2&3DORM



El Sol está aquí e ilumina en la oscuridad, y tu oscuridad no lo comprende





CRISIS Y CRÍTICA: AJUSTE DE CUENTAS

SEGUNDA PARTE

[ANTECEDENTES INDIRECTOS]

El problema de la teoría

En el ejercicio de esta revista se van a desarrollar y discutir temas que fueron ensayados en la época descrita en la primera parte de este ajuste de cuentas (ver 2&3 Dorm #1). No es que uno u otro concepto o problema práctico haya quedado solo esbozado antes y nosotros nos estemos arrogando la tarea de aclararlos o definirlos. Lo que nos proponemos es más bien una deriva: aspiramos —por lo pronto—tan solo a darle continuidad al recorrido hecho hasta aquí profundizando a nuestra manera y con las herramientas de las que disponemos hoy.

Desde luego, y más allá de las formas concretas que puede adoptar este proyecto (un texto, una correspondencia, un debate, una revista o un cuadernillo, etc.), el terreno del que parece emanar la práctica que define esta deriva es el de la teoría. Peliagudo encuentro. Dicen que "no hay nada más práctico que una buena teoría", pero aún así el conflicto entre estos dos conceptos/momentos saca chispas en todas partes; no solo cobra vida en el papel, sino que también en las salas de clases, lugares de trabajo, juntas de vecinos, comités, organizaciones, partidos políticos, etc. Incluso a nivel individual pareciera que cada paso en la vida debe darse como producto de una "decisión racional"; por otro lado, cuando la angustia existencial de las interminables decisiones vitales nos satura, entonces las religiones y los gurus se apuran en recomendarnos "abandonar la mente" y dejar que todo sea "pura acción", "dejar que se manifieste la voluntad del Todopoderoso".

¿Qué momento es primero? ¿Cuál va después? ¿Cuál tiene más autoridad? ¿Quién se encarga de uno? ¿Quién del otro?¿En cuál se producen y reproducen las ideologías? Las preguntas se acumulan al mismo tiempo que abundan las ofertas de respuestas definitivas. Mientras tanto, la vida de todxs lxs humanxs sobre este planeta se da como una gran y violenta confusión: somos incapaces de trascender

el abismo entre el individuo y el universo. Estamos tan cerca del centro, tan absortos por él —la ilusión del individualismo de hecho nos vuelve a cada uno un centro y nada más— que somos incapaces de *ver* la comunidad subyacente que nos vincula. Así, pareciera que solo el trabajo (abstracto) puede darle sentido a nuestra "comunidad".

Por ahora en todo caso, y respecto de este asunto que la lógica ilustrada tiene tantos dificultades para resolver, preferimos quedarnos con una aproximación más bien simple: para poder elaborar cualquier tipo de actividad en torno a las ideas o teoría, es necesario realizar una serie de actos o prácticas. Al mismo tiempo, cada acto y práctica lleva asociadas una serie de ideas o puede ser producto de alguna teoría. Se debe tomar la molestia de *escribir* o *declamar* cualquiera que quiera "hacer teoría"; así como debe expresar, conscientemente o no, alguna teoría cualquiera que declama o escribe. Se puede citar como un notable ejemplo de este vínculo la poesía Dadá, que azotó el sentido común civilizado borrando los límites entre la semántica y el sonido.

Pero el problema no termina ahí. ¿Cómo distinguir exclusivamente la teoría de la práctica y viceversa? Esta es una pregunta que rondó al movimiento revolucionario que hizo temblar el mundo hace 100 años, y que hizo que varios de sus mayores exponentes teóricos se trenzaran en acaloradas y extensas polémicas. El asunto era de relevancia porque, si lo que se buscaba era sacudir las fundaciones de la sociedad para cambiarla radicalmente, también se debían cambiar sus ideas dominantes; aquello que le daba sustento al Estado y su aparato judicial, a las clases sociales y castas, la organización de la producción, etc. El poder se justificaba por medio de antiguos y elaborados sistemas científicos y filosóficos a los que también se debía hacer frente. A las explicaciones idealistas que estaban muy infundidas por lógicas absolutistas heredadas de la religión, se le opuso en el siglo xIX un recalcitrante

materialismo. A lo largo de ese siglo fue muriendo Dios y con él todo el poderío omnipresente de la aristocracia y la monarquía. La revolución burguesa, que tuvo su epicentro en Francia, puso al individuo frente a un mundo de problemas prácticos (materiales) que debía resolver para construir y garantizar la longevidad de su libertad. Poner la materia al centro de todo planteaba una distinción radical entre el observante (aquel que estudia la materia) y lo observado (la materia misma). Pero había muchas formas de entender esta distinción. Lo que para algunos aparecía como condición natural, para otros era una distinción producto del lenguaje y la consciencia analítica. Donde unos veían una "ley de gravedad" otros veían simplemente una "abstracción conceptual que nuestra capacidad intelectiva extrae del fenómeno de la caída".

El materialismo no era patrimonio de un grupo o teoría en particular. Lenin, por ejemplo, salió a defender un tipo de materialismo "verdaderamente revolucionario y marxista" frente a las elucubraciones positivistas de Richard Avenarius y Ernst Mach, también defensores del materialismo. En esa cruzada y ejercicio puramente filosófico-científico, curiosamente, se sentaron las bases para la teoría política que daría vuelo al liderazgo de Lenin y daría forma a una nueva clase: el Partido y en particular sus dirigentes, en tanto cabeza pensante, debían guiar a la clase trabajadora en el camino de la Revolución. El observador intervenía sobre lo observado. Pocos partidos y grupos de izquierda, de los que dicen representar esa clase, han podido escapar de esa lógica. En la práctica nunca ha sido realmente fácil determinar dónde empieza y dónde termina "el Partido" y como consecuencia de ello siempre hay quienes se quedan fuera, incluso estando contra su voluntad "adentro". Siempre hay un grupo pensante que lidera a la masa encargada de empujar físicamente. Así lo dicta cierto sentido común: la mente y el cuerpo son cuestiones separadas y es tarea de la mente conducir y dominar al cuerpo. No falta quien confunda, por ejemplo, la meditación con el acto mental voluntario de someter al cuerpo y la respiración a una quietud total.

Obviamente no le gustaba reconocer a Lenin y compañía lo que le hacían ver sus críticos: sus

deducciones no solo eran propias de las tácticas y explicaciones que los revolucionarios franceses implementaron otros 100 años antes que ellos, sino que también *afirmaban una separación* creada mucho antes por los pioneros europeos de la ilustración. La lógica de castas se reproducía.

Un análisis más profundo constataba que el verdadero problema del llamado "socialismo real" era otro: las órdenes sociales que resultaron de la revolución rusa y de los movimientos de liberación anti-colonial continuaban siendo "modos de producción basados en el valor", no siendo superada la *forma social* del sistema. Las categorías del capital fueron mantenidas, imponiéndose como necesarios solo su control y remodelación político-administrativa en la forma del Estado nacional, del mismo modo que, en Occidente, las personas fueron subordinadas al sistema del "trabajo abstracto". No se produjo una transformación en el sentido de un "más allá del capitalismo", sino una mutación en el interior y en la dirección del mismo.

-Nuevos y viejos combates (entrevista), Robert Kurz

La teoría y la práctica están inevitablemente conectadas. Excepto cuando algo se interpone entre ellas. En nuestro tiempo, por ejemplo, la obstrucción es una parte constitutiva de la estructura social. Las teorías acerca de la realidad, o discursos acerca de cómo se organiza y sobre todo debe organizarse la realidad, las hacen los expertos. Esto tiene dos graves consecuencias: por un lado, no creemos ser capaces de entender lo que ocurre en el mundo, no solo a nivel social sino que también individual (cómo actuamos, qué sentimos, etc.) a menos que alguien más nos lo explique; por otro, cualquier capacidad de acción queda relegada a las decisiones que tomen los que tienen el dominio y autoridad patrimonial sobre las cuestiones de la realidad. Resolver nuestra vida personal y social nunca está en nuestras manos. "Pienso luego existo" reza el mito moderno, pero como siempre hay alguien más que piensa por nosotros pareciera que nunca llegamos a existir. Otro de los mitos que se inculca con violencia es que "el mundo es demasiado complejo como para entenderlo". Que se observe con impotencia lo que ocurre a nuestro alrededor como algo "demasiado complejo" es tan terrible

como la aceptación universal de que se debe "entender" el mundo. "Entender", en esta lógica, es un producto exclusivo de la mente racional, o patriarcal si se prefiere. Cuando pensamos que entendemos algo la mayoría de nosotras queremos decir que hemos logrado traducirlo en palabras. No obstante, entendemos un enorme número de cosas que no sabemos expresar en palabras, como la pesada y absurda carga que significa vivir en este mundo que se autodestruye.

Lo "mundial", lo "planetario", es ya el mundo del aburrimiento, en una técnica vertiginosa, que deja estancadas o deterioradas las relaciones humanas y la vida cotidiana.

—Introducción a la modernidad, Henri Lefebvre

Nuestra exclusiva fijación con una set particular de cosas e ideas nos ha hecho olvidar y menospreciar el resto. Cualquiera que "no entiende" las reglas del juego es un incivilizado, un delincuente, un loco o un enfermo.

No es solamente un monopolio de la información y de la opinión; en nombre de la verdad se enarbola una profunda determinación a responder preguntas específicas con respuestas universales. Incluso más. Hasta hace poco cualquier cosa que no estuviera "comprobada científicamente" pasaba a formar parte de una borrascosa nube de creencias, mitos, discusiones y tabúes. Hoy es la propia ciencia, con sus estadísticas, proyecciones y alertas de desastre ecológico la que se ve sobrepasada por la inercia de la realidad. Nadie puede parar la máquina porque, para bien o para mal, solo se detiene cuando la paramos todxs a la vez.

Pero el lenguaje y las teorías que se elaboran entorno a él tienen una capacidad seductora, queremos
que puedan explicarnos el mundo y todos sus
problemas. Así, la lista de instituciones (oficiales
o no) que se empeñan en encontrar la respuesta
en medio de mareas de datos se extiende ad nauseam. ¿A quién creerle? ¿Qué camino seguir? ¿En
cuál organización militar? Cada grupo tiene su
lenguaje específico, con el que crean métodos y
programas para enfrentar la crisis y, sobre todo,
con el que representan distintas identidades. En

un mundo de infinitas identidades existen infinitas salidas propuestas, pero nadie logra realmente cruzar el umbral. La diversidad en sí misma no es un problema, pero pareciera que la humanidad la ha transformado en un caldo de cultivo para los conflictos. Basta poner a dialogar algunas de estas teorías, escuelas o corrientes —muchas de ellas con coherentes y provechosos argumentos que aportar— para constatar que lo diverso de la sociedad humana es, hasta ahora, solo una reafirmación de diferencias irreconciliables. Dicho de otra forma, si tenemos dudas respecto del problema práctico que enfrentamos, teóricamente la cuestión no es más simple.

Las palabras, sin embargo, no pueden ser el camino. Pueden indicarlo quizá, pero no recorrerlo. El lenguaje racional, constantemente a la caza de diferencias y límites, tiende a encontrarse en una posición de impotencia cuando se trata de comprender, definir y explicar una realidad en que todo está unido y forma parte de un solo cuerpo. Los conceptos, como aclararon no solo los revolucionarios de hace un siglo sino también tradiciones ajenas a las lógicas modernas de la política, la ciencia y la filosofía mucho tiempo antes, no son la realidad sino un retrato limitado de ella.

¿Qué lugar le corresponde entonces a la teoría? ¿Por qué tomarse la molestia de pensar y criticar el desastre del mundo a través de conceptos y categorías? ¿Se puede hacer un buen uso de ellas?

Lo que el sentido común y los especialistas dictan es que *la teoría* es el acto de estudiar metódicamente para comprender primero y criticar después. También se aprenden ciertas teorías para aplicárselas a ciertas situaciones u objetos vivos o inanimados. Las teorías pueden ser exclusivas o inclusivas, es decir, pueden combinarse o repelerse, pero se toman siempre como bloque o unidad con márgenes y propiedades bien definidas. El marxismo, por ejemplo, es casi universalmente considerado como un tipo de artefacto científico con el que se puede *leer* la historia en particular y la realidad en general. Así, se tiene a los *marxistas* para explicarnos los problemas del "modo de producción y el salario", como se tiene a los *biólogos* para explicarnos

los problemas de la vida y la "naturaleza", o a los *artistas* para explicar en función de la belleza el "inconsciente colectivo", etc.

Cuando se profundiza en estos conceptos nos encontramos con otros problemas. ¿Qué es exactamente el marxismo? o ¿qué entiende la biología por "vida" o "naturaleza"? ¿No murió el arte ya hace más de 100 años junto con Dios? O, si podemos ir más allá, ¿qué tanto puede decirnos la especialización acerca de la *totalidad*? Después de todo, lo que pasa en una partícula está en resonancia con lo que ocurre a distancias mayores que lo que permitiría una comunicación a la velocidad de la luz. Pero fijamos nuestra atención en los síntomas y desestimamos o derechamente somos incapaces de ir al fondo, a las profundidades de la explicación, ¿para qué molestarse con *lo imposible*?

Consideremos otra forma del mismo problema: los discursos sobre la realidad corren siempre el peligro de cristalizarse, tal como un río en invierno puede congelarse. Esto está vinculado en un nivel con la imperiosa necesidad de encontrarnos una identidad. Debe haber un conjunto de ideas que me represente, que pueda expresar y explicar aquello que no alcanzo a nombrar por mis propios medios, que canalice el descontento, que le dé sentido a la vida. Pero incluso si no existe puedo crearlo, ponerle un nombre, hacer un manifiesto, publicarlo, patentarlo, inventarle una sigla y una bandera. Lo importante es que me pueda identificar con algo, de la misma forma en que el enfermo se identifica con sus síntomas: yo soy así. La cuestión es que el invierno no se extiende eternamente; las estaciones se suceden en ciclos. Todo lo que circula se estanca, y todo lo que se estanca debe circular. El identificarnos estáticamente con la imagen que tenemos de nosotros mismos es una artimaña intelectual que termina teniendo tremendas implicaciones sobre el cuerpo, lo que Wilhelm Reich llamaba una "coraza caracterológica". Del mismo modo, la teoría, para ser tal, debe fluir por fuera del ámbito de las especializaciones, sobre todo cuando estas se distinguen tan vagamente de las ideologías. ¿Estamos con esto diciendo que la manera en la que fluye o no la teoría está determinada por cuestiones *naturales*? Desde luego que no, por mucho que la pregunta

tenga su lugar bien ganado. La dialéctica hegeliana logra explicar brillantemente este tipo de cuestiones —opuestos, contradicciones, superaciones, ciclos, movimiento— pero no se debiera desconocer que la humanidad las viene trabajando ya hace miles de años, tal como demuestra la tradición del Tao.

Como en densa niebla, el espíritu de los obreros está sumido en un fárrago de ideologías que los aprisionan y asfixian y que a ellos los confunde, separa y desorienta.

-Lenin, filósofo, Anton Pannekoek

Las teorías sobre cómo cambiar el mundo están tan desprestigiadas hoy como estaban hace un siglo atrás, cuando ya se podían oír quejas claras v contundentes acerca de lo poco "representativas" que eran las ideas de los dirigentes, empresarios o vanguardias que estaban a cargo del dinero, las armas y el discurso. ¿No ha sido esta la constante a lo largo de los últimos milenios? Ideas que se suceden unas a otras desacreditándose, fagocitándose y eliminándose. Esos procesos siempre van acompañados de referéndums, inquisiciones, "descubrimientos" y revoluciones. Se gusta llamar a eso historia o progreso. El hilo conductor es esa situación en la que, llegado un determinado momento o contexto, las circunstancias empujan en contra de las "ideas dominantes". Al mismo tiempo, se suele tomar ese desarrollo como positivo, es decir, siempre hemos ido de menos a más. Pocos están dispuestos a discutir la idea de que la "calidad de vida" —incluso considerando todas las atrocidades de nuestra época— ha ido siempre en aumento. Se pone ante nosotros, como evidencia de esto, el aumento de la expectativa de vida, el haber llegado a la Luna, el teléfono, los autos, los aviones, el internet y las redes sociales. Los ideales supremos de la modernidad: comunicación, velocidad y movimiento. Pero el ideal no alcanza a hacer sombra sobre lo real, el individuo moderno puede vivir geográfica y virtualmente conectado a todo, pero está interna y concretamente separado incluso de sí mismo.

En nuestra época la norma indica que teoría e ideología son casi equivalentes; ya sea porque una ideología se considera un conjunto de teorías o ideas, como porque las propias teorías e ideas se manifiestan socialmente como ideologías: ciencia, religiones, partidos, sectas, estilos, etc. La cuestión es que por una u otra razón las ideologías que supuestamente organizan el mundo no han sido representativas de lo que el mundo mismo parece necesitar. Ni los Sóviets representan al "pueblo trabajador", ni la moda insufla un sentido de representatividad que no sea solo superficial y pasajero.

Vuelve a salir al paso otro conflicto (de)flagrante, el que existe entre las ideologías y las representaciones. El problema, como decíamos, es que incluso antes de que la parte reflexiva/crítica de la humanidad pueda hacerse cargo de la diferencia entre uno y otro, y del conflicto que engendran en nuestras relaciones sociales, la propia teoría queda atrapada entre la representación y la ideología. Esta distinción exige tiempo de maduración, no puede ser aprehendida a la rápida y no pretendemos resolverla en este breve comentario. Pero resulta más o menos evidente que las ideas que tenemos acerca de nosotrxs mismxs, la historia y la realidad en general, están vinculadas directamente con las contradicciones que existen entre las representaciones que hacemos de la realidad y las ideologías que la estructuran, por un lado, y la realidad misma, por otro.

Se renuncia a la crítica radical e incluso a la crítica a secas. Se pretende aprehender lo "positivo" y nada más que eso. En resumidas cuentas, se consolida las representaciones y se permite la elaboración de ideologías de carácter científico (por ejemplo, la psicología y la sociología del trabajo) que acompañan inquietantes técnicas (control de los tiempos, etc.). De ese modo, se provoca un conflicto dentro del conocimiento entre el conocimiento crítico con sus preocupaciones (los momentos negativos del pensamiento y de lo real) y el saber que se autoproclama "positivo" porque se adhiere a las representaciones corrientes y las consagra.

—La presencia y la ausencia, Henri Lefebvre

Lo primero que habría que aclarar es que no nos interesa ni reivindicar ni salvar de la muerte esa moribunda teoría, reproducida en bloque por especialistas e ideólogos. Es más, adherimos a su crítica y creemos que es tiempo de sepultarla.

Al mismo tiempo, así como nuestro origen está relacionado con un determinado contexto (descrito en el número anterior) y nos encontramos hoy en otro, no sabemos exactamente hacia dónde nos movemos. No se trata de adivinación, ni tampoco de encontrar las referencias definitivas. Por un lado nuestra actividad se conecta o desprende de una corriente que nos precede; por otro, creemos que el ejercicio de la teoría debe estar conectado con el aquí y el ahora que es a su vez allá y después. Sobre todo cuando lo que nos rodea es tan decepcionante como irritante, alienante, frustrante, violento, doloroso e incluso aterrador. Y luego hay quien puede incluso preguntar ";es el presente realmente producto del pasado?". Es una pregunta sensata, si lo que pretende es cuestionar la naturaleza causa-efectista de nuestro sentido común. Justamente, al pensar en los asuntos humanos en general, siempre hay que poner en cuestión el sentido común.

Dado que la gente tiene cada vez menos inhibiciones, o no demasiadas, sin estar por ello ni una pizca más sana, un método catártico cuya norma no fuese la perfecta adaptación y el éxito económico tendría que ir encaminado a despertar la conciencia de la infelicidad, de la general y de la propia e irremediable derivada de la primera, y a quitarles las falsas satisfacciones en virtud de las cuales se mantienen en ellos con vida el orden aborrecible que externamente da la apariencia de no tenerlos en su poder.

-Minima Moralia, Theodor Adorno

Para que la teoría —es decir nuestra comprensión del desastre en el que sobrevivimos y lo que va quedando— se desarrolle a su propio ritmo es necesario abandonar todas las garantías preliminares de que este o aquel camino resultará seguro y provechoso (espiritual, física, económica, socialmente, etc.). Cuestión que por supuesto dista mucho de las "apuestas" que tanto gustan en la carrera política.

Al igual que en la vida, la búsqueda en la incertidumbre exige tiempo y paciencia. Sin embargo, de la misma forma que pareciera que necesitamos saber de qué se trata la película antes de empezar a verla, exigimos respuestas y conclusiones inmediatas a nuestras preguntas y problemas incluso antes de asimilarlos en su propia complejidad. No nos ocupa aquí, en todo caso, el problema de "hacer entender" ciertas teorías a uno u otro grupo social, al contrario. Nos ocupa, como decíamos, el ejercicio mismo de hacer que la teoría surja de nuestra práctica no como una explicación de la realidad, sino como un diálogo y una contestación coherentes con ella. Para eso, quizá por sobre todo, se debe entender y aceptar esta búsqueda como un proceso.

Es por esta razón que no podemos ofrecer ninguna garantía ni ideológica ni estilística. No nos atamos a ningún esquema de ideas ni visión organizada del mundo y de la historia, por mucho que haya historias e ideas que forman el sustrato de nuestro camino hoy. La mayoría de las organizaciones e instituciones que se dicen portadoras de los ideales humanos hoy se caen a pedazos por sí solas, y dejan una estela de basura tan difícil de limpiar como el petróleo crudo derramado sobre una playa.

¿Eso quiere decir que este proyecto/proceso se pretende a sí mismo exento e inafectado por su entorno y sus coordenadas espaciales y temporales? Aunque cueste creerlo hay quienes dicen trabajar en ese terreno. Desde luego aquí no. Respondiendo a la pregunta; se podría decir que nuestro norte es mucho más magnético que geográfico.

LAS TEORÍAS DEL PROBLEMA

Si todo concepto es resultado de un acuerdo colectivo —acordamos llamar a un determinado tipo de fruta *manzana*, por ejemplo— son los propios conceptos los que nos dejan claro que existe una incapacidad generalizada para ponernos de acuerdo; basta consultar la cantidad de definiciones que se encuentran del concepto *libertad*, por ejemplo. El problema, obviamente, no se origina en los conceptos mismos, así como la incapacidad generalizada para comunicarnos y entendernos no se manifiesta sólo en la teoría, sino sobre todo en la práctica, es decir, en nuestras relaciones sociales.

-Cuando yo uso una palabra -dijo Humpty-Dumpty con un tono burlón- significa precisamente lo que yo decido que signifique: ni más ni menos.

- -El problema es -dijo Alicia- si usted puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.
- -El problema es -dijo Humpty-Dumpty- saber quién es el que manda. Eso es todo.

Hay dos categorías que se han desarrollado vertiginosamente, tanto en la práctica como en la teoría, durante el último par de siglos: *capital* y *trabajo*. La relación que producen y reproducen el *capital* y el *trabajo* al encontrarse es lo que conocemos como *capitalismo*, y una de las ideas de más común acuerdo entre aquellos que lo estudian y critican es que es una relación social que ha pasado —tan solo en un puñado de siglos— de ser un tipo más de relación social en el planeta, a ser *la* relación que organiza la vida social en todo el planeta.

En otras palabras, estos dos conceptos, incluidas todas sus características y contradicciones, todas sus formas y facetas, son capaces de describir prácticamente toda la vida social de nuestra época. No hace falta más que echar un vistazo a nuestro alrededor. Todo tiene precio, todo equivale a trabajo, toda riqueza se acumula y todo escasea a la vez; "el dinero no hace la felicidad pero ayuda a conseguirla"; el sueldo mínimo, la jubilación, el seguro de vida, la educación, el sindicato, el paro, la huelga, la guerra civil, las guerras en general, la naturaleza misma, etc. De un lado a otro, entre la vida (en abundancia o como sobrevivencia) y la muerte (como realización o eliminación), todo está atravesado hoy por el trabajo (asalariado) y el capital (industrial, financiero, etc). La abstracción concreta que impulsa este encuentro radica en un tercer elemento: el dinero. Se dice que si el capitalismo es una máquina el dinero es el aceite o combustible, que si el capitalismo es una bestia el dinero es su sangre, etc. Las metáforas vienen a confirmar no solo el contenido y forma de la relación social (máquina-bestia), sino también la dificultad generalizada para describir a fondo lo que la impulsa y alimenta; nadie entiende muy bien qué es el dinero, ni mucho menos cómo es que llegó a estar en el centro de todo, simplemente está. Valor y precio se confunden no porque sean dos cosas distintas — uno o lo otro— sino porque hoy son lo mismo. El dinero es el ídolo único y

todopoderoso que forjó la humanidad a través de los siglos y que hoy adora incondicionalmente. En ese camino, creativo y destructivo a la vez, se logró dar forma no solo a los aspectos más prácticos de nuestra vida cotidiana, al espacio y al tiempo, sino también a nuestras propias ideas y sueños, a nuestro consciente e inconsciente.

Hoy resulta casi imposible para la mayoría de los seres humanos civilizados imaginar una organización de la vida social sin la presencia del dinero, sea en la forma que sea. Se plantean miles de alternativas para resolver el problema del intercambio, pero no parece cuestionarse nunca el hecho mismo de intercambiar, actividad que solo reitera el contenido más íntimo de la propiedad privada: hay algo que es mío y por lo tanto no puede ser tuyo a la vez.

La relación contradictoria entre el trabajo y el dinero es una de las muchas estructuras esquizoides en el mundo moderno. El trabajo, en tanto gasto abstracto de energía humana en el proceso de racionalidad comercial, y el dinero, como la forma fenoménica del "valor" económico producido por el primero (en otras palabras, como un fantasma fetichista de la conciencia social objetivada), son las dos caras de la misma moneda. El dinero representa, o "es", nada más que "trabajo muerto", que se ha vuelto abstracto en la forma de una cosa, en el fin-en-sí-mismo capitalista, que consiste en una acumulación constantemente creciente de ese medio fetichista. El "proceso humano del metabolismo con la naturaleza" (Marx) se volvió un gasto abstracto y per se absurdo de fuerza de trabajo precisamente porque el dinero se volvió autónomo de la agencia humana en la forma fetichista potenciada del capital: no es la necesidad humana que dirige el gasto de energía; por el contrario, la forma "muerta" de esta energía autónoma en la forma de una cosa ha subordinado la satisfacción de las necesidades humanas a sí misma. La relación con la naturaleza, así como las relaciones sociales, se volvieron meros escalones para la "valorización del dinero".

