ese cortafuegos se hace y se deshace, siempre hay que reanudar la conversación.

¿Qué es el psicoanálisis? Una conversación sanadora, el descubrimiento de que el lenguaje es cuerpo y hay palabras conmovedoras que curan. ¿Qué es la educación, cuando no se reduce al acto de transmisión entre quien sabe y quien no? Un diálogo donde puede producirse la apropiación singular de un saber. ¿Qué es la amistad? La larga conversación entre los amigos, según Hannah Arendt, que dan sentido juntos a un mundo que no lo tiene. ¿Y la política? Podría ser terapia, educación y amistad si renunciase a la propaganda, la palabra instrumental e instrumentalizadora por excelencia...

No se trata de responder al brutalismo de derechas con un brutalismo de izquierdas, competir en certezas y seguridades, atrincherarse en los lenguajes-refugio de los ya convencidos, monologar desde el «lado correcto» de la historia, sino de abrir y

ampliar los espacios de conversación, con cuantos más desconocidos mejor. La conversación es irónica, nos permite jugar con nuestras identidades, nuestras opiniones, nuestras banderas. Tomar una distancia salvadora con respecto a nosotros mismos. La ironía es un antídoto contra la posesión.

Somos animales de lenguaje. El lenguaje no es solo un puente entre tú y yo que deja intacto lo que une, sino el mundo compartido que nos arrastra y transforma. No la base de la política, sino la experiencia política misma. No la superestructura, sino la infraestructura.

Hay una guerra en el lenguaje.

¿Cómo protegernos de la posesión?

Allí donde está el peligro, crece también lo que salva.

Otra práctica de lenguaje, comunidades de conversación.

Tres preguntas para Pablo Iglesias a propósito de Medios y cloacas

No creo que ninguna persona interesada en el cambio social, sea más o menos simpatizante de Pablo Iglesias, pueda desentenderse de la gravedad y la importancia de los hechos que expone y denuncia con rotundidad en Medios y cloacas. Así conspira el Estado profundo contra la democracia (2022).

Desde 2014, a la vista de la ola irresistible de apoyo popular a Podemos, diferentes conexiones policiales-judiciales-políticas se activan para neutralizar la amenaza by any means necessary, es decir, a través de la guerra sucia de la mentira y la intoxicación. Son las cloacas, la cara B del régimen del 78.

Policías-cloaca fabrican acusaciones donde no hay nada, jueces-cloaca las convierten en casos a seguir, periodistas-cloaca las filtran y amplifican en prensa. Ferreras, Villarejo, Inda, caso Isa Serra, caso Alberto Rodríguez, caso Niñera... Los complots se describen en este libro con nombres y apellidos, ahora de todos conocidos gracias a algunas pocas voces valientes.

La herramienta clave: los medios de comunicación, especialmente la tele. El objetivo principal: impedir cualquier tipo de cuestionamiento efectivo del marco de lo posible establecido en España tras la transición, en primer lugar, el poder absoluto de los grandes propietarios de la economía. El peor enemigo: el falso amigo, la izquierda de derecha, el compromiso con la cloaca bajo capa de retórica progresista (el periodista Ferreras de La Sexta como ejemplo, pero no solo).

La situación española es específica y tiene su propia historia, pero también resuena con lo que está pasando en el mundo: el golpismo

del siglo xxi se sirve más de la instrumentalización de los medios y la ley que de sacar los tanques a la calle. Es la estrategia del lawfare, que se analiza en este libro en relación a algunos casos latinoamericanos: el proceso Lula-Dilma, el juicio contra Cristina Fernández de Kirchner.

¿Qué propone Iglesias? En el terreno mediático, disputar a través de la creación de medios capaces de combatir la desinformación con datos y practicar un periodismo «intencional». En el terreno político, disputar a través de la creación de un frente de izquierdas y plurinacional capaz de batir electoralmente a la derecha y la ultraderecha.

Tres debates

En su contribución a este libro, Manuel Levin dice que el descenso del apoyo popular a Podemos en estos últimos años es el fruto rendido por la manipulación de masas a través de las cloacas. Toda crítica a la dirigencia de Podemos le hace el juego a la derecha: regaña y culpabiliza a la víctima por lo que le ocurre. No estoy de acuerdo. Precisamente porque la relación de fuerzas es tan desigual, los débiles no pueden permitirse no pensar. Pensar no es exactamente criticar, en todo caso es una crítica «de buena leche» que no apunta a destruir, sino a refinar la lectura del combate en curso. Pensar es la fuerza de los débiles.

Desde ahí, partiendo de la gravedad de los hechos que se denuncian en este libro y de la necesidad de pensarlos, me gustaría plantear tres debates sobre el enfoque o el marco de interpretación.

El primero. Se miente, se manipula, se intoxica, pero ¿por qué funciona, por qué prende?

La izquierda se lamenta —y también se fascina muchas veces— ante el arrollador poder mediático de la derecha. Pero ¿de dónde extrae esta su fuerza? ¿De la cantidad de medios de que dispone? ¿Cambiarían entonces las tornas si la izquierda tuviese tantos medios como la derecha?

No lo creo. Pienso más bien que el mensaje de la derecha seduce esencialmente porque sintoniza con los miedos y las esperanzas de los modos de vida actuales: el «cada cual tiene su vida» neoliberal. Lo hemos vuelto a ver recientemente en Chile [en el plebiscito constitucional de 2022, que rechazó la nueva propuesta de Constitución política]: las fake news del Rechazo prendieron al conectar con demandas de vida formateadas por lo neoliberal (propiedad, esfuerzo personal, etcétera).

Por eso, cuando los miedos y las esperanzas neoliberales se sacuden, el dominio de los medios se interrumpe. No es un poder absoluto. Tenemos en nuestro país un ejemplo reciente. Como dice Pablo en el libro: «Ayer el sentido común era progresista (no somos mercancía en manos de políticos y banqueros), pero hoy está esculpido por la derecha».

Pero ¿cómo es que ayer fue «progresista»? Es lo que hay que pensar a fondo. «No somos mercancía en manos de políticos y banqueros» fue uno de los lemas principales del movimiento 15M, apoyado por una mayoría amplísima y transversal de la población española. ¿Fue producido el sentido común del 15M por los media de izquierdas? Sabemos que no, que sorprendió a todos. Fue un ruido de fondo formado a lo largo de mil conversaciones cotidianas y amplificado en movimientos colectivos callejeros como V de Vivienda, el movimiento por una cultura libre, etcétera.

Este libro analiza el poder de los medios en circuito cerrado, dándolo por absoluto. Me parece una idea equivocada y estratégicamente inadecuada. Lo real no ha sido absorbido tanto por los medios como por los miedos y las esperanzas neoliberales. El mensaje de la

derecha mediática prende porque las vidas hoy son de derechas, incluyendo las vidas de los que tenemos ideas de otro tipo. Pero nunca completamente...

El segundo. El subtítulo de este libro es «Así conspira el Estado profundo contra la democracia», pero ¿de veras es así?

Hagamos un poco de memoria y pensemos sin ingenuidades. En la transición española los privilegios de los poderes fácticos —económicos, judiciales, políticos— son blindados y aggiornados a la nueva situación. Constituyen desde entonces sus límites absolutos: no deben tocarse ni discutirse. El orden reposa en la fuerza y la ley es siempre, de alguna manera, lawfare.

Las cloacas no atentan contra la democracia. Nuestra democracia —cualquier democracia realmente existente— es un campo de fuerzas y las cloacas son parte de ellas, custodian sus límites, los límites de lo posible. Simplemente.

Después del 15M no se puede ya sostener que la disputa es entre democracia y fascismo. La amenaza no es «exterior» a la democracia, sino que nuestra democracia está sostenida sobre desigualdades —de clase, de género, de raza— que las cloacas protegen. Defender la democracia es una idea pobre, nos encierra en el marco de lo posible autorizado. Se trata en todo caso de problematizarla y ampliarla. Porque lo llaman democracia y no lo es.

El mayor riesgo que conlleva el enunciado «las cloacas contra la democracia» no es teórico, sino estratégico y práctico. Se expresa en la insistencia del llamado a un «frente unido» de todos los demócratas (progresistas, liberales verdaderos, nacionalistas) contra las tendencias «antidemocráticas» de la derecha y la ultraderecha.

Ahora es la política la que se piensa en circuito cerrado. La fuerza de un partido que realmente quiere tocar y cuestionar el marco de lo posible no está dentro de ese marco, sino más bien fuera. Es decir, no tanto en las componendas políticas, sino en el apoyo popular

colectivo. En la capacidad de escuchar, sintonizar y acompañar activaciones populares colectivas.

Por eso fue tan catastrófica la destrucción por descuido (falta de cuidado) de las redes ciudadanas que de alguna manera sirvieron de apoyo al Podemos de los inicios, en primer lugar, sus propios círculos. De todo ello solo queda ya un apoyo virtual en las pantallas. Pero no es lo mismo. Twitter no hace acto de presencia para protegerte cuando unos matones te amenazan a la misma puerta de tu casa un día sí y otro también.

El tercero. Hay que construir medios de comunicación, de acuerdo, pero, ¿en qué consistiría otra comunicación?

No creo que otra comunicación posible pueda limitarse al relato ideológico de izquierdas, la razón de los datos y la deconstrucción de las mentiras de la derecha.

En primer lugar, ¿hay que seguir pensando rígidamente en términos de izquierda y derecha cuando la calle más interesante —desde el 15M hasta la insurrección del octubre chileno, pasando por los chalecos amarillos franceses— no se reconoce en esas coordenadas y piensa distinto? ¿No hay que escuchar mejor esos nuevos imaginarios y experimentar con otros lenguajes?

En segundo lugar, ¿cómo inventar una comunicación distinta en lugar de hacer lo mismo que la derecha pero con otros contenidos? Hablar distinto no es solo decir cosas distintas, sino hablar desde otro sitio y de otro modo. Es decir, salir de una relación instrumental con el lenguaje y el receptor. Sin diálogo, sin otras conexiones con la vida, en el circuito cerrado del lenguaje comunicativo.

No alcanza con decir cosas rigurosas y contrastables, hay que inventar otros modos de hablar, de escuchar, de desear. Otra temporalidad incluso, por fuera del tiempo instantáneo de las redes. Hacerse vocero de otro mundo, de otras prácticas y de otras

sensibilidades. Esa fue la fuerza del discurso de Podemos (y de Pablo) en sus inicios.

Por último. Volví a ver hace poco Gringo viejo, la película de 1989 sobre la revolución mexicana basada en una novela de Carlos Fuentes. En ella, el general Arroyo (Jimmy Smits) ocupa audazmente la finca de unos terratenientes, pero se queda después clavado en el lugar buscando los documentos que acrediten la propiedad campesina de las tierras. El escritor Ambrose Bierce (Gregory Peck), que ha viajado hasta México, convencido por razones de años de oficio periodístico sobre la falsedad esencial del papel cuando se separa de la vida, le azuza a seguir moviéndose, a continuar la revolución. Arroyo no le hace caso, e hipnotizado por los documentos a los que concede un poder absoluto, pierde la cabeza y muere.

El análisis en circuito cerrado de los medios, la política y el lenguaje de la comunicación es hoy el fetiche que nos hace perder la cabeza y caer una y otra vez derrotados. Hay que salir, escuchar la calle, seguir en movimiento.

¿Hacia una batalla cultural en clave materialista?

«Somos una derrota que gobierna». Leo esta dura caracterización del presente en el último libro del filósofo Juan Manuel Aragüés, La escritura de los dioses. A pesar de que hoy gobierna una coalición de izquierdas, donde se pueden encontrar las posiciones antagonistas en que se reconoce el autor, hoy es la derecha (más o menos extrema) quien lleva la iniciativa en el plano social, callejero y anímico, poniendo a la izquierda a la defensiva. El impulso de cambio radical en la sociedad que expresó el 15M se ha congelado y las políticas de izquierdas se limitan (en el mejor de los casos) a medidas de contención, incapaces de revertir las desigualdades estructurales.

¿Por qué la energía y la iniciativa han cambiado de bando? Una respuesta que aparece entre los actores de izquierda implicados en lo que se conoce como batalla cultural es la siguiente: «la derecha tiene más dinero, más medios y más talento comunicativo». Ese «más» explicaría la influencia de los discursos de odio, sobre todo entre los más jóvenes, la propagación de las fake news, el debilitamiento de los mensajes progresistas y los horizontes de esperanza.

Pero ¿acaso hubo más dinero, más medios y mejores estrategias mediáticas durante la década anterior, cuando el deseo de cambio tuvo claramente la hegemonía social y cultural? ¿Y si no se están pensando bien cuáles son las fuerzas en juego, asumiendo que todo es una cuestión cuantitativa, de poder, de técnicas comunicativas e ingeniería social?

El desafío político, dice Aragüés, es también filosófico, tiene que ver con maneras de pensar. Hay modos de pensar que llevan en sí mismos la derrota. ¿Es la batalla cultural una disputa de mensajes contra mensajes, con los medios y las redes sociales como terreno único o privilegiado? ¿Todo se juega en ver quién coloca mejor el mensaje? ¿Podría pensarse de otra manera la comunicación?

Idealismo y materialismo

El libro de Juan Manuel Aragüés reivindica la tradición materialista de pensamiento para las prácticas de emancipación. Una constelación de la que forman parte desde Epicuro hasta Gilles Deleuze, pasando por Spinoza y Marx, opuesta resueltamente al idealismo. ¿Qué dice el idealismo? Aragüés lo resume así: es la creencia de que un «etéreo mundo de nombres» define la realidad, tiene la verdad de lo real. El fundador de la corriente idealista sería Platón, con su famosa teoría de un mundo de ideas que rige por encima de la imperfecta materia.

¿Cuál es el problema del idealismo? Ese «etéreo mundo de nombres» simplifica (hasta el borramiento) la complejidad y riqueza de lo real, que consiste en la emergencia continua de diferencias imposibles de captar (sin mutilación) en las ideas, los conceptos o esquemas a priori. El idealismo es una «lógica representativa» que pretende dar cuenta de la realidad, como si de un espejo se tratara, pero no consigue captar su dinamismo de cambio y movimiento.

Pasemos de la filosofía a la política. La batalla cultural, tal y como hoy se plantea, ¿no sería profundamente idealista? La verdad se sitúa en la teoría o los relatos, se trata de transmitir esa verdad a las masas / audiencias a través de la persuasión (en el caso de la izquierda clásica) o de la seducción (en el caso del populismo). En

los dos casos, se concede a lo ideal —la teoría o los relatos— el privilegio de definir el sentido de lo material. Los constructores de explicaciones y narrativas, los intelectuales o storytellers, tienen el poder y la agencia en esta concepción de la política.

¿Cómo pensar en clave materialista? La verdad no se sitúa por encima de la materia, en un cielo abstracto de ideas o relatos, sino en la materia misma, en su perpetuo movimiento, en su producción continua de singularidades, en la trama de relaciones entre ellas en que consiste la vida. La materia se define de este modo como un «tejido de diferencias». También la materia de la sociedad, la materia social.

Hay singularidad y hay diferencia, cada uno de nosotros es una perspectiva del mundo, un lector único e irrepetible de la realidad. La percepción es activa, los sentidos no solo reproducen o reflejan lo que hay, sino que lo recrean. Pero, al mismo tiempo, esa diferencia y esa singularidad, la de cada uno de nosotros, es relacional, es decir, entra en contacto y diálogo con los otros, dejándose afectar y afectando, cambiando a través de los encuentros.

Pero ¿qué importa todo esto? ¿De qué sirven estas filosofadas? ¿No se trata finalmente de tener más dinero, más medios y más eficacia en términos de mensaje? La diferencia es decisiva. Si pensamos en clave idealista, el emisor (que tiene la verdad de la teoría o el relato) se dirige a un receptor aislado y pasivo. La comunicación se convierte en un bombardeo de informaciones hacia un conjunto de individuos atomizados, cada cual encerrado en sí mismo y sin relación con los otros. Es exactamente así como el mercado practica la comunicación. La debilidad de la batalla cultural hoy en día, tanto de la izquierda clásica (que quiere convencer) como de la izquierda populista (que quiere seducir), es hacer de la comunicación una práctica de mercado que presupone un conjunto de consumidores aislados, sin percepción activa, sin conversación o lazos entre sí. Estaciones repetidoras de estereotipos, de memes, de contenidos virales.

Cuando se plantea la batalla cultural, la disputa en el terreno de las ideas, sobre la base del mercado, pensando exactamente igual que el mercado, es el mercado quien gana. La principal debilidad no es que el adversario tenga más dinero, más medios y más expertos influencers, sino que se está copiando su modelo, imitando su eficacia, pensando en espejo, en simetría con él.

La cuestión de la práctica

El idealismo, tal y como lo explica Juan Manuel Aragüés, es la creencia de que primero va la conciencia, las ideas, el lenguaje y solo después la vida. El «etéreo mundo de nombres» da sentido, orientación y dirección a la vida. El materialismo afirma algo muy distinto: la práctica, la experiencia, tiene un efecto determinante sobre la conciencia. Las prácticas y las experiencias de vida pueden generar nuevas miradas, nuevas ideas, nuevas maneras de pensar.

¿Por qué la derecha lleva la iniciativa en la disputa de las ideas? Podríamos pensar: no solo porque tenga más dinero, más medios y más talento comunicativo, sino porque las prácticas y las experiencias de vida están de su lado. ¿A cuáles me refiero? A las más diarias y cotidianas: desde el supermercado a la tarjeta de crédito, pasando el entretenimiento y el turismo, la vida hoy está enteramente organizada por el mercado.

Es decir, el mensaje de la derecha prende porque resuena y sintoniza con los miedos y las esperanzas de una vida inmersa en el líquido amniótico del mercado. La izquierda se ríe altanera de los disparates de Trump o de Ayuso, pero ellos conectan con deseos, formas de vida y lenguajes comunes. La derecha hoy es materialista, tiene las prácticas de vida mayoritarias de su lado. Es un

materialismo cínico, un materialismo de lo dado, de lo que hay, de lo establecido, pero arraigado en lo real.

La batalla cultural no es solo cuestión de ideas, de teorías, de relatos seductores, de significantes, de mensajes a colocar, sino que tiene que ver con prácticas, con experiencias, con sacudidas de la vida capaces, según explica la tradición materialista, de generar nuevas visiones del mundo. ¿No fue esa por ejemplo la fuerza del 15M? Sin dinero, sin medios, sin argumentario ninguno, pero apoyado en una práctica de vida diferente, que contagiaba afectos y valores diferentes, fue capaz de cambiar la mirada de un país.

Razones y pasiones

Por último, el idealismo, según lo caracteriza Juan Manuel Aragües, desconoce el carácter pasional y deseante de la materia humana. Un miedo al cuerpo, un desconocimiento de los saberes del cuerpo, lo acompañan desde siempre, al menos desde el momento en que Platón decidió expulsar a los poetas de su ciudad ideal.

La batalla cultural idealista piensa la eficacia de una verdad discursiva depurada de pasiones. En el caso de la izquierda clásica, es la confianza en la pedagogía, la ideología, los argumentarios. La izquierda clásica piensa la batalla cultural como una gran pizarra donde los expertos (que saben) enseñan a las audiencias (que no saben) aquello que debieran saber. En el caso de la izquierda populista, las emociones se tienen en cuenta, es un cierto avance con respecto a la izquierda clásica, pero se piensan como meras identificaciones. La emoción es aquello que hay que captar o suscitar para «colocar» mejor el mensaje.

En ambos casos se desconoce la capacidad motora de los afectos, su gran fuerza de desplazamiento, la potencia que tienen para movernos y conmovernos. Los afectos no son ni una interferencia en el pensamiento correcto, ni tampoco la emoción pasiva que se adhiere o no a los significantes propuestos, sino una intensidad vital que puede producir nuevas miradas y nuevos sentidos para la vida.

La batalla cultural pensada en clave materialista no solo es asunto de ideas puras, ni de ideas envueltas en ropajes sexis y atractivos, sino de ideas afectantes. Ideas capaces de afectar los cuerpos —tocarlos, moverlos, conmoverlos— porque ellas mismas nacen desde los cuerpos, en ciertas temperaturas vitales muy distintas al frío glacial del cálculo (político, estadístico, de marketing). La tradición materialista ha llamado a estas ideas «nociones comunes», imágenes compartidas de mundo que brotan del encuentro de los cuerpos, de las prácticas de vida comunes.

La batalla del pensamiento

Singularidad y relacionalidad, percepción activa y creadora, tejido de diferencias, prácticas de vida, carácter pasional y deseante de lo humano... Desde estas claves, ¿podría pensarse una batalla cultural diferente? ¿Cómo sería?

La imagino en primer lugar como la apertura de espacios de conversación. Sin división tajante entre emisores y receptores, creadores de contenidos y consumidores pasivos o repetitivos. La conversación como ida y vuelta de la palabra en igualdad, como ejercicio de atención y de escucha, no mediado por ningún algoritmo, guion o protocolo rígidos, sino sostenida por los propios participantes.

Espacios de conversación, de palabra recíproca, ni monólogo ni guerra entre posiciones cerradas, sino una trama a la vez común y diversa, singular y colectiva. Una conversación que se alimente de las prácticas de vida (o sea incluso capaz de suscitarlas), que resuene con nuestras experiencias más cotidianas y pueda afectar por ello a nuestra mirada sobre el mundo. Espacios de encuentro, de pensamiento, de deliberación, de participación auténtica.

Allí donde somos convocados a pensar desde lo que nos importa y nos toca, desde lo que vivimos y nos implica vitalmente, se despliega siempre una inteligencia. Somos materia que piensa. La confianza en la igualdad de las inteligencias, en la inteligencia de cualquiera, es un presupuesto materialista. ¿Es posible dirigirse al otro, hablar con el otro, no para convencerle o seducirle, sino para pensar juntos?

La batalla cultural en clave materialista es una batalla del pensamiento. Juan Manuel Aragüés la piensa como construcción de un conatus. El conatus es un concepto del filósofo Spinoza que designa el esfuerzo que hace cada cosa y cada criatura por perseverar en su ser. Pero ese conatus, que Spinoza considera como una fuerza primordial, un punto de partida, Aragüés lo piensa más bien como un desafío, una construcción, un punto de llegada.

Lo dado no es el conatus, como muestra el mundo actual, sino la pulsión suicida. La pulsión suicida del capitalismo en forma de guerra, de agresión a la naturaleza, de ceguera voluntaria con respecto a todas las señales de alarma. La pulsión suicida de cada uno de nosotros como individuos aislados, sin relación, atomizados. Idiotas en el sentido griego de la palabra, autorreferentes, encerrados en nosotros mismos, incapaces de encuentro con los otros. La pulsión de muerte freudiana viene redefinida en clave materialista como pulsión idiota.

Construir un conatus para sobrevivir, para plantearnos un horizonte de supervivencia humana en un planeta vivo. Hay que escapar para

ello de la idiotez, de la superioridad moral, del identitarismo, de todo lo que nos haga incapaces de encuentro y composición con los otros. Construir el conatus es construir lo común, una salida y un éxodo de la pulsión suicida del capitalismo neoliberal, hoy ya brutalismo.

Contra la pulsión suicida, contra la pulsión idiota, contra la vida-mercado y su falsa comunidad de individuos atomizados, la batalla cultural en clave materialista, la construcción de un cuerpo colectivo, un espacio de conversación, un tejido de diferencias.

¿Qué significa «escuchar» en política?

[5]

Unos días antes de ser elegido alcalde de Nueva York en noviembre de 2025, Zohran Mamdani dijo algo que merece la pena pensarse en serio. En una entrevista para The Daily Show, planteó que el proceso de escucha emprendido por su candidatura era ya su primera y más valiosa práctica política. Escuchando estaba ya «siendo alcalde» y prefigurando la ciudad que quería.

Y, precisamente de esa escucha dialogada, de esa ya conocida iniciativa de cien mil voluntarios y tres millones de puertas tocadas, emerge el corazón de su propuesta política: poner en el debate público la asequibilidad de la vida urbana como deseo y urgencia (affordability).

Esta idea nos obliga, creemos, a una reflexión profunda. ¿Qué significa «escuchar» en política? Hay seguro muy diferentes respuestas posibles, pero querríamos ahora condensarlas (y contraponerlas) en dos imágenes.

Hay una primera respuesta que ubica la escucha como medio, retórico o instrumental, al servicio del diseño de campaña. Hay una escucha retórica que pregunta, consulta y pide la participación para terminar haciendo más o menos lo que se tenía programado de antemano. No busca captar algo desconocido, algo que no se sabe, que no se entiende, sino (por ejemplo) apuntalar un liderazgo político a través de tal o cual proceso (gira, primarias, referéndum virtual).

Hay una escucha instrumental que es puramente cuantitativa y tiene una función clara: anticipar comportamientos de voto, pulir

mensajes, confirmar hipótesis, detectar tendencias, emociones blandas, aceptación de líderes. La escucha por sondeo, por estadística, por encuesta, convierte lo que oye en datos, métricas, perfiles, segmentos o tendencias. Los criterios de los que se parten filtran la información que se recoge y se funciona en circuito cerrado. Se escucha solo lo que se quiere escuchar.

Podríamos imaginar, sin embargo, una segunda respuesta. La que entiende la escucha como apertura a lo desconocido, se arriesga a captar elementos inesperados o contradictorios y está dispuesta a armar algo con ello (un diagnóstico, una propuesta). No se escucha entonces para vencer o para convencer, sino en primer lugar porque no se sabe, no se entiende, se tienen preguntas de veras, porque lo conocido ya no da más de sí.

Podemos decir que esta escucha es una escucha por desplazamiento: hay que desplazarse (no solo física, sino mentalmente) para escuchar, salir de los circuitos autorreferenciales y entrar en contacto con lo desconocido, y eso que se escucha desplaza a su vez lo que pensábamos y hacíamos hasta el momento, cambia nuestra manera de pensar, de hablar y de proponer políticamente algo.

No se trata simplemente de distinguir entre distintas técnicas, sino entre dos formas de ser en lo político. Esta segunda escucha pretende acercar vida y política. Esa es su fuerza. No importa tanto la escala, micro o macro, nacional o municipal, lo que tiene potencia de transformación es el chispazo que salta en la interferencia entre vida y política, el malestar social y el lenguaje, los anhelos de abajo y la acción. La escucha rehace el vínculo entre ambas realidades.

Imaginamos así a los miles de voluntarios de la candidatura de Mamdani, yendo de puerta en puerta, de barrio en barrio, llamando a los timbres de las casas, conversando con los vecinos, dejándose impregnar por los dolores y malestares cotidianos, exponiéndose a la contradicción, al desmentido de la realidad, necesitando escuchar al

otro para entender lo que no se entiende, para pensar y organizar la acción a partir de nuevas claves.

La política como comunicación

¿En qué momento la política se volvió sobre todo un asunto de comunicación? Ya en 1965, unos años antes de que Guy Debord redactase su célebre libro La sociedad del espectáculo, el filósofo Cornelius Castoriadis afirmaba lo siguiente:

Los partidos (y, en EE. UU., los presidentes) no pueden pedir el apoyo de la gente sobre la base de sus ideas o su programa [porque no hay diferencias discernibles entre los de unos y los de otros]. Los presidentes y los partidos se venden ahora a la población como marcas de pasta dentífrica. Se crea una «imagen» de Kennedy, o de Johnson, o de Sir Alec, o de Wilson. Los expertos en relaciones públicas se preguntan: «¿No parece Wilson demasiado intelectual? ¿No debería decir algo para corregir esa impresión? ¿Qué debemos hacer para ganarnos el apoyo de ese 5 % de electores a los que les gusta Sir Alec porque no parece un intelectual y quieren un primer ministro que no sea muy inteligente? ¿No debería Wilson decir alguna tontería en la próxima aparición pública?».

Finalmente, se vuelve imposible distinguir la política de toda otra forma de publicidad o venta de productos. En ese sentido, la naturaleza del producto no tiene demasiada importancia, porque siempre puede asumir otra.

La cita resuena sesenta años después con fuerza de actualidad. Si hoy existen consultores que pueden trabajar en varios partidos distintos —Iván Redondo, por ejemplo, ha sido asesor del Partido Popular, del Partido Nacionalista Vasco y del PSOE— es porque la política deviene comunicación y esa comunicación tiene códigos especializados, con métodos y técnicas en común, independientemente de la orientación ideológica del «cliente».

Cómo posicionar un mensaje, cómo ocupar agenda, cómo gestionar una crisis, cómo construir un relato eficaz, cómo activar emociones colectivas. Podemos decir (con Castoriadis) que la comunicación política se entiende finalmente al modo del mercado: escucha por extracción y venta de determinado producto para los individuos aislados que son los consumidores. Los enunciados pueden ser distintos, pero la gramática (las reglas de juego) es para todos la misma.

Aquí no hay nada nuevo, como nos demuestra la cita de Castoriadis. Lo que tal vez es novedad es que esta lógica se extiende hoy también a la política de transformación, a la política que pretende cambiar las cosas.

Antes, una organización política antagonista, fuese del signo que fuese, era también un cierto «espacio de vida» (casas del pueblo, ateneos, cooperativas, publicaciones propias, agrupaciones juveniles, culturales, deportivas, reuniones, formación, ayuda mutua, identidad). Pero, a día de hoy, los espacios políticos están altamente profesionalizados, centrados en campañas y encuestas, en medios y en redes, dirigidos por técnicos de comunicación política, apenas sin estructuras presenciales de vida cotidiana.

Las organizaciones ya no tienen espacios propios, tiempos propios, lenguajes y categorías propias, un mundo propio, sino que son operadores del espacio mediático regido por la gramática del mercado. Las lógicas comunicativo-mercantiles se interiorizan incluso como «alma» de la propia organización (competitividad en

elecciones internas a cara de perro, primarias viralizadas, antagonismos digitales y mediáticos que pugnan por la jefatura). Los candidatos han de convertirse, antes de nada, en influencers, mercancías potenciales, instagrameables.