—La apoteosis del dinero, Robert Kurz

En el nivel de la vida cotidiana todo esto se constata rápidamente cuando se repara en el modo y velocidad con que se desarrolla "lo urbano" y desaparece "lo rural", distinción que obviamente va

mucho más allá del conflicto decimonónico entre campo y ciudad. Ese pulpo que avanza devorando todo —como lo describía el geógrafo Élisée Reclus ya a fines del siglo xix— tiene tentáculos no solo de fierro y cemento, sino también de fibra óptica y ondas electromagnéticas. El wi-fi es el ying-yang de nuestra época, donde no se hace presente para poner las cosas en equilibrio reina la ansiedad.

La historia de las últimas generaciones que han poblado el planeta es una historia de desplazamientos forzosos movilizados por la competencia por el lucro. Pero una vez mapeado todo el tiempo y el espacio, conquistados todos los territorios y explotados todos los "recursos naturales" nos encontramos con un mundo en el que los desplazamientos forzosos va no se dan solo por necesidad de trabajo. Las grandes migraciones desde las periferias del mundo a los centros del mundo en busca de una "mejor vida", se han transformado en grandes migraciones empujadas simplemente por la necesidad de mantenerse con vida. En el 2018 la cifra de personas forzadas a salir de su casa, villa, ciudad o país alcanza los 68.5 millones y va en ascenso. Y entre estas sólo se cuenta a los refugiados por guerras y hambrunas en lugares como Sudán del Sur, Honduras, Irak, Afganistán, Siria, etc. A los que no alcanzan a escapar se les extermina sistemáticamente. Si hasta hace poco un genocidio era un evento al que era difícil hacer vista gorda, hoy pareciera que la humanidad está anestesiada contra ellos porque ocurren demasiado seguido. "El humano es animal de costumbre", reza otro mito más: las masacres que están ocurriendo hoy en Yemen, Myanmar o República Democrática de Congo, parecen simplemente business as usual.

Pero en estos tiempos son los propios habitantes de las ciudades donde la vida pareciera florecer entre la infinita oferta de mercancías (tecnológicas, culturales, espirituales, etc.) los que se sienten y viven permanentemente desplazados y atemorizados. El progreso se traduce en nuestros tiempos en gentrificación, y la gentrificación indica básicamente que sale el que tiene menos plata y entra el que tiene más, sea en la escala de poder adquisitivo que sea. Otro costo del progreso que azota a las grandes ciudades: no importa si estás en un recital, en la

plaza principal de la ciudad, en una iglesia, una biblioteca o un colegio, la amenaza de bombas y tiroteos está siempre presente.

¿Dónde termina *lo urbano* y empieza *lo rural*? ¿Dónde empieza y dónde termina la guerra? ¿Qué centímetro de la tierra, y segundo del día no tiene precio? ¿Cómo pueden convivir el desempleo masivo, la escasez masiva y la superabundancia? Los datos oficiales indican que 63 individuos de este planeta acumulan una riqueza equivalente a la que reúnen otros 3500 millones. En unas partes del mundo una vida vale más, en otras menos, pero en todas tiene precio. La *Tierra* es lo que completa la trinidad capitalista: Capital, Trabajo, Tierra.

Esas máquinas cuya capacidad de producción era tan grande que todos los hombres podrían ir vestidos; esos nuevos métodos y técnicas agrícolas que prometían cosechas tan enormes que todos los hombres podrían recibir su alimento; los mismos instrumentos que habrían de proporcionar la base material de una vida buena para toda la comunidad resultaron ser auténticos instrumentos de tortura para la vasta mayoría de las personas, que carecían de capital y de tierra.

-Historia de la utopía, Lewis Mumford

En este último par de siglos nos hemos encargado como civilización de marcar violentamente nuestro paso por la Tierra. ¿Qué lugar del planeta no se ve amenazado por algún desastre ecológico? Si cada cultura crea sus propios ambientes, en los que se desarrolla la vida social (segunda naturaleza), nuestra cultura de adoración del Dios Dinero ha creado el más tóxico de los ambientes conocidos por la humanidad. La muerte misma en nuestra época se da como un "efecto secundario" de nuestro moderno modo de vida: el cáncer. Si antes los genocidios se organizaban en infraestructuras construidas específicamente para esos fines, ahora el trabajo se puede realizar a una escala mucho mayor sin necesidad de orquestar ningún aparato político pirotécnico: "La ciudad de Delhi se ha convertido en una cámara de gas" afirmaba este año el primer ministro de India.

El desarrollo de la industria moderna —cuyo lavado de imagen está a cargo no solo de los que intentan mantener el statusquo sino también de aquellos que se autodenominan revolucionarios— ha dejado una verdadera película de humanidad sobre todo el planeta. No hace falta observar el aumento de temperatura que provoca el calentamiento global, cada microclima alrededor del mundo lo constata en carne propia. Sería absurdo creer que porque una bomba atómica explota en Nagasaki la radiación solo tiene un efecto en el perímetro de la ciudad durante un periodo limitado de tiempo. Aunque así fuera, ¿cómo puede creerse que más de 2000 bombas nucleares arrojadas sobre la faz de la Tierra hasta la fecha no tienen un efecto sobre un planeta que se comporta mucho más como organismo vivo que como máquina a la que se le pueden cambiar los engranajes? El oxígeno no circula exclusivamente por algunos sectores del planeta, tampoco los metales pesados que percolan en las napas subterráneas. Por mucho que haya lugares que aún gozan de mayores grados de oxigenación y el agua corre limpia, tarde o temprano va a llegarles una brisa o corriente de basura industrial. Lo mismo ocurre con la flora y la fauna en vertiginosa extinción. Polos derritiéndose, islas de basura, deforestación, desertificación, incendios e inundaciones masivas, derrames de petróleo, arenas de petróleo, etc. El paraíso terrenal de la abundancia que nos heredaron los dioses se parece cada vez más a la superficie árida de la Luna o Marte, pero esos paisajes, aunque todavía estén inafectados por la vorágine civilizadora, se encuentran ya en la mira de los que asumen que este mundo pronto "se va a agotar".

Cuando el problema es demasiado evidente los expertos en "medioambiente" llegan a poner orden. Basta una buena capa de maquillaje para cubrir los "costos sociales". Con un simple estudio de impacto ambiental se puede calcular los "créditos de carbono" y problema resuelto. Lo más importante es que la máquina siga andando. Los pagos por servicios ambientales son otra clase de instrumento económico diseñado para dar incentivos monetarios a los propietarios de ecosistemas forestales, agroforestales, recursos naturales, etc., a cambio de que manejen sus "mercancías" de manera que continúen ofreciendo sus "servicios

ecológicos" (captura de CO2, regulación climática, mantención del ciclo de nutrientes, recreación, etc.). En África las mineras chinas ofrecen a los gobiernos financiamiento de hospitales o estadios a cambio de saquear sus territorios, pero ni los centros médicos ni de entretenimiento logran mitigar las enfermedades que producen los desechos tóxicos de sus excavaciones ni el desastre social que provocan sus estrategias económicas. En negocios se les llama a estos lugares "zonas de sacrificio". Se supone que a los pobres les toca pagar los costos del progreso, ;pero cómo dialoga esa idea con el hecho de que el próspero Estado de Chile se encuentra en el top ten de las zonas de sacrificio? El territorio entero parece tener los días contados. El desierto avanza empujado por la agroindustria y la minería, se deforesta la Patagonia, se derriten glaciares y se llena de químicos esterilizantes la tierra fértil, se aniquila la flora y fauna marina en beneficio de las pesqueras, y se siguen sumando catástrofes. Se vampiriza la naturaleza y todo el resto de los lugares habitados por humanos. ¿Smog en la ciudad? Pongan más áreas verdes. Los urbanistas y arquitectos siguen el mismo modus operandi. En el futuro todas las ciudades van a ser iguales, van a tener los mismos edificios, las mismas rotondas, el mismo tráfico, los mismos accidentes y los mismos atentados, con sus respectivas cámaras de vigilancia y operativos de seguridad. El primer gran beneficio que trajo la industrialización es que ya nada tenía que producirse al detalle para ajustarse a los requerimientos del lugar o de sus habitantes. Esta era de la producción masiva exige al usuario adaptarse a los productos que resultan de la competencia. Es la cirugía plástica desastrosa a la que nos hemos sometido: en la romántica búsqueda del ideal de belleza todas las caras y cuerpos terminan siendo iguales.

Sin embargo, y por mucho que haya un acuerdo en esta parte del diagnóstico respecto de la naturaleza voraz y expansiva del capitalismo, cuando se trata de hilar un poco más fino aparecen nuevamente las diferencias irreconciliables. Cada cual fija los límites donde termina su ideología. El famoso "problema de distribución de la ganancia" sigue siendo para la mayoría el más importante de todos los paradigmas, pero parece imposible cuestionar la *ganancia* misma. Es grave que la naturaleza y los

seres humano no valgan nada, pero peor aún es que deban valer; que una abstracción económica sea lo que domine a la sociedad.

Nos hemos deshumanizado a través de nuestra orgullosa condición de *homo sapiens*, y el mismo nombre de *Homo sapiens sapiens* revela el orgullo con el que nos hemos autobautizado. Ningún hombre sabio diría que somos "sapiens", pues en nuestra supuesta racionalidad más mereceríamos llamarnos *Homo economicus*.

- Exploraciones psicodélicas, Claudio Naranjo

Cada especialista, cada intelectual y técnico tiene su visión del asunto, sus definiciones, conceptos y teorías siempre bien acompañados de instructivos, estrategias y programas. Y mientras algunos no escatiman en las más ingeniosas y/o absurdas combinaciones para resolver diferencias y construir "puentes disciplinarios" o culturales, la gran mayoría desestima cualquier idea que intente resolver el estado de las cosas porque no se pueden dar el lujo de abandonar el camino del progreso, o porque no alcanzan a conectar con su particular set de necesidades físicas o emocionales ("no me representan"), o simplemente porque no tienen tiempo para pensar en nada mientras intentan sobrevivir, etc. En esa última situación, por lo demás, se encuentra más de la mitad del población mundial. Todo esto, en cualquier caso, para aquellos que pretenden "dirigir un cambio social" desde sus partidos, instituciones e ideologías en general no se aparece como un conflicto; mientras haya unos pocos que tengan claro qué hacer, basta con el resto siga la corriente. Cada vez que una empresa amenaza el bienestar de una comunidad, esa comunidad se despierta para luchar por lo poco que les queda. Se les ofrece progreso por un lado y, por otro, la política viene a servir de mediador entre los distintos intereses, ofrecen una "plataforma desde la que llevar las demandas al poder". "; Qué tienen que ver los partidos y organizaciones políticas en este asunto tan concreto que amenaza la salud de nuestra comunidad? Lo que queremos es que se vayan, dejen de contaminar y punto", comentaba un poblador de la región de Puchuncaví, en Chile, mientras el partido progresista de turno asistía a mesas de negociación con la empresa: "hagan lo que

tengan que hacer, pero con cuidado". Cuidado por la economía, ¿qué otra cosa puede importar cuando el trabajo escasea?

Hilar más fino en la relación entre capital y trabajo significa hincar el diente a las relaciones sociales que producen y reproducen. ¿Qué es una relación social? ¿Qué implica la relación social capitalista? Y por qué no, ; hasta dónde llega la relación social capitalista? Preguntas básicas que es razonable volver a plantearse hoy en vista de la tremenda confusión que existe. Respecto de la "crisis", por ejemplo, el panorama está lejos de ser aclarado. ¿Qué es lo que está en crisis? ;Por qué? ;Cuáles son los alcances de la crisis? ¿Qué hace falta para superarla? El que estas preguntas tengan tanto sentido cuando se habla del ámbito más personal posible, como cuando se habla de la sociedad en su totalidad, ya dice algo acerca de los propios alcances del problema. No es necesario, por lo demás, abordar todo esto desde un punto de vista u otro en particular, menos cuando "punto de vista" equivale a "ideología". Para resolver los problemas que tenemos por delante se necesita una mente distinta de la que los ha creado. Ni está lógica ni ninguna otra: se necesita algo más que lógica para salir del entuerto en el que nos encontramos.

En la modernidad unas veces se desarrolla una empresa violenta que apunta a la conquista del no-saber, a su anexión, a su resolución en el saber: es la empresa reductora. Y otras, por el contrario, la reflexión (o meditación) descubre (revela) el sentido del no-saber, desarrolla (despliega, manifiesta) lo no-sabido y muestra la acción coactiva que lo ha puesto en esa situación. Este desciframiento de algo particular supone métodos distintos a los de la lógica.

-Laprescencia y la auscencia, Henri Lefebvre

Así como el conocerse a uno mismo no es como estudiar psicología, conocernos socialmente no pasa por un estudio sociológico. Ni tampoco filosófico, o médico, o ecológico. Tampoco es posible entender la condición actual a partir de un puro análisis economicista; se debe llevar la crítica de la economía política hasta sus límites y luego superarlos. Empezar a responder la gran pregunta acerca de la *comunidad humana* exige una mirada

mucho mayor que las que ofrecen lo analítico, con sus inevitables disecciones, o lo "espiritual" que termina siguiendo el mismo camino de la religión, el individualismo, etc.

Sin embargo, tal proposición no postula que debemos construir un nuevo movimiento a partir de las ruinas de las diferentes corrientes del movimiento proletario. De ninguna forma se trata de escribir un nuevo manifiesto, un nuevo programa, etc., o de volver a Marx emulando sus actitudes por considerarlas como las más revolucionarias. El retorno hacia algo es frecuentemente el escape de otra cosa, de la realidad contemporánea. De hecho, consiste en pensar la caducidad de ciertas partes de la obra de Marx; caducas precisamente porque ya fueron realizadas.

-Sobre la revolución, Jacques Camatte

Pero ver a la muerte a la cara no es tan fácil. Menos cuando se nos forma el carácter en una cultura fundamentalmente temerosa y mal relacionada con la muerte. Al igual que el coyote cuando cae finalmente en la trampa del corre caminos, la humanidad está hace rato corriendo desesperada hacia adelante sin haberse dado cuenta aún que el precipicio está exactamente debajo de ella. Se puede decir en todo caso, a favor de su sentido de la competencia, que la humanidad ha llegado mucho más lejos del borde que el coyote. ¿No resulta esto —nuevamente— demasiado familiar cuando lo comparamos con nuestra situación existencial? ¿Cuando pensamos en el sentido mismo de la vida? ¿Cuando miramos dentro de nosotrxs mismxs sin miedo al abismo? Más de una vez nos encontramos sobrevolándolo. La plaga emocional que hemos cultivado a lo largo de los siglos nos cala hondo. Soñamos con ella, dormidxs y despiertxs. No le tenemos simpatía a la naturaleza, sino que nos hemos vuelto sus dominadores, implícitamente enemigos. Y eso corre para toda la naturaleza, humana y no humana.

Es cierto que ya no vivimos dentro de una realidad que nos albergue generosamente. Aquello que los alemanes llaman casi nostálgicamente Gemeinwessen, la comunidad, algunas tribus que habitaban el continente americano antes de la llegada de

Colón lo llevaban incorporado como parte de su propia naturaleza: para muchas culturas centro americanas prehispánicas resulta incómodo hablar de "yo" cuando se refieren a ellxs mismxs en tanto individuos, prefieren siempre hablar de "nosotrxs". Pero aunque ese sentido común esté en proceso de extinción, queda aún algo de energía viva en el ambiente. El hacer uso de esa energía exige dejar de lado ciertas prácticas inconciliables con nuestra auténtica modalidad de vida; aquella que realmente nos permite vivir. Un programa simple pero difícil que es preciso intentar. No ya arrancar hacia formas caducas de expresión; no ya la espera del profeta caído; no ya una crítica sin más antecedentes que un despreocupado agotamiento. Lanzar los ídolos por la ventana cuando han dejado de ser tales: he aquí una medida de higiene elemental. Solo que todo esto son palabras mayores. No basta pronunciarlas entre signos de exclamación, es preciso sentirlas hondamente. Pues todo empieza por algo simplísimo: un obscuro anhelo, síntesis de cuanto es dable realizar, hasta lo más complejo.

¿Pueden las grandes estrategias de reformas económicas resolver el mal-estar en el mundo? Queda tan poco de significativamente humano una vez resueltos los problemas de la organización mecánica y política, que parece poco probable que lo nuestro sea simplemente un problema de economía política. Pero de esto ya se habían dado cuenta los revolucionarios del siglo XIX cuando plantearon una crítica general a la economía política, una crítica de la transmutación de todos los valores en valores económicos. Alguna experta puede afirmar que "ya no somos trabajadores atemorizados, sino que estamos en una lógica de consumidores satisfechos", pero cualquiera puede reparar también en el hecho de que eso aplica solo a una porción mínima de la población del planeta: el resto sigue muriendo de hambre o trabajo. "Recordemos que para Marx, la crítica de la filosofía clásica y la crítica del cientificismo especializado (la economía política en primer lugar) se amplían hasta una teoría crítica de la intelectualidad". Querer cambiar el sistema reformando y dando vueltas sobre problemas acumulados tan solo en el último par de siglos es no reconocer que la tragedia se origina mucho antes. Si algo ha logrado poner en evidencia, con más

o menos elocuencia, el movimiento feminista de los últimos 60 años es que el capitalismo se apoya también en una lógica de dominación mucho más antigua, la del *patriarcado*. Que, justamente, mucho más que una lógica es una estructura, un carácter profundamente anclado en el *ser* humano.

El mal-estar, la violencia, la alienación, son tan antiguos que no falta quien crea que "el ser humano es violento por naturaleza" o que "las guerras son propias de la naturaleza humana". Pero si dejamos de lado nuestra parte religiosa y aceptamos que en tanto humanos con telencéfalo altamente desarrollado y el pulgar oponible hemos estado en este planeta hace mucho más que un par de miles de años, resulta que todo este asunto, no solo el capitalismo sino incluso el patriarcado y toda la barbarie civilizatoria, no son más que una intensa pero corta noche oscura del alma humana. Es necesario aceptar que hubo sociedades antes que nosotros que, aunque no tenían ni redes sociales, ni aviones, ni inteligencia artificial, ni anestesia, supieron vivir mucho mejor. El llamado Homo sapiens camina sobre la Tierra desde hace supuestamente 300 mil años. ¿Hace cuánto tenemos dinero rondando entre nosotros? ¿Hace cuánto que la neurosis es una característica humana por antonomasia? ¿Qué nos hace cree que estamos tan lejos de nuestros comienzos como especie? Quien se identifica ideológica y psicológicamente con el progreso técnico pierde de vista todo lo demás que ha dado forma al espíritu de nuestra época, queda atrapado en el tiempo histórico y pierde también la posibilidad de encontrar en sí mismx algo en común con sus ancestros que no sea violencia.

El rechazo de la confusión reinante en la cultura presupone que se participa de ella lo suficiente como para sentirla palpitar, por así decirlo, entre los propios dedos, mas al propio tiempo presupone que de dicha participación se han extraído fuerzas para denunciarla. Tales fuerzas, que se presentan como fuerzas de resistencia individual, no son por ello de índole meramente individual. La conciencia individual en la que se concentran tiene un momento social.

-Minima Moralia, Theodor Adorno

La pregunta sobre por qué el mundo está "acostumbrado" a vivir en el conflicto (personal, social, con la naturaleza, etc.) no admite respuestas a la rápida. Dios y el fútbol son iguales cuando se trata de "escapar" del conflicto. Uno no es más noble que el otro. Tampoco hace falta farmacología para evadirnos de nuestra condena, la realidad misma secreta ansiolíticos y antidepresivos a través de los organismos de promoción cultural del Estado, de sus sectas políticas y gurus espirituales de todos los tipos. Si en algún momento fue necesario imponer un orden al caos de las sensaciones, a la confusión de los sentimientos, incluso si en algún momento fue necesario darle curso a las prohibiciones, el tiempo mismo ha demostrado que tal camino se repite una y otra vez, primero como comedia, luego como tragedia. ¿Cómo? En el nivel de la práctica social y política el discurso no es inocente, el lenguaje no es inofensivo. Como tampoco lo es el saber. ¿Qué sabemos hoy acerca de nosotrxs mismxs? De nuevo nos encontramos y volvemos a hallar la cuestión del poder. La filosofía, por ejemplo, ha producido y reproducido el discurso del saber sin disociarse jamás de él, salvo en las apariencias. Debemos desacostumbrarnos de nuestra típicas explicaciones para poder entender cómo es que, a pesar de tanta iluminación y progreso, a pesar de tanto análisis y crítica, estamos peor que nunca.

Cuesta aceptarlo, porque tampoco podemos esperar que nada sea como fue antes, ni las dictaduras ni la democracia —lo que vivimos hoy, por lo demás, es más bien un proceso generalizado de fusión de ambas, que en realidad nunca fueron cosas muy distintas. Un par de siglos atrás nadie habría dudado de deshacerse de la basura tirándola al mar. Es más, para la civilización occidental el mar no fue sino hasta hace poco un lugar de "esparcimiento". Esa recuperación vino de la mano de la propia escasez del espacio. Hoy nadie podría dudar que el océano está saturado de nuestra basura y es un común acuerdo que hay que intentar limpiarlo, por mucho que se esté lejos de lograrlo por falta de acuerdo. Las ideas cambian, y van a seguir cambiando. En la situación en la que nos encontramos hoy no queda mucho más que la perseverante diagnosis de nosotros mismos y nuestras ideas acerca de la realidad, el intento por medio de la consciencia, si no de escapar al infortunio, si en cambio de despojarle de su fatal violencia: la de la ceguera.

Los aforismos de Patañjali, una de las más antiguas fuentes escritas de la tradición yóguica —disciplina que según indican algunos hallazgos arqueológicos podría datar de la prehistoria— hablaban ya en el siglo III antes de la era cristiana, sobre la necesidad de "recuperar una visión que hemos perdido". Un par de milenios más adelante, Freud coincidía con este argumento al introducir en el pensamiento crítico su teoría de la neurosis, que atribuye el sufrimiento humano al hecho de que, a lo largo del desarrollo de la civilización, tuvimos que darle a esta un carácter policial. La atenta vigilancia de este policía interno, que bloquea la visión respecto de lo que nos rodea y nos conforma interiormente, sería una garantía de protección mutua ante nuestros impulsos agresivos y destructivos. Pareciera, sin embargo, que el policía interno intervino también en las teorías de Freud, que asumían con pesimismo una irremediable necesidad de bloquear los sentidos frente a nuestra supuesta naturaleza violenta, de ahí nuestro malestar en el mundo. ¿Descansa nuestro destino en la incómoda realización de que lo posible limita con determinaciones absolutas respecto de nuestro "verdadero ser"? ;Conviene limitarse a la idea de un destino? Bien le habría venido a este sentido de derrota espiritual y material haber tenido en cuenta los comentarios que se hicieron poco tiempo después tras haber terminado uno de los periodos más cruentos de la historia humana: "La enfermedad de los sanos solamente puede diagnosticarse de modo objetivo mostrando la desproporción entre su vida racional y la posible determinación racional de sus vidas".



La humanidad ha salido a explorar otros mundos y otras civilizaciones sin haber explorado su propio laberinto de oscuros pasajes y cámaras secretas, y sin haber descubierto qué se esconde tras puertas que ella misma ha sellado.

-Solaris, Stanislaw Lem

El espectáculo del mundial de fútbol y el espectacular futuro mundial

«Los rayos de luz que emanan del balón, una característica común del Constructivismo, simbolizan la energía del torneo, y el círculo verde representa los lanzamientos en los 12 estadios en 11 Ciudades-Sedes, que serán escenario de los 64 partidos de la Copa Mundial de la FIFA 2018. "El Cartel Oficial de la Copa Mundial de la FIFA 2018 es el verdadero reflejo de la herencia artística y futbolística de Rusia" comentó la Secretaria General de la FIFA, Fatma Samoura, "Estamos muy orgullosos de este hermoso patrimonio histórico, un icono importante que celebra el torneo que pronto se producirá en suelo ruso"».

—Sitio web oficial de la Copa Mundial de la FIFA Rusia 2018

Para empezar a entrar en el clima de la Copa, partimos del tipo de turismo promovido por el mundial de la FIFA. Hablamos del arquetipo de extranjeros borrachos y abusivos, ostentando sus signos nacionalistas en toda suerte de bisutería idiota. Sin duda, se divierten. Tal vez los estudios de psicología de masa nos ayuden a entender mejor el fenómeno de la alegría *hooligan*, y la etnografía, el perfil de este público que hace viajes internacionales a los destinos más inflados de toda la industria turística.

El enfoque turístico de la realidad hace de la singularidad de cada lugar una mercancía distinta; en la experiencia de consumo (consumo de experiencia), se pierde la realidad del espacio, que es reducida a la equivalencia. En general, para quien compra el paquete, el acontecimiento Copa se resume en el consumo de lo local (reificado en forma de selfies y souvenirs) y de toda una infraestructura (nada autóctona) de alojamiento, alimentación, transporte, logística. Mientras escenifica la fiesta de las felices naciones federadas entorno al espíritu universal deportivo, el modo en que la FIFA se situa de facto en el campo es en la posición de una de las empresas más poderosas del mundo. El fútbol convertido en negocio no solo sabotea la magia lúdica del juego con las mafias de pases y salarios millonarios, sino que se extiende a los negocios relativos a la producción del espacio.

Esto significa que cada vez que se realiza el mundial de la FIFA se replica en cada nueva ciudad-sede su concepción de producción y comercialización del espacio urbano¹, que no es solo la de la especulación inmobiliaria, ya ordinaria en nuestra época, sino otra especulación más específica, que tiene que ver con el evento extraordinario: la de la ciudad vendida como imagen. La base material de este tipo de economía urbana no está tanto en lo que efectivamente es producido y consumido en la ciudad como en la ciudad globalmente proyectada por las tecnologías de telecomunicación más avanzadas, de modo que pasa a operar en ella —y para ella— toda una economía de derechos de imagen, licencias de imagen, licencias de marcas, ventas de derechos de transmisión, patentes sobre símbolos y palabras, palabras que se convierten en marcas registradas y que, para volver a aparecer como palabras, deben antes ser compradas. En este juego de mercancías semiológicas, promovido y explotado por la FIFA, se emula un tipo de teleturismo con la presencia remota y simultánea de casi mil millones de personas entorno a un único estadio. El estadio se transforma en ciudad y la ciudad se reduce a un

escenario. El *Espectáculo* es expresión del *Capital* acumulado a tal grado que se convierte en imagen.

En el siglo XX, el Constructivismo Soviético era parte de la identidad de marca del país, junto con el ballet, el hockey y la exploración espacial. Las casas comunales, que liberaron a las personas de las tareas domésticas, las soluciones únicas de ingeniería, las innovaciones materiales, todos estos resultados se hicieron realidad en los años 1920 y 30. Los proyectos constructivistas permitieron a la Unión Soviética demostrar el poder y los talentos de la Vanguardia Rusa, que estaba a su servicio.

CONSTRUCTIVISM 2018 FIFA World Cup Russia™2

Si en un determinado momento de la historia material de Moscú la arquitectura y el urbanismo constructivistas tuvieron que ver con una concepción concreta (aunque abstracta) de ciudad socialista, un siglo después de 1917 el constructivismo aparece reducido a la identidad — branding (sic) — de una ciudad cuyo paisaje se convierte en marketing de sí misma. Y ese devenir infame, sin embargo, no es extraño a los términos de la alienación espacial que ya estaban puestos (y expuestos) hace tiempo en la ciudad moderna: es la realización total de la Sociedad del Espectáculo (Debord), como fuera descrita en 1967, pero que cada vez que se actualiza se supera negativamente. El nivel de gravedad de lo que fue flagrado en Rusia en 2017 se encuentra en el contexto de la sociedad global capitalista post Colapso de la Modernización (Kurz). Pero, ¿cuál es la crisis ahora?

El boom absurdo, puramente ficticio, del capital especulativo que desde los años ochenta viene asumiendo el carácter de la superestructura especulativa global, llega al punto en que la economía mundial hoy se encuentra bajo la égida absoluta del capital financiero. Esto quiere decir que hace mucho tiempo los giros de la reproducción ampliada del capital se desgarraron del valor realmente producido por el trabajo socialmente empleado (Marx), y nuestra sociedad en general ya no produce más valor, apenas su simulacro —en *renders* espaciales, transacciones transnacionales, pantallas de *homebrokers*. Y con el avance de la ficcionalización de

la economía, la realidad se eleva a abstracciones cada vez más absurdas —no sin que sus efectos concretos sean menos catastróficos—. Pues, para que todo este capital estratosférico especulado no se deshaga en las nubes de electrones, la estrategia del *status quo* es promover una ilusión óptica para hacer parecer sólido lo que es esencialmente virtual. Y es así como el capital ficticio ocupa la ciudad, invadiendo violentamente el espacio de la vida social para llenarla de cualidades abstractas, bajo signos de *sci-fi bad-trip*, los fetiches de la "posmodernización".

En 2017, mientras que el Kremlin disminuía el significado del Centenario de la Revolución, el *branding* del 870° aniversario de Moscú se basó en las composiciones geométricas de la producción textil de Lyubov Popova y Varvara Stepanova. "Necesitábamos una idea completa para generar patriotismo", dice Airat Bagauditov, fundador de la empresa de turismo *Moscú por los ojos de un ingeniero*, especializada en edificios constructivistas. Alexander Kibovski, jefe del Departamento de Cultura de Moscú, hablaba de " mostrar la contribución de Moscú al diseño internacional" y llamó al constructivismo "el estilo arquitectónico y cultural más característico de nuestra ciudad". "En cierto sentido, se volvió una moda", dice Baugatdinov.

RECONSTRUCTIVISM
The Economist's 1843 Magazine³

Al final, el paisaje de Moscú que aquí se revela no pasa de metáfora o metonimia de la forma insólita que toma la vida cotidiana con el avance espectacular del capitalismo en colapso; hablamos del desarrollo de las fuerzas destructivas de ciudades construidas en el pasado, y de la caída tendencial del valor de uso del espacio. En cada ruina constructivista que se encuentra, haya sido restaurada o demolida, se ve un monumento al destino trágico del progreso capitalista: la sociedad-máquina que, sin conciencia de sí misma, produce su propia destrucción.

^{1.} En su candidatura a país-sede de la Copa 2018, presentada en el 2009, Rusia propuso promover el evento en 14 ciudades distintas; de los 16 estadios propuestos, 3 serían reformados y 13 serían construidos desde cero. En el 2012, la organización oficial del mundial se decide por 11 ciudades-sede y 12 estadios.

^{2.} Local Organising Committe, sitio web oficial: http://welcome2018.com/en/cities/moscow/constructivism-legacy-of-the-soviet-era/3. https://www.1843magazine.com/design/reconstructivism Fevereiro/Março 2018

Ret Marut: Una visión

Con bastante imprudencia, pues estaba solo, bañándome en un mar un poco picado, me alejé y casi perdí de vista la playa. Cuando me levantaba una ola, apercibía por encima de los lomos, imposibles de enumerar, la banda amarilla de la arena, estrecha y lejana entre la resaca, las rocas y la pendiente cubierta de guijarros. El mar espumaba bajo una hermosa brisa refrescante, que cantaba para mí la canción de marinos, alegremente obscena, que me había enseñado una amiga: "He ahí el viento del norte que levanta la cabeza, la mar está preñada desde esta mañana. Es que el viento de las tempestades es fuerte y la arremanga como a una ramera... Dará a luz una ballena y después doce cachalotes...".

Una nube ocultó el sol. Entonces de la quietud nació la visión. Intensa, reflexiva (yo estaba maravillosamente atento y lúcido), activa (nadaba con todas mis fuerzas para llegar a la playa), la visión se ensanchó más allá del espectáculo fascinante en el que yo participaba debatiéndome.

Olas, olas precisas sin límites. Acuden desde el fondo del horizonte, huyen y rompen en la espuma. Llegan una a una, regulares, claras, idénticas. Van a morir sobre la arena y las rocas. Por una parte, bajo el viento, son cuchillas, la palabra es exacta, de tal modo amenazan con su aguda cresta. Las que me han adelantado y que veo por la espalda corren hacia la costa y son el pasado para mí. Ya no tengo que ver con ellas. Pero las que vienen, las que van a acometerme, a levantarme y a precipitarme en un vacío súbito, las que van a tratar de engullirme, las que acuden, son el futuro para mí; es lo virtual, lo posible; veo este posible —mortal o victorioso de la muerte, porque habré respondido al desafío— que sobreviene y que me ocurre. Las olas se siguen y se parecen; sin embargo, difieren completamente según hayan pasado o lleguen. La ola que me coge, me toma donde me abandona la precedente. Me iza sobre su cresta (la imagen de las crines y del caballo marino solo vale de lejos y de espaldas cuando sigo con la mirada el curso de la onda que me abandona) y me agito un instante, suspendido sobre esta cresta como un pájaro gravitando en el viento. Después caigo pesadamente en el seno con un chapoteo que me ciega y me abofetea y me ensordece. Este, que me empuña y trata de sofocarme, es el presente, es lo actual. Es el instante; me trae su desafío y su poder; me mata, si no lo supero.

En una fascinante simultaneidad, presente, pasado, futuro, se yuxtaponen; veo venir lo posible, muerto o vivo. Experimento el presente, soy (en tanto lucho y salvo que desfallezca) su presa y su dueño. Veo el pasado que se me escapa.

¿Ante mí? ¿Detrás de mí? No lo sé. Y esto es la visión, conocimiento que penetra más allá de lo conocido. El pasado no se reduce a un recuerdo. Está ahí, como peligro acabado. No actúa ya sobre mí, actúa todavía allá, hasta que expire para renacer; me anuncia los obstáculos que hay que franquear para llegar a la orilla. Lo posible no se reduce a la incierta e irreal eventualidad. Está ahí. Acude. Amenaza. Se prepara. Viene de lejos y avanza saltando. El acontecimiento se aproxima, en fila, se precisa, se abate.

Yo los percibo juntos. Casi sumergidos en la materia moviente, para mí, la realidad no se descompone ya, según mis costumbres más estables, en trozos sucesivos. Sin embargo, se recompone por la visión simultánea, totalidad moviente, aullante, abofeteante, aplastante: la mar. ¿Qué es lo que presiente sin poderlo captar esta visión? Algo inasequible, una verdad extraña y liberadora. Esta simultaneidad existe por mí y para mí. No puedo dudar de este tiempo, de este espacio que quiere devorarme. Sin embargo, en el instante preciso de la amenaza sigo siendo yo quien pone en orden el abismo. Lo que hay fuera de mi lo tocó, domino —un instante, un instante aún— su fluidez, y, no obstante, no lo capto en absoluto. En la inestabilidad tumultuosa, conservo una permanencia vulnerable, que se defiende ferozmente. Conservo una estabilidad frágil. ¿Cómo, sin dejarme devorar, coincidir con esto que existe? En el seno del caos de la repetición, en este ser gigante, yo mantengo un orden, el mío, el de un ser que lucha para mantener su ser. Mi identidad moviente y actuante difiere de un modo increíble de la identidad moviente y actuante de las olas que se repiten y cada una de las cuales vuelve a reproducir la otra después de este vacío horrible, ese vacío que también se repite sin fin. ¿Y yo, qué soy yo? Una especie de corpúsculo cogido en el movimiento de estas ondulaciones y que defiende ferozmente sus fronteras inciertas —con los dientes apretados, los párpados y los labios cerrados—, una estructura frágil balanceada en el devenir universal, agitación que la lleva y trata de destruirla.

Este devenir no es un flujo cualquiera, un río que fluye, movilidad informe, fluidez sin discontinuidad, movimiento lineal por el que aparece y desaparece el accidente de lo efímero. Es la implacable repetición de lo mismo que jamás es completamente lo mismo, que es otro y jamás otro por completo, porque lo mismo que se repite aumenta o disminuye, tiende hacia un paroxismo aplastante o se apacigua. ¿Qué hay más extraña, más fascinante, mezcla de real y de irreal, que la repetición? Entre estas olas, cada una tiene sus particularidades y casi

su individualidad, peligrosa o amenazadora, hecha de necesidad (la ola surge, su forma reitera la de las otras) y de mil accidentes, también necesarios. Cada ola es múltiple, polirrítmica. No está cogida solamente en el movimiento de la mar, de la marea que sube, del viento. Su alzamiento inevitable lleva tantos ritmos menores como un mundo; son las olas más pequeñas que nacen de su madre y llevan a su vez estremecimientos de agua, arrugas, encrespamientos, dentelladas bordadas de espuma, al nivel de mis ojos y de mis labios; mechas que se desembrollan vivamente, murallas verduzcas que se alzan y se hunden en huecos viscosos que pronto desaparecen. Cada efímero siempre recomenzado lleva un más efímero que también se repite. Lo efímero surge de lo más durable, que no es más que efímero, fenómenos vivos y encantadores sobre lo esencial, siempre desapareciendo y renaciendo. ¿Dónde se paran estos armónicos sutiles de la ola? ¿Hasta dónde van? Yo no veo todo. Siempre hay otra cosa, lo inesperado, lo parcial que se revela un todo. A veces, la subida brusca, que tiene posibilidades de sumergirme, me toma maternalmente y me acaricia suavemente la nuca, no sin tratar de ahogarme y colocando ante mis ojos un maravilloso dibujo. Sí, jamás es la misma ola, ni completamente distinta. Inquietante encantamiento: la mar. ¿Estoy en el sueño, en lo imaginario, en lo más duro de lo real? Ya no lo sé.

La visión me trae una intuición fulgurante, la de una relación precisa y singular: la depresión y el lomo de la ola se llaman uno a otro y, no obstante, se excluyen implacablemente y se rechazan. Aún teniendo su lugar y su duración, el otro sobreviene con una necesidad inexorable. ¡Lógica de océano! Cada uno de los términos limita al otro, le determina, crea sus condiciones, le hace posible primeramente, después inevitablemente. Y cada uno cede, por la necesidad que crea, su lugar y su puesto (no completamente suyos, el lugar y el puesto que ocupaba) al otro. Cada uno hace imposible al otro, le excluye y le incluye, dos términos, cada uno de los cuales irrealiza y realiza al otro. Este caos violento tiene su ley. La duración ondulatoria está estrictamente determinada por su lógica objetiva, que la deja indefinidamente rica en contingencias, en accidentes, en apariencias, e iba a decir, en ornamentos. Lógica y esplendorosa. Ante mí, entorno a mí, tengo el espacio-tiempo.

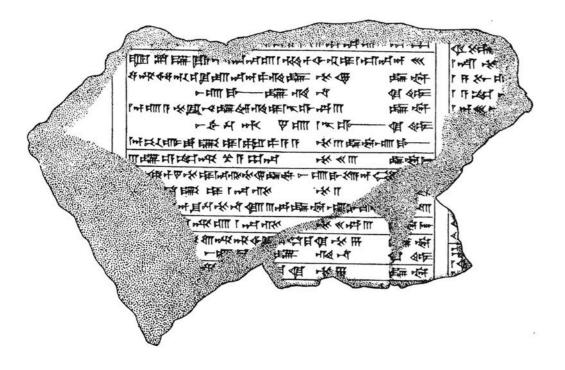
No. Olvido el no. Iba a olvidar otra cosa, otra cosa todavía y ahora lo más importante. Hay tres. Somos tres. No dos. Hay la masa del océano. Más adentro, si intento la experiencia mortal, percibiría quizá en qué punto la ondulación

de las olas solo interesa a la delgada superficie de la enormidad. Existe también el viento, el aire, la luz. Existe la orilla, allá, después (afortunadamente para mí casi a mis pies). Por todas partes hay hitos, los límites y la profundidad, la del cielo y la del agua. Las terribles ondulaciones de las olas solo recorren el lugar común en el aire, en el viento, en la luz, en la mar, la frontera mixta entre las profundidades y precisamente su límite común. Hay tres. No dos. Yo, que iba a olvidarlo, yo soy también la tercera, cogido en el imperturbable balanceo que se defiende, pobre y pequeña estabilidad endeble que comporta su movimiento propio, sus leyes, su orden.

Tres. El tercer término. Por todos los lados. En el interior de los límites, en la relación entre lo limitante y lo limitado. Más allá de los límites, en las profundidades ilimitadas de los armónicos y en la amplitud del espacio. Y también en mi conciencia, que se extiende hasta el horizonte, y más allá del horizonte hasta ese sol que se borra, y más allá de ese sol. A través de mí y de mi conciencia se realiza una totalidad —una superación—, pero no soy yo quien lo hace...

He nadado con fuerza hacia la playa. Estoy cansado. Entro en la resaca. He sentido bajo mis pies la arena firme. Aquí la playa tiene una pendiente bastante rápida. El remolino de una masa fluctuante me vuelve a tomar y me da la vuelta. En el instante en que me creía ya a salvo, percibo el mar desmesuradamente abierto. Entonces tengo una breve alucinación. La mar es un inmenso cerebro. Las circunvoluciones activas trabajan. Transmiten mensajes innumerables en todos los sentidos. Un mensaje de muerte se propaga y me llega, venido de no sé dónde. El océano piensa, y en esta locura en que se intercambian millones de flujos, soy yo quien soy pensado, cuerpo extraño. Soy yo quien soy apuntado. El océano quiere desembarazarse de este islote minúsculo, de este cráneo con las cienes que laten que le ha desafiado, entre los límites del cual vibra una agitación rival. Me aspira para librarse de mi presencia. Se encarniza. Me golpea... Pánico. Un corto instante de delirio.

Supremo esfuerzo. La playa. ¡Ya era hora! Jamás tal vez me había acercado tanto a la Naturaleza. Durante cierto tiempo he visto el mar como los hombres de antaño, cazadores, pastores, magos y adivinos, vieron a los animales y a los astros. He alcanzado la razón y la locura. Me alzo chorreando verdades que van a escaparse. Jamás habré experimentado mi fuerza, mi querer. Y el emerger incierto de la conciencia...



«Solo como consecuencia de una larga costumbre la conciencia normal deja de apercibirse de que es una locura que, por ejemplo, la contaminación atmosférica "valga menos" que las pérdidas que una limitación de tráfico rodado infligirían a la industria del automóvil».

C egún Ballard la imagen clave del siglo xx es la del hombre en un automóvil. Sintetiza todo: el ele-Omento de velocidad, el drama, la agresión, el encuentro de la publicidad y las mercancías con el paisaje tecnológico. La sensación de violencia y deseo, poder y energía; la experiencia compartida de estar moviéndose junto a otros en un complejo paisaje de signos. En el centro de ese paisaje, el signo del Mensch-Maschine. Hacia 1970 la gente ya pasaba una buena parte sus vidas encima de un automóvil —ya sea como propietario, usuario o trabajador— y el matrimonio entre los aspectos físicos de nosotros mismos y los aspectos imaginativos y tecnológicos de nuestras vidas había cuajado. Para Ballard, igual que para Kraftwerk, el siglo xx alcanza su máxima expresión en la carretera. Todo esta ahí: la velocidad y la violencia de nuestra época; el extraño romance con la máquina y con la muerte. Símbolo de progreso primero y agente modificador del espacio social después. O quizá los dos a la vez. Ya desde los años 50 el principal problema del urbanismo es el de resolver la correcta circulación de una cantidad de automóviles que aumenta exponencialmente. Tuvo que pasar por una serie de fases de desarrollo y ajustes —primero el vapor y luego la electricidad— antes de que Karl Benz lo patentara finalmente en 1886, cuando tomó su forma final: un carruaje impulsado por un motor de combustión interna a base de gasolina, tecnología creada tan solo unos años antes en Austria. En una época en que la "innovación" ya era una profesión bien pagada, el empresario Benz tuvo que pasar un buen tiempo intentando convencer a sus socios inversionistas de que el automóvil era un artefacto compatible con la vida cotidiana de la época, y por lo tanto un negocio rentable. En un prehistórico gesto publicitario su esposa se embarcó, junto a sus hijos, en la primera gran travesía en automóvil desde Mannheim a Pforzheim: 96 kilómetros en 2 días. A los caballos hay que cuidarlos, y no se pueden apagar. Después de varios ajustes que hicieron del prototipo una mercancía comercialmente viable, el automóvil empieza a comienzos del siglo xx a transformarse rápidamente en protagonista de las ciudades del mundo. Las calles se ensancharon, los peatones empezaron a retroceder y las leyes del tráfico, que se componían hasta entonces de una serie de normas de sentido común, empezaron a transformarse, tecnificarse y hacerse parte de las "responsabilidades" del Estado. Incluso más que una responsabilidad, el Estado se transforma en una condición para que el movimiento de mercancías, humanas y no-humanas, satisfaga y facilite la competencia entre capitalistas. En otras palabras, que el Capital pueda fijarse: Capital, Trabajo, Tierra. De ahí el que la infraestructura pública fuera el principal y más efectivo motor de arranque para el keynesianismo. Es el Estado el que da forma a la dinámica salvaje del Capital; organiza sus movimientos, flujos y desplazamientos. La máquina incómoda y arcaica que era en un principio se transforma en una sofisticada extensión de nuestro cuerpo, y le da una forma y un ritmo omnipresentes a la vida social. La historia del automóvil es tanto la historia del cambio de nuestro paisaje como de nuestro cuerpo. No es el automóvil el que se acomoda a la medida de lo humano, es el humano el que tiene que adaptarse a la medida del automóvil.

«La dominación real del capital significa, además, que al proletariado no solo le son expropiados su tiempo de vida y su capacidad mental, sino que el tiempo de la circulación ahora prevalece sobre el de la producción (a un nivel espacial)».

VIDAS PERFECTAS

I — LA ESCUELA (EL MILAGRO DE LA VIDA)

La excéntrica psicología de la decadencia esboza la antropología negativa de la sociedad de masas. Tomemos, por ejemplo, el amor. El amor se enfría con el valor que el propio yo se atribuye. Con el imperativo vital del cálculo de la ganancia el ámbito entero de la vida privada es engullido por una misteriosa actividad que porta todos los rasgos de la actividad comercial sin que en ella exista propiamente nada con que comerciar. La disolución objetiva de la sociedad se manifiesta subjetivamente en que el impulso erótico se ha debilitado demasiado como para unir a los individuos autosuficientes. La organización de la vida no deja tiempo para el placer consciente de sí mismo, sustituye la vida auténtica por momentos aislados de cotidianidad: nacer, estudiar, ver tele, trabajar, irse de fiesta, tener resaca, enamorarse varias veces y después morir.

II — EL PARQUE (REGLAS DE LO PRIVADO)

Todo contenido sensible que no es absorbido por la forma abstracta del valor, a pesar de permanecer como presupuesto de la reproducción social, es relegado a la mujer. Sin importar el sujeto particular que encarne esta categoría, alguien debe transformar el salario en bienes de consumo que reproducen la capacidad de trabajo de la mano de obra, y debe hacerlo gratis, como parte de su naturaleza.

III — EL SUPERMERCADO (GENTE CONOCIDA)

El proceso de individuación transforma la menesterosa existencia empírica en pura apariencia. Ya nadie mira a los ojos de nadie: parado frente a la opción de los porotos cocidos, los productos de limpieza, los accesorios para mascotas, los picles, los vinos, las plantas, las frutas y la mujer que reparte muestras de queso no queda más que mirar a los ojos de la mercancía. La abundancia de las mercancías consumidas indiscriminadamente se vuelve funesta. Hace imposible orientarse en ella, y así como en los monstruosos almacenes hay que buscarse un guía, también la población, ahogada en ofertas, espera el suyo.

IV — EL BANCO (INTERCAMBIO LUEGO EXISTO)

Se nos enseña a practicar mindfulness para soportar la inestabilidad cotidiana de estar arrojado al intercambio libre de las propias fuerzas vitales. La conciencia del aquí y ahora de la competencia capitalista dictamina: sonríe y asume el mundo. El vacío del alma de aquellos a los que lo cotidiano les prohíbe cualquier autodeterminación se convierte en la forma de su existencia paralizada. Los agentes económicos deben aceptar su yo como percatación de la propia impotencia: la inseguridad de sus recursos y la rutina programada de sus gastos, su necesidad de imágenes que doten de sentido la vida. Nos corresponde apoderarnos de los bastiones de lo prohibido, que son principalmente los del dinero, para desmantelarlos.

V — EL BAR (LAS DIFERENCIAS)

La tecnificación hace los gestos del trabajo precisos y, con ellos, a quienes los ejecutan. Desaloja de los ademanes toda demora, todo cuidado. Los impulsos deben ser subordinados a la lógica implacable del ahorro de tiempo. Así es como, pongamos por caso, llega a olvidarse cómo cerrar una puerta. ¿Y a qué conductores no les ha llevado la fuerza de su motor a la tentación de arrollar a todo bicho callejero, transeúntes, niños o ciclistas? En los movimientos que las máquinas exigen de los que las utilizan está ya lo violento.

VI — LA CASA PROPIA (CRIMEN SIN SANGRE)

También el hábitat del sujeto económico ha sido definido en función del proceso de valorización. Los robots de la competencia capitalista están obligados a residir en un espacio único: el mismo y siempre igual circuito de domicilios, oficinas, autopistas y centros comerciales. Esta experiencia del "mínimo vital" de su entorno programado establece el umbral inferior de sociabilidad más allá del cual la supervivencia sería imposible, puesto que toda vida social desaparecería. El "mundo de la mercancía", con sus características, en principio limitado a las cosas y bienes producidos en el espacio, a su circulación y flujos, se extiende hasta alcanzar el espacio por completo, que adquiere así la realidad autónoma (en apariencia) de la cosa, del dinero.

VII — EL TRABAJO (HECHOS CONSUMADOS)

Se habla de los "pueblos primitivos" sumidos en la "lucha por la subsistencia" y con esto se pretende dar cuenta del enorme confort que nos ofrece la sociedad moderna, como si hoy el individuo no existiera en total antagonismo con todo lo existente, partiendo por la lucha obligada por un puesto de trabajo. No solamente deshumaniza la competencia generalizada, sino que también el predominio de la forma-mercancía impone al individuo mismo una relación abstracta consigo: del éxito que tenga en venderse depende su vida. El Espectáculo es el momento en que la mercancía ha conseguido la ocupación total de la vida social.

VIII — LAS VACACIONES (LEJOS DE TODO)

Los sujetos económicos no tienen ninguna razón para creer que están vivos. Quizás por eso se arrojan a desplazamientos programados, para comprobar que aún les late el corazón. La vida solo parece emerger fuera de su metódica rutina urbana —privada de la vista del cielo, de la hierba y de los árboles— como un consumo de experiencias "todo incluido". Pero no se trata más que de un pobre sucedáneo de la vida auténtica que están obligados a comprar para matar el tiempo que no venden.

¿El espectáculo de qué?

«Lo que vemos cada noche no es real. La pregunta es, ¿qué tan irreal? ¿parcialmente o completamente?».

—La fe de nuestros padres, Рніцір К. Dick

Con el objeto de evitar caer en trampas, algunos conceptos solo pueden ser debidamente utilizados si entendemos cómo se destilaron filosóficamente. El concepto situacionista de "espectáculo", desarrollado principalmente por Guy Debord, es uno de estos. Sin embargo, reducir nuestra comprensión de la crítica de Debord a la sociedad contemporánea a un mero problema filosófico sería arriesgarse a la distorsión. El término "espectáculo", o más precisamente "espectáculo-mercancía", no se refiere a ningún supuesto error del "Ser", cuestión recurrente en la filosofía desde Parménides. El espectáculo no es una falla perceptual en la constitución del animal humano. Se refiere, más bien, a un proceso histórico y social a través del cual el error se *materializa* en la práctica social.