Muy recientemente, en el proceso conocido como «asalto institucional», se barajó incluso la idea de que podían existir formaciones políticas sin arraigo territorial ninguno (militantes, procesos, lugares), simplemente armadas con estrategias de comunicación y símbolos poderosos, ni siquiera espacios comunicativos propios, sino simplemente los que el mercado dispone hoy para todos. Si, como se dijo entonces, «la gente ya no milita en estructuras políticas, sino en medios de comunicación», ¿qué podían aportar espacios de vida y participación como los extintos Círculos de Podemos? Únicamente son un lastre para la velocidad de respuesta que exige la comunicación.

Así, mientras todo lo que tiene hoy fuerza política en el presente (desde el evangelismo hasta el narco, pasando por la ultraderecha) abre y sostiene espacios de encuentro, de ayuda mutua, de «welfare desde abajo», la izquierda se ha quedado voluntariamente sin mundo, confiándolo todo a la comunicación. El streaming, el meme viral, el pódcast, ya sea a la manera explicadora-pedagógica del progresismo clásico, ya sea a la manera performer y seductora de los nuevos populismos mediáticos.

El resultado en ambos casos es el mismo: la desconexión del malestar social, las burbujas comunicativas incapaces de escuchar lo que no entienden de antemano, la virtualización que aleja de la realidad cotidiana de los cuerpos y los afectos. El bloqueo de todo desplazamiento y la repetición de lo mismo. El desastre es mayúsculo.

El rumor de las cosas verdaderas

Hay siempre, en toda sociedad, un proceso de deliberación deslocalizado, difuso, una conversación con muchos hilos, a la vez íntima y común, que a veces emerge, se manifiesta, se decanta, cristaliza en acción pública, en acontecimiento. Todos nos sorprendemos entonces. ¿Dónde se estaba «cocinando» este o aquel fenómeno?

Una sociedad siempre está discurriendo, siempre está pensando. Hay una autonomía social que deserta de los canales dominantes, ignora sus mensajes, los reinterpreta, crea nuevos. Esa «deliberación social difusa» es el motor de las sorpresas históricas. Diego Sztulwark, en su libro El temblor de las ideas, lo llama siguiendo a Kafka «el rumor de las cosas verdaderas».

Un rumor, un murmullo, un ruido de fondo. Ese nivel de la vida social no es completamente representable, no es estable ni cuantificable, no se deja reducir a categorías previas, vibra en tiempos que no coinciden con los de la agenda mediática, es contradictorio, impuro, a veces opaco incluso para los propios sujetos.

Los «espacios de vida» que antes mencionábamos (casas del pueblo, ateneos, centros sociales, cafés, asociaciones de todo tipo, cooperativas) eran los dispositivos capaces de escuchar el ruido de fondo. El malestar se hablaba sin necesidad de hacer de él un dato, la vida cotidiana se compartía sin ser producto ni mercancía, las contradicciones se elaboraban en común, lo cualitativo tenía tiempo de decantarse, el rumor tomaba forma. El ruido de fondo se captaba a través de una escucha sensible, con el cuerpo, y de un tiempo compartido.

La virtualización presente equivale a una volatilización. Cuando desaparecen esos espacios, desaparecen también las condiciones de posibilidad de escuchar la vibración profunda de una sociedad. Se

dejan de escuchar mundos para captar audiencias, se dejan de escuchar problemas para cazar tendencias, se dejan de escuchar sujetos situados para procesar segmentos de mercado, se deja de escuchar lo que no se entiende para registrar lo que ya se sabe clasificar.

La política como comunicación es sorda al rumor. No tiene dónde escuchar, no tiene cómo y tampoco tiene ganas. Oye solo aquello en lo que se reconoce, lo que se ajusta a los estándares predeterminados, no tolera la ambigüedad ni los matices, trata al otro como objeto de seducción y no como sujeto interlocutor, quiere gobernar la conversación sin dejarse afectar por ella, sabe demasiado y escucha demasiado poco.

Reconstruir la «vida pública»

La escucha no solo es un medio para comprender mejor un problema y luego resolverlo, sino que también establece un vínculo, es la base de un tipo de vínculo, sensible y no instrumental. Como nos enseña la práctica del psicoanálisis, escuchar transforma. La palabra intercambiada en condiciones de escucha real puede transformar (siempre sin garantías). El malestar se elabora, se sublima, se modifica, se desplaza.

¿Cómo resonaría esta idea en política?

En este punto, vale la pena recordar la reflexión de Hannah Arendt sobre la propaganda en Los orígenes del totalitarismo. ¿Qué dice Arendt? La propaganda totalitaria —a todas luces irracional, inverosímil, como nuestros bulos, fake news y teorías de la conspiración— solo triunfó porque previamente se había destruido el

sentido común, fruto de la presencia común, del ser-en-común (being-in-common).

El sentido común no es una cuestión puramente mental o racional, sino que depende de lo que Arendt llama «un lugar en el mundo», ese lugar que hace «significativas las opiniones y efectivas las acciones». La destrucción de los espacios comunes, la atomización, la pérdida de las relaciones comunitarias, produjo una experiencia de desarraigo masivo desde la cual los relatos totalitarios suscitaron una fe inquebrantable. La irracionalidad, la ideología, las creencias inquebrantables, brotan en el caldo de cultivo del aislamiento.

El antídoto ante la propaganda totalitaria, sigue diciendo Arendt, no es solo la «verdad de los hechos», como si esta fuese el sol que derrite por su propia irradiación los bloques de hielo de la mentira, sino los espacios de diálogo, de deliberación, de participación, los vínculos comunitarios, la presencia compartida. Aprendemos a razonar en común. Hablando, escuchando, tomando la palabra del otro como principio de la nuestra. El yo no piensa, pese a lo que diga Descartes, si no hay un tú que le responda. Logos en primer lugar significa relación.

La idea actual de que «dato mata relato» o de que se puede frenar la proliferación de fake news regulando el espacio comunicativo por ley es ingenua e impotente. Lo que puede frenar la propaganda, siguiendo a Arendt, no es la comunicación unilateral de la verdad, sino la apertura de espacios de conversación, de intercambio de ideas, de mundo común y compartido. Lugares donde la gente se hable, discuta, confronte, elabore, restaure el vínculo entre palabra y acción. Ella lo llamó «vida pública».

El neoliberalismo ha destruido la vida pública en todos los ámbitos de la vida (barrios, escuela, trabajo) a lo largo de los últimos 40 años. Ha precarizado y privatizado las condiciones materiales de la verdad, del uso público y compartido de la razón. Ha sustituido las condiciones de la atención, escucha al otro y elaboración conjunta,

por la automatización, la inmediatez, las burbujas de autoconfirmación. Al reducir la «batalla cultural» a una disputa entre mensajes que tiene lugar en nuestras pantallas, la izquierda escoge pelear en el terreno del adversario.

La disputa, para quien quiera cambiar las cosas, es más difícil todavía. Una comunicación antagonista no puede proponer solo una serie de mensajes, sino también configurar otro tipo de experiencia. Tiene que inventar, no solo las armas con las que se interviene en el combate, sino el mismo terreno donde se pelea. No se trata de poblar las pantallas de mensajes, de explicaciones, de imágenes, de guiños, de gestos, de zascas, sino de reconstruir esa vida pública cuya destrucción habilita hoy el ascenso de las ultraderechas.

La campaña de Zohran Mamdani, a través de la apertura de espacios de encuentro y conversación, alcanzó un «momento de verdad», de articulación entre vida y política, entre los dolores de la vida y el lenguaje de la política. Esa ha sido su fuerza. El malestar social se reconectó con ideas igualitaristas y se separó del odio a los chivos expiatorios que propone la derecha. ¿Podrá ahora su gestión mantener unido lo que todo tiende a separar? Es el verdadero reto, como él mismo señaló en su discurso la noche de la victoria electoral. Los fascismos siempre nacen de las desilusiones de la izquierda.

Pero, más allá del caso Mamdani, la pregunta decisiva es: ¿cómo salir de la desastrosa hipótesis de la política como mero asunto de comunicación y espectáculo? ¿Cómo volver a impregnarla de vida, de afectos, de vínculos, de territorios, de los malestares, los dolores y los anhelos cotidianos de la gente de abajo? ¿Cómo reconstruir la vida pública?

Coda: Inspirar, respirar, conspirar

En su libro El arraigo, escrito en Londres durante la Segunda Guerra Mundial, Simone Weil medita sobre el problema político de la «inspiración». ¿Cómo inspirar a la resistencia, a la acción, evitando copiar los métodos (considerados «bajos») del enemigo, tales como el terror o la propaganda?

Weil se decanta por la siguiente estrategia: formular pensamientos que laten ya en el corazón de la gente. Si esos pensamientos latentes encuentran formulación, de alguien además «de quien se espera el bien» (una voz creíble, legítima, de confianza), «entonces confortan, inyectan energía y procuran algo así como un alimento». Despiertan, hacen crecer algo personal, suscitan una transformación interior. Pero para poder «traducir» esos pensamientos latentes, lo primero es escucharlos. Por eso Weil se plantea la necesidad de un «organismo receptor» capaz de discernir esos pensamientos y necesidades sordas y comunicarlas a Londres. La realización de esa tarea vital requiere para Weil de algunas cualidades excepcionales: interés apasionado por los seres humanos, capacidad para ponerse en el lugar del otro, atención a lo no dicho, escucha de lo complejo e imperceptible.

Nada de sondeos, nada de estadísticas, nada de encuestas, la verdadera escucha para Weil es cualitativa y pasa por el cuerpo. No se trata de descifrar la realidad entendida como meros datos para mejor gobernarla, sino de encontrarse con los otros, aprender de ellos y proponerles únicamente las respuestas que estaban a punto de encontrar por sí mismos. Inspirar es un momento de una respiración en común, de una conspiración.

La victoria, concluye Weil, es espiritual y no solo militar. La guerra es un arte gobernado por la composición en múltiples planos. ¿Qué quiere decir aquí «espiritual»? Del orden de los afectos. La victoria es espiritual y no solo técnico-comunicativa. La política es un arte poético de composición en planos múltiples.

5. Artículo escrito con Ernesto García López, amigo y compañero, antropólogo y escritor. Su producción puede seguirse aquí: https://ernestogarcialopez.com/

«Estamos buscando una salida donde no la hay, que no preexiste, que debemos inventar»: entrevista a Diego Sztulwark

Por un lado, Kafka. Por otro lado, Argentina. Leer Kafka desde la Argentina actual. Leer la Argentina actual desde Kafka. Desde este juego, desde esta tensión, está escrito El temblor de las ideas, aparecido en 2025.

Diego Sztulwark sintió, con la victoria de Milei en 2023, una auténtica sacudida política, intelectual, vital. ¿Cómo pensar lo que suponía esa victoria, cómo pensar realmente, es decir, no aplicando saberes previos? Se imponía un trabajo de escucha, de observación, de invención, y Kafka apareció ahí como el mejor aliado.

¿En qué tipo de bicho nos hemos convertido? ¿Qué tipo de metamorfosis hemos experimentado? ¿Qué amenazas acechan a este nuevo cuerpo, qué nuevas potencias lo habitan? Gregor Samsa, la sociedad argentina, todos nosotros, como objetos de la mutación antropológica brutalista que conducen las nuevas derechas, debemos hacernos urgentemente estas preguntas para sobrevivir.

Diego Sztulwark escribe, interviene en medios de comunicación, coordina talleres de lectura y pensamiento, pero es fundamentalmente un lector. Un lector implicado en la lucha de clases de su tiempo, en el conflicto social que lo atraviesa todo. Porque también la lucha de clases es una batalla entre lectores, entre diferentes lecturas de la realidad.

Amador Fernández-Savater: Diego, te presenté como lector. No tanto un militante que lee, que busca en la lectura herramientas de lucha, como un lector. Un lector que lucha, que lucha en tanto que lector. Sé bien que te puede inquietar esta presentación, que se imagine al lector como una figura aislada, desimplicada de lo que sucede. Y a la lectura, como una actividad esencialmente contemplativa, desconectada, sin efectos. Querría entonces comenzar hablando un poco de esto, que me precises la presentación con tus propias palabras. ¿Qué puede un lector en/de la lucha de clases?

Diego Stzulwark: Bueno, pienso que la lucha de clases —entendida en un sentido abierto, amplio, complejo y abarcativo— es una actividad cognitiva. Es a través de las luchas colectivas que nos enteramos de quiénes somos verdaderamente. Pues son ellas las que, contra los dispositivos de apropiación del tiempo de vida de los grandes colectivos humanos, nos permiten reconocernos como sujetos de potencia.

Maquiavelo enseña que la ciudad es el espacio de una división política entre lo que él llama «humores»: los grandes que desean dominar y el pueblo que no quiere ser dominado. Un lector de la lucha de clases es, ante todo, alguien que busca conocerse como parte de una trama transindividual. Alguien que desea elaborar y compartir estrategias en una ciudad irremediablemente dividida. Leer, entonces, es descifrar signos, pero también buscar cómo incluirnos en el juego de las fuerzas del mundo. Las grandes lecturas en este sentido —el 18 Brumario de Luis Bonaparte, de Marx, los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, de José Carlos Mariátegui, o La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, de Rita Segato— encuentran, a partir

de señales dispersas, un entretejido de situaciones que nos sorprenden y nos ayudan a comprender.

Yo he seguido estos últimos años a unos pocos lectores privilegiados: al filósofo argentino León Rozitchner y sobre todo a Franz Kafka. Ambos leen el mundo a partir de sus propios afectos.

AF-S: Puedo entender la elección de Rozitchner, que escribió muy directamente sobre política (Malvinas, la dictadura argentina, el terror), pero ¿por qué Kafka? ¿En qué sentido Kafka es un lector de la lucha de clases, de esa división social que explica Maquiavelo?

DS: Ya Deleuze y Guattari habían dicho que Kafka, en cuanto escritor, era un hombre político porque no dejaba de crear estrategias. Creo que se lo puede leer como se ha leído El príncipe, de Maquiavelo: buscando saberes aptos para lidiar con fuerzas adversas, y para no ser destruidos en medio de la noche de la política actual, en la que el desprecio extremo por la vida funciona como condición de posibilidad para afianzar los mecanismos de explotación social.

En la hipersensibilidad de Kafka aparecen todo tipo de reparos ante la presencia de formas de poder presentes en las relaciones de pareja o entre padre e hijo, pero también de la presencia horrorosa que habita en la innovación técnica. Kafka es, en ese sentido, un maestro de la sensibilidad antifascista. Su fuerza de captación no es la de las ciencias sociales. Kafka conoce por medio del asombro, no de la cuantificación objetiva.

Y nos enseña a pasar del estupor a la imaginación activa trazando mapas de afectos. Es ante todo un lector. Un lector que escribe. En sus novelas inconclusas y en sus relatos, pero también en sus cartas

de amor y en sus diarios, realiza ejercicios de discernimiento (ante sus amantes, su familia o su trabajo) a través de un lenguaje poblado por palabras simples, despojado de categorías.

No soy especialista en nada y menos que menos en literatura. No pretendo defender ninguna tesis sobre Kafka, sino proponer ciertas lecturas que permiten sostener la actividad de entendernos en medio de una ofensiva reaccionaria.

Pensar y entender la metamorfosis mileísta

AF-S: Del mismo modo que Gregor Samsa, hemos sufrido una metamorfosis y no nos hemos enterado. Una mañana nos levantamos y Milei estaba en el poder (su nombre expresa un cambio más profundo). En lugar de repetir saberes previos, hay que pensar. ¿Por dónde empezar? Tú citas la siguiente frase de Kafka: «Ante la imposibilidad de escribir, escribo». ¿Qué significa para ti?

DS: Me estoy refiriendo precisamente a las estrategias de Kafka. Prestar atención a las transformaciones que se operan a nuestras espaldas. Pensarlas física y afectivamente. Reconocer la mutación en nosotros. Averiguar cuáles son las potencias de este bicho en que nos hemos convertido.

Gregor Samsa se resiste a admitir el cambio de cuerpo —ahora es un insecto que desde el punto de vista humano es repugnante—; persiste en su conciencia humana adhiriéndose al punto de vista del viajante de comercio que debe sostener a su familia. Para él, aferrarse a lo que fue —o a lo que cree que fue— puede ser una

trampa mortal. Su cuerpo, de hecho, puede ahora nuevas cosas: puede trepar paredes. Pero deberá cuidarse de la manzana que le arroja su propio padre, y que acaba por matarlo.

Kafka lleva un diario. Trata de retener el tiempo que pasa. Se vuelve consciente de la importancia del tiempo de la escritura, que es el de la atención despierta. En una entrada de su diario de agosto de 1914 dice algo así: «Alemania entra en guerra, por la tarde tengo natación». La vida está hecha de acontecimientos terribles entramados con el esfuerzo cotidiano de cuidar, de conservar, las propias fuerzas.

AF-S: Anotar lo que no se entiende, registrar todo tipo de signos y detalles para orientarse, para pensar lo que (nos) pasa. ¿Qué significaría hacer una lectura intensiva de esos signos, leer los signos en tanto que afectos?

DS: Michel Löwy señala —en su libro Kafka insumiso— que, durante el día, como funcionario de una agencia de seguros de riesgo de trabajo de Praga, Kafka redacta fórmulas jurídicas, ensamblando el lenguaje con la ley. Pero de noche, el escritor hace de las suyas. Mientras su familia duerme, se dedica a desanudar las palabras de la máquina legal; indaga en torno a las fuerzas que operan sobre él. Procura discernir lo que apenas llega a comprender.

En algún sitio Kafka declara que piensa por imágenes. Imágenes que se le imponen con un poder mítico que lo paraliza y a las que debe responder con palabras (y a veces también dibujando siluetas humanas). Según Elías Canetti, por ejemplo, la novela El proceso no se entiende sino sobre la escena perturbadora de la ruptura de su compromiso con Felice Bauer. La clave interpretativa del tribunal que lo condena no debería buscarse en un sentido oculto, sino en un drama afectivo que pretende abrirse paso. En Kafka, las figuras

tienen un correlato de intensidades vividas que son por naturaleza transindividuales.

AF-S: Podemos tal vez aterrizar este «método kafkiano» en un momento de tu libro para entenderlo mejor. Uno de los signos, uno de los detalles que aferras en el libro para poder escuchar la «metamorfosis mileísta», es el atentado contra Cristina Fernández de Kirchner en septiembre de 2022, como si ese hecho (y sobre todo su autor) contuviese claves para pensar los fascismos de hoy. ¿Qué te permitió entender esa secuencia de hechos?

DS: Sí, prestar atención a la sombría figura de Fernando Sabag Montiel, que atentó en septiembre de 2022 contra la entonces vicepresidenta, es un ejemplo bien concreto de este tipo de anotaciones kafkianas de las que estamos hablando. El personaje reúne, enredadas, una cantidad de cuestiones llamativas. Ya durante la pandemia, la derecha extrema prácticamente monopolizó la acción de performances públicas. Llevaron a la Plaza de Mayo guillotinas y bolsas mortuorias. Sabag es la saliente más extrema y torpe de una trama —en buena medida financiada por actores político-empresariales y alimentada por el mundo de las redes virtuales— que se plantea una relación mítica con la historia.

Como se ve en el libro de Irina Hauser Muerta o presa, se jugaba en él la pretensión de un acto viril (volverse un hombre «histórico» matando a una mujer percibida como poderosa), y la ejecución de un asesinato como complemento de una acción «purificadora» que los medios de comunicación y el poder judicial no acababan —según él— de concretar (lo que finalmente se demostró falso, pues, como sabemos, Cristina Fernández está efectivamente en prisión producto de un proceso absolutamente cuestionable).

En Sabag Montiel se pone de relieve la locura de los cuerdos que acecha a la política (el peritaje psiquiátrico registra que Sabag Montiel tiene delirios de grandeza, pero es perfectamente consciente y responsable de sus actos). Todo lo que se sabe de él, incluida la descripción de los peritos psiquiátricos, cuaja a la perfección con el perfil del personal del mileísmo. De hecho, se ha hablado poco del papel del fallido atentado en el ascenso de Milei y su grupo al gobierno.

El oscurecimiento de las percepciones

AF-S: El fascismo 2.0 opera hoy, según dices, a través de un «oscurecimiento de las percepciones». Precisamente del bloqueo de un entendimiento colectivo de las metamorfosis, las mutaciones, las transformaciones. ¿Cómo se oscurece, qué se oscurece?

DS: Se nubla la percepción y se entrampa la riqueza del lenguaje. Las dos cosas van juntas y actúan por igual como condición de posibilidad para una política de intensificación de la explotación social y de la naturaleza. Porque sin un lenguaje vivo (no en un sentido elitista o erudito, sino como lenguaje del colectivo real) no hay modo de discernir los afectos, ni mucho menos de volverlos potencia expresiva pública. Por supuesto, este oscurecimiento no ocurre en el vacío, sino en función de dispositivos de oscurecimiento.

Se habla mucho de los procesos sociales y psíquicos intensificados durante la pandemia. Procesos montados sobre innovaciones técnicas y de precarización laboral. Hay mucha literatura sobre capitalismo de plataformas, semiocapitalismo, tecno-feudalismo.

También sobre la colonización que la Inteligencia Artificial ejerce sobre la existencia. En todos los casos se subraya una nueva desposesión por vía de la abstracción, en consonancia con el predominio de un tratamiento de la vida concebida como información.

Por otro lado, la última década en la Argentina no hizo sino acumular enormes frustraciones políticas. El gobierno llamado progresista, que terminó en 2023, jugó —en consonancia con lo ocurrido en otros sitios— un papel en la deslegitimación general de las expectativas igualitaristas. Fue incapaz de frenar la caída de los salarios e ingresos populares y el descrédito de la vida pública. La ofensiva radical-derechista ocurre en todos estos planos simultáneamente. Ella apunta a borrar toda comprensión crítica sobre los mecanismos de secuestro y vaciamiento de las instituciones democráticas: el desfinanciamiento de los servicios públicos, la destrucción del mercado interno, la colonización extractiva de la naturaleza y las capacidades humanas de la lengua.

Lo vemos hoy en forma concentrada con el genocidio y la limpieza étnica que lleva a cabo Israel en Palestina. Milei es de los pocos presidentes que abrazan emocionados al criminal Netanyahu. La derecha extrema habla de la defensa de la democracia ante la amenaza terrorista, de la legítima defensa ante el antisemitismo, de occidente como cuna del pluralismo y la libertad amenazada. Si no podemos disputar el sentido hiper-manipulador de estas y otras palabras para describir lo que ocurre en la Franja de Gaza, en Cisjordania y en otras partes del mundo, no tendremos tampoco palabras verdaderas para disputar el futuro.

AF-S: Y, sin embargo, el «intelectual kafkiano» no pretende la «iluminación» de este oscurecimiento. Eso sería más bien lo que pretende otro tipo de lector o intelectual que aparece en tu libro, el intelectual progresista. ¿Podrías distinguir al

lector kafkiano del intelectual progresista según sus distintas operaciones, búsquedas?

DS: La ultraderecha expresa un odio al mundo y acelera su aniquilación. Casi no hay quien se salve de ser etiquetado como «woke», comunista, etcétera. Lo que se entiende como progresismo ha sido objeto, desde ese ángulo, de una crítica impiadosa. Como escribe Santiago López Petit, la crítica fascista fusiona diferencia a jerarquía. Pero ¿qué es el progresismo? Si lo entendemos como la postulación de valores políticamente correctos, no es difícil percibir en ellos una estafa. Pero existe una crítica de izquierda al progresismo —la única que suscribo— que le reprocha una concepción estrechamente cultural o identitaria de las ideas: palabras sin fuerza, retóricas que no apuntan ni se esfuerzan verdaderamente por ponerse a prueba para transformar materialmente estructuras.

La idea de «iluminar» la oscuridad me parece propia de ese progresismo. Como si la luz irradiara del buen pensar. El realismo kafkiano, por el contrario, identifica el absurdo como un obstáculo peculiar a la claridad visual de tipo racionalista. Situado en el corazón mismo de lo real, le da poder a las cosas del mundo frente al sujeto que mira. Lo otro de la oscuridad no sería entonces el iluminismo, sino la producción que engendra sentidos. No la clarificación categorial, sino la sospecha de la condición ambigua de las cosas del mundo. La oscuridad que difunde la derecha extrema tiende a descomponer las capacidades populares para plantear —y resolver— problemas.

El planteamiento de la ultraderecha es lineal. Consiste en aplanar la realidad sobre los mecanismos del mercado. Y en reprimir, mediante lo que Alejandro Horowicz denomina «crueldad estratégica», sus «fallos». Estos «fallos» de mercado son, no obstante, el testimonio de lo que antes llamamos —kafkianamente— lo absurdo: la

presencia del inconsciente y de las resistencias sociales sobre la esfera del intercambio mercantil. Por eso, ambos, las formas del deseo y las luchas del trabajo, son objeto de desprecio y represión por parte de la derecha extrema.

Con Kafka, ver es siempre un ver nublado. Su realismo es el realismo de la no adecuación entre ley y razón. Su idea del «ver» no es la de la encuesta y el focus group, ni la de quien comprende la lógica subyacente, sino la del sujeto que alcanza una extranjería y percibe lo que percibe por estar llegando —o más bien partiendo, como ha dicho Judith Butler—, formulando las preguntas incómodas propias del forastero. El «kafkismo» —si tal cosa existe— procura verdades no lineales, aquellas que precisan de artificios ficcionales para ser captadas.

La trampa o la imposibilidad de politizar la desesperación

AF-S: El lector kafkiano está «entrampado», dices, debe asumirse «entrampado». Kafka enseña a leer la trampa, a leer la trampa en la ley. ¿Qué es la trampa? ¿Estamos en una trampa o en muchas? ¿Por qué asumirse entrampados puede ser una potencia?

DS: Sí, leído desde hoy, creo que Kafka se nos aparece como el escritor de la trampa. Sus héroes carecen de una potencia suficiente para revertir las injusticias. Kafka es el escritor obsesionado por las puertas que no se pueden cruzar. Como ha visto Marthe Robert, no deja de arrojar celadas a sus personajes y a sus lectores. Sus héroes buscan una salida donde no la hay. En carta a Milena Jesenská Kafka

escribe: «mis pulmones y mi cerebro hacen tratativas a mis espaldas». Su relación con el lenguaje es asunto de respiración.

El temblor de las ideas comienza a ser escrito mentalmente a fines de 2022. Por entonces se hizo evidente que el lenguaje de la política había quedado completamente separado de una desesperación colectiva, motivada por la incapacidad de detener la degradación de ingresos populares. Cuando la política deja de ser el lugar en el que se formulan, si quiera de modo indirecto y mediado, los problemas colectivos, su lengua queda neutralizada. (Sin esa separación entre mundo político profesional y malestar colectivo no se entiende cómo fue engendrado el mileísmo).

La trampa separa funciones sociales, pero también provoca una escisión dentro de cada quien. Mientras el mundo nos transforma en insectos, lo que queda de una conciencia convencionalmente democrática repite como un mantra impotente que «la política sirve para transformar la realidad». Mientras el deseo de transformar no se haga cargo de esta situación paradojal, que vacía el lenguaje que se quiere transformador, la trampa seguirá operando.

Kafka no habló sobre la política de su tiempo y no pretendo que haya anticipado algo del nuestro. Pero creo en el derecho del lector latinoamericano a manotear el archivo europeo y usarlo aquí según sus propios fines. Así leído, Kafka nos ofrece una perspectiva para comprender la dimensión política de la trampa.

AF-S: En La ofensiva sensible, escrito durante la etapa macrista, nombrabas el malestar social como «síntoma»; hoy lo haces como «desesperación». ¿Es una cuestión de términos o hay algo más?

DS: La ofensiva sensible pensaba el triunfo de Macri luego de 12 años de kirchnerismo, a 14 del 2001. La derecha se ofrecía como friendly pero asesinaba a Santiago Maldonado y a Rafael Nahuel. Tras del rostro amable, se desnudaba su rostro siniestro. En una primera presentación, daba lecciones sobre buenos modales y orientación a emprendedores; luego, autorizaba al Estado a matar en nombre de la defensa de la República concebida como propiedad privada. Pero el mileísmo (que tiene la misma ministra de Seguridad que Macri) no tiene rostro amable. Es, de entrada, la celebración de la ferocidad. Durante lo que va del mileísmo, las tentativas por buscar una salida supusieron convertir la impotencia en el despertar de un conatus colectivo. Lo que la palabra desesperación permite es recobrar el impulso para perforar el muro de la imposibilidad.

AF-S: Hay una segunda trampa en tu libro, yo diría, que es la trampa «democrática», que nos encierra en una alternativa infernal: hay que defender la democracia de la ultraderecha, pero defendiendo esta democracia, incapaz de transformaciones profundas, lo que alienta el caldo de cultivo que permite la ultraderecha.

DS: Paolo Virno habla de la impotencia contemporánea estudiando la condición paradojal de la fuerza de trabajo del capitalismo actual. Por un lado, nunca estuvo tan asistida en términos de calificación, complejidad técnica y tan conectada desde el punto de vista de la comunicación. Y por el otro, nunca pesó con tanta fuerza sobre la incapacidad para articular esa potencia de un modo autónomo. La potencia del trabajo es, por el momento, solo articulable por y para el capital.

Lo mismo sucede con la democracia. Si se actúa en ella hay que aceptar las restricciones explicitas o implícitas que la subordinan a

los requerimientos del capital en un momento de crisis o de transición (en el caso argentino esto es evidente a partir, por ejemplo, del mecanismo de la deuda nacional). Si se quiere actuar dentro de la democracia, es preciso imponer reformas; pero apenas se intentan, por mínimas que fueran, hay que afrontar la acusación de «violentos» (o terroristas).

No hay modo de democratizar la sociedad si se respetan las restricciones que han sido impuestas bajo su nombre. No hay política democrática sino contra la democracia como régimen de la impotencia.

La batalla cultural: ¿qué, cómo y desde dónde lee la ultraderecha?

AF-S: La lucha de clases es (y ha sido) una lucha de lectores y lecturas. La extrema derecha lee, está hoy leyendo, y con mucha eficacia, la época. Creo que eso se desprecia y no se piensa a fondo, pero está muy presente en tu libro. Los intelectuales de derechas son lectores en una batalla: la «batalla cultural» (de gran eficacia política). ¿Cómo se plantean, en tanto que lectores, esa batalla cultural?

DS: Lo que la ultraderecha llama «batalla cultural» es una actividad propagandística en y desde las redes. Consiste en leer la biblioteca de las izquierdas y denunciarla como el origen de las perversiones contemporáneas. Según esto, Gramsci sería el responsable de un ataque «cultural» de la izquierda a la sociedad; Marcuse, de politizar el «deseo» contra las convenciones burguesas y Foucault quien generalizó la «resistencia» a todas las situaciones —microfísicas—

imaginables. Laclau sería por último el inventor de la estrategia que reúne esa multiplicación conflictiva en un momento «populista» de la política. Su propuesta consiste en combatir toda microdisidencia e invertir a Laclau (ligando a los sujetos con el discurso político a partir de un sentido contrarevolucionario del conflicto).

La derecha extrema argentina lee las luchas democráticas con el lente del manual antisubversivo de los cuadros del genocidio de los años setenta. Sienten que, tras la caída del comunismo, el enemigo persiste bajo la máscara de los feminismos o los movimientos ecologistas. Ven filtraciones y ataques comunistas por todas partes. Si bien su ingeniería comunicacional surge de los centros trumpistas que promueven la defensa del supremacismo occidental decadente, encuentran los modos de traducir el fenómeno Milei a las banderas históricas —algo reformuladas— del viejo partido militar.

Sus más exitosas espadas hablan de todos los temas —filosofía, geopolítica y género— con un discurso combativo que escasea en el mundo de las izquierdas. El propio Milei ha citado a Lenin recordando que «sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria». Toman de la biblioteca en desuso de las luchas históricas aquellos textos que adquieren valor en el momento del enfrentamiento. Desde ese punto de vista, inventan una articulación entre los libros y la lucha política que creíamos patrimonio de las izquierdas.

La enemistad declarada de los publicistas del neofascismo va dirigida contra el «marxismo cultural». Se trata, por supuesto, de un enemigo caricatural. El marxismo resulta incompatible con una separación real entre cultura y economía. En el fondo, lo que persiguen es asegurar en la «cultura» la preeminencia que tienen en lo militar y en lo económico. Por contraposición, el marxismo fue siempre una articulación entre teoría y movimiento popular y no admite —cosa que deja claro el feminismo de izquierda— el divorcio entre un mundo de la cultura y otro de la lucha económica.

AF-S: Dices que una fuerza de la extrema derecha en esta batalla cultural es que defiende una noción de verdad. El cálculo económico como verdad. El mercado como verdad. Una verdad que, además, es material, existente, palpable en la vida de todos los días, organizada por el capital.

DS: La derecha extrema se plantea una relación ideológica con la «verdad». Por un lado, denuncia un estado de cosas presente como falso. Atacar la «justicia social» en la Argentina de 2023 fue posible porque en ese entonces había más de un 30 % de la población bajo la línea de pobreza (si eso es la justicia social, es fácil rechazarla). Como dice Theodor Adorno: si la democracia capitalista se enraíza en una sociedad dividida en clases, subsiste en ella una irracionalidad irreductible. La «verdad» de la derecha extrema es una amplificación —un tirar del hilo— de esta «verdad» nunca elaborada de la democracia de clases. Esa es la condición de efectividad de la máquina de manipulación que actúa de modo muy profesional mediante empresas de consultoría que acaban guionizando al gobierno y que quizá pueda sobrevivir a sus líderes momentáneos.

Finalmente, en su momento de auge, los libertarianos argentinos retomaron tesis neoliberales según las cuales el mercado es la única fuente de verdad: el cálculo económico. Al informar sobre las preferencias de cada quien, y sobre los términos en que se alcanzan nuevos equilibrios colectivos, compatibiliza automáticamente aspiraciones y merecimientos también en un sentido moral. De alguna manera, el mundo de un mercado sin «fallos» realiza el ideal de una humanidad sin misterios ni profundidad. Un mundo de puro funcionamiento asistido por IA y por aplicaciones killer (de nuevo, la referencia a Israel es inevitable) para todo lo que desafíe este despliegue de su «verdad».

AF-S: El lector kafkiano, el lector en esta lucha de clases 2.0, no puede dejar de entrar en la batalla cultural, pero no puede aceptar sin más sus términos. Su lenguaje, por ejemplo. El lenguaje mediático, de las redes, de la comunicación. Hay una guerra en el lenguaje, como dice Henri Meschonnic. ¿Cómo estar sin estar, entonces? ¿Alguna sugerencia kafkiana al respecto?

DS: Entiendo la proposición de Meschonnic —«hay una guerra en el lenguaje»— a partir de considerar que el lenguaje es una vía de singularización de los cuerpos pensantes que somos. La proliferación de podcasts y streamings, de los que muchos participamos, corre el riesgo de sobre-imponerse sobre el rumor popular. Hay un estado de «felicidad» y de resolución continuo que evacúa la dramaticidad que supone la guerra en el lenguaje.

La derecha extrema está más decidida a articular un lenguaje festivo-histérico en el lenguaje audiovisual, con el aliento a la lectura del libro concebido como manual de propaganda. La novedad es esa articulación activa entre medios y libros como dispositivo en la inmediatez de su combate. En un streaming de hace unas semanas, vi a dos de ellos hablando de Kant y el «noúmeno», y de Husserl y la «epojé». Un lujo que en nuestro campo no podríamos darnos sin reprocharnos un hermetismo que nos aleja de «las masas». Y, sin embargo, una semana después, dicha conversación tenía 170.000 vistas.

No quisiera incluir a Kafka en la reyerta por la comunicación. Kafka le temía al periodismo por su sumisión al instante presente; más bien me gusta leerlo como antídoto al lenguaje esterilizado de la política. El escritor argentino Carlos Correas entiende que en Kafka se trata de desactivar el poder mítico de las imágenes totalizantes.

Su lenguaje sobrio huye de las categorías. En un congreso realizado en Europa del Este, en que los comunistas de la década del cincuenta discutían si «rehabilitar» o no a Kafka, Ernst Fischer dijo en su favor: «Dios creó las cosas y el Diablo las categorías. Solo los mediocres corresponden a las categorías; los insólitos las hacen estallar».

AF-S: Hay, según dices, al menos dos modos de leer en esta batalla cultural. Por un lado, el modo paranoico y anti-insurreccional de la derecha: leer para neutralizar. Por otro, el modo premonitorio y contratendencial del lector kafkiano: leer para intensificar. ¿Qué significaría intensificar? ¿Cuáles pueden ser los «efectos prácticos» de esa lectura? ¿Dar a ver, dar a pensar, sugerir, señalar, indicar algo a las fuerzas en pelea…?

DS: No lo sé. A diferencia de los investigadores que nos muestran el resultado de su trabajo, y de autores que presentan tesis originales, El temblor de las ideas surge de una lucha cuerpo a cuerpo con el estupor. Busca dar un mínimo de consistencia a un caos sensible y mental. ¿Quizá logre componer un fresco sobre un período enloquecido del país? ¿Agrega comprensión a la versión argentina de lo que llamamos ultraderechas? Realmente no lo sé. Por lo pronto, establece diálogos, manifiesta rechazos sin aferrarse a ideas, apunta escenas de difícil comprensión inmediata, y se hace preguntas sobre la lectura (no solo de textos, sino también de las diversas situaciones que atravesamos). El libro es indisimulablemente spinozista (Kafka funciona como un rodeo para Spinoza), en el sentido de que no suelta en ningún momento la atención a la formación de un conatus colectivo (¡buscar una salida!).

Una esperanza absurda y frágil, que atraviesa impotencia y soledad

AF-S: El lector que te interesa es Kafka, es el Che cuando está en Praga, es León Rozitchner en el exilio. Me llama la atención que son todos personajes que se han quedado solos. No digo que sean solitarios, sino que se han quedado solos. ¿De qué habla esa soledad? ¿Nos dice algo de la pelea cuerpo a cuerpo, con uno mismo, que ha de llevar a cabo el lector entrampado, desesperado? ¿Tiene que ver con algún tipo de derrota? En una tradición como la tuya, que insiste en lo colectivo, en lo comunitario, en lo grupal, ¿cómo interpretar esa soledad?

DS: En Kafka, el campesino que quiere entrar en la ley espera ante un guardián a quien le pregunta: ¿dónde están los otros, por qué —si todo el mundo quiere entrar en la ley— no ha venido nadie? «Ante la ley» es un relato que condensa ejemplarmente los elementos del kafkismo. Y por supuesto, no cabe esperar una interpretación definitiva al respecto (se puede afirmar que la ley es aquello que pone a los sujetos a esperar, y también que la ley desespera a quien intenta comprender sus mecanismos internos). Sin embargo, una lectura posible podría ser la siguiente: ¿por qué no atravesamos nuestra propia puerta? Quiero decir: hay una pregunta que cada quien debe afrontar como la cuestión más propia, incluso como condición previa para asumir desafíos colectivos.

En el caso de Guevara o de Rozitchner se trata, evidentemente, de reflexiones fuertemente imbricadas en lo colectivo. Guevara en Praga viene, es cierto, de un fracaso en África. Pero su meditación no es solipsista. Sus escritos de esos meses son un intento por plasmar su crítica a la implementación de la Ley del Valor en el

socialismo. Considera que esa determinación económica actúa sobre la conciencia de las personas reforzando su ligazón con el mundo de las mercancías y que eso condena a los países socialistas a retornar al capitalismo. Ricardo Piglia ha inmortalizado la foto del Che leyendo en la copa de un árbol en medio de una campaña guerrillera. La soledad momentánea del lector en medio de la guerrilla. En cuanto a Rozitchner, su trabajo ha sido un intento de cuestionar lo que podemos denominar la socialidad de lo que él definió como «individualismo burgués».

AF-S: La potencia no está dada: esta es una de las sugerencias más importantes que encuentras en Kafka. Las tradiciones de izquierda, revolucionarias, autonomistas, se han inclinado a veces a pensar que la «potencia estaba ahí ya» (en las luchas, en los movimientos, en el trabajo vivo). ¿Qué significa por el contrario afirmar que la potencia no está dada?

DS: Como dijimos, citando a Virno, la potencia productiva humana / maquínica es un hecho. La potencia que falta, en todo caso, es la que articula esa potencia. ¿Se trata de una «voluntad» de transformación? El héroe de las novelas de Kafka —pienso sobre todo en El proceso / El castillo— no ve claro, ni posee fuerzas suficientes. El suyo puede ser entendido como un llamado a despertar fuerzas del medio y fuerzas colectivas para transformar su situación.

Franco «Bifo» Berardi viene insistiendo al respecto en que la facultad que permite resistirse al hecho de que solo el capital sabe articular la potencia productiva no es la voluntad, sino la sensibilidad. Me parece que estamos intentando distinguir impotencia de imposibilidad: donde la voluntad choca con un muro de imposibilidad (deviniendo

impotente), la sensibilidad busca una potencia de redención que, como dice Benjamin, se percibe tanteando en el reverso mismo de la nada de revelación (nada de sentido). Hablando sobre Kafka, Benjamin exalta la figura del «necio» (aquel que no acepta las exigencias de actualización de los tiempos) como activación de una escena nueva. Hay una conexión entre la vergüenza por el estado del mundo y la escucha del rumor de las cosas verdaderas.

Por otra parte, no se trata para Kafka de la esperanza, sino de la potencia. En una carta a Brod, Kafka habla de una triple imposibilidad: los judíos de centro Europa no pueden escribir en sus dialectos, no pueden hacerlo en alemán, y no pueden tampoco dejar de hacerlo. Esta tercera imposibilidad —no pueden dejar de— señala el reencuentro con una potencia que carece aún de forma: aun cuando no sabemos cómo es ese poder hacer, no podemos tampoco dejar de hacerlo. (Y volvemos al apunte en su diario: no puedo escribir, no puedo dejar de hacerlo).

La potencia no preexiste como un saber previo, se conquista (si se lo hace realmente) por fuerza de una necesidad que busca, de una sensibilidad individual/colectiva que se resiste, lo que nos devuelve a la cuestión de la desesperación. Si pensamos en el 2001 argentino, las organizaciones populares que protagonizaron la crisis buscaron una salida donde claramente no la había.

AF-S: Si la potencia no está dada, ¿entonces ya no hay tradición, nada que transmitir?

DS: ¡No lo creo! Si entendemos por tradición lo que Benjamin llamaba la «tradición de los oprimidos» (los posibles nunca realizados), más bien la reanuda. Cada nueva generación, dice, debe interpretar/reapropiarse a su modo —según sus afectos, sus potencias— el pasado de los oprimidos. Ignacio Lewkowicz decía que

lo propio de un pensar situado es la nominación situada de sus elementos. El pensamiento en situación es también una relación situada con el archivo, con la memoria. En Kafka, el acceso a la situación está entrampado. Se trata, precisamente, de aferrar los afectos y el lenguaje como orientación para buscar una salida.

AF-S: Reniegas de la esperanza y su lenguaje, porque la esperanza parecería indicar que la potencia ya está ahí, pero al mismo tiempo no reniegas del todo y hablas de una «esperanza absurda y frágil, que se puede leer en los rostros de los desesperados». Y en ese sentido traes la palabra «redención», tan cara a ese otro gran lector de Kafka que fue Benjamin. ¿Cuál es la diferencia entre esas dos esperanzas?

DS: Brod cita, en su biografía sobre Kafka, una carta en la que el escritor le dice: «hay esperanza, pero no para nosotros». No hay modo de darle una interpretación única a esa frase, que está precedida por otra que dice algo así como que: «solo somos un día nublado en la vida de Dios». Manoteada de modo brutal, podemos usarla para entender que ni el calentamiento global, ni los genocidios y las guerras, ni la ola de derecha extrema que escenifica políticamente el horror, nos permiten creer que esperamos tiempos mejores.

Y, sin embargo, si seguimos con Kafka, es preciso retener otra cosa que nos cuenta Brod: Kafka reía a carcajadas con sus amigos cuando leía en voz alta capítulos de sus textos que acababa de escribir. Los textos más trágicos no mueren en la solemnidad si son capaces de preservar un espacio de humor interno que permite que todo pensamiento tenga un rincón burlón de la propia seriedad. Ese momento lúdico, presente incluso en los pensamientos más graves,

es el que busca otra manera, una salida. La esperanza que no tenemos brilla, sin embargo, «absurda y pequeña» en el «rostro de los condenados».

En El proceso, la atractiva Leni, ayudante del abogado que pretende defender a Joseph K., se enamora de todos los condenados. Se fascina con una luz que irradia de ellos. El camerunés Achille Mbembe, afirma que el capitalismo actual se ha tornado «brutalista» (toma la palabra en un sentido técnico, proveniente de la arquitectura, de la construcción). Dice que el mundo todo está siendo sometido a un tratamiento de despojo, desplazamientos poblacionales e intervenciones técnicas que dan por resultado una desertificación. El mundo, dice, es tratado como lo fue el continente africano. Y llama a tomar en serio un «devenir africano» de ese mismo mundo, un movimiento inverso signado por la presencia de saberes reparadores presentes en ciertas corrientes animistas. Mbembe liga ese pensamiento con el nombre de Frantz Fanon, autor de Los condenados de la tierra. Mis amigos Pablo Fernández Rojas y Miguel Mellino me hacen recordar lo próximos que están, en este sentido, Frantz Fanon y Franz Kafka.

AF-S: Esa esperanza, absurda y frágil, ¿la encuentras hoy en alguna parte en Argentina?

DS: A mi modo de ver, el primer año de Milei en el Gobierno fue de estupor y perplejidad. El fascismo 2.0 es, como hemos dicho al principio, un oscurecimiento políticamente organizado de las percepciones colectivas, una perturbación que busca hacer creer que la confluencia de los cuerpos ya no produce sentidos ni provoca efectos.

Durante el comienzo del mileísmo las grandes movilizaciones parecían no ponerle límites consistentes a la agresividad de sus

políticas. El primero de febrero de 2025, sin embargo, algo comenzó a cambiar. La asunción de Trump le hizo creer al presidente argentino que, si radicalizaba la parodia neofascista, recibiría de EE.UU. apoyo económico ilimitado (cosa que efectivamente sucedió). Así lo vimos defender el saludo con el brazo derecho extendido de Elon Musk y amenazar a los «zurdos» («tiemblen, zurdos, los iremos a buscar»), al feminismo y a los homosexuales. Ante esa amenaza diversos grupos y movimientos organizaron una manifestación importante en el centro de Buenos Aires con la consigna del orgullo antifascista y antirracista. Allí se dijo: «solo hay dos géneros (de personas). Los fascistas y los antifascistas». Esa delimitación fue importante. Ayudó a organizar de otro modo la percepción.

Luego se hicieron cada vez más visibles las marchas semanales de los jubilados contra el ajuste, que cada miércoles son reprimidas salvajemente frente al Congreso, y que se convirtieron en un punto de convergencia para la denuncia de los ataques a la salud pública. Todo esto en un contexto de desfinanciación de servicios sociales, despidos, y congelamiento de los gastos estatales en obra pública. De a poco, comienza a elaborarse una respuesta desde abajo, un despertar que recupera los poderes de sensibilización del campo social que anida en la memoria de las luchas sociales del país. En las recientes elecciones de la Provincia de Buenos Aires (40 % del padrón del país), el Gobierno sufrió una derrota. Mas allá del análisis numérico de los votos, lo que fue rechazado fue la «crueldad estratégica» del Gobierno. Intentando vetar reformas en favor de los derechos de los discapacitados, se filtró un audio del director de la agencia que se ocupa precisamente de los medicamentos para discapacidades, en el que hablaba de las coimas que cobra la hermana de Milei en los contratos de compras públicas. Una cosa es que en medio del descrédito de la palabra política emerja un gritón enojado denunciando a la «casta» y que luego en el Gobierno pretenda convencer a una sociedad sobre las virtudes morales del sacrificio económico, y otra es que quienes se alinearon con el gritón no adviertan que ese sacrificio ha resultado en una estafa. El arco de tiempo que va del primero de febrero a las elecciones del pasado 7

de septiembre, y a la enorme manifestación popular del 17 de septiembre (en defensa de la salud y la universidad pública) muestran un camino de protagonismo social que no supone una vuelta al 2023 (lo que sería absolutamente desmoralizador), sino el trazado de un camino que, de profundizarse —y en esto es fundamental que siga siendo la sociedad movilizada la que conduce el proceso—, se pondrán en discusión cuestiones centrales como qué hacer con la deuda externa impagable, con un poder judicial tomado por mafias y cómo activar nuevas formas de participación popular.

4. La escuela en la batalla del pensamiento

¿Qué papel juega la escuela en la batalla del pensamiento? ¿Se piensa en la escuela? ¿Se piensa la escuela?

Justamente en relación al primero de los textos que siguen, sobre la «filosofía pirata», tengo la enorme suerte de frecuentar institutos públicos desde 2023. La escuela se me aparece a día de hoy como un «microcosmos» que reúne condensadas las tendencias que configuran el mundo común y compartido: precarización, un cotidiano acelerado, la falta de tiempos y espacios para el pensamiento, la automatización como respuesta.

¿Quiénes son esos chicos que acuden hoy a diario a la escuela? ¿En qué sentido son los mismos de siempre, en qué sentido sus heridas y malestares nos hablan de un mundo nuevo? La tentación de la queja es omnipresente: «nada es lo que era» (ni la escuela, ni los chicos, ni el respeto a los profesores, ni la atención, ni el espacio del aula). Pero, si es verdad que «allí donde hay deseo, hay atención» (Simone Weil), ¿no será que el déficit de atención dice algo antes de la escuela que de los chicos?

El amor irreductible de algunos profes y (sobre todo) de algunas profas inventa, contra viento y marea, ocasiones y oportunidades para la escucha y la conversación. Es ahí, me parece, donde la escuela se reinventa cada día, se reinventa y no revienta, se reinventa para no reventar en el queme del deseo y de las ganas.

Piratear la filosofía: cuatro calas para el abordaje

Pensar es aprender de nuevo a ver y a dirigir la atención.

Albert Camus

Se siente lejana la filosofía. Como algo que incumbe a otros: los «especialistas» que la escriben y la disfrutan. Que se hace en lugares separados de la vida cotidiana: facultades, academia. Que se enseña con largas peroratas y se aprende memorizando muchas citas. ¿Podemos piratear la filosofía? Mancharla de las preguntas que nos pone la vida día a día. Llevarla a otros lugares, habitados. Reapropiarnos de la capacidad de plantear problemas e inventar respuestas.

Filosofía contra Historia de la Filosofía

En el colegio aprendí muy poca filosofía (y tampoco mucha más en la universidad). En todo caso, algo de Historia de la Filosofía. Pero no es lo mismo. ¿Qué quiero decir? Pues que allí no se enseñaban los «procesos de pensamiento» propios de tal o cual autor (es decir, su manera singular de plantear un problema e inventar respuestas), sino más bien los «resultados» o las «conclusiones» a las que había podido llegar. La filosofía se convertía de ese modo en una especie

de archivo o de armario en el que se distribuían por cajones las distintas ideas filosóficas. Tal antiguo pensador griego afirmaba que «todo era agua», otro que «todo era fuego», Platón dividía la realidad en un mundo sensible y un mundo ideal, etcétera. Se nos mostraba algo inmóvil e inmovilizado. Y así ni siquiera nos quedaban ganas de husmear en los cajones.

Menos mal que siempre hay un «profesor distinto». Una voz capaz de desviar de los caminos trillados a quien la escucha activamente y cambiarle la vida. En el colegio, por ejemplo, me acuerdo de Luis, que impartía de otro modo las clases y nos hacía sentir capaces e inteligentes (sobre todo a los que sacábamos peores notas y dedicábamos toda nuestra energía a diseñar la siguiente trastada). Recuerdo que el último día de curso, Luis dedicó la clase entera a recomendarnos a cada uno de nosotros un libro distinto (de filosofía o de literatura), aconsejado con delicadeza y mucha gracia (ironía incluso, en algún caso). Me impactó advertir que Luis pensaba en cada uno de nosotros, como alguien especial y singular, no como parte de una masa distraída a disciplinar y aleccionar. Por supuesto, ese verano leí aquel libro con avidez, tratando de descifrar en qué sentido podía contener un «mensaje» para mí.

En la universidad me acuerdo sobre todo de Carlos, que conseguía hacer pasar en sus clases intensidades insospechadas para un aula de Filosofía. Lo que hacía Carlos en el fondo era muy sencillo (y a la vez un auténtico reto): mostrar el camino de pensamiento de tal o cual filósofo (Platón, Marx, Freud). Es decir, Carlos no «explicaba» a los autores (clasificando las ideas filosóficas por cajones), sino que desplegaba sus mismos procesos de pensamiento. Reproducía (ante nosotros, con nosotros) su razonamiento: cómo dedujo Platón la idea de Idea, cómo llegó Marx a pensar la plusvalía, etcétera. Acompañado de ese modo, uno recorría el mismo sendero de pensamiento abierto o creado por cada autor (no hay camino, se hace camino al pensar). Mostrar el proceso, y no solo los resultados, tenía una eficacia pedagógica insuperable: aquellos contenidos se me grabaron en la cabeza (porque de alguna forma era yo quien

había recorrido el camino), mientras que he olvidado felizmente la mayoría de los demás, toda aquella lista de autores e ideas que se trataba de memorizar para vomitar en el examen final.

Pensar para no ser pensados

Sin embargo, a mí no me interesaba realmente aprender filosofía como tal (ni siquiera cursé esa carrera, simplemente me matriculaba en algunas clases de libre configuración). Lo que me movía más bien era entender algunas cosas relacionadas con mi vida y dar mayor consistencia a inquietudes políticas incipientes. Por tanto, para bien y para mal, mi aprendizaje era muy autodidacta: algo que pasaba reclamaba tal lectura, un libro llevaba a otro y así todo. Nunca en soledad, siempre en compañía de amigos y compañeros de colectivos políticos, pasándonos libros y referencias, compartiendo nuestros descubrimientos, volviéndonos nosotros también «autores» en precarios fanzines.

A lo largo de los años, siempre enredado con otros, he seguido insistiendo más o menos en la misma relación con el pensamiento: autodidacta y desenvuelta, movilizada desde preguntas o pasiones vitales, sin aspiración a «saber», sino más bien a construir una mirada propia, como parte de una pelea por la autonomía. Hay que pensar, si no queremos ser pensados por otros, si no queremos limitarnos a vivir según las categorías establecidas.

Una definición clásica de la filosofía (que podemos encontrar en los diálogos platónicos) dice así: es el diálogo de uno consigo mismo. Lo podemos traducir y entender del modo siguiente: pensar es el esfuerzo por recuperar y mantener una relación de intimidad con nosotros mismos. Es decir, por plantear nuestros propios problemas e inventar nuestras propias respuestas (que no «soluciones»). Pero

parece preciso añadir algo a la definición clásica: no se trata de una conversación solitaria, algún tipo de monólogo o soliloquio, sino que se desarrolla con otros, en compañía de otros, a través de otros, tomando («robando») las palabras de otros para construir las nuestras.

Llegamos así a la «filosofía pirata», que es el nombre que le vamos a dar aquí a esta otra relación con el pensamiento de que venimos hablando. Aunque sería mejor hablar de «piratear la filosofía», porque se trata de una acción, de una operación y no de una doctrina (ni siquiera pirata). Le decimos «pirata» porque agarramos la filosofía desde algo no filosófico. La abordamos más bien, es un abordaje. Ese «algo» puede ser una pregunta, un problema, un choque con la realidad, una pasión... Es algo que nos afecta vitalmente en todo caso y nos empuja a pensar.

Cuatro calas para el abordaje

Planteo ahora cuatro calas (ensayos, tanteos) para pensar este abordaje pirata de la filosofía:

La filosofía digamos oficial (no pirata) se piensa a sí misma persiguiendo lo verdadero, contra las ilusiones que nos engañan y dominan (opiniones, dogmas, mitos, supersticiones, ideologías, etcétera). La verdad no tiene que ver contigo o conmigo, es un «discurso de nadie», nos explicaba precisamente Carlos en sus clases. «La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero», decía en ese mismo sentido el Mairena de Machado («conforme», responde Agamenón, y «no me convence», dice el porquero). La filosofía pirata relaja esta preocupación por la Verdad y lo Verdadero

(y relaja también la crítica de esa pretensión, que es lo mismo pero al revés). Se trata más bien de pensar (desde) ese «algo» que nos pone en movimiento: situación, problema, pregunta. Construir una mirada sobre el mundo a partir de ahí. Poner algo en perspectiva. Organizar un punto de vista situado en un lugar concreto, pero que puede alcanzar muy lejos.

Pensar, según la filosofía pirata, tiene que ver con activar la imaginación sensible (considerada desde la filosofía oficial como la fuente misma del error y de la ilusión). Piratear la filosofía es relacionarnos con los afectos disimulados en los textos, despertar sus deseos dormidos. Es interferir el discurso (cualquier pedazo de discurso) con nuestras experiencias: colocar junto a las palabras que leemos o escuchamos nuestras propias vivencias. Nada de «buena distancia» pues. Entender no exige nuestra «inmovilización» (transmisión sin emoción, recepción desafectada, imparcialidad), sino justo lo contrario: el paso de energía afectiva de un texto a un cuerpo que lee, de un cuerpo que lee a un texto. Un «buen profesor» de filosofía pirata (que puede ser simplemente un amigo o una amiga) sería quien favorece «buenos encuentros» entre algo que nos pasa y nos pone en búsqueda, y un pedazo de discurso que nos puede ayudar. Encuentros amorosos, singulares, respetando los tiempos y los ritmos de los cuerpos que se atraen (cuerpo de letra, cuerpo físico), no acercamientos banales, mecánicos o instrumentales. El profesor pirata es más una «celestina» que la «partera» de la que habla Sócrates.

Piratear no significa repetir el viaje del otro, sino emprender nuestro viaje a partir del viaje del otro: abrir una bifurcación o hacer una deriva. En la filosofía oficial, entender significa repetir sin transformar (y es lo que se valora con la máxima nota en un examen). Un «buen alumno» tiene, pues, algo de robótico: repite lo

mismo, reproduce en serie, replica sin alterar. El texto teórico se plantea así como un modelo a ser imitado. Piratear la filosofía es, por el contrario, abrir posibilidades inéditas a lo que leemos o escuchamos. Hacer una variación propia a los autores que trabajamos. No hacer lo ya hecho, sino re-hacer. El investigador no es un autómata que imita, sino un viajero que va abriendo su propio recorrido, agrega o plantea otros axiomas, experimenta nuevas conexiones y combinaciones (este pedazo de filosofía y este pedazo de cine y este pedazo de conversación y...). La filosofía pirata tiene forma de patchwork (distinto al copy-paste carnicero): teje con cuidado distintos jirones, añade nuevos pedazos de realidad a la realidad.

Por último, la filosofía pirata se hace entre amigos. ¿Quiénes son aquí los amigos? Son los afectados por lo mismo (pregunta, problema o pasión), aunque no sean afectados de la misma manera. La amistad pirata es el vínculo de afecto entre quienes se necesitan unos a otros para pensar juntos lo que les pasa (y no pudrirse en soledad o «ser pensados» por los poderes que pretenden clasificar y dirigir las conductas humanas, los diferentes modos de conducirse). «Entre amigos» no equivale a «colectivamente»: es más el vínculo tenso y vivo entre lo personal/singular (la afectación de cada quien) y lo común/compartido (aquello que permite encontrar siempre nuevos amigos). Comunidades de afectados por tal o cual problema, amigos que necesitan pensar (desde) una diferencia sexual, mental o corporal, etcétera. Cualquiera de estos grupos de amigos es un barco pirata a la deriva, a la búsqueda de galeones españoles que asaltar para liberar el tesoro del pensamiento y ponerlo al servicio de la vida.