Lo metafísico, entonces, no es el concepto de espectáculo, sino el orden social que critica. Lo que está en cuestión, metafísicamente hablando, es la jerarquía del valor-mercancía por medio de la que se juzga y mide toda la vida. Sin embargo, los críticos, los oponentes y los falsificadores de Debord continúan acusándolo de ingenuidad filosófica con respecto a esto, como si en su prisa por dar cuenta de la emergencia histórica del espectáculo-mercancía, hubiera caído en un idealismo antiguo. Aquí, en el ánimo de mostrar cómo el concepto de espectáculo es una herramienta valiosa para la crítica social, intentaremos aclarar las cosas.

Por ejemplo, una de las críticas que se le ha hecho al concepto de "espectáculo" de Debord es que simplemente replica el esquema platónico de un mundo "verdadero" de formas perfectas y un mundo "falso" de realidad fenoménica, como lo hace Jean-Luc Nancy. O, de forma un poco más benévola, se dice que Debord volvió a una problemática "feuerbachiana", como en el caso de Jacques Rancière. Según este último, Debord ingenuamente malinterpreta el rechazo de Marx hacia la crítica de la religión de Ludwig Feuerbach. El resultado de ambas lecturas es que el "espectáculo" es simplemente una falsa representación de la "verdad".

Además de carecer del poder para explicar cómo se valoran las mercancías, tales evaluaciones burdas de la "verdad" y la "falsedad" de la realidad invitan a un significativo dualismo. Son precisamente tales abstracciones de la historia de la filosofía lo que Debord, como materialista, quiere evitar: la idea de una esencia sustancialmente diferente y *realmente* real que se encuentra de alguna forma "detrás" de la engañosa experiencia diaria. Como veremos, tales cargos son en sí mismos abstractamente filosóficos en un sentido altamente relevante.

Tomemos *El espejo de la producción* (1973) de Jean Baudrillard. Es difícil abordar las críticas de Baudrillard de buena fe, simplemente porque gran parte de su aparente rechazo a Debord se hizo en medio de una apropiación de mayor

alcance y generalmente no reconocida¹. Por ejemplo, sus descripciones de una sucesión de "mutaciones" en el surgimiento del capitalismo, que dan lugar a la "tercera mutación" en la que ningún aspecto de la vida está más allá de la dominación del mercado, tiene más que un parecido accidental con el concepto de espectáculo². El "giro" de Baudrillard sobre la crítica situacionista es afirmar que no existe nada más aparte del espectáculo.

La supuesta "mejora" de Baudrillard respecto a los situacionistas fue acusarlos de "fidelidad" a la ortodoxia marxista y al proletariado. Al parecer, "detrás de la organización del espectáculo, la fuerza de trabajo todavía es aparente"3. Baudrillard creía que los situacionistas, al igual que Marx, implícitamente planteaban la "fuerza de trabajo" como el terreno irreductible de la naturaleza humana. En consecuencia, detrás del espectáculo de la superestructura ideológica, la "fuerza de trabajo" era recuperable más allá de su explotación. Sin embargo, aparte de la notable ausencia del esquema base/superestructura en La sociedad del espectáculo, también encontramos que Debord no usó el concepto de "fuerza de trabajo" en la forma que afirma Baudrillard. Debord se esforzó por demostrar cómo la reducción de la actividad humana al "tiempo de trabajo" estaba vinculada con el surgimiento histórico de una clase dominante capitalista. De hecho, tanto para Debord como para Marx, la explotación capitalista de la fuerza de trabajo no se puede entender separada de la reducción capitalista de la actividad humana a la fuerza de trabajo⁴. Por lo tanto, podemos entender por qué los situacionistas, en contraste con la creencia de Baudrillard y sus representaciones equivocadas, llamaban a la recuperación del libre juego de los poderes humanos más allá de su reducción a fuerza de trabajo para la venta.

Para Marx, la base/superestructura estaba fundada, en última instancia, en la oposición y separación producida entre los trabajos mentales y manuales, emergiendo ella misma de las jerarquías de clase precapitalistas. Sin embargo, tal producto y distinción artificial, alcanzó un *ne plus ultra* con el surgimiento de las relaciones sociales capitalistas. Malinterpretar la base económica como algo que está "detrás" de la superestructura ideológica era reproducir el esquema alienante de lo mental y lo manual que Marx identificó como un aspecto de la jerarquía de clases, la separación y la dominación.

Una de las primeras acusaciones contra la "filiación feuerbachiana" de Debord fue hecha por François Châtelet en su revisión de *La sociedad del espectáculo* de principios de 1968⁵. Está implícito en el alegato de Châtelet que el concepto de espectáculo se mantuvo en el nivel del esquema dualista de Feuerbach de la vida "real" abstracta y su reflejo ideal en la ideología religiosa. Sin embargo, al plantear su argumento, Châtelet solo demostró su incapacidad para leer Debord y Feuerbach. Como anticipándose a esta crítica, Debord advirtió a sus lectores sobre la naturaleza del espectáculo:

No se puede oponer, abstractamente, el espectáculo y la actividad social efectiva [...]. El espectáculo que invierte lo real es efectivamente producido. Al mismo tiempo, la realidad

vivida se encuentra materialmente invadida por la contemplación del espectáculo, y reproduce en sí misma el orden espectacular dándole una adhesión positiva.⁶

La presentación crítica de Debord del espectáculo traza una relación social que es simultáneamente "sensible y suprasensible" (Marx). El espectáculo no es ni "un conjunto de imágenes" (tesis 4), ni simplemente "un suplemento al mundo real, su decoración añadida" (tesis 6). Más bien, "es una relación social entre personas mediatizada por imágenes" (tesis 4). No obstante, estas "imágenes que se han desprendido de cada aspecto de la vida" (tesis 2) y que se han fusionado en la "nueva unidad" de los medios de comunicación son momentos verdaderos de la falsedad del espectáculo.

Sin embargo, reducir el espectáculo a "imágenes autonomizadas" (tesis 2) es una interpretación errónea del concepto. Es entender solo la autonomía fabricada de la apariencia. Aunque el espectáculo puede examinarse a través del consumo de "sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones" (tesis 6) reducirlo a esto omite la producción que está implicada en estas formas. Cualquier autonomía es solo aparente: "La práctica social, a la que se enfrenta el espectáculo autónomo, es también la totalidad real que contiene el espectáculo" (tesis 7). La aparente autonomía es solo un momento de su producción y consumo y, por lo tanto, un momento de falsa apariencia.

Marx se apropió de Feuerbach en vez de rechazarlo directamente. Como argumentaban los situacionistas, Feuerbach constituía el "meollo del movimiento desde la alienación hegeliana a la nueva crítica política y antropológica" en lugar de ser solo un obstáculo para este⁷. Lo que era objetable en la crítica de Feuerbach, según los cálculos de Marx, no era la idea de que la "esencia del hombre" era diferente de lo que parecía, sino que al abstraer la "esencia del hombre" Feuerbach se mantuvo, en parte, en el nivel de abstracción que pretendía criticar:

Feuerbach parte del hecho del auto-distanciamiento religioso [Selbstentfremdung], de la duplicación del mundo en un mundo religioso imaginario y uno secular [weltliche]. Su trabajo consiste en resolver el mundo religioso en su base secular. Pasa por alto el hecho de que después de completar este trabajo, lo cuestión principal aún está por hacerse. El hecho de que la base secular se levante de sí misma y se establezca en las nubes como un reino independiente solo puede explicarse por la lucha interna y la contradicción intrínseca de esta base secular.

Marx rechazó la presentación idealista de la esencia abstracta, no la "esencia" misma. Por lo tanto, "la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo", sino que "en realidad, es el conjunto de las relaciones sociales". Como ya se señaló, aquello que podemos nombrar razonablemente como una esencia histórica debe ser "explicado por la lucha interna y la contradicción intrínseca de esta base secular". En la época de *El Capital* (1867), Marx argumentó que la esencia contemporánea de las sociedades capitalistas modernas podía encontrarse en la forma en que tales sociedades *fetichizaban* la mercancía.

Lo que Marx llamaría "este fetichismo del mundo de las mercancías" era "nada más que la relación social definida entre los hombres mismos que asume aquí, para ellos, la forma fantástica de una relación entre cosas". Como para subrayar su apropiación crítica de Feuerbach, continúa:

Por lo tanto, para encontrar una analogía [para este fetichismo] debemos huir al nebuloso reino de la religión. Allí, los productos del cerebro humano aparecen como figuras autónomas dotadas de vida propia, que entran en relaciones entre sí y con la raza humana. Así ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de las manos de los hombres. ¹⁰

La metafísica del fetichismo es un resultado de la producción mercantil. Como diría posteriormente Marx, "toda ciencia sería superflua si la forma de aparición de las cosas coincidiera directamente con su esencia"¹¹. Del mismo modo, al abstraer la mercancía de su proceso de producción, fetichizamos no solo las mercancías individuales. Al olvidar el proceso de producción de mercancías en su totalidad, también fetichizamos la producción de mercancías en sí misma.

Para los situacionistas, la crítica de la apariencia no es solo la acusación filosófica de "apariencia" en tanto que "esencia". También es el cuestionamiento de la aparente autonomía dada a la apariencia bajo condiciones espectaculares. Esta aparente autonomía es la concomitante de un mundo en el que los productos-mercancías aparecen como los verdaderos portadores de las relaciones sociales, la extraña personificación de los resultados de la práctica humana. Las complejas relaciones sociales que se heredan, producen y reproducen a través de las profundidades del tiempo y el espacio se reducen a meras apariencias, fragmentos aislados y cosas mercantilizadas que falsifican la verdad de lo que pretenden representar. Como observó Debord, "el espectáculo [...] no es más que la economía desarrollándose por sí misma. Es [simultáneamente] el reflejo fiel [fidèle] de la producción de las cosas y la objetivación infiel [infidèle] de los productores" (tesis 16). La relación entre lo "fiel" y lo "infiel" es un producto real bajo condiciones históricas particulares. La aparente autonomía del espectáculo, de la economía espectacular, es, de hecho, su producto más perdurable.

Baudrillard no está solo en su confusión. En su obra *Being Singular Plural* [Ser singular plural] (1996), Jean-Luc Nancy argumenta que la crítica del "espectáculo" reproduce la idea de una división entre una "apariencia" espectacular y una "esencia" que no aparece. Nuevamente aquí encontramos la acusación de Baudrillard de que el espectáculo es meramente la redescripción del marxismo ortodoxo. Nancy añade a esto que la crítica del espectáculo, paradójicamente, solo "se mueve dentro de la mera apariencia", como lo indica su incapacidad para plantear lo opuesto al espectáculo como todo menos el "secreto no apropiable de una propiedad originaria oculta bajo las apariencias" Para sustentar esta crítica, Nancy se convierte en uno más de los comentaristas que encuentran la metafísica tradicional bajo el lecho de Debord:

esta misma intuición se interpreta únicamente como el reinado de la apariencia, como la sustitución del espectáculo por la presencia auténtica; la apariencia se entiende aquí de la manera más clásica, a saber, como "mera apariencia" (superficie, exterioridad se-

cundaria, sombra no esencial), e incluso como "apariencia falsa" (semblante, imitación engañosa). Con respecto a esto, la crítica sigue siendo obediente a la tradición más afilada y "metafísica" de la filosofía, "metafísica" en el sentido nietzscheano: el rechazo a considerar un orden de "apariencias", prefiriendo, en cambio, la realidad auténtica (profunda, viviente, originaria, y siempre en el orden de Otro).¹³

Nancy y Baudrillard (y, como veremos, también Jacques Rancière) tienen en común esta insistencia en localizar el error metafísico de la crítica del espectáculo, como si lo que Debord describe críticamente fuera un error inmanente a la teoría en lugar del mundo así descrito. Lo que no alcanzan a ver, atrapados en su denuncia abstracta de la abstracción, es que el espectáculo-mercancía es la manifestación de la metafísica, "ideología materializada", en palabras de Debord¹⁴. Debord no acusó abstractamente a la "representación" ni endosó las profundidades ocultas de la autenticidad perdida, sino que describió críticamente y llamó a la superación de la *falsedad real* del espectáculo, a saber, la creación de la instancia de un orden metafísico encarnado en la jerarquía de los valores-mercancía y, por ende, el capital en sí mismo¹⁵.

Más recientemente, en su obra *El espectador emancipado* (2008), Jacques Rancière ha vuelto a reducir la crítica del espectáculo a una cuestión meramente filosófica. Acusa a Debord de repetir la crítica de Platón de la mímesis —es decir, la representación— a través de la apropiación temprana de Marx de la crítica de Feuerbach a la ideología religiosa. Para Rancière, la crítica de Debord está cargada de una moralidad implícita. La autonomía de la representación, señalada por el reino del espectáculo-mercancía, es irreductiblemente "mala" y solo se volverá "buena" con la eliminación de la "exterioridad" y la "distancia" encarnadas en el espectáculo.

Sin embargo, lo que inexplicablemente falta en el argumento de Rancière es la descripción de la relación entre la "representación" como tal y la "autonomía de la representación" que es el *producto* característico del espectáculo-mercancía. De hecho, este argumento debe estar ausente con el fin de reducir la crítica de Debord del espectáculo al lugar común de la crítica moral de la representación. La crítica de Debord del espectáculo no es ni ha sido nunca un argumento en contra de los peligros de la representación en oposición a la inmediatez. Más bien, Debord intentó dar cuenta de la forma en que el ascenso de la dominación de la economía mercantil explotó las posibilidades de la representación, particularmente, bajo el reinado de la reproducción industrial y la fragmentación de las relaciones mercantiles.

La crítica de Rancière a Debord gira en torno a una conocida acusación dirigida contra los situacionistas: un deseo imposible de acabar con la mediación en favor de una nebulosa inmediatez. Pero, de nuevo, cuando se ven obligados a probar esta afirmación, tales críticos solo pueden confiar en citas descontextualizadas. Lo que está en discusión en la crítica del espectáculo no es la mediación y su eliminación, sino la forma de mediación que en este caso, con toda propiedad, podemos llamar mediación espectacular. Durante el año anterior a la publicación de *La sociedad del espectáculo*, los situacionistas reconocieron que su antiguo

camarada Cornelius Castoriadis había descubierto repentinamente que las "verdaderas necesidades" no se encontraban por debajo o más allá de las falsas necesidades de la "pseudo realidad" del capitalismo. Aunque generalmente se les ha cargado con tal concepción (verdaderas necesidades "debajo" de falsas, inmediatez más allá de la mediación, etc.), los situacionistas rechazaron la enunciación dogmática de Castoriadis de esta "revelación":

[esta] pseudo realidad misma muestra, negativamente, lo que oculta. Que todas las necesidades que requieren o *podrían* requerir de la producción de mercancías sean *igualmente* artificiales o arbitrarias es lo que contradice la deslumbrante contradicción de la *publicidad* en el espectáculo social, que *habla de lo que no vende y no vende aquello de lo que habla.*¹⁶

Intencionadamente, los autores de este artículo hicieron énfasis en la disparidad entre "lo que la publicidad promete y lo que no publicita" para argumentar que la *pseudo* naturaleza de tales necesidades publicitadas estaba ligada precisamente a las promesas implícitas, aunque mayormente falsas, de la publicidad. Debord volvió a esta idea en *La sociedad del espectáculo*: "Sin duda, la pseudo necesidad impuesta en el consumo moderno no puede contrastarse con ninguna necesidad o deseo auténtico que no sea él mismo producto de la sociedad y su historia" (tesis 68). Sin embargo, frente a la tendencia de la abundancia de mercancías a autonomizarse del "desarrollo orgánico de las necesidades sociales", el "deseo vivo" se ve abrumado por la "artificialidad ilimitada" de la producción industrial. Aquí la "mediación" misma está a la deriva y cualquier relación significativa entre el deseo y su satisfacción está roto. "La potencia acumulativa de una artificialidad autónoma impulsa en todo *la falsificación de la vida social*" (tesis 68).

Si observamos a Marx, particularmente al Marx de *El Capital*, podemos encontrar algo similar. Por ejemplo, su concepción de la "naturaleza humana", aunque sea una "naturaleza" susceptible de autotransformación, está, sin embargo, atada y, por lo tanto, limitada a su "relación metabólica" con el resto de la naturaleza. Por supuesto, tal relación no está más allá de sus propias transformaciones, humanas y no humanas. Sin embargo, plantear una praxis humana de "artificialidad ilimitada" es precisamente negar la naturaleza metabólica de la vida de las especies. De hecho, en esta era de destrucción y degradación ambiental desenfrenada, la idea de la relación metabólica adquiere una nueva resonancia.

¿Por qué, entonces, persisten estas tergiversaciones de Debord? En *La sociedad del espectáculo*, Debord señaló cómo "la filosofía [...] jamás ha podido superar la teología por sí misma" (tesis 20). De hecho, en otro guiño a la apropiación crítica de Feuerbach por parte de Marx, Debord señala:

El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La tecnología espectacular no ha podido disipar las nubes religiosas donde los hombres situaron sus propios poderes separados: solo los ha religado a una base terrena. Así es la vida más terrena la que se vuelve opaca y irrespirable.

Quizás, paradójicamente, Debord consideraba el espectáculo como el "heredero de toda la debilidad del proyecto filosófico occidental" (tesis 19). Aquí nos acercamos a la comprensión de Debord de la apropiación crítica de Feuerbach por parte de Marx: "El espectáculo [...] no realiza la filosofía, filosofíza la realidad". Las acusaciones de Châtelet, Baudrillard, Nancy y Rancière aparecen, por así decirlo, como la apropiación crítica de Feuerbach por parte de Marx, pero a la inversa. Al malinterpretar lo que Marx tomó y continuó tomando de Feuerbach a lo largo de su vida, es decir, su presentación de la experiencia fenoménica de la vida bajo el dominio de las mercancías como, en parte, un fetichismo "suprasensible" de las mercancías, se retiraron a la denuncia meramente filosófica de Debord.

NOTAS

- del día de Baudrillard en su artí- modificada. ppe-47593356.html.
- Press, p. 119-129.
- 3. Ibid., p. 120
- ticular la tesis 140.
- espectáculo, 1967, tesis 8.
- domenach.htm.
- International Publishers, tesis 4. in philosophy y How the "True 9. Ibid., tesis 6.
- 10. Ibid., p. 165. 11. Karl Marx, Capital: A Critique táculo, capítulo 8. of Political Economy, Vol. 3, [1894] 15. Benjamín Noys le hizo una 1991, Penguin Books, p. 956.

- 1. Anselm Jappe ha descrito 12. Jean-Luc Nancy, Being Singu- Noys argumenta que Nancy ilegítirecientemente con cierto detalle lar Plural, [1996] 2000, Stanford mamente reduce la crítica política la amplitud del robo a plena luz University Press, p. 51. Traducción o "antipolítica" de Debord a una
- culo Baudrillard, détournement 13. Ibid., p. 52. Hay que argumentar el sentido práctico de la crítica de par excès, Lignes, nº 31, febrero a favor de Nietzsche retirándose Debord. Sin embargo, al enfatizar de 2010. Disponible en línea parcialmente a una posición feu- su impulso político, omite proliaquí: http://www.palim-psao.fr/ erbachiana. Marx localizó el error jamente su dimensión filosófica article-baudrillard-detourne- de Feuerbach en su concepción inmanente, a saber, la crítica de ment-par-exces-par-anselm-ja- abstracta del hombre. De hecho, la metafísica concreta (por así su crítica a Feuerbach se asemeja decirlo) del espectáculo-mercancía. 2. Jean Baudrillard, The mirror al argumento de Nietzsche contra Ver Noys, The persistence of the of production, [1973] 1975, Telos "la fábula" del "mundo verdadero" negative, Edinburgh University de los filósofos y los sacerdotes. Press, 2010, p. 98. Sin embargo, a veces, la crítica 16. Internacional Situacionista. So-4. Ver Debord, La sociedad del de Nietzsche a los supuestos cialisme ou planète, Internacional espectáculo, capítulo 5, y en par- metafísicos de la modernidad Situacionista nº 10, marzo 1966, p. secular se mantuvo en el nivel de 79. Traducción al inglés disponible 5. François Châtelet, Le Nouvelle las ideas que con razón rechazó; aquí: https://thesinisterquarter. Observateur, 3 de enero, 1968. es decir, al desmentir la "mentira" wordpress.com/2013/10/31/so-6. Guy Debord, La sociedad del de la metafísica y la religión en cialism-or-planete/. favor del mundo aparente de los 7. Internacional Situacionista, sentidos, entendió la mentira Domenach contre l'aliénation, solo en términos de su sinsentido Internacional Situacionista nº 10, ideal, más que como una fuerza marzo 1966, p. 81. Traducción que actúa dentro de la actividad parcial al inglés disponible aquí: práctica (como práctica y como http://www.bopsecrets.org/SI/10. conciencia práctica). Ver Twilight of the Idols (1889), en The Portable 8. Karl Marx, Theses on Feuerbach Nietzsche, Walter Kaufmann (ed.), [1845]. En Karl Marx and Friedrich 1982, Penguin Books, pp. 463-563, Engels Collected Works, Vol. 5, 1976, en particular las secciones "Reason"

World" Finally Became a Fable.

14. Debord, La sociedad del espec-

crítica similar a Jean-Luc Nancy.

- filosofía. Novs captura ciertamente

Postscriptum

Una forma común de imaginar la espectacular falsificación de la vida es imaginar un engaño tipo Matrix. Este tropo fue encarnado muchos relatos de ciencia ficción de los años 50 y 60, por ejemplo, en las obras de Daniel Galouye, Walter Miller, Frederick Pohl y, el más famoso, Philip K. Dick. La idea de que la naturalización de las relaciones mercantiles falsifica la vida cotidiana se presenta contemporáneamente, aunque quizás no de manera explícita, con la crítica de Debord a la mercantilización. La fe de nuestros padres (1968) de Dick se destaca por abandonar el territorio familiar de la verdad escondida detrás de lo falso. Dick presenta un mundo en el que la única realidad alucinatoria oscurecía "una variedad de experiencias auténticas". En un mundo en el que la relación metabólica "real" entre lo humano y lo no humano es susceptible de transformación, la idea de múltiples "experiencias auténticas" resuena contra la dominación totalitaria de las relaciones de mercado.

Algunos ejemplos: Daniel F. Galouye, Tonight the Sky Will Fall! (1952); Frederick Pohl, Tunnel Under The World (1955); Walter M. Miller, Jr., The Darfsteller (1955) Philip K. Dick, Los defensores (1953), The Mold of Yancy (1954), La penúltima verdad (1964), La fe de nuestros padres (1968).

representación o ideología / representación e ideología

Visión

La palabra "política" tiene la capacidad de sellar cualquier discusión con una autoridad moral. Si un crítico acreditado, por ejemplo, dice que tal o cual obra de arte es "política", esa obra alcanza inmediatamente un estatus en la jerarquía social que aumenta su primera condición de simple obra de arte. Lo mismo corre para la literatura, la música e incluso la cocina, los deportes, etc.

Y, sin embargo, solo si el pensamiento fuera capaz de encontrar el elemento político que se ha escondido en la clandestinidad de la existencia singular, solo si, más allá de la escisión entre público y privado, política y biografía, zoé y bios, fuera posible delinear los contornos de una forma-de-vida y de un uso común de los cuerpos, la política podrá salir de su mutismo y la biografía individual de su idiotez.

—Giorgio Agamben

Al mismo tiempo la política, se quejan algunos, carece de espíritu democrático. Vía la autoproclamación o el nombramiento, una u otra rama especializada de la ciencia, de las artes o la cultura en general, incluso de la religión o la filosofía, puede aspirar al título de político o política para validarse como un "actor social" comprometido, informado, sensibilizado, involucrado, organizado, etc. Nadie reivindica la política por razones equivocadas; la política es siempre el medio ideal para la realización de las voluntades sociales e incluso personales ("lo personal es político"). Pero si esto corresponde a lo que el sentido común asume como un momento "positivo" de la política, su momento negativo se corresponde justamente con su parte especializada. Cuando una agrupación de pobladores que lucha contra la construcción de una represa o la deforestación de su territorio alega o critica una "politización" de su lucha, lo que generalmente quiere decir es que su lucha se transformó en el escenario para cierto

tipo de teatro en el que distintas facciones, bandos o partidos se vuelven protagonistas y artífices de la disputa. La causa misma se vuelve tan ajena como la suerte que corren: lo que pasa o deja de pasar está ahí en frente, arriba de un escenario.

Mientras más se acerca la política al poder más teatral es. Aprender a moverse y fluir en la corriente de la política, significa entender las reglas del juego y saber torcerlas. Al mismo tiempo, ese juego, el espacio que conforma, está estrictamente pre-estipulado por una tradición.

¿Qué significa realmente que algo se "politice"? ¿Cómo es que puede tener sentidos tan contradictorios? Por un lado, volver al individuo una parte activa del conjunto social, por otro, disolver su voluntad en la representatividad y la competencia por el poder.

Cuanto más de cerca se mira una palabra, tanto más de lejos ella nos devuelve la mirada.

Tránsito

Existe, por ejemplo, el símbolo de lo doblemente prohibido o, en otras palabras, de "prohibido prohibir". Se compone de un círculo y dos rayas que lo cruzan de lado a lado, pero no a la manera de una cruz. Es más bien una combinación de dos líneas distintas que se intersectan en un ángulo agudo. Esta es una primera condición, que una se superponga a otra. Es uno de los dos significantes "prohibición". Para eso pueden ser de un color o de otro, lo importante es que se distingan y que se pueda distinguir también la jerarquía entre ellas: arriba, primero, a la cabeza, por delante, etc. Una de estas rayas, la que está detrás, cruza la circunferencia de manera horizontal. La que está encima lo cruza en diagonal, desde la izquierda arriba, hacia la derecha abajo. La linea de abajo es generalmente más ancha,

o "prohibido pasar". La línea que está encima es el símbolo que se identifica con la negación en general; un tachado. Son dos símbolos distintos, pero que tienen una parte que los identifica mutuamente: prohibir. No es exactamente un símbolo que se niega a sí mismo —como sería el caso de DE LA MÍSTICA MATEMÁTICA la combinación de un par de tachas en forma de cruz— sino dos signos distintos que se niegan el uno al otro, reafirmando aún más el sentido simbólico de la prohibición.