La copia infinita

Cuando uno se hace pirata de la filosofía descubre casi inmediatamente que hay y ha habido otros muchos «hermanos de la costa», que la filosofía está llena de ellos, que algunos nombres de los que pasan por autores oficiales fueron piratas en su día (y pueden ser de nuevo perfectamente pirateados). Y se pregunta: ¿no serán precisamente esos piratas los «salvadores» de la filosofía, es decir, quienes la mantienen viva?

Busquemos ahora la analogía con los piratas contemporáneos. ¿Qué es lo que estos hacen? Multiplicar las cosas, como en el milagro de los panes y los peces. Multiplican los programas informáticos, las ropas de marca, los bolsos. Ya Platón advertía por esto mismo contra los sofistas: «cuidado con los creadores de simulacros». El peligro de los piratas es la calidad de las copias que producen. Me imagino a los dueños de tal o cual ropa hablando un poco en los mismos términos: «cuidado, esa prenda que se vende por la calle no es verdadera, es una copia, un simulacro». Puede ser que se parezca al verdadero, pero no lo es, no está bien firmado, no se vende donde debiera, con las marcas de acreditación necesarias.

En el «pirateo» hay un efecto de circulación, multiplicación, democratización, accesibilidad, devaluación de los códigos propietarios y el copyright. Y esta copia infinita —que no es copia, sino variación— es en realidad la «salvación» de la filosofía. Pone un lujo —la posibilidad de pensar lo que nos pasa en lugar de vivir simplemente según el pensamiento de otros— al alcance de cualquiera.

La protocolización de la vida y la escuela

[6]

Tengo el privilegio de trabajar en institutos públicos como «profesor visitante» en la materia de Filosofía desde hace algunos años. ¿Por qué digo privilegio? Porque me parece que la escuela es hoy un observatorio excepcional desde el que mirar y pensar la sociedad en que vivimos. Un microcosmos donde se encuentran reunidos las tendencias y los problemas que configuran el mundo compartido; y donde también, quizá por motivos de escala, a veces se puede intervenir, actuar y tratar de cambiar algo.

Uno de los problemas con que me encuentro en los centros públicos donde participo, omnipresente en las conversaciones y las preocupaciones de la comunidad escolar, es la cuestión de los protocolos. La multiplicación de protocolos escolares, expresión de una tendencia general a la tecnificación de existencia. De ello quisiera hablar aquí, abordar lo general desde lo particular, abrir una discusión que me parece urgente.

Los protocolos son caminos a seguir. Se aplican protocolos, por ejemplo, para tratar imprevistos o perturbaciones del buen funcionamiento de la escuela: acoso, bandas, adicciones. Como se sabe, el malestar entre los jóvenes hoy tiene intensidades y modos de expresión (automutilaciones, suicidio) que han atravesado los umbrales de visibilidad y hecho saltar todas las alarmas. La cantidad de protocolos abiertos en las escuelas por cuestiones de seguridad hoy es altísimo. Pero lo que quiere ser un modo de «activación de la atención» (observación y seguimiento) corre el riesgo de ser un modo de desactivación de la misma. ¿A qué me refiero?

Un nuevo fetiche

El protocolo podría ser un marco de referencia, un campo de orientaciones posibles, un repertorio de eventuales respuestas. Cristalizar un saber sobre el pasado de modo que tenga utilidad para el futuro. El problema es que, en medio de la presión al rendimiento, la precariedad y la falta de tiempo, el desborde cotidiano, la individualización de la vida escolar, el protocolo se eleva a fetiche, imponiéndose de modo obligatorio.

¿Qué es un fetiche? Un objeto que se vuelve sujeto, convirtiendo a su vez a los sujetos en objetos. La crítica del fetichismo es una perspectiva clásica del pensamiento crítico: las mercancías se vuelven fetiches en el capitalismo según Marx, las máquinas se vuelven fetiches en el sistema industrial según Simone Weil, las imágenes se fetichizan en la sociedad del espectáculo según Guy Debord. Las cosas toman vida propia (deciden, actúan, mandan), mientras los seres humanos se convierten en cosa (fuerza de trabajo, engranajes, espectadores).

Nuestra cultura tecnológica fetichiza los protocolos. Presupone que todo tiene una solución y que siempre hay un camino para alcanzarla. ¿Y cuál es el problema de esta protocolización generalizada?

En primer lugar, la protocolización desingulariza lo que se presenta. El protocolo no entiende de casos singulares, sino que se aplica más bien sobre los distintos ejemplos de una misma serie (acoso, etcétera). Pero lo que ocurre en la vida escolar y en la vida en general es muchas veces del orden del acontecimiento. Cada malestar es singular, algo único que nos demanda una escucha y una respuesta específicas, particulares, propias. El protocolo homogeneiza y hace equivalentes lo que son situaciones diferentes.

En segundo lugar, la protocolización pasiviza. Presenta un camino a seguir, una serie de pasos, una organización del tiempo en tales o cuales fases o secuencias, obturando así la capacidad de acción y creación de la comunidad escolar. ¿Qué percibimos en las palabras o comportamientos de este chico, de esta chica, de este chique? ¿Qué haremos al respecto? ¿En qué tiempos? La protocolización impide hacer del problema en cuestión una zona de investigación y elaboración autónoma.

El tercer lugar, los protocolos funcionan en el día después. Es decir, tratan de conjurar una escalada o un desenlace fatal, pero no se preguntan por las causas, las condiciones, los contextos de lo que pasa. Pienso ahora especialmente en los protocolos de seguridad. No trabajan en la «prevención», sino en la regulación y la conjuración. Gestionan los problemas, pero no transforman sus causas. Taponan el pensamiento. Del cuidado pasamos al control.

Por último, pero no menos importante, la protocolización confunde las responsabilidades. Como me confió un día un profesor en un momento de intimidad, «me empieza a importar más que no se me caiga el pelo que lo que le pasa al chico». La responsabilidad como firma con consecuencias legales sustituye a la responsabilidad de pensar y acompañar a quien tienes a cargo. De la relación pasamos a la individualización; de la responsabilidad, al miedo.

Un Eros escolar

Hay un problema de fondo en esta protocolización de la vida escolar. Es la atrofia del «radar sensible» que puede permitir a los maestros, las profesoras o a cualquier miembro de la comunidad escolar recibir lo que pasa con sus propios sentidos, inventar y crear respuestas singulares con su propia imaginación, en diálogo y conversación con

los demás. El archivo de protocolos sustituye a la memoria sensible, encarnada en el cuerpo, de las historias de un lugar.

Este radar es la facultad de sentir lo que pasa aunque no haya una información codificada que nos permita deducir que se trata de esto o de lo otro. ¿Acaso una persona atravesada por un deseo suicida manifiesta explícitamente o verbaliza siempre su intención? Quizá no sea clara siquiera para él mismo, pero alguien cercano puede sentir que algo está pasando y hay que poner atención. El radar sensible es esta escucha del cuerpo capaz de captar (e interpretar) lo no explícito, lo no codificado, lo que pasa desapercibido.

De lo que hablamos en el fondo es de Eros, de un Eros escolar. ¿Hay escuela sin amor? ¿Hay algún tipo de transmisión y aprendizaje mínimamente relevante que no pase por la activación del deseo? Platón lo formuló con mucha claridad hace 2.500 años ya: lo que enseña un maestro en primer lugar no son conocimientos, sino el amor por el objeto de conocimiento. Y eso pasa por una cualidad de presencia del maestro o de la maestra. Lo que hoy llamamos «déficit de atención» es un déficit de deseo y tiene que ver con la escuela, no con una avería en la cabeza de los chicos.

Pero este Eros escolar no se limita al aula. No está referido solo a las cuestiones estrictas de aprendizaje, sino también de vínculo, de cuidado y acompañamiento. Es un modo de estar a la escucha, de estar disponible para el otro, de estar presente sin saturar otras presencias, de reconocer al otro y hacer sentir que importa. En el aula, pero también en las tutorías, por los pasillos, a la puerta del instituto. Eros como receptividad: sensibilidad, capacidad de escucha y acogida.

El mayor riesgo de esta tecnificación general es suplantar —algo imposible, en el límite— este radar sensible, este Eros escolar. Cuando se atrofia, nada más aterrador que la incertidumbre y las contingencias. Ya no se sabe escuchar lo que no viene clasificado a priori. Ya no se sabe actuar sin un manual de instrucciones a mano.

Ya no se sabe pensar y actuar con otros. Pero de contingencias está hecha sobre todo la vida escolar. Lo saben bien quienes la habitan a diario y se mantienen despiertos.

Formas y formatos

¿Quiere decir todo esto que no hay que prever nada, que el saber del pasado no sirve, que se trata de improvisar todo el tiempo? Pienso que no, que esta es una de esas alternativas-trampa que se nos presentan todo el rato.

Los seres humanos no tenemos unos instintos absolutamente fiables y garantizados, pero poseemos la aptitud de darnos formas. Formas para la vida y para la vida en común. Formas que se hacen y se deshacen todo el tiempo. Formas capaces de «dar paso» a lo que está pidiendo paso. Deberíamos pensar más en términos de formas, de creación de formas, que de instituciones, de modelos o ideales de institución.

Podemos distinguir entonces entre formas y formatos. El protocolo es un formato, prêt-à-porter, listo para ejecutarse. Un programa, un guion, un automatismo. Se baja y se aplica, sin más pensamiento, sin más cuestionamiento, sin más reconfiguración. La forma es plástica, reformable, transformable, deformable. Cabe en ella la singularidad. La humanidad siempre ha sabido inventar formas (rituales, ceremonias, dispositivos) donde la diferencia no se opone a la repetición, donde lo mismo es siempre nuevo.

El protocolo es una forma congelada, detenida, muerta. Se ha vuelto demasiado rígida. Registra el pasado y lo proyecta sobre el futuro, pero solo como un pasado aumentado. Como si el cálculo de lo que fue pudiese servir para prever todo lo que será. Como si la vida no

fuese movimiento, diferencia, novedad. La forma, sin embargo, contiene sedimentos y latencias del pasado, pero siempre abiertos al porvenir, a lo que viene. Es preciso actualizarla siempre, en la discontinuidad, el salto, la ruptura y la pérdida.

La inestabilidad es la pesadilla del formato. Este busca neutralizar cualquier perturbación para recuperar el orden, volver a lo mismo, retomar el control. Lo imprevisto se toma como enemigo. Por su lado, la forma no aspira a la estabilidad, no teme a la inestabilidad; por el contrario, la disrupción le permite recrearse. Lo que «no funciona» en la escuela no es lo que habría que «corregir» y «enderezar», sino el síntoma que podría interrogarse a fondo para transformarla.

Frente a la idea de que todo tiene solución y siempre hay un camino para alcanzarla, la forma es una tentativa, un ensayo, un modo de continuar con el problema. Hay cosas en la vida que no tienen solución y solo nos queda dar vueltas en torno a ellas. El amor, por ejemplo, no tiene fórmula ni formato y solo podemos inventar una y otra vez las formas precarias del amor. Lo imposible no es aquello ante lo que hay que rendirse, sino lo que nos desafía a inventar respuestas una y otra vez, siempre provisionales y revisables.

Recuperar la presencia

La protocolización de la vida escolar solo es una expresión particular de la protocolización general de la vida. Por todas partes la misma fetichización del protocolo, del procedimiento garantizado que «resolverá» todos los problemas por nosotros, ahorrándonos del trabajo de escuchar, pensar e inventar cada vez. Un conductismo generalizado: si haces x, entonces obtendrás y. Protocolos contra violencias de todo tipo, para la gestión de catástrofes, si queremos

triunfar en la vida. Incluso en espacios radicales, como los centros sociales, el fetiche del protocolo sustituye hoy al esfuerzo de pensamiento e invención en torno a los mil problemas que supone vivir juntos.

La cultura tecnológica imperante por todas partes opera según el siguiente principio: todo debe funcionar, todos los comportamientos pueden (y deben) ser reducidos a simples funcionamientos, los disfuncionamientos son ruido a eliminar. Es la idea de un mundo completamente transparente, sin misterio, gobernable, reducible a datos y previsible, donde toda disrupción debe ser neutralizada, enderezada, solucionada. El mismo Trump ha ganado las elecciones prometiendo funcionar como el protocolo perfecto: «I'll fix it» ha sido su consigna de campaña.

El protocolo es amor por la línea recta, pero lo humano es justamente aquello que se tuerce todo el tiempo. El fallo en todas las lógicas que se pretenden absolutas y definitivas. La eficacia de los protocolos es la eficacia de las cosas, pero no somos cosas, objetos de cálculo, sino un laberinto sin mapa. Un lío, un embrollo, un enredo. Planeo x y sale y. Digo A y entiendes B. En lugar de aspirar al control total, mediante el saber que domina o la fuerza, podríamos aspirar a saber-hacer con ese desvío, esa torcedura que somos. Recuperar la presencia y la atención.

Estar atentos, estar presentes, no significa estar fijados o concentrados en algo, sino estar abiertos y disponibles, al entorno, al encuentro, al acontecimiento. Aflojar la productividad, sortear la burocracia, ralentizar los tiempos, para hacernos cargo en común de lo que es común. Mitigar el pánico a la incertidumbre, encontrarnos y conversar, hablar y pensar lo que (nos) pasa, lo que es cada vez diferente. Lo que no sabemos y nos desafía. La pregunta «¿qué está pasando?» interrumpe los automatismos.

Sin esa interrupción, sin esa disponibilidad, sin tejer complicidades, solo puede triunfar la protocolización de la existencia. La delegación

en lugar de la atención, la obediencia en lugar del deseo, la respuesta inmediata en lugar del proceso, la ausencia en lugar de la presencia. Un mundo completamente deshabitado, automatizado. Esa ausencia nuestra frente a todo lo que nos requiere es la peor de las catástrofes, la que prepara todas las demás.

6. Este texto se nutre de muchas conversaciones, dentro y fuera del ámbito escolar: con Lucía Curras, Juan Carlos Hervás, Cristina Gutiérrez Andérez, Javier Macias, Silvia Duschatzky, el cártel Amor&Odio (Mercedes de Francisco, Estela Canuto, Mila Ruiz, Cinthia Gaona) o el taller «Eros y Tánatos en la Escuela» organizado por el museo Reina Sofía.

Adolescencia: el fracaso de la mirada adulta

[7]

¿Por qué se llama Adolescencia cuando retrata fundamentalmente a los adultos? Son ellos los que actúan, los que preguntan, los que hablan. La serie es un espejo del espejo. Los adultos miran a los jóvenes y nosotros les miramos a ellos. ¿Qué podemos ver? Fundamentalmente, la incapacidad para entender. El fracaso de la mirada adulta.

¿Por qué los adultos son incapaces de entender? Porque son incapaces de escuchar. ¿Por qué son incapaces de escuchar? Porque son incapaces de amar. ¿Por qué son incapaces de amar? Porque no tienen tiempo. ¿Y por qué no tienen tiempo? Porque se pasan el día trabajando. Sin escuchar y entender no es posible cuidar. La serie nos deja desazón y desasosiego al acabar porque nos pone frente a nuestra radical impotencia ante el mal.

Las instituciones adultas

En el primer capítulo vemos desplegarse la maquinaria penal. ¿Qué se nos muestra? La brutalidad policial en la detención de Jamie, el adolescente acusado de homicidio, la humillación a que es sometido en comisaría (la escena del cacheo), la frialdad y la distancia en el trato, la protocolización burocrática obligatoria de todos los comportamientos.

La maquinaria penal no busca entender, sino apresar, acusar, hacer confesar. La verdad que importa aquí no es la verdad humana o subjetiva («todo lo que diga podrá ser usado en su contra»), sino la verdad penal, la verdad de los hechos, la verdad objetiva. Esa verdad fría exige la frialdad en los procedimientos, el lenguaje del desprecio y la deshumanización.

La maquinaria penal no está diseñada para comprender, se nos dirá, sino para averiguar y juzgar la verdad de los hechos. Asumamos que sea así, aunque eso vacíe la palabra «reinserción», pero ¿dónde se comprende entonces? ¿Qué institución trata de entender algo para transformar y conjurar el mal? ¿Será tal vez la Escuela?

En el segundo capítulo, la policía se acerca al instituto de Jamie buscando pruebas. La serie nos muestra la Escuela como un espacio completamente desbordado: los profesores corren de un sitio para otro apagando fuegos, apercibiendo a los chicos, tratando de articular algo. Demasiadas urgencias que resolver, demasiadas demandas que atender, demasiada velocidad, demasiada complejidad.

Saturación, piloto automático, huida hacia adelante. Sin capacidad para ralentizar el tiempo y pensar, sin espacios comunes donde conversar y elaborar, la Escuela se limita a gestionar y contener el caos. Pero tampoco entiende nada. La adolescencia se ha vuelto completamente ilegible para ella. La directora jamás escuchó la palabra incel.

¿Y la familia? El último capítulo de la serie se adentra en el ámbito familiar de Jamie. El chico se volvió un extraño para sus padres y su hermana, encerrado en los círculos concéntricos del cuarto y la pantalla. Antes, los padres podían tal vez sentarse a ver la tele con sus hijos y conversar sobre lo que veían. Ahora es imposible. No solo porque los chicos reciban a solas las imágenes, sino porque desconocen sus códigos de significado. Ni saben lo que ven, ni son capaces de entenderlo.

El desencuentro es radical. Capítulo a capítulo, asistimos al fracaso de las instituciones adultas para escuchar, para comprender, para cuidar. Ni saben, ni pueden, ni quieren. Solo pretenden controlar lo que se ha vuelto incomprensible para ellas. Como no lo entienden, lo temen. Como lo temen, lo reprimen. Pero al hacerlo solo agravan el caos.

El comentado plano-secuencia en el que se desenvuelve la serie, ¿no es el procedimiento idóneo para hacernos sentir el bucle ensimismado de la vida adulta? Sin cortes o interrupciones, sin aperturas o pasarelas hacia afuera, las estructuras adultas se han convertido en verdaderos callejones sin salida.

Explicar sin escuchar

¿Qué es lo que las instituciones adultas rechazan escuchar? A las personas singulares y concretas, a cada uno y a cada cual. Son espacios sin sujeto. Los sujetos, en ellas, se vuelven objetos: de vigilancia y castigo, de cálculo y control, de extracción de datos y saber.

El tercer capítulo nos muestra un largo interrogatorio psicológico a Jamie. La psicóloga parece humana, en contraste con el frío burocrático y distante que reina en el centro carcelario de menores. Tal vez tiene buenas intenciones, ganas de empatizar y escuchar, pero identificada con su función y su trabajo, elaborar un informe psicológico exprés para la maquinaria penal, su conversación se convierte en interrogatorio inquisitorial.

Freud inventó la relación analítica como un espacio donde el sujeto podía escucharse a sí mismo, entender algo por sí mismo y cambiarse a sí mismo. La relación analítica, mediada por un afecto

de confianza, es una forma de encuentro y conversación. La psicóloga traiciona todo eso. La psicología en general traiciona todo eso cuando se pone el servicio del poder (sanitario, social, educativo) y no del sujeto.

La psicóloga necesita construir un relato. Pregunta desde ahí, escucha desde ahí, conversa desde ahí. No acompaña a Jamie a entenderse a sí mismo, desde sus propias palabras, con el tiempo que necesite, sino que pretende encajarle en un molde. Jamie se resiste con evasivas y gestos airados a las preguntas trucadas, al paripé de la empatía, a la traducción forzada de todo lo que dice. Se resiste a ser explicado.

Los adultos se quedan perplejos en la serie cuando las adolescencias no colaboran con ellos, cuando se encolerizan, cuando se rebelan. Están tan seguros de sí mismos, tan seguros de lo que hacen, tan seguros de que representan el bien... Se dirigen a los chicos como si fuesen inferiores, como si fuesen ganado, como si fuesen monstruos, y se sorprenden cuando los monstruos les muerden.

Explicar sin escuchar es el modo adulto de pensar, repleto de estereotipos. Los estereotipos presuponen y prejuzgan: no hay nada singular que percibir o atender, lo podemos saber todo de antemano, a priori. Así se cancela lo más humano: lo contradictorio, lo complejo, lo impuro, lo imprevisto.

La serie intenta desafiar algunos de nuestros clichés. Jamie, el supuesto incel, no lleva gafotas ni tiene la cara llena de granos, sino que es un chico muy guapo. El padre no es el abusador de menores ni el maltratador de mujeres que estamos esperando. La familia no fracasa por exceso de crueldad, sino por razones bien distintas. La causalidad es siempre múltiple y, en el límite, un misterio singular a sondear cada vez.

No solo somos el reflejo pasivo de varios condicionamientos (de raza, género o clase), sino también un sujeto singular, un modo

particular de habitar las determinaciones, nuestras marcas de origen. Las categorías sociológicas o identitarias se convierten en pesados estereotipos cuando dejan de ser puntos de partida, términos de referencia, para convertirse en puntos de llegada, explicaciones masivas. Entender no es presuponer, estandarizar, sino escuchar el detalle, algo específico.

Escucha, amor y deserción

«Escuchar» es una palabra hermosa, pero un camino largo y difícil. Escuchamos, para empezar, solo si no creemos saberlo ya todo. Si confiamos en que el otro tiene algo para decirnos, algo que no sabemos, algo que queremos o necesitamos saber. Pero los adultos saben, creen que lo saben todo, eso precisamente les constituye como adultos en esta sociedad.

Adam, el hijo del policía que lleva el caso de Jamie, se acerca a su padre. Quiere explicarle algunos códigos del lenguaje de internet que a todas luces el padre desconoce. «No soporto verte patinar así». El padre se come el orgullo y le escucha.

Es tal vez la escena más importante de la serie, quizá la única donde se rompe el bucle ensimismado en que viven los adultos. Es el chico quien sabe, es el hijo quien tiene algo que enseñarle al padre, son los adolescentes quienes conocen el presente y pueden explicárselo a los adultos.

El policía tiene súbitamente una revelación: no tiene ni idea de quién es su hijo. Le podría pasar exactamente lo mismo que a Jamie, ¿por qué no? También a él le humillan en el colegio, lo ha visto con sus propios ojos. El policía se larga del trabajo y se va con el chico a tomar algo, a conversar, a estar. El amor entre padres e hijos no

consiste más que en eso: estar, sin más, regalarse tiempo, acompañarse. Así se escucha, con afecto, en lo informal, sin protocolo.

¿De qué se da cuenta repentinamente el policía? Ni más ni menos que de esto: la inutilidad de la policía para frenar el mal. La maquinaria penal ha sido capaz a lo largo de su historia de castigar algunos malos comportamientos, pero nunca podrá detener el mal. El miedo, el único recurso que tiene a mano, no cambia nada de fondo, no previene, no transforma.

Si queremos escuchar, debemos desertar. Eso nos dice la serie. Desertar de todo lo que nos roba el tiempo del afecto, el tiempo de los vínculos, del compartir sin más objetivos. Desde luego la loca exigencia de productividad 24/7 que se nos ha metido dentro, pero también la posición de superioridad que define la condición adulta. Desertar significa sustraer y preservar toda la humanidad posible.

«Incluso a un paralítico hay que preguntarle: ¿cuál es tu tormento?», dice Simone Weil. Esa pregunta define para ella un verdadero vínculo de atención. Cuidar, atender al otro, es preguntar, no presuponer. Abrirse a un diálogo y a una respuesta inesperada, no prejuzgar. Arriesgarse al encuentro, no ponerse todo el rato por encima del otro. Salir del bucle.

La transmisión intergeneracional no es una carrera de relevos entre padres e hijos, sino un encuentro. En toda la serie nadie habla realmente con Jamie. Nadie se dirige a él como sujeto. Nadie le pregunta cuál es tu tormento. Nadie le presta verdadera atención.

El Gobierno de Reino Unido ha anunciado que difundirá la serie gratuitamente en los institutos de todo el país. Me parece una gran iniciativa. Hay que mostrar urgentemente la serie, pero no a los adolescentes, sino a los profesores, los padres, los directores. Ponerla en todos los claustros, en todas las AMPAS, en todos los

consejos escolares. Conversar sobre el fracaso de la mirada adulta, empezar la deserción.

La verdadera catástrofe es que todo siga igual.

7. Este texto fue escrito tras largas conversaciones sobre la serie con Lula Amir. Lo leyeron, comentaron y discutieron también Álvaro García-Ormaechea, Raquel Mezquita, Lucía Currás, Vanesa Jiménez y Patricia Ruiz. Estar, conversar, pensar.

La masculinidad rota: entre reacción y transformación

[8]

A mi amigo Juan Gutiérrez, inspiración en esto y en tantas otras cosas.

Algo se ha roto en la masculinidad, en el modelo hegemónico de masculinidad, en lo que Rita Segato llamó en su día el «mandato de masculinidad».

Es decir, ese mandato sigue emitiendo sus órdenes (ser un «hombre de verdad» es ser un varón proveedor, protector, dominante, autosuficiente), pero el mundo ya no ofrece los medios para encarnarlo.

El libro de Nuria Alabao enumera algunas de esas dificultades, algunos de esos obstáculos. La precarización general de la existencia, el empuje tanto femenino como feminista en la sociedad, el estallido del binarismo de género, fenómenos como la pandemia...

El trabajo ya no garantiza, el género femenino no se subordina, el género se pluraliza, el propio cuerpo no obedece. Algo queda desacoplado, desencajado, roto. Una disonancia estructural entre el mandato y sus condiciones de posibilidad. «¿Quién soy ahora? ¿Qué se espera de mí?».

Una masculinidad zombi sigue como si nada, pero para el resto de nosotros se abre una zona de indeterminación por la que circulan

afectos como la impotencia, la humillación, la inferiorización, la frustración, la desorientación, la soledad...

En esta zona de indeterminación aparecen todas esas subculturas juveniles machistas y antifeministas que analiza Nuria Alabao en su libro: gymbros, criptobros, artistas del ligue, activistas por los derechos de los hombres...

Restauración, victimización, repliegue

Cada una de ellas es a mi juicio una elaboración particular de la crisis del modelo hegemónico de masculinidad, una tecnología existencial para tramitar la crisis:

los gymbros y los criptobros son la promesa de una restauración de lo roto, mediante la reafirmación anfetamínica del modelo hegemónico de masculinidad, en el cruce entre el culto al cuerpo y el emprendedurismo neoliberal.

Se reconoce la rotura, pero se reformula como déficit individual y fallo de rendimiento. El cuerpo se convierte en el último bastión de soberanía: sin curro, sin casa, con miedo, ¡aún podemos hacer más burpees!

Esta respuesta tiene algo de simulacro: músculos en lugar de potencia real, dinero imaginario, gesticulaciones y retóricas. Ese simulacro puede calmar la angustia y ofrecer sentido por un instante, pero lo roto sigue roto y la decepción final está asegurada.

los llamados por Nuria Alabao «activistas por los derechos de los hombres» tienen a mi juicio algo de respuesta victimizada a la crisis. Los hombres son considerados por ellos como víctimas del feminismo y sus excesos (en el trabajo, en los tribunales, en la legislación).

Lo roto se reformula así como agravio (jurídico y moral). No se lee como efecto de transformaciones complejas, sino como daño que un otro me causa («ahora el sistema nos discrimina a nosotros»). El feminismo se presenta como abusivo, su complejidad y pluralidad se reduce a las expresiones institucionales o punitivistas, el hombre se presenta como minoría desprotegida. Las denuncias, los marcos legales, los procedimientos judiciales se convierten ahora en el campo de batalla.

La respuesta de Nuria Alabao es afirmativa y valiente: entra a cada discusión por separado (discriminación, cuotas, detenciones preventivas, cancelación), señala otras causas para los datos que se presentan sobre el sufrimiento masculino en lugar de negarlos, retoma alguna de las críticas desde un enfoque no-punitivista, se expone finalmente y arriesga la discusión, mostrando una confianza en la potencia del feminismo para debatir cualquier cosa.

los ínceles (célibes involuntarios) se quedan en lo roto, son cuerpos rotos. No pueden cumplir con el mandato de masculinidad, pero tampoco revolverse contra él ni encontrar un rumbo alternativo, un modo distinto de ser varones, de encontrarse con mujeres, de verse a sí mismos.

Permanecen en la zona de indeterminación, en la impotencia, en la humillación, en el sentimiento de inferioridad, a veces traducido en violencia misógina, las más de las veces como frustración, repliegue, soledad.

Están atrapados en un verdadero callejón sin salida: obedecen a un mandato de masculinidad que les devuelve una imagen deficitaria de sí mismos («no estamos a la altura»).

Finalmente, la manosfera es el espacio donde todo ese malestar por lo que está roto se traduce en derechización, es la máquina de traducir el sufrimiento masculino en apoyo a los Trump, Milei, Abascal. De ese modo, lo más micro y cotidiano se convierte en la «base libidinal» de las ultraderechas globales. Lo personal se politiza, pero en un sentido antifeminista.

Culto a la fuerza, desprecio de los débiles, naturalización de las jerarquías, admiración por el ganador, escenificación de potencia, relato épico de restauración nacional-masculina, señalamiento de chivos expiatorios, la ultraderecha ofrece a la masculinidad rota explicaciones que esgrimir, enemigos que odiar, causas a las que adherir.

¿Se puede asumir lo roto de otra manera, no querer restaurarlo, no tomarlo como daño o agravio, no quedarse en lo roto, sino atravesarlo como ocasión de transformación, como pasaje hacia un nuevo paisaje, otras formas de ser varón, otras masculinidades, igualitarias, no patriarcales?

¿Cómo hablar con ellos?

La última parte del libro de Nuria Alabao se pregunta cómo hablar con ellos, cómo interpelar a los jóvenes desde el feminismo, cómo incluirles en un proyecto de transformación que los necesita. Es una pregunta abierta, sin recetas, una invitación a pensar, en colectivo. El libro se presenta inacabado, quiere completarse en la conversación con los lectores y las lectoras que se sientan interpelados.

Personalmente, diría que hay algo que no funciona: la culpabilización como motor de cambio, la culpabilización como efecto de estrategias políticas moralizadoras (señalar lo bueno, castigar lo malo). Eso que se llama lo woke. Porque lo woke existe, no es un invento de las ultraderechas, atraviesa los mundos y a las personas que se identifican con la transformación social, como pasión de señalar, pasión de corregir y pasión de castigar (o cancelar).

La regañina y el reproche, la demanda moral, el señalamiento público, con la idea consciente o inconsciente de que la culpa (sentir culpa, hacer sentir culpa, extender el sentimiento de culpa) puede tener una eficacia de transformación. Pero la culpa cambia nada, no produce ninguna modificación subjetiva, solo gestos defensivos, retiradas estratégicas, simulaciones de cambio. Una vez pasado el espectáculo de culpabilización, todo vuelve a la normalidad. O a peor: resentimiento, revanchismo, afirmación transgresora de lo que fue señalado como «malo», rebelión contra la norma que trató de imponerse como políticamente correcta.

La culpa tampoco funciona como motor de transformación «hacia dentro». Autoexigencia, vigilancia interior, ideal del yo, corrección superficial del lenguaje. Lo explican Alejandro Vainer y Carlos Barzani, en su libro El malestar de los varones en tiempos de oscuridad, con respecto a lo que se ha venido llamando «deconstrucción de la masculinidad». Esta práctica, muy propia del progresismo biempensante, funciona bajo el presupuesto

intelectualista de que uno puede deconstruirse como se deconstruye un texto y apela a una fuerza de voluntad de tipo superyoico («tenemos que ser buenos, dejar de ser patriarcales»). El sujeto se controla, se contiene, se reprime, pero no cambia.

En ambos casos, a mi juicio, el fracaso tiene las mismas razones: la culpa no toca el deseo y la única fuerza de transformación efectiva es el deseo. El malestar sentido con respecto a una forma de ser varones que ya no se quiere más y las ganas de encontrar una forma de vida distinta. El malestar y las ganas, no la moralización y la culpa.

Conversar y politizar

En el libro de Nuria Alabao encuentro dos propuestas que me interpelan: conversar y politizar.

La pregunta por cómo conversar con ellos, con esos jóvenes en la zona de indeterminación, en la zona de peligro, en el vacío de lo roto, me parece fundamental. En las familias, en la escuela, entre amigos.

Qué palabra puede transformar, qué espacio de intercambio de palabra puede tocar algo en nosotros y cambiarnos, ¿hay pregunta políticamente más relevante hoy? La palabra no es mero vehículo de informaciones, no es correa de transmisión de significados o de mensajes, sino una fuerza que hace y deshace mundo, que puede envenenarnos y también curarnos. Lo sabemos todos por experiencia, la palabra puede transformarnos, al menos en determinadas condiciones.

¿Cómo hablar con ello, en qué condiciones? La propuesta de Nuria Alabao, tal y como yo la interpreto, es atrevernos a pensar con ellos. No explicarles las cosas, sino pensar con ellos. Es muy distinto. Pasa, como dice muy bien Nuria, por dar legitimidad a sus dudas, por evitar respuestas sabidas, por enfrentarse a preguntas incómodas.

Adultos que no se colocan en la posición del que sabe y explica, sino que se ofrecen como compañía para pensar, no desde posiciones necesariamente simétricas y horizontales, pero sí desde la idea que el otro puede pensar por sí mismo y también desde las propias ganas de hacerlo. Porque solo escucha y conversa de veras quien quiere pensar algo, quien quiere aprender algo, quien quiere ir más allá de sí mismo, de lo que ya sabía o creía, y necesita al otro para hacerlo.

Hay un tipo de palabra, de espacio e intercambio de palabra, que no transforma porque no cuenta con el otro. La palabra vertical, pedagógica o moralizadora, que encaja al otro en la posición de objeto que debe simplemente «asimilar lo correcto». Pensar es distinto, una palabra dirigida al otro como sujeto, una conversación entre sujetos, un intercambio donde cada voz es importante, es válida, puede hacer su aportación. Esa es una palabra que sí puede tocar el deseo.

El malestar y las ganas

Pero ¿conversar de qué? Yo diría: del malestar y de las ganas. El malestar no es un déficit a corregir, sino una potencia de transformación. Es la señal de que algo no va bien en nuestra vida, de que hay algo que revisar sobre nosotros mismos, es una invitación a cambiar, es incluso una energía de cambio y

transformación. El malestar no es lo contrario del deseo, sino que puede ser un pasaje hacia el mismo.

Poner palabras a nuestro malestar como varones que habitan lo roto, sobre las dificultades de habitar ese espacio «entre» un mandato que no podemos (ni queremos ya) cumplir y otra cosa aún por inventar. Ponerle nombres propios a lo que nos pasa, no asumir simplemente las categorizaciones que se hacen desde otros lados, tantas veces con un afán manipulador; sacar la experiencia del espacio de la vergüenza, del destino puramente individual, de lo no-nombrable; elaborar el malestar, moldearlo, darle forma.

Pero hablar también de las ganas, de las experiencias positivas, de las inspiraciones chulas, de todo aquello que da gusto y placer, de lo que ha podido funcionar en las relaciones para construir afectos bonitos, de referencias de otras maneras de ser varón que podemos encontrar en la historia, en el cine, en la literatura. Compartir desde ahí, desde las pequeñas invenciones cotidianas, desde los ejemplos (más que nuevos modelos) que inspiran a cada cual, desde lo que da ganas.

Por último, ¿qué sostiene toda esta conversación difícil? Es el afecto, sin duda. Sin afecto de por medio no hay palabra que pueda transformar. Pero hay que entender bien de qué se trata. El afecto no es «buen rollo», no es complacencia, no es diplomacia, sino una confianza que nos habilita a hablar, una confianza alentadora. De que hablar puede servir para algo, de que tenemos algo que decir, de que nuestra palabra importa, de que tenemos una voz propia, de que podemos encontrar una salida al sufrimiento.

¿Cómo hablar con ellos? Creando situaciones donde hablar de lo que nos pasa, tanto a adultos como a jóvenes, donde la palabra del otro cuente e importe de verdad, sin saber de antemano lo que vamos a decir, hasta dónde vamos a llegar.

Politizar el malestar

La segunda propuesta de Nuria Alabao es politizar el malestar. Redirigirlo hacia sus verdaderas causas, hacia las condiciones de vida precarias, hacia el enemigo correcto. Poner a trabajar la rabia que sentimos contra el sistema que produce el malestar, que es el capitalismo y no la «amenaza feminista».

Yo creo que todo esto es necesario pero no suficiente, que no tenemos solo que «corregir el blanco» del malestar por lo roto, sino relacionarnos con él de otra manera, hacer de él una energía de pensamiento y de transformación ¿Qué anda mal? ¿Qué podemos hacer al respecto? ¿Podemos convertirnos en hombres distintos? No en «hombres nuevos», esa ilusión épica y totalizante del pasado revolucionario, sino varones tal vez una pizca distintos, una diferencia pequeña pero decisiva.

¿Cómo se desea? ¿Qué se espera del otro? ¿Qué se entiende por reconocimiento? ¿Qué relación tenemos con la vulnerabilidad, con la dependencia? ¿Cómo nos relacionamos con la competencia y el éxito? ¿Cómo recrear ahora, atravesando lo roto, otras sexualidades, otras eróticas, sin proyecciones de lo que «debe ser», sino partiendo de algo en la realidad que ya funciona distinto, quiere distinto, es ya distinto?

El ejemplo que yo quería traer aquí, para hacer más concreto el asunto, también porque es el ejemplo que ha podido tener un impacto en mi propia biografía, son las contraculturas. ¿No es lo que más necesitamos, una nueva contracultura? Es decir, no solo un desafío a lo establecido, que también, sino una energía creadora de autotransformación, una nueva ética de las relaciones, una nueva educación sentimental. Un nuevo amor, si quiere decirse así.

Para mí el desafío clave de una nueva contracultura sería este: cómo aprender, juntos, a leer y orientarnos en nuestro deseo, lo más oscuro, lo más difícil de escuchar, nuestro deseo y el de los otros, nuestro deseo en relación al de los otros, una relación que puede ser muchas veces contradictoria, opaca, conflictiva, tensa, pero también perseverante, insistente, confiada.

Es la aventura más difícil, pero merece la pena, esto me digo y me repito a mí mismo.

8. Redacción de las notas para la presentación de Ínceles, gymbros, criptobros y otras especies antifeministas: Lo que la manosfera nos dice de los adolescentes y del mundo en que vivimos (CTXT Mini), de Nuria Alabao.

¿Qué es un espacio de deseo?

La pregunta por el deseo suele plantearse en términos estrictamente individuales o privados: «¿Cuál es mi deseo? ¿Estoy a la escucha de mi deseo? ¿Cómo reconectar con mi deseo?». Sin embargo, nuestra vida atraviesa cotidianamente diferentes espacios o instituciones sociales y colectivas. Cabe entonces preguntarse: ¿hay espacios que activan o desactivan el deseo? ¿Cómo, por qué? ¿De qué están hechos unos y otros?

Este texto parte de las lecturas de Francesc Tosquelles y Jean Oury, psiquiatras y psicoanalistas que inventaron una manera de interrogarse sobre las instituciones en este sentido a la que denominaron «psicoterapia institucional», y también de mi propia experiencia durante tres años como profesor visitante en institutos públicos en Madrid.

Es un modo también de retomar con algunas preguntas fundamentales y obsesivas para mí, sobre la politización del malestar en tiempos de capitalismo libidinal, pero desde lugares nuevos como la experiencia del psicoanálisis y la reflexión sobre la utopía de la mano de Ernst Bloch.

La tela de araña

Empecemos con un cuento. En 1927, Bertolt Brecht escribió el libreto para la ópera Ascenso y caída de la ciudad de Mahagonny, que se estrenaría en 1930 con la música de Kurt Weil.

El protagonista principal de esta obra es la propia ciudad imaginaria de Mahagonny, no una ciudad cualquiera, una ciudad edificada para que la gente viva y muera en ella, sino una ciudad-trampa. Una tela de araña.

Mahagonny ha sido fundada deliberadamente para sacarle el dinero a los buscadores de oro de Estados Unidos. «Será como una red tendida para atrapar sabrosos insectos», dice uno de los miembros de la cuadrilla de fundadores.

¿Cómo? A través de la oferta de infinitas formas de diversión y goce. Boxeo, ginebra, whisky, póquer, cuerpos... Todas las emociones posibles e imaginables, incluidas las más fuertes, las más salvajes, las más transgresoras, estarán disponibles en Mahagonny para quien pueda pagárselas. El lema de la ciudad-trampa es: «todo es posible, todo está permitido».

A Mahagonny llega Jim, junto a sus amigos buscadores de oro en Alaska. Jim se atasca de comida, frecuenta a las prostitutas, se sacia con esto y lo otro, pero siempre queda decepcionado, nunca está satisfecho como los demás. Y repite una y otra vez a quien quiera escucharle: «aquí falta algo».

La ciudad le recrimina a través del coro de sus compañeros: «¡pero si hay de todo, y muy barato!». Pero Jim responde: «sí, pero falta algo». «¡Hay paz, hay tranquilidad!». «Sí», contesta Jim, «demasiada paz, demasiada tranquilidad, demasiado barato». «Creo que quiero comerme mi sombrero porque ya no tengo nada nuevo que hacer aquí». Y añade: «todos los que verdaderamente buscan serán decepcionados».

Aquí no hay felicidad. Jim se enamora de Jenny, una de las prostitutas, ella le corresponde y juntos intentarán la fuga aprovechando una noche de caos y tormenta, pero no saldrá bien. No es fácil encontrar la salida de Mahagonny, ciudad-trampa

fundada por una cuadrilla de gángsters en la costa de Estados Unidos.

Un poder de saturación

Mahagonny ha sido interpretada de muchos modos distintos: una visión anticipatoria sobre la sociedad de consumo, una fábula sobre la anarquía del mercado, una crítica de la cosificación generalizada de los cuerpos, una intuición genial sobre la burguesía como poder mafioso, una advertencia sobre el fin paródico de la lucha de clases en un paraíso pervertido...

Yo quisiera ahora retener y destacar la cuestión de la trampa, de la tela de araña. ¿Una trampa sobre qué? Una trampa sobre el deseo. Mahagonny es el espacio sin deseo. ¿En qué sentido? Habría que empezar por deshacer muchos malentendidos. Entendemos el deseo como aquello «que se quiere» y definimos el poder por el contrario como ese poder (represor) que nos impide obtenerlo, pero la cuestión es mucho más complicada.

El deseo no es como esa piscina de agua cálida en la que nos zambullimos alegre y voluntariamente, sino que puede ser lo que negamos y rechazamos con más fuerza, lo que nos produce más miedo y angustia, aquello de lo que huimos enloquecidamente durante una vida entera incluso, ¡toda una vida huyendo de lo que se quiere!

El deseo quiere y persigue algo, sí, pero no sabe de qué se trata. Es anhelo, es búsqueda, es pregunta, es construcción. Una investigación. Un estado de abierto. Un camino que se hace al andar. ¿Un camino de qué, hacia dónde? Un camino de nada, un camino

hacia ninguna parte, un camino de vida, el camino en el que consiste el propio vivir.

Ese camino no está dado ni viene señalizado en ningún mapa o GPS, es el camino más difícil, está expuesto a mil peligros, nos va a exigir muchas veces soledad y separación, dejar de desear lo que nos enseñaron a desear, lo que el otro tiene y lo que el otro es; este camino nunca «se tiene» del todo, nunca «se sabe» y por ello implica miedo y angustia, aunque también asombro y excitación.

¿Por qué Mahagonny es una trampa? Porque no hay tiempo ni espacio para que el deseo pueda hacer su camino, enseguida se lo traduce en un producto, una mercancía, una «experiencia». El deseo se esboza e insinúa, incipiente, pero es urgido a definirse, a decantarse, a satisfacerse así o asá, sin margen para desplegar su propia investigación, su propio recorrido, su propia aventura.

En Mahagonny hay mil posibilidades y mil opciones, incluidas las más subversivas y las más pecaminosas, pero está todo hecho, todo acabado, todo dispuesto, todo programado. Brecht anticipa así un poder por saturación, una situación-trampa en la que el deseo (que no sabe lo que quiere) queda aplastado sobre lo existente, apisonado sobre la oferta de lo deseable, satisfecho (aparentemente) de inmediato, obturado por exceso, neutralizado preventivamente.

Pero aquí falta algo. Y quien busca verdaderamente queda decepcionado.

El colapso de la trascendencia

Francesc Tosquelles, psicoanalista y psiquiatra catalán, exiliado de la guerra civil española, fundador junto a Jean Oury de la psicoterapia institucional, a la vez análisis crítico de las instituciones psiquiátricas y experimentación práctica de otros modos de acercamiento al fenómeno de la locura, afirmó que «enfermamos por un colapso de la trascendencia».

No se refería con ello a una falta de religiosidad o de sentido, sino al hundimiento —en la sociedad en general y en sus instituciones— de una dimensión de apertura, de acontecimiento, de posibilidad, de potencialidad. No enfermamos porque no nos dejen ser nosotros mismos, sino por tener que serlo demasiado. Clavados a una identidad, a una función, a espacios de funcionamiento donde todo está programado y controlado, sin afuera.

Sin deseo estamos tristes, dice Oury, porque el deseo es aquello por lo que uno está con vida. Somatizaciones, depresión, ataques de pánico o angustia. La hipótesis fuerte de Tosquelles y de Oury es que enfermamos literalmente por ausencia de deseo, que las enfermedades mentales son distintas variantes de un deseo bloqueado. El camino del deseo se cierra para cada sujeto de manera diferente, una para el obsesivo, otra para el histérico, otra para el psicótico.

El objetivo de la psicoterapia institucional de Oury y Tosquelles es «curar las instituciones». ¿Qué significa esto? Hacer de ellas espacios de deseo, espacios donde el deseo pueda suscitarse, espacios sanadores. ¿Cómo? El deseo no se puede decretar, no tiene protocolo garantizado. Pero pueden favorecerse las condiciones de su aparición, crear condiciones propicias para que el deseo pueda hacer su camino.

Tosquelles y Oury pensaron esto muy concretamente en sus experiencias prácticas de Saint Alban y La Borde. De qué modo las arquitecturas y la configuración de los espacios permiten el encuentro entre diferentes (entre diferentes pacientes, entre

pacientes y personal sanitario, entre diferentes ambientes) en la confianza de que es en un encuentro (con el otro, con lo otro) donde el deseo puede nacer.

Cómo aumentar las maneras y las vías de implicación de las personas en el propio lugar donde viven, los grados de autonomía, de responsabilización, de capacitación, con respecto a la medicación, a los espacios de ocio, a las actividades, en la idea de que la sanación consiste en un proceso de desvictimización, de dejar de ser un objeto en manos de otro y hacerse cargo en algún punto y alguna modalidad de lo que se vive.

Qué relaciones de cuidados plantear, donde el acompañamiento terapéutico no aplaste la singularidad de los sujetos, no quiera disolver su punto de misterio y opacidad en la transparencia de un diagnóstico o una clasificación, y donde también los enfermeros sean de algún modo «curados» por sus pacientes, donde no se desestime el «potencial curador» de nadie ni de nada.

«Nuestro objetivo es crear un ambiente de relación y de responsabilidad entre los enfermos y el personal sanitario que provoque una apertura al mundo exterior», decía Oury. Curar las instituciones significa habilitar condiciones de encuentro, de diferencia, de autonomía, de igualdad, de respeto y gentileza hacia la singularidad del otro.

Mahagonny burocrático

Nuestras instituciones están enfermas y enferman. No solo las instituciones psiquiátricas, sino también las escuelas y las universidades, los centros culturales y sociales, la administración pública y los lugares de intervención social. ¿De qué habría que

curarlas, qué es lo que aplasta en ellas el deseo? Un poder de saturación es sin lugar a dudas la gestión.

Béatrice Hibou, en su libro La burocratización del mundo en la era neoliberal, demuestra cómo el neoliberalismo, a pesar de toda su retórica flexible y antiautoritaria, despliega una de las burocracias más totalizadoras de la historia. A través de una multitud de normas y procedimientos obligatorios, vigiladas de manera constante por agencias de evaluación y certificación, los principios dominantes del rendimiento y competitividad se imponen en cada rincón.

Trabajar hoy en una institución —escuela u hospital, centro social o cultural, no solo privados, sino también públicos— es fundamentalmente «gestionar». Es decir, cuantificarlo y tecnificarlo todo, hasta el más mínimo detalle, aplicar protocolos homogéneos a las situaciones más heterogéneas, realizar mil y una operaciones de abstracción sobre los casos singulares y cualitativos, administrar objetos y nunca sujetos, cifras y no personas, controlar mediante estadística y chequear incansablemente marcas e indicadores de resultados.

Lo que enloquece al sujeto, profesor o enfermera, gestor cultural o trabajador social, la cantidad de tiempo dedicado a obedecer reglas abstractas y rellenar formularios de evaluación en detrimento muchas veces de la actividad esencial, docencia o atención, investigación o creación, es sin embargo absolutamente funcional al sistema de control y rendimiento neoliberal.

Los oficios, con sus criterios propios y heterogéneos de apreciación y orientación, están hoy radicalmente en peligro, explica Hibou. Su autonomía y diversidad es barrida por las normas y las exigencias homogéneas de la gestión neoliberal. Se gestiona igual un hospital o una escuela, un centro social o un centro cultural, todos ellos como empresas que buscan el máximo beneficio.

Esta burocratización generalizada produce masivamente indiferencia. Mata el deseo y enferma de normopatía: la obsesión (y el goce) por resolver, por funcionar, por ser operativos. La vitalidad del deseo, vinculada a la inquietud de una pregunta por el sentido de lo que se hace y al desafío de una construcción, se asfixia y muere en la gestión, con su temporalidad de la urgencia y su exigencia de respuestas inmediatas.

Ya no hay que asociarse con otros cómplices para pensar e inventar juntos, en la escuela o la universidad, el centro social o cultural, sino que basta con seguir los indicadores y las indicaciones. Todos juntos, pero al mismo tiempo separados, sin deseo o necesidad los unos de los otros, unidos simplemente por normas abstractas y procedimientos automáticos, atravesando veloces y atomizados un espacio homogéneo.

Todo tiene solución, norma, procedimiento o protocolo, pero aquí falta algo.

La escuela por hacer

Hay deseo si no está todo hecho, si podemos investigar lo que el deseo busca pero aún no sabe. Si está todo hecho nos asfixiamos, aunque lo que sea funcione perfectamente y en la mayor de las comodidades (¡o precisamente por ello!). Hay y habrá siempre en toda institución una dimensión administrativa, dice Oury, pero en el neoliberalismo la gestión burocrática amenaza con comerse todo el espacio.

Se trata entonces de abrir —por fuera o por dentro, al margen o por debajo; en cada caso y en cada momento habrá una respuesta diferente— otro plano, otra dimensión reflexiva y creadora, un

espacio-tiempo de deseo. Allí donde la gestión considera que se trata simplemente de cuantificar y tecnificar, el espacio de deseo mantiene vivas las posibilidades de pregunta y construcción, movilizando a los sujetos más allá de lo dado.

Pensemos, por aterrizar un momento esta cuestión, en la escuela. Cualquier persona que habite cotidianamente una escuela pública o la conozca de cerca sabe que es un espacio fundamentalmente poblado de contingencias. Este o aquel problema de convivencia, de malestar, de atención... Dentro o fuera del aula, en la escuela ocurre siempre lo inesperado, lo no previsto, lo no regulado, lo singular.

La gestión considera toda contingencia como una anomalía, una perturbación o un disfuncionamiento, algo que no debería estar ocurriendo y que se trata de resolver lo antes posible, para volver a cumplir con el ideal de normalidad, la máquina expendedora de «contenidos» o de «competencias», sometida a las leyes del rendimiento y la competitividad, cuyo obligado cumplimiento es vigilado por una burocracia omnipresente.

Si la escuela está ya hecha, se nos cae encima y nuestro deseo se quema. La escuela por hacer, el espacio de deseo, aparece en cualquier punto donde la gestión encuentra un límite y una resistencia, allí donde alguien interrumpe y dice: «un momento, un momento, aquí hay algo que pensar, algo que inventar al respecto».

Alguien, ¿quién? Jean Oury habla de «colectivo». El colectivo según Oury no es un grupo definido de personas, ni una instancia a priori, junta de evaluación o claustro de profesores, sino que es el espacio que se abre cada vez que una contingencia es tenida en cuenta y con aquel que se sienta convocado a ello (un profesor, una profesora, un auxiliar administrativo, un bedel, quien sea).

De infinitas maneras distintas, más o menos a contracorriente de lo instituido, el «colectivo» es el espacio que hace (cada vez) de la anomalía, la perturbación y el disfuncionamiento en cuestión, de

aquello que según la gestión no debería estar pasando y que se trata de resolver cuanto antes, una ocasión, una potencialidad para repensar y rehacer escuela.

El espacio de deseo aparece y se renueva cuando prestamos atención a cualquiera de esas contingencias, cuando le abrimos tiempo y espacio para que la potencialidad que cada una de ellas encierra se despliegue. En ese momento, la escuela no aparece como algo ya hecho, que se trata de gestionar y que funcione, sino como escuela por hacer que se trata de pensar y construir, una y otra vez.

Espacios utópicos

Podríamos decir para acabar que el espacio de deseo es también un espacio utópico, a condición de no entender lo utópico como ideal o modelo, como proyección o escenario de futuro, como horizonte a alcanzar.

Lo utópico no es un lugar, tampoco un no-lugar, lugar futuro o ideal, sino una tensión. Una fuerza de negación, insatisfacción y rechazo de lo que hay, una fuerza de afirmación, tentativa y experimental, de lo que podría haber. Lo utópico como tensión se opone a la utopía como punto de destino o camino obligatorio.

Sin esa tensión, lo deseable (ya dado) obtura el deseo (por inventar). Lo imposible del deseo queda plegado sobre lo posible autorizado y en ese pliegue nos asfixiamos. El malestar por asfixia, por saturación, es la señal de alarma, el grito de protesta del deseo abortado, el síntoma a interrogar y escuchar.

Todo está permitido, pero aquí falta algo. Lo que falta es tiempo. Pero ¿qué tiempo? El tiempo del deseo, que es un tiempo abierto a lo inesperado, a lo que no se sabe aún, a lo que aún-no-es. Un tiempo de espera, de proceso, de investigación, preñado de potenciales.

Si nuestras instituciones matan el deseo fabricando lugares donde somos meros objetos de las soluciones de otros, consumidores o espectadores, pacientes o clientes, el espacio utópico es aquel donde algo puede pasar y emerger, decirse y pensarse de nuevo. Donde, como no está todo ya hecho, podemos inventar algo, aparecer como sujetos, decir lo no dicho aún, pensar lo no pensado.

El impulso utópico, exactamente igual que el deseo y no por casualidad, es un «trascender sin trascendencia» (Ernst Bloch).

El espacio utópico no es exactamente un espacio crítico, sino un espacio que abre y sostiene una pequeña diferencia (práctica, material, situada) con respecto a lo existente. No solo interpela la conciencia y la opinión sobre cómo deberían ser las cosas, sino que muestra aquí y ahora otras experiencias posibles. No moraliza sobre lo bueno y lo malo, sino que desafía el marco de lo posible manteniendo viva la tensión entre lo que hay y lo que podría haber.

Contra la vida automatizada, contra la gestión que aplasta la potencialidad que encierra toda contingencia para extraer rendimiento, contra el GPS existencial que nos guía dulcemente a la vez que nos encierra en lo dado, caminante, no hay camino...

5. Crítica tradicional, crítica utópica

El poder satura. Nos dice «lo que hay es lo que hay», consigna del realismo capitalista de Mark Fisher. Está ya todo hecho y nosotros clavados a una repetición. Que el lenguaje diga solo lo que hay, que el deseo elija entre lo que hay, que la política gestione lo que hay.

La crítica tradicional no escapa, sino que participa del bucle. Denuncia, se queja, señala, pero no propone nuevos puntos de partida. Sin impulso utópico, la crítica gira en torno a lo criticado, sin salida.

Lo utópico cae hoy, como tantas otras cosas, bajo el dominio del estereotipo. La lectura de clásicos como Ernst Bloch es un antídoto: las utopías no son ideales o modelos, sino potencialidades, semillas y gérmenes de lo nuevo.

La crítica utópica asume una voz profética: el profeta no predice futuros, sino que escucha y comunica las potencialidades que están ya inscritas ya en el presente. Enuncia lo posible y nos convoca a su realización. Nos pone en movimiento.

El mundo no está acabado, nosotros mismos no estamos acabados. No lo hemos visto todo, no hemos dicho aún nuestra última palabra, no sabemos aún de lo que somos capaces.

Aprendizaje de la utopía: Ernst Bloch para el presente

[9]

Somos fragmentos enmascarados de nosotros mismos, y nuestra perfección reside en que estamos incompletos.

Ernst Bloch

¿Por qué me he resistido durante tanto tiempo al tema de la utopía? ¿De dónde provenía este rechazo mío? Recuerdo incluso que llegué a escribir que el 15M —tal vez el movimiento más importante en el que yo haya podido participar— era un fenómeno político «post-utópico», lo que significaba para mí una liberación. Creo no equivocarme demasiado si explico retrospectivamente mi resistencia a la utopía a partir de tres rechazos entrelazados:

En primer lugar, la utopía como imagen de porvenir. O proyección de escenarios deseables o posibles de futuro. Pero hace tiempo que pienso que no son las imágenes de porvenir las que animan a actuar en el presente, sino que ocurre al revés: es la acción en el presente la que abre perspectivas diferentes de futuro. Perspectivas que se abren desde donde estamos, al ponernos en movimiento, no horizontes globales visibles desde cualquier lugar.

En segundo lugar, la utopía como modelo o ideal. O diseño de una sociedad perfecta, reconciliada, armónica, libre de conflictos, tensiones. Pero, ¿no nos vuelve todo modelo de «lo que deberían ser

las cosas» un poco resentidos o amargados hacia lo que simplemente son, en su imperfección e impureza? ¿Y por qué sería deseable alcanzar un estado de reconciliación y armonía, si sabemos que son los obstáculos los que activan nuestro deseo, nuestra creatividad, nuestro pensamiento?

En tercer lugar, la utopía como esperanza. O creencia, fe, optimismo, ilusión de que «las cosas acabarán bien». Pero, ¿por qué la creencia sería un motor vital o político interesante? ¿No reproduce el voluntarismo dominante: «si quieres, puedes»? ¿Y no es la esperanza finalmente un modo de delegación, que nos pone a la espera de que aparezca ese «poder de salvación» que supuestamente resolverá nuestros problemas?

La utopía, entendida como proyección de modelos, ideal de lo que debe ser, esperanza o creencia, es una promesa de futuro, pero para mí lo más importante son las prácticas en el presente, la asunción de la contingencia y la incertidumbre de un camino de transformación, la investigación de las posibilidades inscritas ya en lo real. ¡Qué sorpresa tan grande descubrir que Ernst Bloch, el gran pensador de la utopía y la esperanza del siglo xx, pensaba exactamente lo mismo!

El encuentro con Bloch

No es fácil saber por qué nos enganchamos a un autor, desde qué ángulo nos toma su escritura, dónde está exactamente la magia del encuentro. Del mismo modo que ocurre en un encuentro amoroso, y seguramente por razones muy parecidas, los comienzos son opacos; no entendemos muy bien lo que nos ocurre, eso que buscamos o encontramos, pero no podemos soltar la lectura ni por un momento.