LÍMITES

Si los bordes finamente terminados de los conceptos definidos intelectualmente que están formados por los ideogramas combinados aparecen borrosos en los poemas chinos, en calidad emocional florecen de una manera inconmensurable.

PRINCIPIOS

El génesis comienza por el elogio incondicional (ontológico y moral) de la falta de curiosidad. Atribuye al príncipe del mal el asombro por el cual se inaugura el conocimiento, la misma búsqueda del conocimiento, al mismo tiempo que la relación entre el gozar y el conocer. Dios prohíbe los frutos del árbol de la ciencia y el goce; el diablo invita, por su parte, a coger la manzana del pecado. Este mito lanza el anatema contra aquel que levanta los velos de la apariencia, que sacude las trampas de la ingenuidad y de la virginidad.

NECESIDADES BÁSICAS

¿Cómo es posible que la publicidad tenga hoy en día tanto éxito que sus logros, así como los de la propaganda estatal, no dejen de sorprender? ¿Que la manipulación de las necesidades y de las motivaciones alcance la eficacia que debemos reconocerle? Única respuesta: la propaganda (política) y la publicidad (comercial) utilizan o construyen representaciones que remplazan a las "cosas" y a la "gente". El político —cualquiera sea su color— no se limita a cuidar su

como el símbolo del tránsito que indica "no pasar" "imagen de marca"; la produce, la mantiene, ayudado por especialistas de la mercadotecnia. Asimismo, el "vendedor" no solo produce la imagen del producto sino las "necesidades" y las "motivaciones".

El sol, como símbolo de la vieja energía universal, es arrancado del cielo por el hombre moderno que, mediante su maestría técnica, crea una fuente de energía.

Una ecuación: el mito del poder en los tiempos modernos perpetúa el poder mítico de los tiempos antiguos; de las representaciones del poder pasamos al poder de las representaciones.

Con el avance de la modernización, lo religioso y lo político-económico cambian simbólicamente sus atributos. En un juego de sustituciones, los mitos, códigos y ritos propios de cada sociedad de antaño son desplazados por las ideologías, alienaciones y los fetichismos propios de la totalidad productora de mercancías.

La realidad concreta capitalista, por su lado, se presenta como una abstracción todavía más absurda que la antigua hechicería. Si antes las representaciones respondían a los poderes "mágicos" de cada lugar y época, la mitología se hacía inmediatamente presente en la vida —producida como espacio y en empleo del tiempo social. Ya en la metafísica moderna, su expresión máxima (la mercancía) ordena el cotidiano en cuanto mediación de una tautología: porque se representa reproduciéndose a sí misma.

Así, pasado un siglo desde la Revolución Rusa, ya no nos interesa más cómo fue representada en la historia de la modernidad, sino su inverso: cómo es que históricamente ha revolucionado las representaciones modernas. Sea narrativa épica o dramática, artística o técnica, poesía o propaganda, pulsión o planeamiento; cualquiera que sea el género o formato elegido, sabemos que ya no se trata más de poder y mito —sino de mistificación y economía política.

Trilogía Rusia

«También yo cruzaba a veces, en aquellas noches boreales, el río de hielo. La pista no producía ningún ruido bajo los pasos. Se iba a través de la nada. Pensaba que ayer aún no éramos nada. Nada: como los hombres desconocidos del pueblo olvidado desaparecido en aquella orilla. Entre aquel ayer y el presente parecían haber transcurrido siglos, como entre el tiempo de aquellos hombres y el nuestro. Luces innumerables se encendían entonces en esas riberas, en interiores donde vivían el poder, la riqueza y el placer de los otros. Hemos apagado esas luces, restablecido la noche primordial. Esta noche es nuestra obra, esta noche somos nosotros. Hemos entrado en ella quizá para siempre. ¡Tantas rudas, tantas espantosas tareas quedan por cumplir, y que exigen que los que las cumplan desaparezcan! Que los que vengan después de nosotros no olviden. Que sean diferentes.

Así renacerá en ellos lo mejor de nosotros mismos».

—Ciudad ganada, Victor Serge

1. La nueva mujer

La reproducción del portador de la fuerza de trabajo y a quién se le asigna esta carga fue el foco de la actividad teórico-práctica de las marxistas de la Rusia revolucionaria. "Tenemos que luchar contra las condiciones que están oprimiendo a la mujer, emanciparla de su rol de esposa y madre. Este es el mejor enfoque hacia las mujeres; esto es propaganda no solo por las palabras, sino también por el hecho"¹, argumentaba Alexandra Kollontai, en el VIII Congreso del Partido Comunista, a propósito del enfoque que este debía asumir hacia las mujeres si pretendía tener éxito en los esfuerzos de reclutamiento emprendidos para contener la guerra civil. Sería bajo este espíritu que algunos meses después se crearía el Departamento de Mujeres Obreras y Campesinas, Zhenotdel.

Los años de la Primera Guerra Mundial habían obligado a las mujeres a entrar en masa al mercado de trabajo: en 1917, un tercio de los trabajadores industriales de Petrogrado eran mujeres, mientras que en las áreas de producción textil más de la mitad de la fuerza de trabajo estaba constituida por mujeres. La Revolución de Febrero, que trajo la abdicación de Nicolás II, fue detonada por ma-

sivas protestas lideradas por mujeres contra las privaciones sufridas debido al involucramiento de Rusia en la guerra. Luego del colapso del régimen zarista los territorios aglutinados bajo el Imperio ruso se vieron arrojados a un intenso periodo de guerra civil que vio enfrentados varios agentes, tanto internos como externos, con diversos intereses políticos. En los meses siguientes a la Revolución de Febrero, un pequeño grupo de mujeres bolcheviques en Petrogrado y Moscú comenzaron a organizar, por iniciativa propia, el trabajo del Partido entre las mujeres. Entre ellas se encontraban Alexandra Kollontai, Inessa Armand, Nadezhda Krupskaya, Klavcdiia Nikolaeva, Vera Slutskaya, Roza Kovnator, Maria Ulyanova, entre otras. Todas ellas (a excepción de Slutskaya que fue asesinada en 1917) se convertirían más tarde en líderes del Zhenotdel.

Hasta antes de la revolución, las dos alas del Partido Socialdemócrata obrero, mencheviques y bolcheviques, consideraban que la liberación de las mujeres no debía ser tratada como un objetivo revolucionario específico, sino como un resultado eventual de la lucha de clases. El feminismo heredado del siglo XIX era visto como una amenaza tanto por los hombres como las mujeres del Partido:

¿[...]debe la mujer trabajadora buscar una unión con las feministas burguesas? ¿Quién, en realidad, se beneficiaría en el caso de tal alianza? Ciertamente no la mujer trabajadora. Ella es su propia salvadora, su futuro está en sus propias manos. La mujer trabajadora protege sus intereses de clase y no se deja engañar por los grandes discursos sobre el "mundo que comparten todas las mujeres". La mujer trabajadora no debe olvidar y no olvida que si bien el objetivo de las mujeres burguesas es asegurar su propio bienestar en el marco de una sociedad antagónica a nosotras, nuestro objetivo es construir, en el lugar del mundo viejo, obsoleto, un brillante templo de trabajo universal, solidaridad fraternal y alegre libertad.²

La lucha por el "derecho a la igualdad", avanzada por el movimiento feminista de la época, implicaba una unión de las mujeres por lazos que trascendían los de la clase, cuestión que parecía amenazar la formación de un movimiento proletario unificado. Sin embargo, la necesidad de ganar la guerra civil volvió la organización de las mujeres un asunto estratégico para los bolcheviques. Como le comenta Lenin a Zetkin en el otoño de 1920:

Nuestras concepciones ideológicas dan lugar a principios de organización. No organizaciones especiales para mujeres. Una mujer comunista es un miembro del Partido tanto como un hombre comunista, con iguales derechos y deberes. No puede haber diferencia de opinión sobre este punto. Sin embargo, no debemos ignorar el hecho de que el Partido debe tener órganos, grupos de trabajo, comisiones, comités, secciones o como quieran llamarles con el propósito específico de agitar a las grandes masas de mujeres, ponerlas en contacto con el Partido y mantenerlas bajo su influencia. Esto naturalmente requiere que llevemos a cabo un trabajo sistemático entre las mujeres [...]. No estoy pensando solo en las mujeres proletarias, ya sea que trabajen en

la fábrica o en casa. Las campesinas pobres, la pequeña burguesía, ellas también son presa del capitalismo, y más que nunca a partir de la guerra. La psicología apolítica, antisocial y atrasada de estas mujeres, su esfera de actividad aislada, la forma completa de su vida: estos son hechos. Sería absurdo pasarlos por alto, absolutamente absurdo. Necesitamos organismos apropiados para trabajar entre ellas, métodos especiales de agitación y formas especiales de organización. Eso no es feminismo burgués, es conveniencia revolucionaria.³

Durante la primera fase de vida del Zhenotdel (1919-1921), el departamento se abocó a la tarea de liberar a las mujeres de su atadura a la "esfera doméstica". La llamada "propaganda por el hecho" se materializó en la creación de organizaciones locales que pretendían facilitar la existencia de las mujeres en el mercado de trabajo, la fábrica y el Partido. Además de apoyar los esfuerzos bolcheviques durante la guerra civil asistiendo al reclutamiento de campesinos para el Ejército Rojo, prestando servicios médicos y ayudando en las labores de defensa en primera línea, las acciones en las que colaboraron las delegadas del departamento incluyeron la supervisión en las fábricas del cumplimiento de la normativa que protegía a las mujeres trabajadoras (duración de la jornada de trabajo, prohibición del trabajo nocturno, derechos de las madres y mujeres embarazadas, etc.); la lucha contra la prostitución; la educación política y las campañas contra el analfabetismo; la gestión de guarderías infantiles, comedores públicos, casas comunales y lavanderías comunitarias, entre otras. En palabras de Kollontai estos esfuerzos estaban dirigidos a atender las necesidades de la nueva mujer que nacía "con el aullido infernal de las máquinas industriales" y que, en medio de la guerra y la militarización del trabajo⁴, estaba empujada a una "lucha activa por la existencia" en la que debía

^{1.} Tomado de The Zhenotdel and the Bolshevik Party (1976) de C. Eubanks.

 $^{2.\} Tomado\ de\ \textit{Los fundamentos sociales de la cuesti\'on femenina (Extractos)}\ (1907)\ de\ A.\ Kollontai.\ Disponible\ en\ https://www.marxists.\ org/espanol/kollontai/1907/001.htm$

^{3.} Tomado de From my memorandum book (an interview with Lenin on the Woman question)"(1925) de C. Zetkin. Disponible en inglés en https://www.marxists.org/archive/zetkin/1920/lenin/zetkin1.htm

^{4.} Medida propuesta por Trotski y adoptada en 1920 en el IX Congreso del Partido: "La transición al socialismo [...] significa el paso del reparto desordenado de la fuerza de trabajo, a causa del juego de compra y venta, de las oscilaciones de los precios en el mercado y los salarios, a una distribución racional de los trabajadores, hecha por los organismos del distrito, de la provincia, del país entero. Este género de reparto supone la subordinación de los obreros sobre quienes recae el plan económico del Estado. Y en esto consiste el trabajo obligatorio que, como elemento fundamental, entra inevitablemente en el programa de la organización socialista del trabajo [...]. La militarización del trabajo [...] aparece como un método inevitable de organización y disciplina de la mano de obra en la época de transición del capitalismo al socialismo".

"adaptarse al ambiente asfixiante, luchar por su puesto, por su derecho a vivir"⁵. La función social llevada a cabo por el *Zhenotdel* era la de facilitar el proceso de proletarización de las mujeres.

La segunda fase del departamento (1922-1930), estuvo marcada por el fin de la guerra civil y la adopción de la Nueva Política Económica (NPE). En 1921, el X Congreso del partido⁶, adoptó una serie de medidas con el objeto de aumentar la productividad luego de la guerra. Ahora que, finalmente, reinaba la paz y que había que enfrentar el aumento del desempleo que trajo consigo la desmovilización del Ejército Rojo, era tiempo de estimular las relaciones mercantiles. Consecuentemente, la NPE permitió los emprendimientos comerciales privados y reemplazó la extracción total de excedente de los campesinos por un impuesto en especie fijo, permitiéndoles a estos conservar un superávit que estimularía el "libre intercambio local". Además se autorizaba el comercio y las empresas privadas aunque el Estado mantenía el control sobre la industria pesada, los bancos, el transporte, las comunicaciones y el comercio internacional.

¿Qué significaron estos desarrollos para el Zhenotdel y para las trabajadoras rurales y urbanas de la época? Según las estadísticas, en 1922 un tercio de las mujeres en la fuerza de trabajo había perdido su empleo y en Petrogrado el número de prostitutas había alcanzado los niveles previos a la revolución llegando a contarse alrededor de 32,000. En 1923 las mujeres constituían el 58.7% de los desempleados en Petrogrado y el 63.3% de los desempleados en el centro productor de textiles Ivanono-Voznesensk. Ese mismo año Stalin afirmaba que la próxima tarea del Zhenotdel era "atraer a millones de mujeres campesinas a la construcción de nuestra vida soviética". Así, en 1924 se revocó la prohibición del turno de noche para las mujeres. Y en la nueva Unión

Soviética de 1926, donde el 82% de la población era rural, así habla una delegada del Zhenotdel "¿Por qué necesitamos libertad e igualdad si no hay pan y no hay nada para comer? Sí, de hecho, ya han [los bolcheviques] igualado a todos: todos los hombres y las mujeres están hambrientos y descalzos"8.

Hacia el final de los años veinte, la ventas de excedente en el mercado no constituía ningún beneficio para los campesinos y dejaron de hacerlo, plantando menos y consumiendo la mayoría de su producción a lo que el gobierno respondió aumentando la cuota de requisamiento. En 1928 se inicia el proceso de colectivización forzada para corregir este déficit de la administración. Se removieron tanto los propietarios privados de la tierra como todo campesino que se opusiera a las nuevas reglas (deskulakización). Los campesinos pasaron ahora a trabajar directamente para el Partido. Vale la pena señalar la magnitud de la colectivización forzada: aproximadamente 2.3 millones de kulaks fueron colectivizados entre 1929 y 1940, la mayoría de ellos —1.8 millones— entre 1929 y 1931.

En 1930 el Zhenotdel es absorbido por el Departamento de Agitación y Propaganda. Ese mismo año se instituye el Departamento de Dirección de Campos de Trabajo, Gulag, que dirigía el sistema penal de campos de trabajos forzados. Solo desde que la prosperidad del capitalismo incipiente hizo su aparición, la penitenciaría se hizo más rentable que la horca. La medida de la pena y la ejecución de la pena varían con la situación en el mercado de trabajo.

2. LA NUEVA MORAL

Cuando los bolcheviques se hicieron con el poder en 1917 no fueron respaldados por un levantamiento de masas con intereses unificados, como lo demuestran las múltiples insurrecciones en las provincias contra el nuevo gobierno. Consecuentemente, los objetivos de este gobierno no eran solamente movilizar a las masas para que se involucraran activamente en el esfuerzo del Ejército Rojo en la guerra civil, sino también entrenarlas en las nuevas formas de pensamiento de la causa bolchevique. La primera generación de agitprop-trenes tenía La clásica distinción entre agitación y propaganda, que primero fue señalada por Plejánov y que luego sería elaborada por Lenin, distingue los dos polos del trabajo político del Partido entre los diferentes estratos de las masas trabajadoras:

[...] si un propagandista trata, por ejemplo, el problema del desempleo, debe explicar la naturaleza capitalista de las crisis, mostrar la causa que las hace inevitables en la sociedad actual, exponer la necesidad de transformar la sociedad capitalista en socialista, etc. en una palabra, debe comunicar "muchas ideas", tantas, que todas ellas en conjunto podrán ser asimiladas en el acto solo por (relativamente) pocas personas. En cambio, el agitador, al hablar de este mismo problema, tomará un ejemplo, el más destacado y más conocido de su auditorio --pongamos por caso, el de una familia de desempleados muerta de inanición, el aumento de la miseria, etc. — y, aprovechando ese hecho conocido por todos y cada uno, orientará todos sus esfuerzos a inculcar en la "masa" una sola idea: la idea de cuán absurda es la contradicción entre el incremento de la riqueza y el aumento de la miseria; tratará de despertar en la masa el descontento y la indignación contra esta flagrante injusticia, dejando al propagandista la explicación completa de esta contradicción. Por eso, el propagandista actúa principalmente por medio de la palabra impresa, mientras que el agitador lo hace de viva voz.9

Puesto que la "organización revolucionaria" requería de un intenso adoctrinamiento ideológico, en 1917 se crea el Comisariado del Pueblo Soviético de la Ilustración (Narkompros), agencia responsable de la administración de la educación pública y la cultura. Respondiendo a las necesidades de un vasto territorio como el de Rusia, con una población diseminada y un frente rápidamente cambiante, Anatolii Lunacharskii, primer director del Narkompros, puso en marcha diferentes iniciativas de agitación y propaganda tales como los agitprop-barcos y los agitprop-trenes, que proporcionaban un medio móvil, rápido y confiable de comunicación entre el centro y las regiones.

entre 7 y 9 carros y disponía de biblioteca y oficina. El primer agitprop-tren, el voenno-podvizhnyi frontovyi poezd imeni V. I. Lenina, dejó Moscú en 1918 rumbo a Kazán donde pasó dos semanas distribuyendo panfletos y periódicos a las unidades del Ejército Rojo ubicadas en los alrededores de las vías. El experimento fue tan exitoso que Trotski ordenó que otros cinco trenes salieran de la estación de Moscú (cuestión que solo podría completarse en 1920 debido a dificultades con la producción). La segunda generación de trenes fue un poco más ambiciosa. A cargo de un equipo de entre 15 a 18 oficiales agitprop y 80 a 85 asistentes técnicos, los trenes tenían entre 16 y 18 carros conectados por un sistema telefónico interno. Además contaban con diferentes secciones: el Departamento Político controlaba la instrucción y la agitación; el Departamento de Información preparaba el material propagandístico requerido por el Departamento Político; la Oficina de quejas recibía las demandas de la población y pasaba información al Departamento Político y a las autoridades en Moscú de las fuentes de descontento en la población; y el Departamento ROSTA que organizaba las publicaciones, los periódicos, los panfletos y dirigía la estación de radio que conectaba con Moscú. La mayoría de los trenes de esta generación contaba con un departamento de cine, una librería y un espacio de exhibiciones. Finalmente, toda la organización del tren estaba supervisada por un agente del Comité Eiecutivo Central.

El cine era considerado un poderoso instrumento en el trabajo de agitación. A propósito, Lunacharskii escribió en 1919:

[...] la principal tarea del cine [...] es la propaganda. En general, cada arte, como dijo una vez Tolstoi, es sobre

^{5.} Tomado del texto La nueva mujer (1918) de A. Kollontai. Disponible en inglés en https://www.marxists.org/archive/kollonta/1918/ new-morality.htm

^{6.} El mismo que incitó a la masacre de los marineros de Kronstadt: "No necesitamos oposición, camaradas, jahora no es tiempo para ello! Ponte en este lado o en ese —¡pero con un rifle, y no con una oposición!" (Lenin).

^{7. &}quot;Hemos avanzado demasiado en la nacionalización del comercio y de la industria, en el bloqueo de los intercambios locales. ¿Era un error? Cierto. Podemos admitir en cierta medida el libre intercambio local, sin destruir el poder político del proletariado sino, al contrario, consolidándolo [...]. El campesino puede y debe trabajar con celo en su propio interés puesto que ya no se le pedirán todos sus excedentes sino solamente un impuesto, que es necesario fijar cuanto antes de antemano. Lo fundamental es que el pequeño campesino esté estimulado, impulsado, incitado" (Lenin, 1921).

^{8.} Tomado de Resilient Russian women in the 1920s & 1930s (2015) de M. Hutton.

^{9.} Tomado de ¿Qué hacer? (1902) de V. Lenin.

todo un medio de inculcar las emociones del artista en las masas. La educación en el sentido más amplio de la palabra consiste en la diseminación de ideas entre las mentes que, de otro modo, seguirían desconociéndolas. El cine puede lograr ambas cosas con particular fuerza: constituye, por un lado, un clarificador visual para la difusión de ideas y, por otro lado, si introducimos elementos de lo refinado, lo poético, lo patético, etc. es capaz de tocar las emociones y así se convierte en un aparato de agitación.¹⁰

La mayoría del material proyectado en los agitprop-trenes tenían un contenido político: se mostraban juicios al Ejército Blanco, los peligros de la contrarrevolución, los horrores infligidos a las masas durante la era zarista, etc. La función del departamento de cine era doble: primero, mostrar en las provincias agit-films producidos en el centro y, segundo, proveer al centro con material de noticiario y documental de las provincias. Muchas de las figuras centrales en la evolución del cine soviético tomaron de aquí su material. Dziga Vertov, un importante teórico y cineasta de la época, usó el material recopilado en estos viajes para sus noticiarios (*Kino-Nedelya, Kino-Pravda*) y para algunas de sus películas documentales.

Alexander Medvedkin, tal como Vertov, comenzó su carrera cinematográfica en la agitación y propaganda. A diferencia de Vertov, que ya era una figura reconocida en la década de los años veinte, Medvedkin se desempeñaba como oficial en el 1º ejército de caballería de Budyenny del Ejército Rojo. Fue en esta faceta que Medvedkin desarrolla sus propios "métodos de educación" basados en el teatro, la comedia y el circo y que más tarde aplicaría al cine:

En una remota villa cosaca bien alejada de la próxima estación de tren pusimos una noticia que anunciaba: "Hoy abre la Asamblea General de Caballos en el club". Realmente, por primera vez, estábamos tratando el tema de los caballos de la armada en el ejército de caballería [...]. Para esta producción, hice las cabezas y las capas de los caballos de papel maché [...]. Sin embargo, no

era solo una comedia, no era solo una obra, antes de mostrarla, recopilé evidencia acerca de las maneras en que estas personas estaban maltratando a sus caballos. Ellos no estaban familiarizados con los caballos, así que invitamos a los caballos [...]. El que hablaba era un caballo. ¿De qué hablaba el caballo? Había recopilado algunos graciosos ejemplos satíricos de maltrato a los caballos. Mala preparación, mala alimentación, mal tratamiento; en otras palabras, todo lo que pasaba en los escuadrones y comandos, junto con los nombres de los hombres que habían hecho daño a los caballos. Todo esto fue presentado en la obra y todo el regimiento se rió mucho [...]. Todo era muy alegre, muy apasionado y un método muy efectivo de sátira. Funcionó como un buen látigo, azotando cualquier daño que se le hubiera hecho a los caballos, haciéndolos impensables. Los soldados estaban todos temerosos de que fueran un objetivo, así que tuvieron que besar la cabeza de sus caballos o de lo contrario serían expuestos en el escenario. Así es como comenzó todo [...].11

El experimento fue tan exitoso que fue ampliamente tratado por los periódicos y, dos años más tarde en 1927, Medvedkin sería requerido en Moscú donde se uniría a las filas de la organización de cine *Gosvoyenkino* que era el Departamento del Ejército de películas militares.

Aunque en la década de los años treinta, la radio había reemplazado a los agitprop-trenes como medio de difusión de información y propaganda, Medvedkin estaba convencido de la necesidad de revivir los trenes como un medio para revolucionar la conciencia en medio de las rápidas transformaciones sociales, políticas y económicas que estaba empujando el Plan Quinquenal de Stalin. Medvedkin consideraba el cine como un arma: "nos dimos cuenta de una cosa importante, nos dimos cuenta de que el cine no solo podía ser usado como un medio de entretenimiento, una forma de despertar emociones estéticas, sino también como un arma poderosa, capaz de reconstruir fábricas, y no solo fábricas sino también el mundo, convirtiéndolo en un lugar mejor"12. Si bien no fue Medvedkin quien inventó tal idea, sería uno de los primeros

en tomarse esta cuestión en un sentido literal: a él se le atribuye la invención de la primera cámara montada sobre un rifle.

El proyecto de Medvedkin fue conocido como el cine-tren Soyuzkino (1932-1934). Fue financiado por el Comité Central y era dirigido por la sección de propaganda del Partido. Estaba equipado con una sala de laboratorio, una sala de edición, una sala de impresión, un estudio de animación y un sala de exhibiciones. La idea del proyecto era atravesar el vasto territorio ruso para encontrar los centros productivos con problemas y denunciar por la vía de la documentación cinematográfica, y en la forma de un noticiero, las raíces de su mal funcionamiento: "Donde sea que hubiera algo mal, como que el Plan no se estaba cumpliendo, donde sea que hubiera mala administración, nuestro tren iría allí, recogería información y filmaría. [...] Era una especie de agente fiscalizador"¹³. El espectro cinematográfico de la producción del cine-tren cubría desde las películas moralizantes que señalaban ejemplos de una buena disciplina productiva (La granja colectiva Veitlus) como métodos de cosecha deficientes (Sí, una sierra), hasta películas que denunciaban las condiciones de vida miserables frente a los ideales de la "nueva vida soviética" (Eres estúpido, Sr. Estúpido) o animaciones educativas dedicadas a explicar la función de distintas piezas de una maquinaria (*El alto horno*).

Se cuenta que el equipo de 32 personas de Medvedkin estaba constituido casi exclusivamente por hombres jóvenes con escasa experiencia en el cine sometidos a un régimen vital estricto: tenían asignado un metro cuadrado para dormir, horas de trabajo ilimitadas y la obligación de participar en todas las áreas de la producción.