Creo que lo primero que me conmovió de Bloch, en un momento personal de oscuridad existencial, fue una de sus divisas: «aún no lo hemos visto todo». No está todo dicho, no está todo hecho, el mundo no está aún acabado. Ahí está el contenido mismo de su idea de esperanza, no tanto «todo acabará bien» como «nunca se sabe». Una esperanza rebelde, a contracorriente, que no se agarra a certezas o garantías, sino al resquicio de lo posible, de lo imprevisible, de lo inesperado. Aún-no, todavía-no. La utopía no es, como nos decía la célebre definición que dio Eduardo Galeano, un horizonte inalcanzable pero que nos sirve para caminar, sino —resumiendo arriesgadamente un pensamiento muy complejo en una sola palabra— potencialidades. Potenciales o potencialidades de las que el mundo está preñado, por tomar otra metáfora cara a Bloch. La materia misma está grávida de lo que aún-no-es, habitada de potencialidades. No somos diseñadores o arquitectos de utopías, ingenieros de futuro, sino sus comadronas y parteras; asistentes o ayudantes de lo desconocido, de lo por-nacer, de lo por-venir, de lo por-hacer.

La espera, la esperanza, no se vincula entonces a la delegación y la creencia, sino a la escucha y el cuidado paciente de esos embriones o semillas, latencias y tendencias, anticipaciones o prefiguraciones de porvenires desconocidos. Mañanas distintos habitan ya el hoy, por fragmentos, si estamos abiertos a atender y desplegar esos potenciales a través de un camino duro, difícil e incierto.

Los sueños como indicios de potencialidad

¿Qué encontré luego, al internarme más en la lectura de Bloch? Lo resumo en cinco puntos, donde tomaré apoyo luego para reflexionar sobre la potencia política de la utopía en el presente.

En primer lugar, la importancia de los sueños. Los filósofos siempre arrancan desde algún sitio: el fuego, el ser, la nada, la acción, la historia. Bloch empieza a desplegar su universo propio desde los «sueños diurnos». Es maravilloso. La filosofía más compleja le da toda su dignidad al hecho más universal y accesible: ensoñamos, cotidianamente, con una vida mejor.

Los sueños son destellos, formulaciones de deseos, fulguraciones, indicios de potencialidad, muy intensos en momentos de cambio, de ebullición existencial. El sueño diurno anticipa lo no-consciente-aún, expresión de lo que aún-no-es. Y a veces anticipa un movimiento colectivo, un cambio de época.

Pero el sueño es solo el principio. Hay que distinguir entre los «falsos futuros» y los «futuros auténticos». Los falsos futuros nos llevan a un lugar ya conocido; son más de lo mismo. El futuro auténtico es desconocido. Algo en nosotros anhela un cambio radical, un desplazamiento, una transformación, y nos empuja a ponernos en marcha.

Y ese viaje hay que prepararlo. Es el «momento leninista» de la utopía para Bloch, que cita siempre la consigna «soñad despiertos» del revolucionario ruso. Hay que verificar si nuestros sueños tienen alguna base en el mundo: la utopía debe ser «realista» y «concreta». Y hay que decidirse, tejer complicidades y llevarla a cabo, teniendo en cuenta que la vida humana se tuerce siempre.

El más allá en el más acá

En segundo lugar, el potencial utópico de la religión. Hay una biblia subterránea, escribe Bloch en su libro Ateísmo en el cristianismo. Su mensaje cifrado es una llamada a la liberación y a la revuelta. A la

esperanza de que hay una salida, de que aún no se ha dicho la última palabra. «Fuego he venido a encender en la tierra, y qué más quiero sino que prenda». (Lc 12:49)

La liberación es salida, peregrinaje, difícil viaje. Algo nos arrastra fuera y nos impulsa. El hogar y la familia no son este hogar y esta familia, espejismos y trampas que nos clavan a lo dado, sino aquellos que podemos alcanzar por libre elección. «Y señalando con la mano a sus discípulos dijo: "Aquí mi madre y mis hermanos"». (Mt 12:49) El Éxodo es el libro utópico de la Biblia por excelencia.

El Dios del Éxodo ya no es el Dios del sacrificio y el culto, él mismo ha cambiado. No «yo soy el que soy», traducción reaccionaria, sino «seré el que seré», traducción revolucionaria. Es un Dios que acompaña a su pueblo en marcha, con la nuca erguida, el Dios de la Alianza. Es llamada, inestabilidad, impulso. Da la señal del camino para salir de la esclavitud: «¡estad en vela!».

«Solo un ateo puede ser un buen cristiano», dice Bloch. Hay que descifrar y escuchar el mensaje subterráneo. El anuncio de que el padecimiento puede cesar. El inquieto esperar la partida y la reparación. No es ninguna casualidad que la Biblia sea el libro más popular. Expresa como ninguno la naturaleza humana, siempre incompleta, en constante fermentación, anhelante de algo mejor.

No más allá, sino aquí y ahora. «El Reino está entre vosotros».

Utopías de la materia

En tercer lugar, la materia misma utopiza. Avicena, Averroes: los filósofos árabes fueron médicos antes que monjes, naturalistas antes que teólogos, más intérpretes de Aristóteles que de Mahoma. La

sociedad árabe tuvo su Venecia y su Milán con quinientos años de antelación. Es la hipótesis de Bloch en su libro La izquierda aristotélica.

¿En qué consiste esa «izquierda aristotélica»? En una cierta concepción de la materia. La materia no se concibe como cera informe que espera pasivamente su forma de la acción del Espíritu, sino como potencia, aquello que es en sí mismo, causa inmanente de las cosas del mundo. La materia es activa, se configura espontáneamente a sí misma, tiene en sí su propio movimiento, su propio principio activo.

El mundo no es vasallo o criatura, sino que autoproduce. En la orilla de enfrente, la derecha aristotélica, con Santo Tomás a la cabeza, restaura la trascendencia, la jerarquía espíritu-mundo, alma-cuerpo.

¿Por qué Bloch bucea en esta corriente? Encuentra en ella las primicias de su propia filosofía utópica. La materia misma es posibilidad, energía potencial, impulso vital, está preñada de futuro. Las utopías son posibles inscritos en la materia, no entelequias. Lo que empieza con Avicena y Averroes prosigue después con Giordano Bruno y Spinoza, y continúa con Marx.

Materia, mater, madre de todas las formas, regazo o seno creador de todas las cosas. Lo que exige de nosotros no es calcar ni imponer, sino hacer madurar las posibilidades hasta su actualización. Ser como «el fuego en el horno» que calienta, cuece y realiza los potenciales, siempre inagotables. No imitar a la naturaleza, menos aún violarla, sino prolongar su creación.

Interrogar el sufrimiento

En cuarto lugar, la insatisfacción como pasaje. Bloch, filósofo de la esperanza, es sin embargo un gran lector de Schopenhauer, filósofo de la desesperación. La vida es tormento y las únicas salidas posibles son suspensiones temporales de ese tormento: aquietar la ansiedad de vivir en el arte y el ascetismo. «Hay que pasar por aquí», parece decir Bloch, que en este punto elige a Schopenhauer frente a Hegel, que anula la negatividad en un final feliz.

Pero lo que en Schopenhauer es estimulante, en muchos de sus seguidores se convierte en «negación cosificada»: un lamento abstracto sobre todo y nada. A la negación abstracta, Bloch le opone la «negación determinada», concreta. No se niega todo en general, sino algo en particular. A esto Bloch le llama «poner las cartas sobre la mesa», «estar a las duras y a las maduras».

La negación determinada se traduce en rebeldía y no en derrotismo. Hay que interrogar el sufrimiento «en modo detectivesco», dice Bloch (gran lector de novelas policiales): quién, por qué, cómo. Marx es el detective del capital, Freud el detective de la psique. No se trata de pasar del pesimismo schopenhaueriano al optimismo hegeliano, sino de hacer del sufrimiento una investigación: «interés por las causas, intención de remediar las cosas, de impedir algo que guarda relación con ellas». El para qué entra en escena.

Poner las cartas sobre la mesa, estar a las duras y a las maduras, modo detectivesco: la utopía-esperanza no elimina el sufrimiento, lo interroga. Hay una salida y nos resolvemos a encontrarla. Como Moisés, como Marx, como Freud.

Utopías oscuras

Por último, hay utopías oscuras. Las utopías no son necesariamente positivas, escribe Bloch en su libro Herencia de esta época: el nazismo fue una utopía aberrante. Hitler supo canalizar tanto el malestar nostálgico como el malestar con respecto al presente y los sueños de otro futuro: hizo, según Bloch, lo que el socialismo debería haber hecho.

No todo el mundo que vive al mismo tiempo habita en el mismo tiempo, nos dice Bloch con su concepto de «acontemporaneidad» o «asincronicidad»; hay presencias que no encajan en el ahora capitalista, sino que viven diferentes temporalidades.

La juventud se aparta del presente, el campesinado vive en un fragmento del pasado, la clase media empobrecida sueña otros futuros. A todos ellos Hitler supo hablarles, manipulando los imaginarios cristianos y mesiánicos del Reino (III Reich) y el Salvador (el jefe, Führer).

«Ha habido un robo, pero no solo se ha de señalar al ladrón con el dedo, sino señalar lo que sostiene», dice Bloch. La crítica no debe limitarse a «desenmascarar», denunciar, criticar, sino sobrepujar, disputar, desvalijar a los desvalijadores. El socialismo debe ocupar las brechas de no-contemporaneidad. No abandonar al fascismo los espacios antropológicos de la no-simultaneidad.

La propaganda socialista es fría, escolar y economicista. De ahí su derrota frente al nazismo. Debe ser dialéctica, es decir, reapropiarse de todo lo que no encaja en el presente capitalista con sentidos emancipadores; redimir el pasado, darle una segunda oportunidad, actualizarlo.

En todo resto late un contenido utópico. Hay que apropiarse del contenido, vaciándolo de su forma y proponiéndole una nueva. Eso se llama crítica dialéctica. Todo es dialécticamente utilizable en sentido positivo.

Contra el realismo capitalista

Hasta aquí algo de lo que pude encontrar en la lectura de Bloch. La utopía no como modelo, sino como energía potencial, proceso abierto, latencia del presente. No como proyecciones o escenarios de futuro, sino potencialidades del presente que esperan y aspiran a ser desplegadas. No como horizonte o totalización, meta o camino obligatorios, sino perspectiva hacia adelante desde una praxis, desde un punto situado aquí y ahora.

¿Por qué todo esto puede ser políticamente relevante hoy? Vivimos bajo lo que el autor inglés Mark Fisher ha denominado con fortuna «realismo capitalista»: la creencia de que el capitalismo es la única forma posible de la vida en común, lo que coloquialmente expresamos en cualquier conversación cotidiana al decir «lo que hay es lo que hay». La única alternativa al realismo capitalista parece ser solo la catástrofe, el fin del mundo, el apocalipsis.

Pero el realismo capitalista no es simplemente una creencia a la que podríamos oponer otra de signo opuesto, sino una experiencia. La impotencia política que parece definir nuestra época, la sensación profunda de que todo cambio es imposible y moriremos dejando un mundo igual o peor para los que vienen después, es el efecto de la captura por el mercado de toda energía potencial, de toda energía libidinal, de toda ensoñación.

Un poder de saturación neutraliza preventivamente el impulso utópico, la apertura de lo todavía-no, los caminos nunca vistos. El deseo encuentra siempre-ya su objeto de satisfacción (en el supermercado del consumo). Las preguntas y problemas existenciales encuentran siempre-ya respuestas (en protocolos, tutoriales y tecnologías). El tiempo queda comprimido a la inmediatez del instante (en el timeline de las redes sociales, la actualidad política, las urgencias cotidianas).

La utopía, como el deseo, como ensoñación del deseo, quiere algo, pero no sabe lo que es. La aventura de cualquier vida es descubrirlo: escuchar lo que nace y construir a partir de ello nuevos caminos. El capitalismo impide este viaje no solo a través de la fuerza bruta y la represión, sino también por obturación, por saturación, por ocupación. Lo llena todo de respuestas, de objetos, de satisfacciones inmediatas. El malestar contemporáneo es precisamente esta asfixia por exceso.

Estamos demasiado llenos. El primer gesto utópico será entonces despejar: vaciar, interrumpir, ralentizar. El revolucionario milenarista Thomas Müntzer, héroe blochiano, citaba esta frase de San Pablo: «con aquello que es, haz como si no fuera; con aquello que no es, haz como si fuera». El realismo capitalista quiere toda nuestra atención, nuestra disponibilidad, nuestra energía. Lo primero es renunciar a entregársela, «hacer reservas de aceite», dice San Pablo; en nuestro caso de atención, de deseo, de expectativa.

Interrumpir, hacer vacío para poder escuchar y cuidar lo que nos requiere para nacer, como parteras y comadronas. La crítica utópica no se limita a decir lo que es, a explicar lo que es, a denunciar lo que es, sino que también enuncia lo que podría ser. Lo que le falta a la filosofía crítica según Bloch, y que Marx vendría a aportar, es la idea de lo por venir. La realidad no solo es lo llegado-a-ser, sino lo que todavía-no-es, tendencia y latencia. Así lee Bloch la célebre tesis undécima de Marx sobre Feuerbach.

Superar y realizar la filosofía no es dejar de filosofar, sino describir la realidad más la posibilidad contenida en ella; todo ello con el fin de la acción. Marxismo como filosofía profética, no porque prediga nada, sino porque «ve»; enuncia y anuncia las potencialidades ocultas del presente, animando a los que escuchan a desplegarlas. Esos son los «rayos ultravioleta» del marxismo, la capacidad de ver lo real embarazado, la dialéctica como mirada hacia adelante.

Una fórmula posible de la utopía blochiana, tal y como yo la leo, podría ser esta: interrupción o vaciamiento más escucha de potenciales más enunciación profética.

«No olvides lo mejor»

Hoy en día, quince años más tarde, sí me atrevería a afirmar que el 15M —como las movilizaciones de Mineápolis contra la policía migratoria de Donald Trump que ocurren mientras escribo estas líneas, y tantas otras— fue un movimiento utópico. No por su capacidad de proponer modelos alternativos y globales de sociedad, sino por su búsqueda de una salida donde parece no haberla, allí donde parece reinar sin fisuras el realismo capitalista.

El impulso utópico como impulso de sustracción, deseo de alteridad social, de lo otro (Miguel Abensour). Como brecha, grieta, desplazamiento de lo posible y lo factible. Como encarnación y afirmación de lo diferente, de lo todavía-no, de la potencialidad por desplegar, negadora del presente. Como recordatorio subversivo de que el mundo no ha dicho aún su última palabra, de que siempre está en tensión hacia algo nuevo, algo mejor.

Al final de cada uno de sus encuentros en Berlín, el entusiasta Bloch se despedía de su melancólico amigo Walter Benjamin con las mismas palabras: «¡no olvides lo mejor!». En ellas está contenida toda su filosofía de la utopía. El padecimiento puede cesar. Podemos encontrar una salida.

9. Redacción de las notas que me sirvieron para la charla «La utopía tiene un lugar en el presente» que tuvo lugar el 4 de febrero de 2026 en Murcia organizada por la librería Libros Traperos, conservando deliberadamente algo de su tono informal, coloquial.

Contra el complejo de Casandra, palabra y destino

En un pasaje de su obra ya clásica Ateísmo en el cristianismo, el filósofo alemán Ernst Bloch distingue entre profetas: los antiguos profetas bíblicos y la griega Casandra. ¿Comunican el abatimiento ante el destino o la posibilidad de subvertirlo?

La diferencia para Bloch es crucial: la suya es una filosofía de la esperanza, pero esta no consiste en la creencia ingenua en que «todo terminará bien», sino en la decidida apuesta de que no todo está terminado. Existe lo imposible, lo imprevisto, lo inaudito, lo todavía-no. Ni nosotros ni el mundo hemos dicho aún nuestra última palabra. La esperanza es en primer lugar este gesto de insumisión ante el destino.

Casandra no logra cambiar nada con sus vaticinios sobre los desastres de la guerra de Troya. ¿Por qué nadie la escucha? Bloch no entra a discutir la leyenda que la presenta como víctima de la maldición de Apolo, sino que interpreta la profecía de Casandra como queja pasiva. Ella no clama a nadie en concreto y menos que nadie a sí misma. Por eso no afecta, no conmueve, no toca.

Casandra, la Casandra de Bloch, me hace pensar en la crítica contemporánea, de izquierdas por más señas. Su denuncia repetida de todos los males presentes y por venir (fascismo, guerra, colapso climático) deja las cosas tal y como están. Es una lucidez en la impotencia.

La crítica clama al cielo, pero no cambia nada en la tierra. Se regodea en sí misma, en su propia superioridad con respecto al objeto criticado, pero sigue atada a él, aunque sea a la contra. Es una queja pasiva, como dice Bloch, porque parte de un cuerpo-

víctima que señala y condena, pero es incapaz de crear una realidad distinta a lo criticado. No escapa al destino, aunque lo maldiga.

Según Bloch, los viejos profetas judíos de la Biblia hablan diferente. Se refieren a un futuro alterable por la acción humana. No comunican el abatimiento, sino la posibilidad. La esperanza, que no es simplemente un contenido del que se habla, sino un pulso que late en lo que se dice y así se transmite.

¿Y cómo lo consiguen? No anuncian, sino que interpelan. No se limitan a señalar la ineluctabilidad del desastre, sino que proporcionan indicaciones (estratégicas) para evitarlo. Señalan un cambio posible.

Un cambio difícil, porque su presupuesto es la conversión de quien escucha. Es decir, hay alternativa si —y solo si— hacemos un desplazamiento. Si abrimos una bifurcación ante el desastre. Habrá cambio si cambiamos: el profeta le habla así a alguien en concreto, a su responsabilidad, a su decisión. Y en primer lugar se pone en juego a sí mismo.

¿Qué significa esto? La fuerza de su palabra consiste en que él mismo está en viaje, en transformación, embarcado en un desplazamiento. No exhorta a los demás sobre la lucha y la necesidad del cambio, sino que encarna la posibilidad a la que se refiere su discurso. No disocia la enunciación de su lugar de enunciación.

El crítico, como Casandra, es incapaz de cambiar nada porque él mismo está inmovilizado. Denuncia el destino, pero está clavado en él. El profeta bíblico, sin embargo, habla desde otro sitio. Él mismo está ya en movimiento, en éxodo. Por ello su palabra no deja las cosas tal y como están, no deja a los otros tal y como están, es creadora y productiva, contagia el movimiento.

En la famosa «batalla cultural» de nuestros días la fuerza del discurso de derecha va de suyo. Es la fuerza del destino. El discurso

de derecha simplemente dice y reproduce lo que hay. No es una palabra impugnadora o transformadora, sino redundante con lo que existe. Lo que existe da a esa palabra su fuerza.

La palabra de liberación no puede permitirse nada parecido. Su fuerza no tiene sostén en lo que hay, sino en sugerir lo que podría haber. Por eso el complejo de Casandra es su debilidad. En tanto que denuncia que gira en torno a lo denunciado, condena que se regodea en sí misma (y los aplausos de los ya convencidos) pero sin cambiar nada, crítica en la que el crítico no se pone en juego.

Necesitamos otro lugar para hablar, desde el que hablar, un lugar que propicie otra escucha. Un lugar a inventar sobre la marcha, poniéndose en marcha. Hablar desde otro sitio, desde otra relación con las cosas, con el mundo. Desde la creación o la investigación, no ya la repetición de lo sabido, de lo mil veces dicho, de lo que no nos implica. Desde el riesgo y la invención, no desde el calor de establo, la satisfacción de «ser de los nuestros».

Solo así es posible conmover, desafiar el destino.

Crítica, verdad y profecía: a propósito del discurso de la obispa Mariann Budde

Fuego he venido a encender en la tierra, y qué más quiero sino que prenda.

Lucas 12:49

¿Qué palabra tiene hoy fuerza de acontecimiento? Estamos inundados de palabras, pero ¿cuál de ellas puede marcar una diferencia? ¿Hay palabras capaces aún de movernos, de conmovernos, de tocar algo de lo real?

Creo que el sermón de la obispa episcopal Mariann Budde frente a Donald Trump en la catedral de Washington tras su segunda victoria electoral tuvo dignidad de acontecimiento. ¿Por qué fue tan emocionante su discurso? Pregunto por ello a los amigos, creyentes o no, todos impactados.

En primer lugar, quién habla. Una mujer, una mujer obispa, algo insólito para los acostumbrados al patriarcado de la Iglesia Católica. En segundo lugar, dónde habla y cómo lo hace. Ante un puñado de las personas más poderosas y temibles del planeta, con un aplomo, una calma y una suavidad extraordinarias. En tercer lugar, lo que dice. Una invitación a pensar la unidad y la cohesión social desde la diferencia, la alteridad y la extranjería. El llamamiento consiguiente a cesar la persecución contra los más débiles (minorías, migrantes) justo cuando el Gobierno Trump se disponía a anunciar detenciones inminentes y deportaciones masivas.

El sermón fue a la vez una bofetada muy sutil, una deslegitimación radical desde la misma fe que Trump dice que profesa y le inspira, una llamada a la movilización contra las persecuciones y un mensaje de aliento a los perseguidos.

Todo ello contra la «cultura del desprecio que se ha normalizado en este país y amenaza con destruirnos», como dijo Budde. El complejo industrial de la indignación victimista y resentida. La demonización y ridiculización del otro. La política de la enemistad. Y desde el lugar más inesperado, más imprevisto, más impensado. La voz más fuerte desde el cuerpo más frágil.

¿De qué tipo es esa voz, con qué resuena históricamente? Algunos artículos en webs cristianas la identifican rápidamente. Se trata de una voz profética. Erich Fromm, en unas cuentas páginas hermosas de su último libro, titulado Y seréis como dioses, explica así la cualidad de esa voz:

El profeta no predice nada, no anuncia lo que va a venir, sino lo que podría ser, lo que podría pasar. No «prevé» el futuro, sino que «ve» el presente y lo que se juega en él. Es un vidente del ahora.

El profeta no dice «la verdad de los hechos», no habla de lo ya hecho, de lo ya concluido, sino de lo por ser, de lo por hacer. De las tendencias, latencias y potencias del presente. De las alternativas, las posibilidades y las tareas. Abre el futuro.

El profeta previene y advierte contra el poder y la fuerza. Los despoja de su disfraz religioso, de su justificación sagrada. Es aliado de los débiles y los que sufren, del huérfano y la viuda, del pobre y

el extranjero, contra reyes y sacerdotes. Rompe el hechizo de la fuerza.

¿Podemos escuchar y entender algo de esto aun los no-creyentes, los laicos, los progresistas?

Desde Walter Benjamin a Mario Tronti, pasando por Franco Berardi (Bifo), algunos de los pensadores políticos laicos más penetrantes de los últimos tiempos han reclamado esta fuerza de lo profético (y de lo poético) para la revolución. ¿Por qué? Advierten una insuficiencia de la palabra crítica, de la crítica puramente racional, a la hora de transformar las cosas.

La palabra crítica pretende informar, concienciar, revelar, pero no toca los cuerpos. Deja las cosas tal y como estaban. Denuncia, señala, cancela, pero permanece presa de lo criticado, sin señalar vías de salida, otros caminos posibles, nuevos puntos de partida. Resulta previsible: convence a los ya convencidos, seduce a los ya seducidos, se cuece en su propia salsa.

Hoy menos que nunca, el dato no mata ningún relato, ni los argumentos son capaces de disolver las mentiras. La verdad de los hechos por sí sola no puede nada contra las fake news. Lo que puede girar las cosas es algo distinto. Otro lugar para hablar, desde el que hablar, capaz de propiciar otra escucha. Otra posición de enunciación, otra cultura política, otra sensibilidad. Otra verdad.

El mayor ídolo del presente, el gran tentador, es hacerse viral. Todas las empresas, todos los políticos, todos los medios de comunicación adoran este nuevo becerro de oro. Tienen sueños húmedos con la viralización de sus contenidos. Diseñan sofisticadas campañas. Hacen estudios de marketing. Calculan los targets y segmentos de población. Lo que no tienen estos estrategas-empresarios es ninguna verdad.

La obispa Budde no tenía nada excepto su verdad. Esa verdad difícil de elaborar y decir, dura de sostener, que puede acarrear consecuencias y sinsabores. Verdad existencial, verdad ética, verdad que importa. Esa verdad puede ser contagiosa, pero no viral. Se difunde sin pretenderlo, sin calcularlo, sin garantía ninguna. El contagio viene por añadidura a su fuerza propia.

La verdad siempre es íntima, aunque se haga común. Es de cada uno, pero puede compartirse. La obispa Budde expresó, en un lenguaje particular, verdades abiertas e incluyentes, universales, como acoger al extranjero o tener compasión por el sufrimiento del otro. Interpeló así a gente de distintas creencias, ideologías o religiones. Habló al corazón y la responsabilidad de cada uno.

Por todo ello, Trump y Musk se dieron buena prisa en descalificar a la obispa y su sermón. Había que identificar inmediatamente esa voz venida de ninguna parte, neutralizar la potencia de su discurso bajo algún término infamante, detener el posible contagio. Es la función que cumplen hoy términos como «buenismo», «progre» o «woke». Vienen a decir: aquí no hay nada que escuchar.

Hoy, en una actualidad que se nos presenta enemiga, toda en manos de los reyes y sus sacerdotes, hay potencialidades de cambio en latencia, pero activarlas requiere una nueva voz de llamada. Una voz con fuerza —credibilidad, legitimidad y sensibilidad— para sacudir, conmover y ponernos en movimiento. No la verdad objetiva, sino un efecto de verdad.

El brutalismo, fase superior del neoliberalismo

Lo significativo no es lo que acaba y consagra, sino lo que inicia, anuncia y prefigura.

Achille Mbembe

¿En qué tiempo vivimos? ¿Cómo calificar nuestra época? Algo decisivo se juega, para el pensamiento crítico, en esta cuestión de los nombres. Los nombres de la época. El mapa de los nombres orienta estrategias, señala los movimientos del adversario, revela resistencias posibles.

¿A qué nos enfrentamos hoy? Si no sabemos cómo se llama, ¿cómo lo vamos a combatir?

El pensador camerunés Achille Mbembe propone el término de «brutalismo». Proveniente del universo de la arquitectura, donde denomina un estilo de construcción masivo, industrial, altamente contaminante, el brutalismo como imagen del mundo contemporáneo nombra un proceso de guerra total contra la materia.

El diagnóstico de Mbembe no es simplemente político o económico, cultural, ni siquiera antropológico, sino civilizatorio, cósmico, cosmopolítico. Designa la relación dominante con lo existente. Una relación de forzamiento y extracción, de explotación intensiva y depredación.

El mundo se ha convertido en una gigantesca mina a cielo abierto. La función de los poderes contemporáneos, dice Mbembe, es «hacer posible la extracción». Hay una versión derechista del brutalismo y una versión progresista, pero ambas gestionan con distintas intensidades y modalidades una misma empresa de perforación. De los cuerpos y los territorios, pasando por el lenguaje y lo simbólico.

¿Un nuevo imperialismo? Sí, pero que ya no instituye o edifica una civilización de valores, una nueva idea del Bien o una cultura superior, sino que fractura y fisura los cuerpos —individuales, colectivos, terrestres— para extraer de ellos todo tipo de energías hasta el agotamiento, amenazando así con la «combustión del mundo».

Mbembe identifica tendencias a nivel planetario que afectan a la humanidad en su conjunto. Pero piensa desde un lugar particular: África, su historia, sus heridas y sus resistencias. El mundo entero experimenta hoy un «devenir negro» en el que la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer. El esclavo negro prefigura una tendencia global. Todos estamos en peligro.

Economía libidinal brutalista

¿Qué tipo de ser humano, de subjetividades y deseos, quiere producir el brutalismo contemporáneo?

Por un lado, tiene el loco proyecto de erradicación del inconsciente, «esa inmensa reserva de noche con la que el psicoanálisis intentó reconciliarnos». El cuerpo humano no es mero cuerpo biológico, neuroquímico, sino también «materia ensoñada» (León Rozitchner) que anhela, que fantasea, que utopiza. El inconsciente es una piel

de plátano en todos los planes de control, incluyendo los de uno sobre sí mismo. Todo lo desvía, lo tuerce, lo complica.

Hay que extirpar esa dimensión ingobernable, capturar en las redes de datos todas las fuerzas y las potencialidades humanas, cartografiar enteramente la materia hasta que el mapa sustituya al territorio. El brutalismo pretende la digitalización integral del mundo, disolver el inconsciente (que nos hace únicos e irrepetibles) en el algoritmo, en el número, en el dominio de lo cuantitativo. Abolir el misterio que somos, blanquear la noche.

Pero lo único que consigue es dejar vía libre a las pulsiones más oscuras y destructivas. ¿Por qué?

La racionalización general —digitalización, algoritmización, protocolización— bloquea las energías afectivas y amorosas, esa potencia de Eros que según Freud es el único contrapeso posible a Tánatos. El proyecto de erradicación del inconsciente conduce a una insensibilización general.

La indiferencia al dolor de los demás, el gusto por herir y matar, por ver sufrir. La crueldad y el sadismo son rasgos clave de los poderes contemporáneos. Mbembe habla, en un capítulo particularmente escalofriante, del «virilismo» contemporáneo. La economía libidinal del brutalismo ya no pasa por la represión o la contención pulsional, sino por el desenfreno, la desinhibición, la desublimación y la ausencia de límites. Decirlo todo, hacerlo todo, mostrarlo todo y gozar con ello.

El virilismo configura una zona frenética, dice Mbembe, sin rastro de los viejos sentimientos de culpabilidad, pudor o inhibición. Una figura lo expresa quizá mejor que ninguna otra: el triunfo de la imagen del padre incestuoso en las páginas pornográficas. Vuelta atrás: si el asesinato del padre despótico a manos de sus hijos había supuesto para Freud el pasaje a la civilización, el límite y la ley, el fantasma del padre abusador vuelve a poblar hoy los deseos más oscuros.

Ayer, el principio de realidad (el mandato paterno) obligaba a renunciar o posponer el placer, a sustituirlo por una compensación sublimatoria. Hoy, nos exige todo lo contrario: no posponer, aplazar o sustituir nada, sino acceder al goce de forma directa, literal y sin mediaciones. Consumir (objetos, cuerpos, experiencias, relaciones). De la represión a la presión. De la desexualización a la hipersexualización. Del padre de la prohibición al padre del abuso. La culpa consiste hoy en no haber gozado lo suficiente.