La primera expedición del cine-tren en 1932 recorrió distintas regiones de Ucrania. Primero, el tren visitó zonas rurales con el objetivo de analizar los problemas de las granjas colectivizadas:

El koljós era muy joven, los campesinos no se habían adaptado todavía a los modos colectivos de propiedad y producción. No era una sorpresa que hubiera muchos que se quedaran atrás, que trabajaran de forma improductiva y cuyas cosechas no siempre pudieran ser recolectadas a tiempo. Entonces comenzamos grabando las mejores granjas, aquellas que pudieran servir de ejemplo para el resto. Luego llevamos estas películas a las granjas que se estaban quedando atrás y a la gente que todavía no se estaba esforzando lo suficiente, los grabamos y les mostramos los errores. Confrontamos los métodos buenos y malos en la pantalla. Y luego de la proyección preguntamos: "Bueno, camaradas, ¿qué creen que están haciendo? ¿Es esta la forma de tratar sus cultivos? ;Su propio tiempo? Esto no los llevará a ningún lado". Luego de la proyección hubo una discusión en la cual los campesinos mismos hablaban con pasión y un tremendo compromiso y fuerza. Ellos mismos encontraron los motivos de sus fallos e inmediatamente se pusieron a organizar un plan de trabajo para trabajar de la mejor forma posible y ponerse al nivel de las granjas más avanzadas de la región.¹⁴

El carácter fiscalizador del cine-tren de Medvedkin es una de las cuestiones que claramente lo diferencia de los agitprop-trenes. Con orgullo señalaría Medvedkin sobre su método: "Nuestra crítica era directa [...] no perdonábamos a nadie, atacábamos todas las omisiones y errores de cálculo que ocurrían en la fábrica. Este método de confrontación [...] es muy productivo. Daba lugar a acaloradas discusiones. La gente discutía larga e intensamente, algunas opiniones chocaban y los encuentros sacaban a la luz a las personas que obstaculizaban la producción y las razones, a menudo triviales, que impedían que se produjera a tiempo" 15.

El tren gradualmente se expandió hasta que en 1934 contaba con cinco carros, un equipo de 59 personas y capacidad para procesar alrededor de 2,000 metros de película diarios ya sea detenido o sobre la marcha. En los 294 días sobre ruedas que tuvo el cine-tren 70 películas y 91 noticieros

^{10.} Tomado de Inside the Film Factory: New Approaches to Russian and Soviet Cinema (1988) de I. Christie and R. Taylor.

¹¹ Ibid

^{12.} Tomado de The train rolls on (1971) de C. Marker

^{13.} Tomado de Inside the Film Factory: New Approaches to Russian and Soviet Cinema (1988) de I. Christie and R. Taylor.

^{14.} Tomado de The train rolls on (1971) de C. Marker.

^{15.} Ibid.

fueron hechos y casi 25,000 metros de película fueron editados a bordo y proyectados en el camino.

El cine-tren, el tren de la "revolución", el tren de la historia, no careció de señales invertidas y puntos de conmutación. Pero el mayor error que uno podría cometer sería creer que ese tren se ha detenido.

3. LA NUEVA VIVIENDA

Poner en cuestión la expresión espacial del socialismo era la primera tarea para su edificación. El propio texto fundador del leninismo, ¿Qué hacer?, ya contenía interrogaciones programáticas sobre la "organización del espacio" en el primer plano de la misión política revolucionaria. El territorio era la base material de la transformación de la sociedad; la planificación, el medio técnico de la promesa del futuro, el arma legítima para dar forma a la Perestroika Byta¹⁶, la nueva vida cotidiana soviética. El 13 de enero de 1918 el recién estrenado Estado Soviético lanzó la declaración de los Derechos Fundamentales del Pueblo Trabajador y Explotado en la que, por primera vez en la historia, se abolía el derecho a la propiedad privada. Esta ley de expropiación generalizada, destinada a crear el terreno para la gestión planificada de los recursos naturales, vino acompañada de una serie de leves que volvía inmediata la apropiación de toda la propiedad privada inmobiliaria por parte de los Soviets. La primera de estas leyes permitía la incautación de todos los inmuebles vacíos para alojar a los sin techo y a los sectores más pobres de la población, de modo que la mejora de las condiciones de habitación se realiza como acto inaugural del nuevo gobierno.

Con todo, los primeros años de la Unión Soviética estarían marcados por las medidas de austeridad del Comunismo de Guerra en un país cuyo escenario era ya, desde antes de la guerra, bastante precario. En efecto, en este escenario en el que no había base material ni técnica para garantizar la reproducción básica de la moderna vida en socie-

dad, solo la modernización de la economía podría crear condiciones para la realización del proyecto socialista revolucionario: era necesario establecer una infraestructura productiva eficiente (o suficiente) para socializar los medios de producción.

El constructivismo, vanguardia artística que se había iniciado en Rusia unos pocos años antes de la revolución, se transformó en el principal gestor de soluciones, ideas e inventos para resolver esta infraestructura. Su centro de operaciones y lugar donde se "materializaban los sueños" era la *Vkhutemas* (Talleres de Enseñanza Superior del Arte y de la Técnica). En este lugar la reflexión sobre la vivienda estuvo desde el principio en el centro de la discusión. Sería por la renovación de la forma de las viviendas que se pasaría a la renovación completa de la noción de ciudad y se alcanzaría la nueva forma de ocupación del territorio (*sotsialistitcheskoe passelenié*) que caracterizó al sistema soviético.

A pesar de las expropiaciones, ni los barrios precarios heredados de la época del régimen zarista ni los inmuebles burgueses eran capaces de albergar el tipo de vida que la máquina socialista promulgaba. Los primeros barrios obreros construidos por el régimen traerían concepciones muy distintas a las que se daban antes de la revolución; las escuelas arquitectónicas que fueron creadas bajo las condiciones técnicas y económicas de aquel momento no podían permitirse diseñar en función del viejo modelo familiar. Era preciso encontrar un medio más barato, más rápido y más revolucionario para la esfera del habitar.

Bajo esta premisa, métodos de proyección más racionales y científicos (tipificación, estandarización, etc.) fueron empleados por las asociaciones de arquitectos constructivistas en la definición de la "expresión arquitectónica" de ese nuevo tipo de vivienda y su programa constructivo. Es entonces cuando se introduce la noción de viviendas *células-tipo*. El objetivo no es sólo concebir la célula en sí misma, sino también estructurar su orden en

grupos, formando un edificio que, teniendo que cumplir la diversas necesidades del habitar, no sería solo una yuxtaposición de viviendas celulares, sino que un organismo social complejo. A este edificio habitacional que responde a las necesidades del nuevo modo de vida de la sociedad, que implica a sus habitantes en la construcción de una sociabilidad más comunitaria, se le dio el nombre de Casa-Comuna (*Dom-Komuna*).

En 1929 el *Stroikom* (Comité para la construcción de la República Socialista Federativa de los Sóviets de Rusia) dirigido por los arquitectos del grupo OSA (Organización de Arquitectos Contemporáneos), publicó un reporte de sus estudios en esta área. En él se presentaban cinco tipos de células. De esas, sólo la célula tipo F—que se hizo conocida por el nombre de *célula de Stroikom*— representaba un tipo de vivienda completamente nuevo para la época, una que se correspondía con el espíritu de transformación total del modo de vida que los constructivistas vislumbraban en aquel momento:

Consideramos que uno de los aspectos importante que debemos tener en cuenta en la construcción de los nuevos inmuebles es la dialéctica del desenvolvimiento de la vida. De hecho, el conjunto habitacional construido a partir de células tipo F ya es un organismo nuevo, que nos conduce a una forma de vida superior, en dirección a la casa de tipo comunal; ESTIMULA el paso a esas nuevas formas sin DECRETARLAS. [...] La existencia de una vía horizontal: el corredor iluminado permitirá la integración orgánica [dentro del predio] de una cantina pública, de salones de reposo o de lectura, de salas de baño, etc., haciendo de todos los lugares recintos integrantes de una nueva sociabilidad.¹⁸

En rigor, la *célula de Stroikom* conservaba los valores esenciales de la vida de aquella época, solo que en forma comunitaria: vida en familia, separación de las familias vecinas, posibilidad de aislamiento, etc. No se encuentran, por ninguna parte, proposiciones tendientes a la instauración inmediata y total de una vida comunitaria, abolición de la familia, dis-

tanciamiento de los hijos en relación a sus padres, etc. Esas aspiraciones, más directamente opuestas a la moral burguesa, aparecen en los debates y llegan incluso a ser pensadas arquitectónicamente pero nunca fueron realizadas.

La más famosa realización de las *células de Stroikom* es el inmueble construido por Moisei Guinzbourg e Ignaty Milinis a partir de 1928, dedicado a los trabajadores del comisariado de finanzas (*Narkomfin*). Los edificios del *Narkomfin* constaban principalmente de células tipo F, con alguna presencia de células tipo K (que todavía proveían espacio para los hijos y la cocina). El llamado "*penthouse*" del edificio era ocupado por el Comisario en persona, el militante bolchevique Nikolai Militem.

Antes de los modelos de vivienda celular *Stroi-kom*, en los primeros años de la Unión Soviética, diversos proyectos y concursos sobre el tema de la Casa-Comuna fueron realizados. En 1925 el soviet de Moscú lanzó uno de esos concursos:

Una vida exige nuevas formas. Estas formas existen ya en tanto necesidades humanas. El deber de los arquitectos es descubrir, informándose con las masas de sus nuevas necesidades. Ellos deben crear este instrumento de la vida nueva, que debe ser menos caro que el modo de habitar antiguo. Para conocer las direcciones de las pesquisas de los arquitectos, para saber en qué medida ellos ya descubrieron estas formas indispensables al nuevo modo de vida de la clase obrera, la presidencia del *Mossoviet* declara el concurso abierto.¹⁹

El conjunto habitacional debía contener todos los elementos que se hicieron obligatorios en el programa de la Casa-Comuna: comedor, cocina industrial, locales de servicios colectivos, lavandería, etc., así como una cantidad de locales de reposo o para usos culturales. El programa hacía hincapié en el aislamiento acústico, en la necesidad de prever elementos de organización (mobiliario) incorporándolos a la construcción (cosa que en la URSS de 1925 era completamente nueva) y exige

^{16.} La toma histórica del poder por parte del proletariado no era un fin en sí mismo, sino que debía ser, por el contrario, un medio históricamente necesario para realizar la verdadera finalidad del proceso revolucionario: la transformación del modo de vida. A este objetivo universal de la revolución socialista los rusos le dieron el nombre de *Perestroika Byta*.

^{18.} Tomado de "Ville et Révolution, architecture et urbanisme sovietiques des annees vingt" (1967) de A. Kopp.

^{19.} N. Popov-Sibiriak, editor jefe de la revista CA, en el prefacio que anuncia el lanzamiento del concurso (1925). Tomado de "Ville et Révolution, architecture et urbanisme sovietiques des annees vingt" (1967) de A. Kopp

que la parte reservada a la morada propiamente tal se componga de cuartos individuales de 9m², con la posibilidad de agrupar varios de estos cuartos individuales en el caso de acomodar a una familia.

Los primeros programas de Casa-Comuna contemplaban una población de 750 a 800 personas (el concurso abierto en 1925 por el soviet de Moscú establecía que el cuadro general de habitantes debía estar compuesto por 10% de solteros, 30% de parejas sin hijos, y 60% de familias de 3 a 5 personas). Pero la evolución de los proyectos de Casas-Comuna tendería a crecer, integrando en un único complejo los equipamiento técnicos, sociales y culturales que normalmente abastecen a un barrio entero: biblioteca, club, escuela, jardines infantiles, salas de cuna, servicios, centros deportivos, etc. Así, los proyectos crecerían progresivamente en volumen y número de habitantes.

La cuestión de la transformación del lugar social de la mujer era aquí también una de las primeras pautas de la instauración del socialismo en la Unión Soviética. Como fue mencionado anteriormente, esta preocupación legítima se hacía parte de la necesidad creada por la acelerada industrialización del país, que exigía empleo universal de mano de obra, convocando al trabajo productivo toda una cuota de población hasta entonces no activa: las mujeres. La Casa-Comuna serviría de dispositivo social para integrar a la mujer a la esfera económica productiva.

La sociedad es esquemáticamente concebida y compuesta exclusivamente por productores. Todo el mundo trabaja, y nace la idea de que la fábrica y la casa (y sus prolongaciones) son los únicos polos entre los que oscila la vida cotidiana de todas las personas. Integrado a un colectivo de trabajadores, cada individuo tiene una vida organizada en sus más mínimos detalles, programada en consonancia con la dinámica de la ciudad, inserta en un complejo industrial regional, que está a su vez alineado con todo un proyecto de planificación territorial creado para la modernización de la economía. Así, la propia noción de ciudad va a incorporar la imagen de una única configuración espacial que integra Empresas-Industrias y Casas-Comunas.

Esto leyeron hace más de 150 años, en una mañana de abril de 1862, los ciudadanos de San Petersburgo en unas octavillas difundidas clandestinamente que aparecieron de repente y que habían sido fijadas en las paredes de los edificios públicos:

¡A la joven Rusia!

Por culpa de aquellos que nos gobiernan se halla sumido nuestro país en una horrible situación. Solo le resta una única salida. Esta consiste en una revolución, sangrienta e implacable, que rechazará radicalmente todos los principios sin excepción del actual orden social y destruirá a todos los partidarios del régimen vigente. La revolución no nos da miedo, aunque lo sabemos: costará torrentes de sangre...

Primero ajustaremos cuentas a la familia imperial. Con su sangre pagarán los Romanow por los sufrimientos del pueblo, por los muchos años de despotismo, por su desprecio de los más elementales derechos y necesidades de sus súbditos. Toda la estirpe de los Romanow será ajusticiada. ¡Entraremos en el Palacio de Invierno y exterminaremos a sus ocupantes!

Pudiera ser que nuestra obra esté terminada con el exterminio de la familia del zar. Es más probable: todo el partido imperial se alzará como un solo hombre a favor del zar. En tal caso, confiamos en nosotros mismos, en nuestras fuerzas, en el afecto del pueblo, en el glorioso futuro de Rusia, que será el primer país del mundo en realizar la gran tarea del socialismo, y gritamos: ¡A las hachas! ¡Atacad al partido del zar sin compasión, del mismo modo que aquel ha arremetido sin compasión contra nosotros! ¡Atacadlos en las callejuelas de las ciudades de provincia y en los bulevares de las capitales! ¡Atacadlos en los pueblos y en las aldeas!

Pero si fracasamos, si tenemos que pagar con la vida nuestra tentativa de hacer que se reconozcan los derechos del hombre, subiremos sin temor al patíbulo y pondremos la cabeza en el tajo.

El Comité Central de la Revolución

Cartas sobre el triunfo de la civilización

10/11/17.— Se volvieron a filtrar los datos de las inversiones financieras de los empresarios y políticos más ricos del planeta. Pero ya no nos sorprende enterarnos de que los millonarios están haciendo más millones evadiendo impuestos. En este mismo mundo se están muriendo 7 millones de hambre en un país en guerra. Además los especialistas nos advierten con sus cálculos en qué grado las condiciones ambientales están cambiando de manera horrífica y violenta. Pero no tienen que decirlo, porque lo vemos en todas partes. Ayer fue el tercer día que Nueva Delhi amanece cubierta por una niebla tóxica. Las máquinas ya no miden, llegaron a los máximos de sus propias escalas. La semana pasada el nivel de "material particulado fino" alcanzó niveles por sobre los 700. Según las propios organismos internacionales creados por esta civilización salvaje, el los 25 microgramos por m³ en un período de 24 horas y los 10 microgramos por m³ en un año. En Delhi los niveles han llegado casi a los 1000. La nube tóxica es lo suficientemente fina como para penetrar los tejidos blandos del cuerpo, provocando todo tipo de enfermedades respiratorias, ataques cardíacos y, por supuesto, cáncer de pulmón. Las propias autoridades políticas señalan: "Delhi se ha convertido en una cámara de gas". Algunos dicen que este humo proviene de la quema agrícola de restos vegetales en los territorios vecinos. Los campesinos dicen que es la opción más barata para tener la tierra lista para la

tiempo posible. ¿Quién podría culparlos? El espacio físico-mental-social del valor es mortífero. Otras maneras de morir son por exceso de trabajo, por falta de él o por temor a perderlo. Por ejemplo, hace algunos meses en Chile un trabajador apareció colgado en la mina donde trabajaba. De la empresa informan que ha sido un accidente de trabajo: el trabajador habría tropezado en el andamio ahorcándose con la cuerda de vida. Quienes trabajan aquí se someten a un sistema de trabajo continuo de 14 días con 14 días de descanso. La jornada empieza cerca de las 6:00 am para tomar un bus que los traslada hasta las faenas donde comienzan a trabajar desde las 8:00 am hasta las 7:00 pm, con una sola pausa para comer a medio día. "Nunca he sido reacia a la idea de que mi hijo se pudo haber suicidado, pero siempre dije nivel seguro no debería exceder 'al momento de entrar a vestirlo, su cara me lo va a decir', porque la cara de un suicida es una cara oscura. Pero mi hijo tenía paz en su cara, que me dio paz y que me hizo ser más fuerte, no tenía cara de un suicida, y ahí yo dije: 'esto fue un accidente". La madre reconoce en esta idea pacificadora del accidente las circunstancias salvajes que aniquilan lo existente.

> Lo que resulta aún más perturbador de todo esto es que estas condiciones constituyen también la forma que toma la reproducción del Trabajo en la época de la crisis del valor. Esto también se puede ver en los estudiantes que están comenzando a suicidarse

próxima cosecha en el menor en sus establecimientos. Con los trabajadores muertos o suicidados comparten el rasgo de irse a morir a la multitud: transformar la muerte en el último acto social que irrumpe en el espacio abstracto...

> 07/12/17.—En aceras y calzadas se mezcla v confunde aquello radiante que emanan objetos y seres bajo la apariencia de un movimiento cada vez más acelerado que pugna y forcejea por correr. La ciudad se convierte en pista de incesante tráfago; máquinas y pasajeros van arrastrados como partículas metálicas por trombas de electricidad. Esta mole infinitamente complicada y viva está en perpetua agitación; hombres, vehículos y hasta objetos inánimes se diría que andan por una necesidad intrínseca de andar.

> La inquietud se proyecta en todas las direcciones, y cuando las imágenes de los móviles se reflejan en los vidrios o sus sombras se deslizan por las paredes o los mosaicos, el movimiento abstracto adquiere su cuerpo real de sombra y superficie. Pues ese arrebato cinético no tiene profundidad ni intensidad; cada día recomienza en el lugar en que cesó la noche anterior, y es como si girara sobre sí mismo por una fuerza que nace de su interior, busca irradiarse y no lo consigue. Todo parece precipitarse sin control, esquivándose.

Se diría que la velocidad tiene aquí un sentido absoluto, como realidad independiente de las masas. Aunque sea un movimiento que parece sin gobierno, puede afirmarse que el ritmo de ese movimiento totalitario procede con sujeción a los principios de la más estricta economía. Todo ese movimiento no se pierde en el vacío; conduce en el balance anual al aumento de las manzanas edificadas y del volumen de población, a un crecimiento de cualquier clase, al cambio de domicilio, a la superposición de pisos, a la quiebra de negocios y a nuevas instalaciones, no al poder firme ni al progreso humano. Empero, la velocidad es una taquicardia, no una actividad. Nos brota de la circulación interna más bien que de la laboriosidad, porque somos corredores aunque no seamos activos. Una ciudad puede estar muy agitada sin ser dinámica, como un hombre puede estar en cama con ciento cincuenta pulsaciones por minuto.

12/01/18.—Si fuera posible un psicoanálisis de la cultura prototípica de nuestros días; si el predominio absoluto de la economía no se burlara de todo intento de explicar las situaciones partiendo de la vida anímica de sus víctimas y los propios psicoanalistas no hubieran jurado desde hace tiempo fidelidad a dichas situaciones, tal investigación pondría de manifiesto que la enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad. Las respuestas de la líbido exigidas por el individuo que se conduce de cuerpo y alma de forma sana, son de tal índole que solo pueden ser obtenidas mediante la más radical mutilación. La huella de la enfermedad se delata ella sola: parece como si se diera en los individuos un mimetismo con lo inorgánico. Un poco más y se podría considerar a los que se desviven por mostrar su ágil vitalidad y rebosante fuerza como cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su no del todo efectiva defunción por consideraciones de política demográfica. En el fondo de la salud imperante se halla la muerte. Todos sus movimientos se asemejan a los movimientos reflejos de seres a los que se les ha detenido el corazón.

10/03/18.— A propósito, quisié-

ramos ofrecer algunos ejemplos

bastante ilustrativos de la dimensión de la miseria. En Estados Unidos, por ejemplo, los jóvenes enfrentan la muerte en masa en las escuelas. Según algunas estadísticas oficiales, en las primeras 6 semanas del 2018 hubo 18 tiroteos masivos en diferentes escuelas a lo largo del territorio, lo que arroja en promedio una matanza escolar cada 60 horas en lo que va del año. Por otro lado, en Japón la gente muere sola. La primera vez que este fenómeno llamó la atención de la llamada "opinión pública" fue el caso de un hombre de 69 años cuya muerte pasó desapercibida por tres años. Y es que en la miseria capitalista nadie nota la muerte de un solitario que sigue pagando las cuentas mediante transferencias electrónicas automáticas. Sin embargo, cuando los ahorros del cadáver se agotaron en el 2000, las diligentes autoridades se aparecieron en el departamento solo para encontrarse con un esqueleto tumbado en el piso de la cocina.

08/08/18.— Se cree que el capitalismo es una degeneración de una forma de vida más completa. Es posible que en otros tiempos esa

vida haya sido interesante. Ahora la vida social ha descendido a la línea divisoria entre materia viva v muerta. En cuanto vida, subsiste lo estrictamente necesario para seguir muriendo de a poco, para reproducir una decadencia cada vez mayor. Si bien la miseria material puede fluctuar y redistribuirse geográficamente, como resultado final la miseria humana es siempre más miserable, incluso en su variedad materialmente enriquecida. El sistema presenta cualidades de ser vivo en la medida que usa la vida de otros. Es la renuncia a la vida misma, una caída hacia el mecanismo inorgánico, inflexible, hacia la materia sin vida. Y una de las mayores tragedias que conocemos consiste en que desde hace mucho tiempo las formas de resistir a este movimiento mortífero de lo no vivo que apuntaban a un contramodelo total se convirtieron en formas tanto o más muertas de existencia que la que se combate.

El régimen del capital no puede ser contenido, su fuerza productiva-destructiva es de una fuerza superior a la de la propia conciencia que la concibe y ejecuta, y a la capacidad de resiliencia de la vida y de recuperación de los ecosistemas. La crisis que vive la humanidad, que se expresa en la crisis económica, del ecosistema y de la psiquis contemporánea, se desarrolla en cada uno de sus ámbitos desplegando problemas que muestran un cierre de procesos y alternativas utilizadas para dilatar su resolución. Se prefigura acá un posible fin de la civilización mercantil, ;será también el fin de la época de inhumanidad de la humanidad?

Estudios sobre la utopía en la sociedad arruinada

"Un mapamundi que no incluya Utopía ni siquiera merece un vistazo".

—OSCAR WILDE

"No hay nada ya de belleza ni de consuelo salvo para la mirada que, dirigiéndose al horror, lo afronta y, en la conciencia no atenuada de la negatividad, afirma la posibilidad de lo mejor"

—Theodor Adorno

Contra la catástrofe que resulta la cotidianidad quisiéramos encontrarnos con algo que nos diera fuerzas, aquí y ahora, para continuar. Pero no para continuar ciega y despreocupadamente en la afirmación de la prepotencia de lo existente —que no agota lo posible—, sino encontrarnos con manifestaciones de vida que, no legitimando el orden de cosas dado, nos muestren a la realidad misma en su momento de autocrítica y superación. En este sentido, tanto como es necesario estudiar las condiciones psicológico-materiales-histórico-sociales que dieron origen y sostienen la reproducción de la totalidad productora de mercancías, es igualmente importante indagar en esos momentos donde alienta la ruptura con este modo de existencia. Lo que aquí nos interesa son las prefiguraciones que desafían la implacable razón del valor que empuja este desarrollo sin finalidad. Es ese el impulso que hoy nos lleva hacia estas exploraciones. Los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros. El pasado nos ronda no solo como ideología materializada, sino también como latencias no realizadas; lo que nos interesa es rastrear la existencia de futuros posibles, que la aplastante objetividad niega, para liberar en el presente las fuerzas de lo todavía no realizado.

Es curioso advertir que muchas cuestiones con las que fantaseaban las utopías sociales del siglo XIX ya han sido logradas. Así, en la medida en que la realización de ciertos contenidos tenidos como utópicos se afirma en lo inmediato, la noción de utopía se banaliza: los sueños realizados asumen un espíritu de positivismo que funciona al servicio del progreso capitalista. En otras palabras, bajo las condiciones de un (supuesto) creciente nivel de vida, la disconformidad con el sistema aparece como socialmente innecesaria (it's getting better all the time, cantaban famosamente los Beatles). Por otro lado, en parte como resultado de la crítica de Marx (y Engels) a los socialistas utópicos que se contentaron con la creación de comunidades ideales aisladas del resto de la sociedad¹, el terreno de la política se manifiesta hostil a la categoría de la utopía que generalmente se usa para denostar aquellas perspectivas tenidas por abstractas o imposibles. Para quienes hacen carrera en esta esfera solo interesa "la mejora gradual de las camas del presidio", como Benjamin lo expresó, a través de qué medios (que son generalmente los del poder), sin detenerse a reflexionar sobre las estructuras y mediaciones que articulan ese mundo cuyo colapso intentan ralentizar.

El despliegue del proceso de valorización y la división social del trabajo, por más que aumente la productividad social, se vuelve contra la sociedad: la atomización se abre paso, segregando la actividad humana en esferas funcionales al objetivo ciego de la acumulación incesante de capital. De lo anterior resulta que, en términos de la conciencia, se ha perdido la capacidad para imaginar la totalidad como algo que podría ser completamente diferente y, en términos de la praxis, no se concibe la utopía como una posibilidad del ahora. Es esta problemática la que dirige nuestras investigaciones en este campo. En una sociedad que a través de los hechos nos enseña que para nosotros no hay futuro, tanto porque el propio desenvolvimiento de la relación capital-trabajo está acabando de manera cada vez más acelerada con la base material del proceso de valorización, como porque somos cada vez más los estructuralmente excluidos de la relación de explotación que nos permite "ganarnos la vida", el juicio lúcido nos llama a reapropiarnos del presente. Hasta ahora esta absurda miseria ha sido tomada como juicio final, pero ha llegado el momento de hacerle el juicio final a la realidad: es el propio agotamiento total del modo de producción capitalista el que de pronto parece abrirse a la posibilidad de una ruptura permanente.

SOBRE LA TENDENCIA UTÓPICA QUE ATRAVIESA LO HUMANO

En esta ocasión ofrecemos la historia y pensamiento de un hereje perenne de la teoría crítica anticapitalista, Ernst Bloch, cuya vida y obra dan testimonio de una férrea lucha, plagada de traspiés y contradicciones, contra el avance de lo no-vivo. Esta presentación no pretende ser exhaustiva ni zanjar de una vez y para siempre las cuestiones tratadas por Bloch, sino señalar las condiciones existenciales que dieron origen a su obra y esbozar algunos contenidos de su pensamiento utópico.

1. Hitos biográficos: El espíritu que se forma a sí mismo

"En el *citoyen* se escondía el *bourgeois*; Dios nos libre de lo que se esconde en el camarada".

—Ernst Bloch

Ernst Bloch nació en 1885 en la ciudad industrial de Ludwigshafen, a las orillas del río Rin, donde vivió hasta acabar la escuela. Del otro lado del río se encontraba la ciudad nobiliaria de Mannheim donde tendría sus primeras inmersiones en la cultura y la filosofía en la biblioteca del palacio de la ciudad. Mannheim era en todo lo opuesta a su proletaria ciudad natal reconocida por tener (aún a la fecha) la empresa química más grande del mundo, BASF. Sobre este lugar una vez dijo: "Fea; la desnuda y desconsiderada cara del capitalismo tardío; proletariado hambriento, andrajoso, explotado; nada de la llamada vida espiritual"². Según Bloch, fue esta contradictoria experiencia vital, la que, en cierta medida, daría origen a su conciencia política temprana.

De su familia solo sabemos que eran unos judíos asimilados. A su tercera esposa, Karola Piotrkowska, confesaría haber tenido una infancia infeliz cuyo vacío se ocupó de llenar con lecturas, música y teatro y manteniendo una precoz correspondencia con filósofos de la época tales como Theodor Lipps,

Wilhelm Windelband, Eduard von Hartmann y Ernst Mach. Bloch descubrió la escritura muy tempranamente. Sus primeras preocupaciones fueron en el terreno de la física y el materialismo vulgar. A los once años redactó su primer texto titulado Sobre la anulación de las explosiones en la caldera de vapor donde se ocupaba del problema de cómo evitar las explosiones originadas por las incrustaciones en las calderas de vapor, al que más tarde le seguirían: El universo a la luz del ateísmo, La fuerza y su esencia, Explotación del mundo y derechos humanos, ¿Fue la coronación del Emperador en 1871 en Versalles la realización de los ideales de 1848 o en cambio la revancha? y Nueva hipótesis sobre la gravedad, entre otros.

No fue un alumno destacado. Muy por el contrario, pasó por la escuela con respetables y fracasadas malas notas. En sus boletines escolares es calificado como un alumno de una personalidad "arrogante, impertinente y presuntuosa, que no concuerda en absoluto con el bajo nivel de sus conocimientos"3. Sobre su paso por la escuela Bloch diría "no queríamos olvidar nunca lo que la escuela nos causó, los nueve o diez años de reclusión a los que fuimos condenados en nuestros mejores años"4. Y, sin duda, puede decirse que no olvidó: en el informe de los Pequeños sueños soñados despierto, que Bloch nos ofrece en el primer volumen de El Principio Esperanza, puede leerse: "Los niños en la escuela no siempre posponen todo a la aspiración de 'dar una alegría' a sus padres y maestros; pero los padres y maestros saben, y muy bien, cómo enturbiar los días. La angustia de la escuela puede ser más dura que ninguna otra de las que vendrán, a excepción de la del penado. De aquí el deseo, afín al del prisionero, de escapar"5. El sueño de la vida libre alienta ya desde la infancia.

Bloch deja su ciudad natal en 1905 para estudiar filosofía y literatura en la Universidad de Munich. Luego se traslada a la Universidad de Würzburg para estudiar sicología experimental, física y música. Durante este tiempo también se interesa por la cábala y el misticismo judío. A los veintidós años Bloch dice haber tenido la única intuición original que marcaría todo su sistema filosófico: el descubrimiento de lo *todavía-no-consciente*, topos

síquico del futuro auténtico, una peculiar forma de preconciencia en la que lo todavía-no-llegado-a-ser invade el pasado, el presente y el futuro. Luego de doctorarse en 1908 se traslada a Berlín para estudiar con George Simmel, filósofo alemán de perdurable renombre por su interés en el análisis del proceso de socialización de los individuos. Cuenta Bloch que admiraba de Simmel la sutil sensibilidad de su lenguaje así como la amplitud de sus temas, que iban desde la lógica, la historia de la filosofía, la ética y la crítica literaria y artística hasta la sicología y la vida alienada en las urbes. La atención al "momento vivido" de Simmel y su crítica anticapitalista influencian fuertemente a Bloch. Simmel trata el problema de la división del trabajo capitalista y la reificación de las relaciones humanas, y es uno de los primeros en investigar las consecuencias sobre la subjetividad sometida a tal hecho histórico. En su obra La filosofía del dinero (1900), Simmel apunta a la tendencia creciente que pone la cantidad sobre la calidad, disolviendo y reemplazando cada determinación específica e individual por la simple determinación numérica, y cuya máxima expresión se encuentra en la dominación de la vida social por el dinero. A nivel de la subjetividad, esta dominación se hace manifiesta en la actitud blasé:

La esencia de esta actitud radica en la insensibilidad ante la diferencia de las cosas. Esto no quiere decir que los contrastes marcados no sean percibidos, como sucede con quienes tienen los sentidos aturdidos, sino que el significado y el valor de las diferencias entre las cosas -y por tanto de las cosas mismas- se tornan insignificantes [...]. Esta disposición psíquica es el fiel reflejo de una economía monetaria completamente internalizada en la medida en que el dinero ocupa el lugar de todas las multiformes diferencias entre las cosas y expresa todas estas distinciones cualitativas en términos de ¿cuánto cuesta? Cuando el dinero se convierte en el denominador común de todos los valores, equivalente de todas las cosas, se vuelve el nivelador más atroz: vacía el núcleo de las cosas, sus peculiaridades, sus valores específicos y su singularidad e incomparabilidad, de forma irreparable.6

Bloch formaría una estrecha amistad con Simmel que llegaría a su fin cuando, al estallar la Primera Guerra Mundial, este apoya la ofensiva alemana. En una carta a Simmel, Bloch afirma "usted no ha buscado nunca una respuesta definitiva sobre algo, nunca. Lo absoluto fue para usted completamente sospechoso y cerrado; también le estaba cerrada la aspiración a un absoluto. ¡Gloria a usted! Ahora lo ha encontrado finalmente. ¡El absoluto metafísico es para usted ahora la trinchera alemana!". La última vez que se vieron fue en una conferencia de Simmel en la Universidad de Heidelberg donde este había sido nombrado profesor. Simmel muere poco antes de terminar la Primera Guerra Mundial.

En Berlín Bloch también conoce a Georg Lukács con quien más tarde formaría una amistad en Heidelberg mientras ambos participaban de los coloquios organizados por Max Weber entre 1912 y 1914. En estas tertulias filosóficas los amigos eran tenidos por místicos no ortodoxos. Mariana Weber, en la biografía que escribió sobre su esposo, se refiere a nuestros amigos como "los jóvenes filósofos" que "eran movidos por esperanzas escatológicas en un nuevo emisario de un Dios trascendente" y que "veían la base de la salvación en un orden socialista creado por una comunidad fraterna"8. A propósito, se ha dicho de Lukács y Bloch que su afinidad radicaba en un compartido romanticismo anticapitalista, corriente inspirada por ciertos valores culturales y sociales precapitalistas que critica la civilización industrial, el modo de vida burgués, la racionalidad instrumental y la dominación de la cuantificación. Comentando el fructífero encuentro, Bloch recuerda: "hay partes e ideas en *Historia y conciencia de clase* que son expresiones de un punto de vista común y que realmente provenían de mi, tanto como que hay partes en El Espíritu de la Utopía y aspectos de su contenido que se originaron en conversaciones con Lukács"9. Esta amistad, sin embargo, se enfría luego de diez años de "simbiosis intelectual", a juicio de Bloch, debido a la línea rígida y fiel al partido que adquiere Lukács y que comenzó a manifestarse a partir de la Primera Guerra Mundial:

El primer desacuerdo serio apareció cuando Lukács fue reclutado por el ejército y aceptó irse a Budapest [...] se dejó reclutar, en lugar de emigrar. Lukács, en nombre de una moralidad que era completamente incomprensible para mí, pensó que era su deber ir a Budapest y convertirse en un soldado. Todavía no era

una diferencia profunda, pero ya era el comienzo de una separación.¹⁰

Hubo muchos desplazamientos geográficos en la vida de Bloch. Empieza a errar por Europa escapando de la fiebre de la guerra en Alemania; por sus artículos contra el militarismo prusiano se exilia en Suiza con su primera esposa, una rica escultora de Riga conocida como Else von Stritzky, entre 1914 y 1919. La fortuna de la que gozaba Stritzky provenía de las grandes minas de oro que su familia tenía en Rusia y que fueron perdidas con la revolución de 1917. Sobre esto Bloch solía bromear diciendo que había pagado 30 millones de marcos por la revolución, pero que el precio había valido la pena, porque realmente había obtenido algo a cambio del dinero. Como muchos otros, Bloch sentía entonces que la Revolución Rusa había sido el acto inaugural de una nueva forma de vida. A propósito, conviene recordar que a nivel global se vivía por entonces la primera gran ofensiva proletaria contra la sociedad capitalista denominada por algunos como el "primer asalto proletario contra la sociedad de clases" y que estaba marcado por la autoorganización proletaria por fuera y contra el Estado y la lucha radical contra el trabajo asalariado y las condiciones de vida que impone¹¹.

Es este el ánimo en el que se inserta uno de sus trabajos más importantes de la época, *El Espíritu de la Utopía* (1918, 1923), obra que presenta ya en germen toda la temática de sus libros posteriores y que tanto en forma como contenido, anunciaba una ruptura con el canon filosófico, un alejamiento radical de sus formas de concebir el mundo y teorizar sobre él. Sobre este trabajo Hugo Ball, el poeta anarquista que fue uno de los incitadores del Cabaret Voltaire, diría "[es] una catedral diabólica, extrañísima y juguetona. En lo alto, donde había de estar la cruz, hay un candelabro de siete brazos; y arriba de todo, en lugar del sol, tinieblas" y Theodor Adorno:

[...] tuve —con la nebulosidad con que percibe un joven de diecisiete años tales fenómenos— el sentimiento de que aquí la filosofía se había sustraído a la maldición de lo oficial. También intuí dónde se había refugiado: en una interioridad que no persiste en sí misma y se postula

como intimidad idílica, sino a través de la cual la mano pensante conduce hacia una plenitud de contenido que no proporcionan ni la vida externa —que, de acuerdo con la teoría de Bloch, es siempre menos de lo que podría ser—, ni la filosofía tradicional, que, como *intentio obliqua*, retrocede precisamente ante el contenido que el adepto espera para sí. Era una filosofía que no tenía por qué avergonzarse de la literatura avanzada; que no se amoldaba a la abominable resignación del método.¹³

Contra la catástrofe en que los territorios aglutinados bajo el Imperio alemán habían quedado sumidos luego de la Primera Guerra Mundial —con más de 1.8 millones de muertos, 4 millones de heridos y hambre generalizada entre la población— y haciéndole frente a las posibilidades (truncadas) que la Revolución había abierto en Rusia, Bloch propone en *El Espíritu de la Utopía* una lectura histórico-materialista del presente que, criticando la falta de horizontes del materialismo mecanicista y el esquematismo positivista, apunta a una reapropiación de la experiencia para abrir caminos más allá de la objetividad negadora de la guerra y el capital:

La guerra terminó, la revolución empezó y, junto con la revolución, se abrieron las puertas. Pero, por supuesto, pronto se cerraron. El contrabandista se movió, se sentó, y todo lo obsoleto regresó a su lugar. El campesino usurero, el poderoso grand bourgeois realmente apagó el fuego en algunos lugares y el aterrado petit bourgeois ayuda a debilitar y a encostrar, como siempre. La juventud no proletaria es más idiota y burda de lo que ninguna juventud ha sido; las universidades se han vuelto la tumba del espíritu saturadas del hedor de la corrupción y el brillo inamovible. Aquellos que aparentemente se han recuperado recrean completamente lo que la reacción de un siglo atrás probó: los eslóganes de una tierra natal, el tradicionalismo de la Vaterland, y ese romanticismo distraído que olvidó la guerra de los campesinos y vio solo castillos de caballeros que surgen en noches encantadas, iluminadas por la luna. Una vez más, previsiblemente, el escritor ayuda a aplicar el freno; de hecho, los antiguos partidarios del expresionismo —incinerando lo que acababan de exaltar— se apresuran a ayudar a los incompetentes colonos literarios a unir tergiversaciones de las sabrosas ruinas del pasado, para bloquear el camino a la conciencia vitalmente formativa del futuro, de la ciudad, del colectivo; para transformar

las mentiras de los especuladores en ideología; para hacer su lamentable higiene, su romanticismo doblemente imitativo absoluto. Mientras tanto, Occidente con sus millones de proletarios aún no ha hablado; mientras tanto, hay una república marxista en Rusia; mientras tanto las preguntas eternas de nuestras almas; de nuestra conciencia religiosa, todavía arden, no se reducen, no se doblegan, sus reclamos absolutos no se redimen [...] Tenemos anhelo, y breve conocimiento, pero pocos actos, y —lo que también explica esta falta— sin amplitud, sin perspectiva, sin fines, sin umbral interno, no presentidamente cruzados, sin núcleo, y en el centro no hay conciencia convocadora de lo Absoluto. Sin embargo, aquí, en este libro, se plantea un nuevo comienzo, y la herencia no perdida se apodera de sí misma; ese brillo en el fondo, allá, no se trata del cobarde "como si", ningún comentario sin sentido; más bien, lo que surge de nuestros corazones, intacto a pesar de todo, desde la parte más profunda, es decir, la parte más real de nuestros sueños de vigilia: es decir, de lo último que nos queda, lo único digno de permanecer.14

La guerra terminó, los que defendieron "la esperanza para el espíritu están muertos" las vedettes intelectuales y del mundo del arte se alinearon durante la guerra con su verdadero amo, ha triunfado la estupidez, pero a pesar de la oscuridad del momento, existe un impulso que no se apaga de la *incipit vita nova* y brilla, aunque fragmentariamente. Este impulso de *ser*, Bloch lo descubre tanto en el movimiento de transformación de las formas de las artes plásticas del mundo griego, egipcio y gótico, como también en el despliegue de ciertas formas musicales. Aquí rastrea, por primera vez, la utopía encarnada que se hace cuerpo y alma en la voluntad creativa que trasciende las épocas.

La década de los años veinte encuentra a Bloch de vuelta en Alemania donde pronto publica *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (1921) obra que presenta a Müntzer, el sacerdote anabaptista que acaudilló la rebelión de los campesinos alemanes del siglo XVI en nombre de un cristianismo emancipador, como un arquetipo del espíritu utópico y ejemplificación de la praxis histórico-revolucionaria. Más tarde publica *A través del desierto* (1923) y *Huellas* (1930), colección de aforismos, cuentos, folclore judío, etc. donde intenta extraer

una dimensión utópica de la trivialidad cotidiana. Por esos años se hace amigo de Walter Benjamin y Adorno. Compartía con Benjamin su fascinación por el mesianismo, la escatología y la cábala y su interés por las pequeñas realidades. Benjamin escribió un análisis de El Espíritu de la Utopía reconociendo la genialidad de su autor y Bloch hizo lo mismo con Calle de dirección única. Se cuenta que en 1924 se fueron de vacaciones a Capri (donde Benjamin conocería a Asja Lacis) y que entre 1930 y 1933 Bloch participó en los experimentos con hashish de Benjamin. Su amistad con Adorno, en cambio, fue más tormentosa. Cuando estaba en el último año de escuela, Adorno leyó El Espíritu de la Utopía y tal fue la impresión que le causó que viajó a visitar a Bloch en Berlín. A partir de entonces cultivaron una amistad que con los años se traduciría en una serie de contribuciones sobre música por parte de Bloch a la revista vienesa Anbruch dirigida por Adorno. Más tarde, cuando los amigos se encontraron exiliados en Estados Unidos, esta amistad se congelaría. Cuestionado al respecto de su encuentro con Adorno, Bloch afirma:

Adorno escribió, como se acaba de decir, obras o creaciones de gran tensión entre ellas; así tenemos, por una parte, La construcción de lo estético, pero a renglón seguido, con la amplitud de lo insignificante, sobre textos de canciones y su cambio en diez años: por ejemplo, sobre la canción Yo conozco un pequeño hotel sobre los pastos o Valencia. Escribió sobre textos de canciones, sobre el levantamiento del bloqueo en la Primera Guerra Mundial; así pues, sobre cosas aisladas, cosas que eran despreciadas por el acomodado ciudadano burgués y culto, y que en general no conoce [...] lo subordinado, lo perdido y lo insignificante.

Después vino la época de Fráncfort. Esta puso de relieve a un Adorno diferente, es decir, a lo comprometido de su esencia. Renegó de Brecht, al que había admirado por encima de todo; cayó bajo el influjo de los socios capitalistas del Instituto de Investigación Social; y se apartaba cada vez más de la izquierda. No se puede decir que se aproximara a la derecha, pero en todo caso no había nada más que percibir del viejo ímpetu revolucionario —si es que lo llegó a haber entonces—. Estaba bien, también aquí, pero con un ropaje extraño, en el ropaje del esnobismo y de lo esotérico [...].

El final conocido fue cuando llamó a la policía al Instituto en Fráncfort, cuando los estudiantes —que siempre le llamaban Teddy—, dirigiéndose hacia la cátedra en la que se encontraba, con un abanico y los pechos descubiertos, se burlaban y mofaban de él¹6. Su muerte es, sin duda, una muerte que procede de desgracias y que finalizó en la desgracia. ¹7

Luego de que en 1933 la Gestapo entrara a su casa (sin encontrarle), fuera desposeído de la nacionalidad alemana, incluido en la lista de proscritos y sus libros fueran quemados públicamente junto a los de Brecht, Broch, Döblin, Freud, Hofmannsthal, Kafka, Mann, Musil, etc., comienza un viaje que lo llevará por Suiza, Viena, París y Praga. Según Bloch, tuvo que abandonar el país al promulgarse una orden de detención en su contra por desprecio al gobierno. En estos años publica Herencia de este tiempo (1935), reflexión caleidoscópica sobre el mundo pequeño burgués de los "dorados años veinte" escrita en el sentido de una autoanálisis crítico del fracaso de las izquierdas y de la ascensión del Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes. En este trabajo Bloch desarrolla la noción de asimultaneidad para explicar el poderoso atractivo que ejercía el fascismo sobre una gran parte de la población alemana. Según Bloch, restos de modos de producción y formas de vida precapitalistas perviven junto a los modos y formas modernas, en oposición a la razón instrumental que los determina, generando contradicciones asimultáneas. "No todos están ahí en un mismo ahora", escribió,

Lo están de un modo meramente externo por el hecho de que se les ve hoy a todos. Pero no por eso viven a la par con los demás [...]. Épocas más viejas que las de hoy siguen actuando en las capas más antiguas; fácilmente se va o se sueña aquí hacia lo antiguo. Cierto que un hombre torpe, que solo por eso se queda rezagado frente a las exigencias de su puesto o de su carguito, permanece sencillamente retrasado en cuanto él mismo. Pero ¿qué ocurre si además, debido, por ejemplo, al efecto aún actuante de su origen campesino inmemorial, como tipo de antaño, no se acierta en una empresa muy moderna? Años muy diversos siguen sonando en el que se está y que domina. Tampoco florecen en lo oculto, como hasta ahora, sino que contradicen el ahora; de un modo extraño, de soslayo, desde atrás. La fuerza de ese

curso intempestivo se ha mostrado, acaba de prometer, por mucho que solo se recupere lo viejo, una nueva vida. También las masas afluyeron hacia ella; porque el insoportable ahora, con Hitler, parece, al menos, otra cosa, pues él pinta para todos buenas cosas viejas.¹⁸

Para Bloch, el tiempo histórico está compuesto de temporalidades diferentes que no están orientadas en una misma dirección. Aunque las personas parezcan habitar un mismo tiempo-espacio, cultural, intelectual o emocionalmente pueden estar enraizadas en otras épocas. Según Bloch, el éxito del fascismo radicaba en el uso de estas contradicciones asimultáneas. Restos nostálgicos como *Heimat* (hogar), *Reich* (reino), etc. concentran deseos no realizados del pasado que aunque distorsionados por el fascismo, no pueden ser ignorados, sino que deben ser reelaborados en la lucha del comunismo contra la alienación.

En 1938, al estallar el fascismo, escapa a Estados Unidos donde permanecerá por once años. Su viaje empieza en Nueva York, continua por Malboro, New Hampshire, Cambridge y termina en Massachusetts. Durante todos estos años, Bloch nunca aprendió a hablar inglés ni consiguió trabajo alguno, sino que fue mantenido por su tercera esposa. A diferencia de otros judíos exiliados como Adorno, Marcuse y Fromm, Bloch no se integró a la vida académica americana. A propósito, se cuenta que Bloch tenía grandes expectativas de conseguir un puesto en el Instituto de Investigación Social, situado entonces en la Universidad de Columbia, pero Max Horkheimer lo rechaza abiertamente porque sus perspectivas políticas eran "demasiado comunistas". Como señala Leo Lowenthal, sociólogo alemán asociado al Instituto, "En los años treinta el conflicto básico se relacionaba con la Unión Soviética y los juicios19. Había una gran división en el grupo por esto que a menudo resultaba en acaloradas conversaciones y escenas poco agradables. Los defensores de la Unión Soviética eran Wittfogel, Grossman y Bloch —aunque este último no era estrictamente un miembro del grupo"20. Ciertamente la actitud de Bloch con respecto a esto es compleja y contradictoria. Aunque nunca visitó la Unión Soviética ni buscó asilo ahí, en su obra puede encontrarse una cierta idealización de los intentos de crear una

"nueva vida" de la revolución bolchevique²¹. Pero, mezclado con esta exaltación también podemos encontrar una actitud crítica hacia el socialismo de Estado, el culto a la personalidad, el dogmatismo y el "marxismo vulgar"²².

A pesar del aislamiento (o quizás a causa de él), Bloch se entrega a la especulación filosófica que lo llevaría a redactar una buena parte del manuscrito de su gran obra El Principio Esperanza, entre otros. En 1949, mismo año que ve la publicación de su libro El pensamiento de Hegel en México, Bloch regresa —a diferencia de Adorno y Horkheimer a la República Democrática Alemana (RDA) a ocupar un cargo académico en la universidad de Leipzig, por primera vez en su vida, a la edad de 64 años. En 1951 su obra sobre Hegel es publicada en Berlín y es ampliamente atacada debido a que desafiaba la doctrina estalinista que desestimaba a Hegel como un "idealista reaccionario". Al año siguiente publica Avicena y la izquierda aristotélica y luego entre 1954-55 ven la luz los dos primeros volúmenes de El Principio Esperanza.

Hacia 1955, aunque Bloch había recibido numerosos reconocimientos del gobierno (le fue concedido el Premio Nacional de la RDA y fue invitado a formar parte de la Academia alemana de las ciencias), según los comentaristas, a modo de agradecimiento por las críticas de este a esa Alemania Occidental rehecha por "intereses norteamericanos", no dejó de criticar la opresión del Estado. Bloch rechaza el esquematismo y materialismo mecánico e insiste en que las enseñanzas de Marx nada tenían que ver con la burocracia del partido, el dogmatismo y el culto a la personalidad. El ajuste de cuentas de Khrushchev con Stalin en el XX Congreso del Partido Comunista, donde este denuncia sus crímenes, sacudió a muchos en todo el bloque del Este, incluido Bloch. Así, comienza a argumentar a favor de otras formas de comunismo no basadas en el modelo de la Unión Soviética, y ve con simpatía los levantamientos en Polonia y Hungría contra los gobiernos comunistas en ambos países, como eventos inevitables para la defensa de aquella aparentemente nueva forma de sociedad iniciada con la Revolución Rusa, pero todavía-no-realizada. Sus perspectivas políticas entonces comienzan a

chocar con la posición de los principales líderes de la RDA que consideran a Bloch un revisionista anti-marxista y una amenaza para el Estado por su influencia sobre los estudiantes (las revueltas en Hungría comenzaron con protestas estudiantiles). Se inicia un período de intensa persecución contra Bloch; se desarticula el comité de redacción del Deutsche Zeitschrift für Philosophie que había sido un medio de difusión de la ideas blochianas. Kurt Hager, principal ideólogo del Partido de la Unidad Socialista de Alemania, demanda que Bloch "aclare su posición [...] acerca de las actividades anti-estatitas de sus estudiantes", mientras que el líder del partido, Walter Ulbricht, lo denuncia como un "seductor de la juventud"23. En 1957 un grupo de sus estudiantes es arrestado, entre ellos, Wolfgang Harich, que apovaba el régimen no estalinista de Yugoslavia y fue condenado a diez años de prisión por sus "actividades contrarrevolucionarias". Pronto Bloch es obligado a renunciar a su cátedra en Leipzig. En medio de esta persecución, se publica en 1959 el tercer volumen de El principio esperanza.