Colonizar siempre supuso brutalizar. La plantación y la colonia son, según Mbembe, prefiguraciones del brutalismo. Sin contenciones, ni mediaciones simbólicas, se puede y se debe gozar absolutamente de los otros, convertidos en mero «harén de objetos» (Frantz Fanon). ¿Podemos entender así, libidinalmente, una clave del ascenso de las nuevas derechas? Se presentan como defensores de una «libertad» que solo es el derecho de los fuertes a gozar de los débiles como si de objetos desechables se tratara.

De fondo, como un efecto derivado del virilismo, el miedo a la castración, el pánico genital y el horror a lo femenino se extienden por todos lados. El brutalismo aspira incluso a desembarazarse completamente de las mujeres. Onanismo generalizado, sexualidad sin contacto, tecnosexualidad, con el cerebro sustituyendo al falo como órgano privilegiado.

Cuerpos-frontera

Al final de su libro sobre Los orígenes del totalitarismo, más de seiscientas páginas dedicadas al estudio de las condiciones históricas y sociales que hicieron posible el nazismo y el estalinismo, Hannah Arendt afirma sorprendentemente que la única certeza que ha alcanzado es que el totalitarismo nace en un mundo donde el

conjunto de la población se ha vuelto superflua. Los campos de concentración (y luego de exterminio) fueron el solo lugar que los poderes encontraron entonces para albergar a los que sobraban.

¿Cómo leemos esto hoy, cuando nuestra época está atravesada por el mismo fenómeno de masas errantes? La guerra siempre fue un dispositivo de regulación posible del exceso de población indeseada y el totalitarismo un régimen de guerra permanente. El brutalismo contemporáneo, diferente al nazismo o al estalinismo, hereda sin embargo la misma función. Ante el miedo a repartir y el pánico «a la multiplicación de los otros», la gestión brutal de las migraciones.

A los seres humanos «que sobran», Mbembe los llama «cuerpos--frontera». ¿Qué se hace con ellos? Aislar y confinar, encerrar y deportar, dejar morir. La biopolítica (que cuida la vida para explotarla) se encabalga con una necropolítica (que produce y se hace cargo de la población superflua).

El mundo contemporáneo no conoce solamente formas de control suaves y seductoras (moda, diseño, publicidad), sino también métodos de guerra. Hoy, por todas partes, se endurecen los controles, las detenciones, los confinamientos. Se trocean los espacios, se decide autoritariamente quién puede desplazarse y quién no. No solo se promueve la movilidad de los sujetos (de casa, de trabajo, de función), sino que se sujeta, se controla, se fija. Gaza como paradigma de gobierno.

Mientras los dirigentes europeos celebraban recientemente los 80 años de liberación de Auschwitz, los campos vuelven por sus fueros. Campos de internamiento, de retención, de relegación y apartamiento. Para migrantes, refugiados, solicitantes de asilo. Campos, en definitiva, para extranjeros. Samos, Chios, Lesbos, Idomeni, Lampedusa, Ventimiglia, Sicilia, Subótica. Las rutas migratorias más letales en todo el mundo son las europeas, 10.000 personas perdieron la vida tratando de entrar en España en 2024.

También la sangría y la depredación operan en la gestión de las circulaciones complejas de los cuerpos-frontera, explica Mbembe, a través del control de las conexiones, las movilidades y los intercambios. La guerra contra los migrantes (esa materia en movimiento) es además negocio lucrativo y factor económico.

Las pulsiones imperialistas se conjugan hoy con la nostalgia y la melancolía. Los otrora conquistadores, envejecidos y cansados, se sienten invadidos por las «razas energéticas» llenas de vitalidad. El mundo se vuelve pequeño y bajo amenaza. Es la percepción que explotan las extremas derechas europeas. La patria ya no debe expandirse, sino defenderse. El estilo afirmativo y entusiasta de un José Antonio Primo de Rivera se vuelve puro miedo y victimismo en Vox.

Utopías de la materia

¿Cómo resistir al brutalismo? Mbembe no se regodea en un ejercicio de catastrofismo, sino que se atreve a utopizar. ¿Qué significa esto?

El pensador camerunés encuentra inspiración en Ernst Bloch, el gran pensador de la utopía y la esperanza del siglo xx. ¿Qué es la utopía para Bloch? Nada de lo que solemos pensar asociado a ese término: especulaciones de futuro, proyección de escenarios, modelos perfectos. No, la utopía es potencia, latencia y posibilidad ya inscritas en el presente.

A diferencia de la crítica convencional, la crítica utópica no solo dibuja una cartografía crítica de los poderes contemporáneos, sino que también señala potencialidades de resistencia, de cambio, de otros mundos posibles. No solo denuncia, enjuicia o cancela, sino que enuncia nuevos posibles, invitando a quien la escucha a darlos a

luz, a desplegarlos. Pone en tensión lo que hay y lo que podría haber, siendo esto último no una posibilidad abstracta, sino una fuerza en proceso.

Si hoy asistimos a un «devenir-negro del mundo», ¿no podrían resultarnos inspiradoras las resistencias que las culturas africanas han opuesto siempre a su devenir-cosa? Lo particular se vuelve universal y la utopía, como quería Walter Benjamin, ya no está en el futuro, sino en «el salto de tigre al pasado».

Estas resistencias pasan, tal y como yo lo leo, por otra concepción y otra relación con la materia. La materia, según las culturas africanas pre-colonización, es tejido de relaciones, es diferencia, es cambio. El animismo expresaría esto en un plano espiritual: el mundo está poblado por una multitud de seres vivos, de sujetos activos, de divinidades múltiples, de antepasados, de intercesores.

O la reparación o los funerales, dice Mbembe. El reto no es indignarse o darse golpes en el pecho, sino regenerar la materia herida. Por ejemplo, en el caso del debate sobre la descolonización de los museos, no se trata simplemente de «devolver» los objetos robados a sus lugares de origen, sino de entender que esos objetos no eran «cosas» (ni útiles ni obras de arte), sino vehículos y canales de energía, de fuerzas vitales y de virtualidades que habilitaban la metamorfosis de la materia. Recrear una relación activa con la memoria.

Si la materia no es un objeto para ser explotado, sino un ecosistema participativo, una reserva de potenciales, un conjunto de subjetividades, ¿qué formas políticas podrían convenirle?

Más allá de la democracia liberal y del nacionalismo vitalista, del suelo y la sangre, Mbembe propone una «democracia de los vivos» que practicaría el cuidado a todos los habitantes de la tierra, humanos y no humanos. Una economía de «los bienes comunes» que nos obligaría a renunciar a nuestras obsesiones de apropiación

exclusiva. Y una «desfronterización» del mundo capaz de proteger el derecho de cada uno a partir, a moverse y a estar de paso. A ser extranjero, para sí mismo y para los demás.

La materia misma utopiza, decía Ernst Bloch. No es una masa pasiva que espera su forma del exterior, sino que tiene en sí misma su propio movimiento, su propio principio activo, está preñada de futuro. ¿Es por eso que el brutalismo le hace la guerra?

Utopía vegetal: de la impotencia a lo posible

APARICIÓN: Macbeth no podrá ser vencido hasta el día en que el gran bosque de Birnam por la alta colina de Dunsinane no avance contra él.

MACBETH: Eso jamás ocurrirá. ¿Quién podría movilizar un bosque?

William Shakespeare

Una idea insiste a lo largo del libro póstumo de Mark Fisher, Deseo postcapitalista, que recoge sus últimas clases en la universidad y fue publicado en castellano por la editorial Caja Negra en 2024: el problema político principal de nuestra época es el sentimiento de impotencia. La sensación generalizada de que un cambio cualitativo es imposible. De que nada de lo que se haga podrá modificar sustancialmente el estado de cosas. De que no hay salida.

Otras generaciones vivieron durante los últimos dos siglos con la idea de revolución, de que el asalto a los cielos era posible (incluso ineluctable), de que el nuevo mundo se podía tocar con la yema de los dedos. Hoy, por el contrario, la convicción más honda, no solo mental sino física, alojada en el cuerpo, es el «realismo capitalista»: lo que hay es lo que hay y lo único que puede haber. Moriremos sin haber visto siquiera entreabierta la puerta de un cambio cualitativo positivo; son mucho más probables la catástrofe y el fin del mundo.

También las ideas críticas están impregnadas de impotencia (y a su vez la contagian): la expectativa en un colapso redentor y

purificador, la melancolía de izquierdas por lo que fue y ya no es, la tentación rojiparda del conservadurismo cultural. En todos los casos, el futuro, la idea de que la acción colectiva puede abrir un futuro distinto, la esperanza de que aún no hemos visto lo mejor, parece devaluada y cancelada.

Fisher habla de «castillo de vampiros» para describir los comportamientos de la izquierda en las redes virtuales: una cultura política de la opinión soberbia, la acusación purista, la culpabilización permanente. Como si sentir culpa y hacérsela sentir a otros (por razones de clase, de género, de raza, de forma de vida) fuese una potencia de transformación, cuando sabemos al menos desde Nietzsche que la culpa fustiga y se fustiga (ese es su goce), pero en el fondo no quiere cambiar nada.

¿Cómo explicar que la impotencia sea el fondo anímico de nuestra época? Para Fisher es una cuestión de deseo. Toda la energía libidinal está hoy capturada por el mercado. Entre la amenaza de naufragio en la precariedad y la carrera permanente por mantenerse a flote, entre el yo narcisista, los objetos de consumo y las tecnologías que median entre ellos.

La vida misma se ha vuelto mercado. Y la experiencia de esa vida hecha mercado es la escasez: siempre estamos en déficit y en falta, sin tiempo, sin recursos, sin atención, sin lazos, sin complicidades, sin capacidades, corriendo detrás de algo que nunca llega. Nunca hay, nunca tenemos suficiente, nunca se puede.

«Si el deseo está monopolizado por el capital, entonces... eso es todo, ¿no? Los cambios que necesitamos simplemente no van a producirse», dice Fisher. ¿Dónde se rompe el continuo entre vida y mercado? ¿En qué experiencia corporal y sensible puede llegar a sentirse que un cambio cualitativo es posible y deseable? ¿Dónde experimentamos hoy la abundancia? Es la pregunta de Fisher por un deseo postcapitalista.

Los bosques productivos

En el verano de 2024 tuve la suerte de conocer a Juan Antonio Hernández en un encuentro en la isla de La Palma. Juan Antonio es ingeniero agrónomo, ha trabajado como asesor de Naciones Unidas en América y África y ahora, ya jubilado, está activamente implicado en la experiencia de los bosques productivos y comestibles.

Lo primero que me llamó la atención de su discurso era la pasión que lo animaba. Una pasión que puedo reconocer inmediatamente como la emoción propia al hablar de algo que se ama, de un descubrimiento o una aventura en la que se está envuelto, de algo tal vez chico pero que puede tener la fuerza de empujar un cambio grande. Una pasión que contagia.

La iniciativa de los bosques productivos parte del principio siguiente: imitando los procesos naturales, se pueden «plantar» ecosistemas forestales completos y autosostenibles que procuren alimentos, medicamentos o materias primas, ya sea en terrenos rurales o agrícolas degradados, pequeñas granjas o parcelas, solares, parques o jardines comunitarios, ¡incluso azoteas y balcones!

El primer paso, tal y como lo entendí, es restaurar la vida de los suelos, tantas veces dañada por los procesos de degradación, desertización o contaminación en marcha, cultivar suelo a través del compostaje, de la rotación de cultivos o el establecimiento de policultivos (diferentes plantas en un mismo espacio), del cubrimiento del suelo con materiales orgánicos e inorgánicos, etcétera.

Es decir, no ir directamente a por los productos y los objetivos, con urgencias de rentabilidad inmediata, muchas veces depredadoras y

extractivistas, sino propiciar condiciones de fertilidad propicias. No forzar los efectos, sino crear condiciones favorables. Los efectos vendrán por añadidura.

Frente a la visión del suelo como «terreno muerto», a suplir con una inyección masiva de fertilizantes, pesticidas y herbicidas, que hacen girar la rueda de los combustibles fósiles, las prácticas regenerativas parten de una confianza en las potencialidades ya existentes: los microorganismos que fijan nutrientes y descomponen la materia orgánica, la materia orgánica que mejora la estructura del suelo o la fauna que lo airea. Lo que hay, lo existente, es potencia, si lo miramos desde el ángulo adecuado.

Como dice Ernst Goetsch, una de las referencias de las prácticas regenerativas, «no se trata de sustituir a la naturaleza, sino de buscar maneras de ayudarla a hacer mejor su propio trabajo. Si no se la altera, la naturaleza transformará el suelo en un próspero bosque y puede mantenerlo por sí mismo».

«Se puede incluso sembrar agua», nos dijo Juan Antonio para nuestro asombro, a través de técnicas que promueven su captura, almacenamiento y filtración en el suelo, de modo que esté disponible de manera sostenible para plantas, animales y personas. No son los bosques los que dependen del agua, sino que el agua depende de los bosques. Y esta puede «sembrarse».

La explosión de vida de estos bosques es muy rápida, muy sorprendente. Juan Antonio nos mostró imágenes de experiencias (en Canarias, en Bolivia, en Argentina) donde solares y desiertos se convertían en poco tiempo en auténticos vergeles. «Es posible crear paraísos floridos», dijo Juan Antonio al final de su charla.

Hacer bosque como paradigma

El bosque productivo se plantea como alternativa concreta a los procesos de desertización por cambio climático, como producción sostenible de recursos tales como alimentos, medicamentos y materias primas, como embrión posible de otras economías. Pero yo quería rescatar ahora su carácter de experiencia heterogénea, subversiva. Hacer bosque es otra forma de relación con la tierra, otra concepción práctica de la materia, otra vivencia de la temporalidad y el cambio.

Otra forma de relación con la Tierra-Gaia: ni la «madre terrible» o enojada con los seres humanos, ni la frágil víctima del Antropoceno que se trataría de asistir y proteger, sino una potencia de engendramiento, con gran capacidad de regeneración y revitalización, que podemos escuchar y activar.

Esa fuerza productiva, en constante transformación y generación, que crea y sostiene todo lo que existe, es lo que filósofos como Giordano Bruno pensaron como natura naturans, en discusión con las concepciones trascendentes de la materia como criatura o vasallo del Espíritu y del Hombre que nos han traído hasta donde estamos, al borde de la extinción de la vida sobre la tierra.

Hacer bosque es una experiencia de transformación, aquí y ahora, con efectos muy concretos y palpables. Pero no efectos que un sujeto dominador arranca por la fuerza a un objeto inerte, efectos de poder y explotación, sino efectos de potencia, de cooperación, de cocreación entre distintos fragmentos de materia, orgánica e inorgánica, entre distintas formas de vida, humanas y no humanas, en una temporalidad no inmediatista, sino procesual.

Aunque sea por un momento y en un espacio localizado, el realismo capitalista se quiebra. No intelectual, sino física, corporalmente. Hay y puede haber otra cosa, se puede sentir y palpar muy concretamente. La energía libidinal circula distinto. La escasez se

convierte en abundancia, tanto objetiva como subjetiva. Abundancia de tiempo, de complicidades, de capacidades, de disfrute. Un futuro se abre, desde el presente, el de la continuidad de la vida.

¿Podemos tomar el bosque o, mejor, el «hacer bosque», como una metáfora o un paradigma? Ya no pedir y esperar, ya no criticar y seguir esperando, sino desplegar vida aquí y ahora. Hacer crecer los mundos que somos y queremos ser. Pasar del sentimiento de la impotencia al sentimiento de lo posible.

¿Sería posible «hacer bosque» en otros espacios o lugares, como la escuela o la universidad, un barrio o un pueblo, el mismo mundo digital? Salir en todos esos ámbitos de la alternativa entre impotencia resignada y crítica sin efectos, mapear y detectar las potencialidades ya existentes, cultivar los suelos y airear los terrenos, regenerar los ecosistemas —aunque sea por fragmentos— experimentar y hacer experimentar la capacidad y la posibilidad, otras formas de aprendizaje, de vínculo y de intercambio.

No simplemente criticar lo que falta, desde el modelo puro de lo que «debiera haber», sino activar lo que hay, las potencias de lo que ya hay, los «microorganismos» que se encuentran ya en los cuerpos: en las necesidades y en las ganas, en las tramas de vínculos que nos sostienen, en las tradiciones y las historias que pueblan los lugares, aunque no se vean.

Salir de la impotencia, no simplemente gritando «sí se puede», como si fuese una cuestión de creencia y fuerza de voluntad, sino haciéndolo posible, preparando el terreno, sembrando agua y compostando.

Utopía vegetal

Los «paraísos floridos» de que habló Juan Antonio al final de su charla son una imagen utópica fuerte. Una imagen de abundancia, de plenitud, de fin de la escasez. Pero, ¿qué son las utopías? Volvamos a leer a los clásicos, por ejemplo, a Ernst Bloch, autor de El principio esperanza. No son castillos en el aire, diseños o planes de sociedades perfectas, horizontes luminosos pero lejanos, sino justamente potencialidades. Potencialidades de las que el mundo está preñado. La materia está habitada por potencialidades. Embarazada de lo que todavía-no-es. No somos diseñadores de utopías, sino sus comadronas y parteras.

Esperar, la esperanza, no tiene que ver con creencias ilusas de futuro, de que todo irá bien al final, sino con la escucha y el cuidado paciente de estas semillas y estos gérmenes, de estas tendencias y latencias, de estas anticipaciones de lo porvenir.

Las utopías son los microoganismos de la política. Están ya-aquí, por fragmentos, incluso en medio de la realidad más alienada. Se trata de hacerles espacio.

La crítica enroscada sobre sí misma, el diagnóstico cataclísmico sobre el mundo que lo pinta todo de negro y después nos pregunta «¿y ahora qué hacemos?», siembra la impotencia. La crítica utópica es la que detecta y escucha las potencialidades, la que se apoya y se impregna de ellas, la que despeja el terreno para hacerles espacio, la que acompaña las semillas de lo nuevo. ¿No es esto lo que más necesitamos hoy, en medio del miedo y la parálisis, del realismo capitalista, el catastrofismo y la distopía permanente?

6. Leer, ensoñar, conspirar

En los textos que siguen pensamos las potencias subversivas de la lectura: libertad de asociación, libertad de la atención, libertad de la imaginación. La lectura, no necesariamente de libros, sino como operación y como forma de vida.

¿Qué es pensar, pensar por uno mismo, sino la capacidad de hacer asociaciones? Entre lo que leemos y lo que hemos leído, entre lo que leemos y lo que vivimos o hemos vivido. Leer es el ejercicio de establecer nuestras propias asociaciones, de retejer y contextualizar lo que aparece normalmente desvinculado, de interpretar.

Si nuestra atención es el bien más preciado que se disputan hoy las empresas punteras del capitalismo digital, la lectura aparece como una práctica subversiva de cuidado de sí y autotransformación, un ejercicio espiritual —accesible a ateos y laicos— cuya práctica sostenida nos vuelve inmunes a la captura mental por la economía de la atención.

Leer es un ejercicio que activa el cuerpo, convocando memoria e imaginación. El lector habita otro tiempo. Interrumpimos la presión al automatismo, nos volvemos capaces de pensar, de elaborar, de digerir, de rechazar, de seleccionar, de soñar. Soñar es abrir, en la relación con las tecnologías, el lenguaje y las imágenes, intervalos de vacío que nos permitan despegarnos de lo dado (William Burroughs).

El lector, en tanto que inventa un espacio propio de tiempo y atención, es hoy un guerrillero, un emboscado, un clandestino.

Tener superpoderes: la lectura como experiencia de emancipación

recuerdo

el momento justo en el que me di cuenta de que

había aprendido a leer

no como cuando fingía que lo hacía

sino como cuando

efectivamente leía

en el espacio se abrió un espacio

me pareció irreal y luego

me pareció real

y era mayor y entré

perdón, quise decir

y entré y era mayor

María Salgado

, Salitre

¿Es la lectura algún tipo de experiencia subversiva hoy día? ¿Habilita modos de estar en el mundo heterogéneos, a contracorriente o en ruptura con los hegemónicos?

Sabemos que fue así en el pasado. Lo demuestra, por ejemplo, Germán Labrador en Culpables por la literatura, un formidable trabajo histórico-ensayístico sobre la contracultura española a lo largo de tres generaciones: los progres del 68, los libertarios del 77 y los modernos del 84.

Lectura como ejercicio utópico

Labrador parte de la idea de que el franquismo no fue solo un régimen político o una ideología autoritaria, sino también la producción y reproducción de un tipo de cuerpo: unos afectos y unos hábitos, una percepción y una sensibilidad, unas capacidades y unas intolerancias. A través de las instituciones disciplinarias del momento, mediante la represión y la violencia, el franquismo fabrica en serie un tipo de cuerpo a partir del mismo patrón: el cuerpo del líder —y de su consorte, modelo femenino— como imagen a imitar, replicar, encarnar.

Si el poder tiene una dimensión somática, la revuelta también: la contracultura consistió en deshacerse de ese cuerpo impuesto y darse otro, capaz de sentir, pensar y hacer distinto. Una transformación a la vez feliz y dolorosa, festiva y a la vez violenta, como testimonia la figura de Leopoldo Panero, que dijo: «Yo me destruyo para saber que soy yo y no todos ellos».

Se trataba de desaprender físicamente la dictadura: en los movimientos estudiantiles, los espacios homosexuales, a través de la música, las drogas... o la literatura. Esta funcionó entonces como

tecnología de liberación, como territorio y materia de las transformaciones. La lectura movilizaba el deseo de vivir otra vida, de convertirse en otro, de ser otro. Un lobo estepario, el volcán de Lowry, Rimbaud, Artaud o el Capitán Trueno para la imaginación infantil: ser en todo caso un cuerpo capaz de vivir aventuras, más allá de la vida encogida bajo el franquismo.

La literatura concedía «un traje de Superman», dice Labrador, a través del cual vivir dos vidas, muchas vidas, con la imaginación espoleando el deseo para funcionar de otro modo y querer otras cosas. Es el «lector arrebatado» dispuesto a vivir según el lenguaje, a creerse lo que lee, a encarnar las lecturas. La emancipación no solo ocurría en los espacios propiamente políticos, sino también en los cuartos, en las actividades aparentemente privadas, en los sueños.

El franquismo se hunde cuando ya no es capaz de inscribirse en los cuerpos. Ese es el fondo oscuro e inadvertido de la batalla por el cambio sobre el cual sucede la transición española. Y es lo que nos permite ver y valorar mejor el libro de Germán Labrador. ¿Y hoy, implica la lectura algún tipo de revuelta? Se me ocurren al menos dos respuestas positivas posibles.

Lectura como ejercicio crítico

La primera dice más o menos así: vivimos actualmente en la sociedad del espectáculo donde el mundo se nos presenta como una sucesión instantánea de noticias deslavazadas. Nada lleva a nada y todo se evapora de inmediato. Lo que esta sociedad fabrica en serie es el cuerpo del «espectador» o del «opinador» de las redes sociales: un sujeto gregario y morboso, manipulado y desinformado, volátil y amnésico. En el fondo un no-sujeto.

En sus Comentarios sobre la sociedad del espectáculo, Guy Debord opone justamente el lector al espectador. El cuerpo del lector al cuerpo del espectador. Frente a la imagen donde «se puede yuxtaponer de todo», que «no deja tiempo a la reflexión» y nos reclama pura «adhesión a lo existente», la lectura es subversiva porque nos «exige un verdadero juicio a cada línea y solo ella puede darnos acceso a la vasta experiencia pre-espectacular».

La lectura para Debord es el ejercicio crítico por excelencia. A través de un esfuerzo lineal y progresivo, se sigue un razonamiento, se comprueba si se sostiene, si una cosa se deduce de la otra. La lectura es una práctica de descodificación de sentido donde se discrimina lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo. El sujeto crítico es un lector y sobre todo un lector del mundo, capaz de atravesar la opacidad estratégica del espectáculo y leer la realidad como se lee un texto. En ese libro Debord se presenta a sí mismo como el último gran lector, calificado para relacionar los hechos y pensar históricamente lo que se presenta como fenómenos aislados y sin pasado.

La dimensión subversiva de la lectura ya no habría que buscarla entonces en su capacidad utópica de plantear otros mundos posibles, sino en los superpoderes de la razón, la lógica y el conocimiento histórico dentro de un mundo que nos quiere fundamentalmente estúpidos.

Lectura como ejercicio espiritual

Una segunda respuesta positiva sería la lectura como ejercicio de transformación de uno mismo. La lectura como «ejercicio espiritual», podríamos decir siguiendo a Pierre Hadot, que nombra así las prácticas de autotransformación entre los filósofos (estoicos,

epicúreos, cínicos) de la Grecia antigua. ¿En qué sentido sería subversiva hoy la lectura como ejercicio espiritual?

El neoliberalismo también es un poder que produce y reproduce un tipo de cuerpo: en este caso se trata de un sujeto siempre movilizado, disponible y conectado, en constante superación de sí mismo y competencia con los demás, azuzado por la obsesión de «siempre más» (más rendimiento, más productividad, más consumo, etcétera). El cuerpo-modelo a imitar hoy sería el del deportista, el youtuber, la celebridad...

La lectura, entendida como ejercicio espiritual, crea una forma de vida bien distinta: como disciplina de la atención, del estar-ahí y no en mil sitios y ninguno a la vez; como interrupción a través del silencio y del recogimiento de la carrera enloquecida del hámster en su rueda; como actividad que lleva incorporada la recompensa en sí misma y no es solo medio o instrumento de una finalidad exterior...

La lectura es un ejercicio de «pasividad activa»: por un lado, supone entrar en el mundo que otro te propone, salir de uno mismo y dejarse afectar; por otro lado, exige responder a lo que se lee y ser capaz de crear sentidos propios. El cuerpo que lee es muy distinto, por tanto, al sujeto incapaz de vérselas con la alteridad y al sujeto que se limita a consumir lo que se le presenta empaquetado.

El lector no se desconecta del mundo, sino que lo habita de otro modo, experimentando con los sentidos, poniendo en relación lo que lee y lo que ha leído, lo que lee y lo que ha vivido. Altísima intensidad de una inmovilización tan solo aparente, el cuerpo del lector corta en seco la fuga hacia adelante del sujeto de rendimiento neoliberal y hace una experiencia plena del presente.

Del lector arrebatado al lector atento: los superpoderes que nos otorga la lectura hoy son distintos a los del pasado. No tanto imaginarnos seres distintos, como estar más presentes. No tanto

vivir dos vidas, como intensificar la vida que hay. No tanto fugar hacia un mundo alternativo, como estar aquí y ahora.

Lectura como ejercicio utópico, lectura como ejercicio crítico, lectura como ejercicio espiritual: el mundo y las formas de dominio cambian, pero la lectura encuentra siempre el modo de ser una revuelta.

Abrir los canales, volver a ensoñar

Soñar es igual de serio que ver o morir o cualquier otra cosa en este temible y misterioso mundo.

Carlos Castaneda

Un amigo psicoanalista me dice lo siguiente:

—Antes, en una situación de aburrimiento, uno podía fugarse activando la imaginación. En el metro, por ejemplo, recuerdo jugar a imaginar cómo sería la vida de la persona que tenía sentada enfrente a partir de algún detalle: gesto, vestimenta, rostro. Ahora, sacamos el móvil y empezamos a scrollear compulsivamente para matar el tiempo (muerto).

—Sí, ¿cuál es el problema?

—Se tapona la imaginación. El scroll nos clava a la pantalla. Entre ella y nosotros no pasa nada, no hay distancia, no pasa el aire. Por eso finalmente el cansancio, la sensación de vacío, el malestar. Ese taponamiento constante de la imaginación tiene que estar produciendo daños serios en la estructura profunda de lo humano: me refiero al inconsciente. Entre inconsciente y realidad, los canales se han cerrado.

¿Qué es la imaginación? El filósofo francés Cornelius Castoriadis, que era también psicoanalista, la define como un flujo permanente de imágenes, afectos e intenciones. En lo humano, ese flujo se independiza del hecho biológico, del instinto. La imaginación no es calco de la realidad ni mera alucinación, sino la potencia que engendra nuevas formas de ver y de vivir.

Como analista, a la hora de explicar la enfermedad psíquica, Castoriadis dice: «Es justamente el bloqueo de la imaginación. Un constructo imaginario que está ahí y detiene todo lo demás: la mujer y el hombre, es eso y no otra cosa; lo que hay que hacer, es eso y no otra cosa». Es decir, no enloquecemos por exceso de imaginación, sino por bloqueo y escasez. Coincide con el diagnóstico que hizo el escritor inglés G. K. Chesterton un siglo antes: «El loco lo ha perdido todo, menos la razón». Cuando se secan las fuentes de la imaginación, solo queda la razón instrumental, la razón clasificadora, la manía (locura) de ordenarlo todo según esquemas a priori.

A partir de los trabajos de Mark Fisher, se habla hoy de «realismo capitalista»: el capitalismo —el mundo que construye— pasa como única realidad posible, sin distancia ni alteridad. ¿No es precisamente la imaginación la que abre esa distancia, produciendo nuevas premisas para la percepción, nuevos axiomas para el pensamiento, nuevos principios para la vida en común? Es el aire que hoy no pasa y echamos en falta.

El realismo capitalista se sostiene sobre nuestra «enfermedad»: el bloqueo de la imaginación instituyente, creadora. Somos incapaces de imaginar distinto, una sola realidad dicta lo que debe ser toda realidad posible, la creatividad psíquica y social está subordinada a un código único: producir para el mercado, consumir sus mercancías. Para transformar la realidad, hay que abrir los canales, liberar el flujo imaginativo de la codificación capitalista.

No se trata de moralizar nuestra relación con las pantallas. Se puede leer un libro en diagonal o usar un móvil de modo activo. No solo es

cuestión de formas y formatos, sino también de usos y de prácticas. El desafío, en cualquier caso, es interrumpir los automatismos y espabilar la facultad de ensoñar. El sueño es la poesía de la imaginación, un estado de espontaneidad creadora, diurno o nocturno. La verdadera pesadilla no es un mal sueño, sino el no-sueño. El bloqueo de la imaginación.

El escritor William Burroughs, referencia para pensar el pasaje de las sociedades disciplinarias (de represión) a las sociedades de control (de presión), fabula lo siguiente: «El lenguaje es un virus venido del espacio exterior, primero fue la escritura y luego la palabra hablada». Es una fábula más fecunda que mil estudios científicos. Lo que señala Burroughs es que estamos programados a la hora de hablar: somos estaciones repetidoras de estereotipos, de memes y de memeces. Burroughs califica el lenguaje automatizado precisamente como no-sueño.

La «comunicación» es hoy el lenguaje dominante del no-sueño. Cuanto más inocente, más peligrosa. Cuanto más transparente, más tramposa. Sus palabras son órdenes, consignas, prejuicios, asociaciones que rebotan en nuestra cabeza: migrantes=problema, felicidad= consumo, etcétera. Los media, los políticos y el mercado hablan hoy en el lenguaje de la comunicación. No pretenden entablar ningún diálogo, sino seducirnos y convencernos: atraparnos. Nos quieren clavados a las pantallas, viralizando compulsivamente sus mensajes, estúpidos y obedientes.

El virus del lenguaje es una bomba de relojería que nos habita. ¿Cómo desactivarla? Burroughs propone ensayar el montaje, la poesía y el silencio.

El montaje: la percepción cotidiana es un montaje, la mente edita todo el tiempo, la linealidad-literalidad-verosimilitud es lo anormal, un montaje naturalizado. El sentido es una película: podemos hacer

otros montajes cuando lo advertimos como tal, cortar y pegar cinta de otra manera, hacer otros empalmes. Cut-up y fold-in: cortar y plegar.

La poesía: el modo más eficaz de controlar el lenguaje es despojarlo de toda capacidad visual: hacerlo puro código, sin referente, prosa para ciegos, incolora y vampírica. Pasta verbal que no nos ofrece nada que ver, nada que examinar por uno mismo. Hay que reaprender a mirar y hablar-escribir. La escritura debe ser como una pintura. O escritura jeroglífica que enseña y muestra el referente y se lee en silencio. Una palabra poética que da a ver y, por tanto, a pensar.

El silencio: es la destrucción de todos los sistemas verbales dogmáticos, de las pautas de percepción automáticas, la apertura de los canales. Aprender a ver y tocar las palabras como si fueran cosas. Soñar; elsueño es el espacio de lo no-programado.

Clavados en lo que se nos presenta como la única realidad posible, solo parece haber opción entre el mal mayor y el mal menor, el capitalismo desatado o el capitalismo moderado. Dos opciones dentro de un mismo marco que se presenta como indiscutible. Esta alternativa nos aplasta porque a día de hoy la creatividad psíquica y colectiva está bloqueada, subordinada a la repetición compulsiva. Hay que abrir los canales, en uno mismo y en lo social. Interrumpir lo que tapona y satura. Volver a ensoñar.

Una editorial como máquina de guerra: Guy Debord y la subjetividad lectora

10

Para saber escribir hay que saber leer, y para saber leer hay que saber vivir.

Guy Debord

Guy Debord fue toda su vida un revolucionario.

En los años sesenta, para subvertir la realidad, Debord hace parte de un grupo revolucionario: la Internacional Situacionista. La IS se concibe a sí misma como la expresión más elevada de las fuerzas revolucionarias del arte y la cultura: «nuestras ideas están en todas las cabezas».

En los años ochenta, para organizar la resistencia, Debord forma parte de... ¡una editorial! Champ Libre, fundada por el empresario Gérard Lebovici en la estela de cometa del mayo francés. Debord se implica progresivamente en ella a partir de 1972, cuando reedita La sociedad del espectáculo.

Champ Libre es para el Debord de los años ochenta lo que la IS fue en los años sesenta: un arma para hacer daño a la sociedad del espectáculo. Pero ¿cómo puede una editorial ser equivalente de alguna manera a un grupo revolucionario? ¿Qué nos permite hacer esa afirmación, proponer esa hipótesis?

¿Qué ha pasado entre los años sesenta y los años ochenta?

A la sociedad del espectáculo reinante de los años sesenta, Debord le opone la revolución proletaria.

El espectáculo no se identifica con el simple mirar, ni siquiera combinado con el escuchar. Es lo que escapa a la actividad de los hombres, a la reconsideración y corrección de sus obras. Es lo opuesto al diálogo. Allí donde hay representación independiente, el espectáculo se reconstituye.

[...] (La revolución) es la decisión de reconstruir íntegramente el territorio según las necesidades de poder de los Consejos de Trabajadores, de la dictadura anti-estatal del proletariado, del diálogo ejecutorio.

Son dos citas de La sociedad del espectáculo, publicado en 1967. La revolución proletaria como «diálogo ejecutorio», unidad del pensamiento y la acción, realización de la filosofía, se concibe como el reverso del monólogo permanente, unilateral y fetichizado, de la sociedad espectacular-mercantil. La fuerza que permitirá, algún día, derribarla y edificar otro mundo posible.

En los años ochenta, apagadas ya las llamas de la contestación revolucionaria de los años sesenta y setenta, restaurado el orden conmovido durante un momento por las luchas, el espectáculo alcanza según Debord su estadio «integrado»: se presenta como un

conjunto de fogonazos mediáticos sin vínculos ni memoria, proyectados cotidianamente ante la masa atomizada de los espectadores. Ya sin división, ni siquiera artificial, entre los regímenes del Este y el Oeste.

Este espectáculo integrado, que ha vencido y absorbido la contestación revolucionaria, se caracteriza por la disolución de la lógica y la abolición de la historia. Produce la subjetividad, amnésica y manipulable, que le permite reinar sin réplica: el espectador.

¿Qué le opone Guy Debord? La lectura. A la subjetividad espectadora, incapaz de pensar y recordar, se contrapone la posición en el mundo del lector. El lector como un modo de estar, como una forma de vida.

Sin revolución proletaria a la vista, una vez disuelta la Internacional Situacionista, en medio de un vasto proceso de restauración general del orden sacudido por el 68, solo queda la lectura. Pero no como práctica melancólica de evasión, de repliegue o compensación, sino como la guerra continuada por otros medios.

¿Qué es leer para Guy Debord?

¿Qué es un lector, una subjetividad lectora? O mejor: ¿qué hace? ¿A través de qué prácticas se constituye un lector? ¿Qué tipo de operación es leer? ¿Y en qué sentido es subversivo?

Vamos a destacar tres operaciones de lectura presentes en Guy Debord que son al mismo tiempo e indisociablemente otras tantas prácticas de escritura.

la lectura como desvío, el valor de uso de lo leído frente al valor de cambio. Debord lee y escribe contra la religión de la lengua, el academicismo y su monopolio de la palabra.

la lectura como crítica, un arte de la asociación a la vez sincrónico y diacrónico, de los hechos entre sí y con su propia historicidad. Guy Debord lee de esa manera lo excluido por la razón de Estado, aquello que se oculta y se borra.

la lectura como leyenda, creación de una épica contra los mediocres posibles vitales autorizados por la sociedad del espectáculo. Activación del deseo y la imaginación más allá de los límites impuestos, testimonio de una forma de vida que no abdica.

Detengámonos un momento en cada una de estas operaciones.

El desvío

Como es bien sabido, el desvío es una práctica que los situacionistas heredan de las vanguardias artísticas y poéticas, por ejemplo, del conde de Lautréamont.

«El desvío no era enemigo del arte», dice Debord en 1967, «los enemigos del arte fueron más bien aquellos que no quisieron tener en cuenta las enseñanzas positivas del "arte degenerado"».

¿Qué es desviar? Desviar es «usar»: apoderarse de un fragmento de cultura e insertarlo en una nueva combinación. A la vez descontextualizar y recontextualizar. Transportar citas o ideas e injertarlas en un nuevo terreno, fecundándolo.

Implica toda una idea distinta de la cultura: no un patrimonio a venerar, ni unos recursos a consumir o un capital simbólico a acumular, sino una materia viva y fluida que exige —y a la vez permite— su constante reactualización.

Leer (debordianamente) es, pues, un ejercicio de reapropiación de lo leído: hacerlo pasar por uno mismo, la propia biografía, la propia experiencia, la propia vida.

La frontera entre leer y escribir se difumina: leer es reescribir.

Gracias a las notas de lectura sobre estrategia, poesía o marxismo que han sido editadas recientemente en Francia, tenemos acceso a la cocina de Debord como lector. Ejercicio activo, diálogo muchas veces crítico y tenso con lo leído, práctica permanente del desvío: fragmentar el texto, transgredir su unidad supuesta, imaginar y anotar de inmediato usos posibles de tal o cual cita, de tal o cual pasaje.

El espectáculo integrado dice lo que «es» la realidad. Nos presenta un texto cerrado que pide nuestra adhesión y nunca una respuesta. Signos como mera información y letra muerta. Representación independizada.

Desviar es intervenir en el texto del mundo, alterar y modificar el código. Desfetichizar: devolver los signos a su estado fluido, energético, móvil. Siempre en proceso, nunca resultado (del todo) acabado.

Desviar es lo mismo que derivar, pero en el lenguaje.

La crítica

El espectáculo integrado, como decíamos, disuelve la lógica y abole la historia. Algunas citas de los Comentarios sobre la sociedad del espectáculo, aparecido en 1988:

La imagen elegida por otro se ha convertido en la principal relación con el mundo.

La corriente de las imágenes lo arrastra todo, aísla lo que muestra del pasado, de las intenciones, de las consecuencias».

La destrucción de la lógica, es decir, la capacidad de captar de inmediato lo importante, lo menos importante, lo irrelevante; lo incompatible y lo complementario, lo que tal enunciado implica, lo que impide.

La lectura es subversiva porque, frente a la imagen espectacular, donde se puede yuxtaponer de todo y que no deja tiempo a la reflexión, ella nos exige «un verdadero juicio a cada línea». Discernir lo verdadero de lo falso: lo que se sigue y lo que no se sigue, si una cosa se deduce de la otra, la consistencia en definitiva de un proceso de razonamiento.

El lector se opone al espectador. El espectador es incapaz de comprensión crítica: se le puede decir cualquier cosa sobre cualquier tema. Lo que se le muestra es «ilógico»: abstraído del entorno, del pasado, de las intenciones y las consecuencias. Ha perdido la capacidad de un juicio independiente, basado siempre en una experiencia personal y en la capacidad de razonar.

La lectura es un tipo de conversación y la lógica dialéctica —para Debord, la razón a secas— se ha formado socialmente en el diálogo. Aprendemos a razonar en común. Solo hay un yo que piensa si hay un tú que responde. Esa respuesta mantiene el pensamiento en marcha, muestra las sombras, lo aún no pensado. La desaparición de los espacios de diálogo es el mayor factor de propagación de nuevas irracionalidades.

En su hermoso libro sobre su relación con Guy Debord, el pintor Pierre Besson recuerda hasta qué punto la amistad era para Debord una suerte de larga charla. Y se admira de cómo Debord manejaba el arte de la conversación, que incluye la escucha, los silencios y la capacidad de retomar los hilos. De su capacidad para seguir varias conversaciones a la vez en una mesa ayudando a cada una a poner algo de orden en las ideas en fuga y a la deriva, con observaciones siempre precisas y útiles.

La lectura nos permite también, según Debord, «acceder a la vasta experiencia pre-espectacular». Es decir, mientras que el espectáculo integrado se hace pasar por un régimen eterno, Reich de mil años, la lectura como repertorio de posibilidades históricas nos recuerda que en realidad acaba de llegar.

En el espectáculo integrado, la historia es sustituida por lo instantáneo de la comunicación. ¿Qué perdemos al perder la capacidad de orientarnos en la historia? Una distancia con respecto a aquello que se presenta como novedad. Una certeza sensible de la contingencia. La capacidad de distinguir un cambio verdadero de una innovación banal. La percepción de que la sociedad es siempre transformable.

Sin comprensión crítica, arte de la asociación y sentido de la historicidad, quedamos pues clavados a lo existente. Sin margen, sin diferencia, sin autonomía.

La leyenda

Debord, ya desde muy joven, practica la lectura-escritura como una fábrica de leyenda.

Primero, en los años sesenta, es la leyenda de la IS. Los situacionistas se presentan a través de su revista, en los textos y las imágenes, como los últimos aventureros de un mundo que ha abolido la aventura, el último reducto de «la verdadera vida». Esa leyenda fue siempre su principal arma: no una fuerza cuantitativa, sino cualitativa. Poética.

Como lo atestigua Daniel Blanchard, antiguo miembro del grupo Socialismo o Barbarie y compañero durante un tiempo de Guy Debord, que queda fascinado al recibir en el buzón del grupo el número 3 de la revista situacionista:

Resulta que, hojeando las páginas de aquel folleto absolutamente único, descubrí que un pequeño grupo de desconocidos tenía cosas apasionantes que contarnos [...] La crítica del arte y de la cultura se esbozaba sobre una utopía de vida liberada que estos jóvenes experimentaban ya en prácticas poéticas como la «deriva» a través de la ciudad, o la descripción ilustrada de una ciudad fantasmagórica, la «Ciudad Amarilla». Dicha forma de vida parecía habitar ya virtualmente en sus rostros, que algunas fotos grises mostraban reunidos alrededor de la mesa de un bar, atravesando las noches conducidos por una ardiente conversación sin fin.

Luego, en los años ochenta, a través de películas como In girum imus nocte o de libros como Panegírico, Debord construye la leyenda... ¡de sí mismo! La leyenda de las ciudades vivas y libres

donde vivió: París, Florencia. La leyenda de sus amigos y de la amistad como complot, de las mujeres que amó, de la vida semiclandestina que llevó, de sí mismo como único testigo de la vida auténtica contra la falsificación espectacular de todo. Una vida efectivamente vivida, es decir gastada, despilfarrada, en los excesos de la amistad, el amor, la revolución, la deriva...

La leyenda fabrica un posible: se puede vivir de otro modo. Llama a la imitación, alienta la imaginación y el deseo, desborda la producción en serie de la subjetividad espectadora: dócil, pasiva y alienada a lo existente.

Champ Libre como fortaleza

Si la subjetividad que resiste a la producción industrial y espectacular del ser humano es la subjetividad lectora, capaz de desvío, de crítica y de leyenda, ¿qué mejor máquina de guerra que una editorial? Champ Libre no es solo para Debord un lugar donde publicarse a sí mismo, sino también un espacio donde compartir la propia biblioteca: una serie de citas, una serie de referencias, un conjunto de prácticas de lectura-escritura.

Debord no trabaja en Champ Libre, como por lo demás no trabaja en ningún otro sitio, pero colabora activamente con Lebovici y su amistad de cómplices se intensifica con el paso de los años, hasta el misterioso asesinato del mecenas en 1984. Propone libros, desaconseja otros, escribe pequeños prólogos o notas de contraportada, supervisa traducciones, redacta cartas.

Propone libros de estrategia, desde Clausewitz a Jomini, porque la estrategia es el dominio del pensamiento concreto. El pensamiento vinculado a una práctica, a un espacio y un tiempo concretos, a un

riesgo y un obstáculo por atravesar. Lo contrario del discurso universitario.

Propone autores clásicos, como Baltasar Gracián, porque ellos aportan una historicidad que desmiente el «presente perpetuo» de la sociedad del espectáculo. Muestran que hay escrituras capaces de estar siempre activas, siempre presentes, desbordando el tiempo instantáneo de la comunicación, interpelando a todas las épocas.

Propone textos revolucionarios, desde Bakunin hasta Orwell, mostrando así un punto de vista subversivo y revolucionario por fuera del comunismo autoritario. La vía no agotada de la transformación social, el «tesoro» de la tradición libertaria, consejista, autónoma.

Propone finalmente la lectura, más allá de los contenidos, como una experiencia y un modo de subjetivación antiespectacular, una práctica de transformación y de cuidado de sí.

«Los idiotas confunden una editorial y la Comuna de París», le dirá por carta a Jaime Semprún, «una reedición de Gracián y la insurrección de los anabaptistas de Munzer». La lectura no es una actividad revolucionaria, en el paradigma de la revuelta proletaria, sino un ejercicio de resistencia bajo el dominio del espectáculo integrado.

«Champ Libre es una inquebrantable fortaleza, bloqueada y asediada», prosigue diciendo Debord, «más que una maniobra de invasión portadora de golpes rápidos y temibles». Una defensiva estratégica, dirá su admirado Clausewitz, más que una guerra de conquista. Guerra de desgaste y usura que debilita gota a gota las fuerzas del invasor. La penetración espectacular de las subjetividades, en este caso:

En su función crítica general, el aspecto directamente político es el menos importante, las tesis ideológicas [...] Contra la «erudición muerta» de la historia social, casi cada «clásico» que Champ Libre ha publicado es rico de una parte de actualidad (Ardant du Picq), de alguna belleza impactante en la teoría o la expresión (Jomni, Junius). Recuerdo que los precedentes textos raros (Seby o el Incontrolado) eran, en tanto que textos, conseguidos y bellos.

Lo subversivo de la experiencia lectora, lo que resiste al espectáculo integrado, no es tan solo un qué (lo que se lee), sino un cómo: cómo se lee. La lectura como operación: actualización permanente mediante el desvío, potencia clarificadora de la comprensión crítica y belleza contagiosa de la leyenda.

10. Redacción de las notas que sirvieron para una charla virtual el 27 de mayo de 2022 en el marco de las jornadas sobre «Imagen capital: el situacionismo y la sociedad del espectáculo» organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago de Chile).

Política como complot

Para Hugo, Chale, Vale y los amigos del taller de los lunes, secuaces.

¿Quién espía a quién? El gobierno espía a la oposición, la oposición espía al Gobierno, juntos espían a la población, los servicios secretos espían a todos.

¿Y si el Estado fuese una gran maquinación, el lugar donde se entrecruzan una multitud de complots? Es la tesis desarrollada por Ricardo Piglia en su Teoría del complot: la intriga es el nudo de la política.

Hacia afuera, el relato dominante —que es el relato de los que dominan— nos repite que la política democrática funciona por consenso, a través de la transparencia, de acuerdo a una serie de reglamentos y normas públicas. Hacia dentro todo es complot.

La impostura es un hecho básico de la política. El político miente incluso cuando dice la verdad. La mentira es una estrategia de conquista. ¿De qué? Del poder.

El que se rasga las vestiduras por el complot del otro, en realidad querría tener el monopolio exclusivo sobre la facultad de complotar.

La lógica complotista es necesariamente paranoica: todo es poder, todos buscan el poder, la realidad es un efecto del poder. El manipulador —que trata todo como objeto— solo ve manipuladores y manipulación por todas partes.

Hay un nudo íntimo entre ficción y complot, entre complot y política. La literatura nos lo muestra. Roberto Arlt, Borges, Macedonio

Fernández... La ficción nos vuelve menos incautos, menos ingenuos, menos creyentes.

La economía como súper-complot

Pero hoy el Estado solo es, dice Piglia, un «lugar de paso» en el complot. Un medio, un tránsito, un puente. ¿Hacia dónde? ¿A favor de qué complota hoy la política? Por detrás del complot estatal se maquina el complot de la economía.

La economía tiene también su relato legitimador para incautos: el relato liberal. El individuo guiado por su propio interés, la competencia perfecta, la oferta y la demanda que ajustan racionalmente los precios, la autorregulación feliz de todo ello por la mano invisible del mercado.

¿Y por debajo? La economía como guerra por otros medios. Violencias conquistadoras, depredadoras, represivas. Espionaje industrial y corrupción estructural. Mentira y fraude. Manipulación de los precios y de los sujetos.

El «individuo racional» de la economía, dice Piglia siguiendo a William Burroughs, es en realidad un «adicto»: adicto al trabajo, adicto al consumo, adicto a todos los fetiches que compensan vía mercado la amputación esencial del deseo.

El objetivo final del complot de la economía es hacer imposible todo atisbo de vida independiente, eliminar toda distancia entre sujetos y economía, cualquier otra fuente de disfrute y de riqueza social: bienes públicos y comunes, relaciones y amistades, circulación no mercantil de objetos y favores.

«La economía es una manipulación invisible y múltiple que anuda y ata a los individuos y a los conjuntos a los movimientos de dinero».

Impotencia de la crítica

La crítica no cambia nada. Podríamos pensarla incluso como otra forma de compensación: un desahogo, un alivio, una exhibición de superioridad moral o intelectual, una forma de adicción como otra cualquiera.

El objetivo de la crítica no es construir una fuerza alternativa, sino mostrar indignación moral. La crítica denuncia la corrupción, el fraude, el delito político, pero así solo refuerza la idea de que estamos ante algunas anomalías dentro de una estructura esencialmente buena, cuando en realidad son el aceite mismo de la política y del negocio.

La crítica no cambia el marco del relato dominante, se limita a poner en la picota algunos de sus objetos, algunos de sus nombres. Distrae las energías, confunde y pasiviza. Es funcional al complot de poder.

El problema de fondo es, como siempre, filosófico: vivimos metidos dentro de construcciones filosóficas muy antiguas. Lo que llamamos «realidad pura y dura» es el montaje que urdieron algunos filósofos complotistas hace milenios. El Estado Profundo no son los servicios secretos, mero efecto de superficie, sino siempre una metafísica: una concepción del mundo.

¿Qué filosofía nos gobierna? Desde Platón hasta la Ilustración, pasando por el cristianismo, el dualismo idealista: el corte entre lo que hay y lo que debería haber, entre lo sensible y lo inteligible,

entre la ley y las fuerzas. El idealismo condena todos los valores terrestres en nombre de los principios más puros y abstractos: la Idea, Dios, el Dinero y el Mercado autorregulado.

Ese dualismo explica nuestros teatros cotidianos de la política y la economía: hacia fuera, la mascarada de la legalidad, la racionalidad, la transparencia. Hacia dentro, todos los tráficos posibles.

No hay empresa del país que trabaje sin caja B, simplemente porque es imposible cuadrar las cuentas. Cuanta más burocracia hay, más trampas y mentiras. Cuantas más reglamentaciones, más corrupción. Todos estamos obligados cotidianamente a la astucia y el disimulo simplemente para poder sobrevivir.

Finalmente, cada uno tiene dentro su propia caja B: los actos fallidos, los lapsus y los síntomas son acciones de sabotaje del inconsciente conspirador contra el reinado ilusorio del Yo.

Conspirar es respirar juntos

La crítica es moralista: condena lo que hay en nombre de lo que debería haber. No sale del dualismo. Hay que pasar de la crítica al contra-complot, a la conspiración.

Establezcamos entonces una distinción operativa entre complot y conspiración.

El complot quiere el poder: el dominio de los otros. El complotista es el reflejo del Hombre de Estado, su sombra, su Mr. Hyde. La conspiración busca por el contrario defenderse del poder. Conspirar significa respirar juntos, los que conspiran se dan aire unos a otros contra la asfixia que produce el poder del negocio sobre la vida

entera. No se limita a denunciar, sino que, como dice Piglia, «intenta modificar relaciones de fuerza y tiene a la huida por condición».

Se complota por interés. Por eso los grupos complotistas son tan frágiles: en ellos y entre ellos reina la desconfianza y la paranoia, siempre están al borde de la traición, nunca el interés construyó un lazo común. Pero se conspira por amistad, entre pares, con los amigos; los grupos de afinidad del anarquismo son el mejor ejemplo histórico.

El complotista practica la hipocresía: apela al consenso, la ley y la transparencia, pero ejerce la intriga, la mentira y la trampa. El conspirador disimula: es cínico en sus relaciones con sus jefes, pero ético con sus pares. Todos conocemos de primera mano esta experiencia de disimulo porque trabajamos y sobrevivimos como podemos en lugares que han diseñado otros. Solo hay que darle valor, quitarle mala conciencia, organizarla.

El complot se disfraza con el relato. El relato fabrica creencia: una fe torpe en lo que se dice desligada de lo que pasa. La creencia en la «democracia plena», el «mercado perfecto», el «imperio de la ley». La conspiración con-fabula: no se trata entonces de legitimar lo existente, sino de crear nueva realidad. No se critica tal o cual nombre propio, sino que se cambia el marco de referencia.

El lenguaje es amigo de los conspiradores porque, mal que les pese a los adoradores de la «comunicación», está siempre trufado de malentendidos, de dobles sentidos, de lapsus.

La fuerza del conspirador —carente de medios, de armas y de dinero — es siempre poética: transformar los marcos de percepción y de sensibilidad. Piglia pone el ejemplo de las vanguardias artísticas: pequeños grupos, individuos incluso, que fueron capaces de transformar las relaciones entre el arte y la vida. Su potencia de impacto era cualitativa y no cuantitativa.

Pensemos, más cerca de nosotros, en los inicios del punk: encuentros underground, cuerpos respirando y sudando juntos, una sociedad secreta donde se acumuló la energía suficiente para cambiar más tarde la vida de millones de personas por todo el mundo y a lo largo de décadas.

La conspiración sobrevive poniéndose al costado de los grandes fetiches actuales de la política: la comunicación, la opinión pública, las «mayorías». Hay que partir de las intensidades y no de las grandes abstracciones. Pero actuar desde las sombras no significa constituir un gueto, sino darse el tiempo y el espacio para construir nuevas amistades —relaciones no instrumentales— desde la autonomía.

Conspirar es confraternizar: encontrarse, rozarse, hablarse, caminar e imaginar juntos. No hay mayor intensidad que la de saberse parte de una «conspiración benéfica» (Balzac). Entre iguales, entre pares, entre amigos.

Todo lo que circula por fuera del mercado —favores, complicidades, relaciones y objetos— forma parte de la conspiración. Todo lo que escapa al mandato de productividad y rendimiento dentro y fuera de nosotros mismos —nuestros disfrutes y nuestros fracasos— conspira.

¿Cuál es el mayor riesgo del conspirador? Sin duda, convertirse en complotista. Caer en la paranoia del poder, querer asaltar las instituciones y acabar hablando su lenguaje. Entrar en la guerra en espejo por el poder.

Nuestro mundo es dual: dice paz y prepara la guerra, dice ley y hace la trampa, dice consenso y atiza la discordia, dice transparencia y promueve el engaño, dice riqueza y solo es negocio. Contra el dualismo, nuestra conspiración, nuestra duplicidad, nuestro disimulo.

Una conspiración también metafísica, en fin, porque no disocia (moralmente) entre lo que hay y lo que debería haber, sino que aprende a hacer (estratégicamente) con lo que hay. E inventa de ese

modo una racionalidad de los vicios, una ética de las fuerzas, una economía libidinal.

Procedencia de los textos

Tener necesidad de que la gente piense, aparecido el 21 de septiembre de 2018 en elDiario.es

Nota sobre la supresión general de las redes sociales, aparecido el 19 de febrero de 2022 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

Salir de la discusión política, aparecido el 25 de septiembre de 2021 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

Palabra sin mundo: la tertulia mediática como tecnología de poder, escrito junto a Ernesto García López y aparecido el 7 de octubre de 2023 en el periódico digital CTXT.

Marranismo, contra la policía de las identidades, aparecido el 9 de octubre de 2024 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

Pensar, para poder respirar, aparecido el 6 de diciembre de 2019 en elDiario.es

¿Qué es el pensamiento crítico?, aparecido el 21 de febrero de 2020 en elDiario.es

Dar a ver, dar que pensar: contra el dominio de lo automático, aparecido el 16 de noviembre de 2018 en elDiario.es

El método Simone Weil: pensar el presente durante cien años, aparecido el 10 de febrero de 2024 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

La rebelión frente al mal, aparecido el 24 de septiembre de 2025 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

La guerra en el lenguaje: ¿Cómo protegernos?, aparecido el 2 de julio de 2024 en El Salto (elsaltodiario.com).

Tres preguntas para Pablo Iglesias a propósito de medios y cloacas, aparecido el 24 de septiembre de 2022 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

¿Hacia una batalla cultural en clave materialista?, aparecido el 29 de marzo de 2025 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

¿Qué significa «escuchar» en política?, aparecido el 5 de diciembre de 2025 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

«Estamos buscando una salida donde no la hay, que no preexiste, que debemos inventar»: entrevista a Diego Sztulwark, aparecido el 20 de septiembre de 2025 en El Salto (elsaltodiario.com).

Piratear la filosofía: cuatro calas para el abordaje, aparecido el 24 de febrero de 2017 en elDiario.es

La protocolización de la vida y la escuela, aparecido el 11 de enero de 2025 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

Adolescencia: El fracaso de la mirada adulta, aparecido el 13 de abril de 2025 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

La masculinidad rota: entre reacción y transformación, aparecido el 6 de febrero de 2026 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

¿Qué es un espacio de deseo?, texto escrito en el marco del libro en proceso del proyecto «¡En obras te veas!» de La Madraza. Centro de Cultura Contemporánea de la Universidad de Granada. Un ejercicio de imaginación y transformación institucional de La Casa de Porras del Albaicín en Universidad Popular del Mediodía.

Contra el complejo de Casandra, palabra y destino, aparecido en el volumen CTXT: una utopía en marcha aparecido en noviembre de 2024 (Escritos Contextatarios).

Crítica, verdad y profecía: a propósito del discurso de la obispa Mariann Budde, aparecido el 1 de febrero de 2025 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

El brutalismo, fase superior del neoliberalismo, aparecido el 9 de marzo de 2025 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

Utopía vegetal: de la impotencia a lo posible, aparecido el 21 de septiembre de 2024 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

Tener superpoderes: la lectura como experiencia de emancipación, aparecido el 13 de septiembre de 2019 en elDiario.es

Abrir los canales, volver a ensoñar, aparecido el 29 de octubre de 2021 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).

Una editorial como máquina de guerra: Guy Debord y la subjetividad lectora, aparecido en el blog Lobo Suelto el 3 de junio de 2022.

Política como complot, aparecido el 7 de mayo de 2022 en el periódico digital CTXT (ctxt.es).