Fue la construcción del muro de Berlín lo que finalmente precipitó la salida de Bloch en 1961 a la República Federal Alemana donde permanece hasta su muerte. Los últimos años de su vida se dedica a impartir clases en la Universidad de Tubinga donde continuará polemizando contra las armas nucleares, el imperio periodístico de Alex Springer, el anti-semitismo alemán, la guerra de Vietnam, la invasión soviética de Praga, etc. De esta época datan Derecho natural y dignidad humana (1961), Cuestiones fundamentales de la filosofía. Para una ontología del todavía-no-ser (1961), Introducción Tubiguense a la filosofía vol. I y II (1963-64), Fragmentos literarios (1965) y Ateísmo y Cristianismo (1968). Durante estos años, ya ciego, terminó de revisar la edición en diecisiete volúmenes de sus obras completas, alterando algunas de sus perspectivas que, a la luz de los desarrollos históricos, aparecían equivocadas. Bloch justificó esto argumentando que su proyecto filosófico siempre permanecería inacabado de la misma manera que el proyecto humano sobre la tierra estaba inacabado. En este sentido, las contradicciones del pensamiento de Bloch a lo largo de su carrera forman parte de los vestigios de su

lucha para realizar la filosofía como parte de una praxis colectiva.

Bloch muere de un ataque al corazón en 1977 a la edad de noventa y dos años. Murió en el sillón donde solía leer y escribir. Se dice que su última frase fue: "no puedo más".

2. Pensamiento utópico: Lo que tiene lugar como impulso

"S no es aún P"
—Ernst Bloch

La utopía es concebida generalmente como una quimera. Como bien es sabido, Tomás Moro acuñó el término para ubicar en el espacio, en un no-lugar de acuerdo con su significado etimológico, su sueño de una democracia republicana perfecta. Ahora bien, una mirada a la historia humana muestra que el concepto es mucho más amplio: los intentos de tomar el control de la vida derrocando el sistema de dominación y explotación de turno rebasan los límites de la fantasía política. Es esto de lo que quiere dar cuenta la obra de Bloch que nos ofrece una colección de los multiformes contornos del elemento utópico que incluyen, entre otros, aspiraciones banales como diferentes expresiones culturales (cuentos de hadas, mitos, pantomima, música, etc.) y revueltas históricas emancipatorias.

Fundamentalmente, lo utópico constituye en la teoría de Bloch una aspecto totalmente ignorado de la propia estructura de la conciencia-experiencia humana. La categoría de la utopía representa "la conciencia de la negación determinada"²⁴; un impulso vital expansivo que emerge en nosotros hacia la negación del orden de cosas establecido. En su trabajo sobre Müntzer se referiría a esta inclinación como la "impaciente, rebelde y severa voluntad de paraíso"²⁵ que estima como un elemento originario de la Guerra de los Campesinos, más allá de aquellos de orden económico. En este sentido, una cuestión que diferencia el pensamiento utópico de Bloch del de otros utopistas es que su noción

de utopía no tiene un carácter programático. Lo utópico es aprehensible solo como proceso, puesto que la transformación de la totalidad, el acto de pertenecer al momento vivido y que este nos pertenezca, puede manifestarse de maneras distintas dependiendo de las condiciones sociales. Es por esto que, la negación determinada no siempre tiene un carácter mesiánico, esto es, no necesariamente resulta en una negación de la negación.

Una de las contribuciones más importantes de Bloch a la crítica anticapitalista es su elaboración de una teoría de la conciencia anticipadora —a la que dedica la sección más extensa del primer volumen de *El Principio Esperanza*—. Justamente en el campo de las ciencias especializadas que se ocupan de los procesos de la vida anímica, esta dimensión de la experiencia humana ha sido muy poco estudiada. Sin embargo, como señala Bloch, su existencia es indudable y puede ser rastreada, a nivel de la subjetividad, en una serie de fenómenos psicológicos, etapas vitales (especialmente, la juventud) y manifestaciones de la creación intelectual.

La investigación sobre la conciencia anticipadora se inicia en *El Principio Esperanza* con la presentación de un breve catálogo de *sueños diurnos* que busca abarcar la totalidad de la existencia humana. Esta parte, *Pequeños sueños*, *soñados despierto*, elabora la premisa esencial desde la que se construye toda su investigación: la cualidad anhelante que distingue lo humano y que lo moviliza. Para Bloch, el ser humano es impulsado siempre por un deseo de algo que no tiene: desde la infancia donde se persigue una lejanía imposible hasta la vejez que anhela el retiro del mundo.

No deja de sorprender que esta reivindicación de los sueños diurnos, los sueños de una vida mejor—aquel impulso de ampliación que aspira a algo más, que en un juego de la fantasía (o de la realidad) niega lo dado—, se levante justo frente al horror desatado que llevó a la Segunda Guerra Mundial, periodo donde se afirmó el proceso descrito por Marx como la fase de subsunción real del trabajo en el capital, esto es, la total transformación del proceso laboral, a través de innovaciones tecnológicas, de acuerdo con los requisitos de la valorización del

capital. Este momento de transformación de los medios de producción en medios de extracción de excedente de trabajo, que lleva a la creciente integración de la reproducción del proletariado en el circuito de reproducción del capital, ha sido propuesto por algunos como el momento en que el capital se convierte en la sociedad (Camatte). Pues bien, en este contexto, la proposición de Bloch no se trata en ningún caso de un intento de fuga, sino de la elaboración de una teoría de la esperanza encarnada contra el mundo donde la angustia vital se ha convertido en la única forma de ser y estar. En un mundo atiborrado de las escenas reales de la deshumanización, donde la forma mercancía ha conseguido ocupar totalidad de la vida social, la constatación de Bloch es que las imágenes interiores de una vida diferente no cesan de producirse.

La cuestión de cuál es el impulso movilizante fundamental ha ocupado a la teoría psicoanalítica desde sus comienzos: mientras que Freud propuso como fuerza instintiva principal el impulso sexual, Adler hizo lo mismo con el supuesto impulso de dominación y Jung con el impulso dionisíaco. En esta teoría de los impulsos existe para Bloch una importante "limitación clasista", que se manifiesta tanto en la naturalización de las pulsiones humanas más allá de las condiciones materiales que les dan forma y sustrato, como en que ninguno de estos psicoanalistas atendió a la centralidad del impulso de la conservación en la experiencia subjetiva:

[...] lo que une a toda la escuela psicoanalítica es el hecho de subrayar toda una serie de impulsos disecados que separan, después, del cuerpo vivo de manera mítico-conceptual. De esta surge el ídolo líbido, o voluntad de poder o proto-Dionisos, y surge, sobre todo, la absolutización de estos ídolos. Y lo así absolutizado y destacado del cuerpo [...] no es considerado por Freud ni por Adler, ni mucho menos por Jung, como una variable de las condiciones económico-sociales. Ahora bien: si han de caracterizarse los impulsos fundamentales, hay que tener en cuenta que estos impulsos varían materialmente en gran medida según las distintas clases y épocas [...]. Y lo que es más importante: los impulsos fundamentales subrayados en cada caso por el psicoanálisis no son, en sentido estricto, tales impulsos fundamentales, son demasiado parciales para ello. Ninguno de estos impulsos se hace valer tan incontestablemente como, por ejemplo, el hambre, un impulso *olvidado siempre por el psicoanálisis*. Ninguno de aquellos impulsos reviste el carácter de última instancia en la medida en que lo reviste el impulso de seguir viviendo. Este impulso es el impulso de la propia conservación, un impulso tan fundamental que, pese a todos los cambios, es el que pone en función los otros impulsos.²⁶

En tanto fuerza motora, el *hambre* ocupa un lugar fundamental en la teoría de la conciencia anticipadora, pues conduce a la negación de la privación. Del hambre no aplacada surge, según Bloch, un *interés revolucionario* que de volverse consciente puede llegar a empujar hacia la transposición de las fronteras de lo dado:

El hambre no puede evitar el renovarse incesantemente. Pero si crece ininterrumpidamente, sin que el pan la aplaque, se convierte en otra cosa. El yo-cuerpo se rebela y no busca el alimento por las viejas rutas. Trata de modificar la situación que han traído consigo el estómago vacío y la testa cabizbaja. El «no» frente al mal existente, el «sí» a la situación mejor imaginada, se convierte para el que padece en *interés revolucionario*. Este interés comienza con el hambre, y el hambre, como algo sabido, se convierte en una fuerza explosiva contra la prisión de la miseria. O lo que es lo mismo, el yo no solo trata de conservarse, sino que se hace explosivo, y la propia conservación se hace propia ampliación.²⁷

Cabe señalar que el hambre al que se refiere Bloch tiene que ver, antes que con la falta de alimento cotidiano, con esa fuerza vital no apaciguada que empuja en la búsqueda de un contenido y una genuina satisfacción negada por las condiciones dadas. Se trata, en palabras de Marx, de ese sueño de un algo que el mundo ya posee, pero del que debe hacerse consciente para volverse realidad. ¿Qué sueña este sueño? ¿Hacia dónde impulsa esta fuerza? Responde Bloch: "El "algo" en este sueño, y la conciencia que lo vuelve realidad son, incluso en Marx, ni más ni menos que la presencia anticipada del Reino de la Libertad, mantenido vivo en la esperanza de aquellos que caminan con los trabajadores y los apesadumbrados, los degradados y despreciados, y disponible solo a aquellos que pueden pararse sobre sus propios pies"28. En un

nivel, esta tendencia anhelante se manifiesta en la subjetividad, tanto en los *sueños diurnos* como en los *afectos de la espera* que los guían.

Para bien o para mal, la tendencia al sueño no se detiene una vez que ha amanecido. Sin embargo, señala Bloch, no se le ha prestado suficiente atención a la clase de sueños que ocurren durante el día, pesa sobre ellos una especie de prohibición. El psicoanálisis, por ejemplo, ha concentrado sus esfuerzos analíticos en los sueños nocturnos para los que el sueño diurno no sería más que una especie de "paso previo", perdiendo de vista, de este modo, *las prefiguraciones de lo que se haya en proceso de ser*:

El psicoanálisis, que considera todos los sueños solo como vehículo de la represión, y que solo conoce la realidad bajo la forma de la sociedad burguesa y de su mundo, puede, desde luego, designar los sueños diurnos consecuentemente como simple estadio preliminar de los sueños nocturnos. Para el burgués, el escritor que puede soñar despierto es, sin más, la liebre que duerme con los ojos abiertos, y ello en una cotidianeidad burguesa que se siente y aplica como medida de todo lo real. Ahora bien: si se pone en cuestión esta medida, incluso para el mundo de la conciencia, si se considera el sueño nocturno solo como parte desviada y no completamente homogénea en el campo gigantesco de un mundo todavía abierto y de su conciencia, entonces el sueño diurno no es un estadio preliminar respecto al sueño nocturno y no queda liquidado por este [...]. Como anticipos de la imaginación a los que, de antiguo, se llama sueños, pero también adelantamientos, anticipaciones, sería absurdo subsumir, y más aún subordinar, los sueños diurnos a los sueños nocturnos. El castillo en el aire no es un estadio preliminar del laberinto nocturno, más bien se hallan los laberintos nocturnos como sótano debajo de los castillos en el aire.29

Los sueños diurnos son extremadamente numerosos. La forma más común y conocida de ellos, y su forma más degradada, está conformada por el imaginar posibilidades vanas y casi siempre referido de modo egoísta al ensoñador y su provecho (lo que Bloch llama wishful thinking). Lo único nuevo en esta clase de sueños no es su contenido, sino solo el trayecto hasta allí. Se trata de sueños cuyos contornos están determinados por un futuro inau-

téntico. Pero también existe una clase más amplia de sueños diurnos orientada a un perfeccionamiento del mundo que incluye a los otros:

Si el yo no está introvertido o no está referido a su entorno inmediato, su sueño diurno quiere evidentemente mejorar. Incluso los sueños diurnos de raíces personales solo se dirigen al interior, en tanto que tratan de mejorarlo en comunidad con otros egos; en tanto, sobre todo, que toman el material para ello de una circunstancia exterior soñada hasta la perfección. Así, muy instructivamente, en Rousseau; en el libro IV de sus Confesiones: «Llenaba la naturaleza con seres de mi gusto, y me creaba una edad de oro también de mi gusto, trayendo a la memoria experiencias de épocas anteriores a las que se unían recuerdos dulces, y ornando de vivos colores imágenes de dicha que podía anhelar. Amor y amistad, los dos ideales de mi corazón, me los dibujaba en las más deliciosas figuraciones y los adornaba con todas las atracciones de la mujer». Incluso de las nieblas fantasmales surgen así figuras que atraen al ego a un mundo externo mejor, en el que «se abrazan millones de seres». Sueños de mejora del mundo buscan siempre la exterioridad de su interioridad, se trazan como un arcoiris extravertido o como una clave de bóveda superior.30

Esta, de hecho, es una de las características que, según Bloch, diferencia el sueño diurno del nocturno. Las otras son la libertad con la que se puede entrar y salir de él, el hecho de que en ellos el ego se mantiene, y que, dadas ciertas circunstancias, los sueños diurnos tienden a realizar lo que sueñan. Esos sueños diurnos que tanto su trayecto de realización como su contenido todavía tienen que surgir plenamente en el mundo son señalados por Bloch como aquellos que contienen *futuro auténtico*, donde se mueven las verdaderas representaciones anticipadoras. Por eso solía decir Bloch que la verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final: la creación de lo nuevo se da como una superación de los contenidos dados en el mundo.

Ahora bien, ¿qué hay de los afectos de la espera? Por ahora basta decir que se trata en este caso de ciertos "sentimientos instintivos" que son más que un estado de ánimo y que se caracterizan por su intensa intencionalidad anticipadora, esto es,

esperan algo inexistente. Los afectos de la espera a los que se refiere Bloch son la angustia, el miedo, el horror, la desesperación, la confianza y la esperanza.

Tanto los afectos de la espera como los sueños diurnos apuntan a la dimensión sicológica-subjetiva de lo todavía-no-consciente que, como ya fue señalado, es el lugar psíquico del nacimiento de lo nuevo. Así, contra la teoría psicoanalítica que concibe el material del inconsciente como algo meramente pasado, el análisis de Bloch amplia la noción del inconsciente al incluir en él la preconciencia de lo nuevo, esto es, lo susceptible de hacerse consciente, no en el sentido de volver consciente algo olvidado o reprimido, sino en el sentido de volver consciente algo que todavía tiene que llegar a ser: "un contenido que todavía tiene que surgir objetivamente en el mundo"31. De este modo, lo todavía-no-consciente encuentra su dimensión material inmediata en lo todavía-no-llegado-a-ser y solo de esta forma, como "novum en mediación"32, se producen las utopías concretas.

Volvamos a los afectos de la espera. ¿Qué dice Bloch sobre la esperanza? Primero que todo dice de ella que es un principio. ¿Define "el principio esperanza" en su obra del mismo nombre? ¿Y qué es, por cierto, un "principio"? El término principio es usado para describir un conjunto de "regularidades" o de valores, que algunos llaman mistificadoramente "leyes", como en el caso de los principios morales, jurídicos o científicos. Cuando Bloch habla del principio esperanza, se refiere al fenómeno de la conciencia-experiencia humana del adelantamiento. ¿Adelantamiento de qué? Como ya hemos señalado, se trata de un adelantamiento de lo todavía no (todavía-no-conciente/todavía-no-realizado). La esperanza es una de las manifestaciones, que a nivel subjetivo, adquiere este fenómeno. Pero la esperanza corre el riesgo de quedarse en mera confianza ciega. Es en este sentido que Derrick Jensen critica la esperanza: en la medida en que es una forma en que aparece la impotencia generalizada. Para Jensen solo se tiene esperanza sobre aquello que no se puede controlar, sobre lo cual no se puede incidir directamente. Por ejemplo, el ciudadano promedio no tiene esperanza de que mañana podrá conectarse a internet, pero sí tiene

esperanza de que el autobús que toma para ir a su trabajo no se estrelle³³. Es justamente por esto que para Bloch el afecto de la esperanza tiene que tener un momento de determinación. La esperanza se vuelve *función utópica* cuando su contenido se hace consciente y sabido de la tendencia, la *posibilidad real-objetiva* de su tiempo:

Y es que la mirada hacia adelante se hace justamente más aguda a medida que se hace más claramente consciente. En esta mirada el sueño quiere ser en absoluto claro y el presentimiento, en tanto que auténtico, lúcido. Solo cuando la razón comienza a hablar, comienza, de nuevo, a florecer la esperanza en la que no hay falsía. El mismo todavía-no-consciente tiene que ser en su acto consciente, y, por su contenido, sabido: como aurora aquí, y como algo alboral allí. Y con ello se llega al punto en el que precisamente la esperanza, ese peculiar afecto de la espera en el sueño hacia adelante, no aparece ya [...] como un mero movimiento circunstancial del ánimo, sino consciente-sabida, como función utópica. Sus contenidos se manifiestan primeramente en representaciones, y esencialmente en representaciones de la fantasía; en representaciones de la fantasía, las cuales se diferencian de las representaciones recordadas en que estas no hacen más que reproducir percepciones anteriores, deslizándose así más y más hacia las sombras del pasado. Y las representaciones de la fantasía no son tampoco representaciones compuestas simplemente a capricho por elementos dados —como «mar de piedra» o «montaña de oro»—, sino que son representaciones que prolongan anticipadamente lo dado en las posibilidades futuras de su ser distinto, ser-mejor. Por eso la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la mera fantasmagoría justamente porque solo la primera implica un ser-que-todavía-no-es de naturaleza esperable, es decir, porque no manipula ni se pierde en el ámbito de lo posible vacío, sino que anticipa psíquicamente lo posible real.34

La capacidad utópica anticipa un mundo mejor (liberado de la alienación capitalista dominante) cuya posibilidad se funda no a partir de elucubraciones abstractas, sino en el desciframiento de las posibilidades reales del momento histórico. Como señala Bloch, es esta relación de la utopía con la *tendencia* de una época la que explica que Tomas Moro haya planteado su utopía social basada en la

libertad, mientras que doscientos años después las utopías del siglo XVIII se basaran en la industria. La realidad es proceso, afirma Bloch, *y muestra en su borde algo que se aproxima*. Las representaciones de la utopía concreta están ancladas al proceso de lo real, son una parte constitutiva de este y en el se producen. Así pues, en *El Principio Esperanza*, Bloch nos ofrece una enciclopedia de manifestaciones de la función utópica que incluyen mitos, fábulas, relatos de viajeros, bailes, pantomima, música, proyectos arquitectónicos, eventos religiosos y políticos, etc.

En este punto se vuelve necesario discutir la concepción blochiana de ideología y herencia cultural. Emergida de la división del trabajo manual y el trabajo intelectual, momento en el cual la conciencia puede emanciparse del mundo y proceder a formar pura teoría, teología, filosofía, ética, etc., la ideología es concebida por Bloch en un sentido doble. Por un lado, la ideología se muestra como una "fantasía encubridora" usada por la clase dominante para "convertir sus propios asuntos en asuntos generales"35, es decir, la ideología es la mentira que armoniza superficialmente las contradicciones de una vida explotada y oprimida. Ahora bien, como representantes de una categoría económica, los capitalistas no están por sobre la alienación. La "superestructura ideológica", no surge externamente, es producida por individuos que entran en determinadas relaciones de producción. Se trata, del problema del fetichismo de una conciencia formada en la socialización a través de la forma valor.

Por otro lado, aparece otra cara de la ideología, que no coincide con la simple apología de la sociedad clasista de turno, argumenta Bloch, al considerar esas formas culturales tenidas "como norma y modelo inalcanzable"³⁶, que perduran incluso al caer la base social de la cual emergen:

[...] en la ideología aparecen ciertas figuras de condensación, de perfeccionamiento y de significación que, cuando se hallan referidas preferentemente a la condensación, se conocen como arquetipos; cuando referidas preferentemente al perfeccionamiento, como ideales, y cuando referidas preferentemente a la significación, como alegorías y símbolos. El realzamiento de lo dado, perseguido así de tan distintas maneras, no es, desde

luego, una paliación de lo que es y no-debería-ser, y no trata de apartar la vista de este último conscientemente, es decir, engañosamente. Se trata aquí, más bien de completar lo dado de una manera, desde luego, abstracta e idealista y, desde luego, no dialéctica destructiva y real; pero, sin embargo, de un modo al que no le falta una anticipación, por así decirlo, en el espacio, pero no solo impropiamente en el futuro y en el tiempo [...]. Las relaciones de producción del momento explican cómo se ha llegado a las ideologías y otros perfeccionamientos impropios del momento, pero los extravíos acerca de lo humano peculiares de las relaciones de producción del momento tienen necesariamente que extraer algún elemento de la función utópica para poder siquiera construir las complementaciones dichas, con todo su revestimiento cultural. Las ideologías, en tanto que ideas dominantes de una época, son, como dice contundentemente Marx, las ideas de una clase dominante; pero como esta es también una clase autoalienada, en las ideologías se pone de manifiesto, además del interés —presentar el bien de la clase como el bien en absoluto de la humanidad—, esa imagen correctora y futurible de un mundo sin alienación que es llamada, sobre todo en la burguesía, cultura, y que muestra actuante la función utópica incluso en aquella clase que se siente a gusto en su alienación.37

Es por esto que el problema de la producción de la cultura no puede ser tratado mediante el simple desmembramiento del cuerpo económico o del fantasma ideológico de su alma. Para Bloch, la historia cultural no puede ser concebida dualísticamente, en la medida en que hay un factor subjetivo trascendente en ella que no alcanza a ser completamente captado por estas aproximaciones. El hecho de que ciertas formas culturales "retornen", pervivan a la sociedad que les dio origen, por ejemplo, el arte griego que era tenido por Marx como un arte eterno y un modelo incomparable, señala para Bloch la presencia de un elemento que si bien es alimentado por la ideología se extiende más allá de ella:

La cultura es, pues, aquello que los tiempos nos han legado como ideología. No como la ideología que reside en un lugar y posición que solo estaría al servicio del ocultamiento objetivo de las relaciones sociales existentes, sino como ideología que tiene un excedente que hoy todavía nos atañe, nos resulta

de enorme provecho y se hace reconocible como la herencia cultural.³⁸

En esta herencia cultural es donde pervive el futuro del pasado y el pasado del futuro. ¿Cómo reconciliar esta idea de la "herencia cultural" frente a la labor embrutecedora que el arte, como esfera separada de la vida, desempeña hoy en la industria cultural? Posible respuesta: es necesario ir más allá de lo aparente, la crítica de la ideología consistiría, siguiendo a Bloch, no solamente en desenmascar la mistificación capitalista, sino también en descubrir las posibilidades no realizadas, las ruinas del pasado escondidas en el espectáculo, y la cada vez más urgente necesidad de su realización. El mundo no es un mero conjunto de hechos consumados, sino un presente abierto, atravesado por latencias no realizadas que todavía deben volverse conscientes:

[...] el gran arte o la gran filosofía no son solo su tiempo manifestado en imágenes e ideas, sino que también *el viaje de su tiempo y las preocupaciones de su tiempo* manifestadas en imágenes e ideas. Desde este punto de vista, es nuevo para su época. Desde el punto de vista de todos los tiempos, es lo que aún no se ha cumplido.³⁹

En otras palabras, este excedente se produce en la ideología tanto al percibirse la tendencia del estado económico-actual como cuando "la exigencia del hacia dónde, del para qué, del objetivo" penetran la reflexión. A propósito de la herencia, en la obra *La producción del espacio*, Henri Lefebvre comenta que los espacios producidos en un primer momento por y para el intercambio de bienes —el mercado, la basílica, el pórtico—, aunque hoy se hayan vuelto represivos, representaron en su tiempo espacios de libertad frente a la opresión de la sociedad feudal⁴¹. Justamente la producción de este excedente justifica la distinción que Bloch establece entre utopía e ideología:

[...] las ideologías son grupos de representaciones que las sociedades existentes reflejan y justifican. Utopías, por el contrario, son, o deberían ser, y lo son en su mayoría, representaciones perteneciente a grupos que minan una sociedad dada y dinamitan, o preparan una voladura mediante el sueño de un mundo mas bello, de una sociedad mejor. Un sueño, en todo caso, que no ha

de estar necesariamente suspenso en el vacío, nunca se encuentra flotando solo en el vacío —una mente individual no puede ser tan ocurrente—, sino que guarda relación con la tendencia en el tiempo que una sociedad posterior prepara o de la que ya está preñada.⁴²

Es en este sentido que Bloch afirma que la utopía concreta, así como las representaciones que de esta se encuentran en la cultura, no tratan de realizar ideales, sino de poner en libertad la esencia que ya penetra la sociedad. "La utopía es", señala Bloch, "una auténtica comadrona, pero no la educadora del niño hasta la edad adulta, tan solo lo trae al mundo"43. Cabe preguntarse en este punto ¿cuáles son las posibilidades reales-objetivas, las tendencias y latencias de nuestro tiempo? Esta cuestión, sin embargo, excede el alcance de este artículo. Por ahora solo diremos que el aumento de la productividad hasta unos límites absolutos que rompen con la relación capital-trabajo —o, en otras palabras, el vaciamiento de la relación de compra y venta de tiempo humano, producto de los avances técnicos de la microtecnología y la informática, que permiten producir a gran escala con muy poca participación humana directa en el proceso productivo, por lo tanto, con muy poca producción de valor— indica en la dirección de una nueva relación con el tiempo desgarrada de todo sentido de rentabilidad. "El llamado reino de la libertad se constituye por eso no como retorno, sino como éxodo"44, afirma acertadamente Bloch: no hay otro programa para la superación del capitalismo más que la negación de todas las categorías que median la compra y venta de trabajo humano (mercancía, dinero, capital, género, Estado, democracia, nación, valor, etc.), en la medida en que esta totalidad alienada intenta de manera cada vez más represiva detener la producción de las nuevas relaciones sociales a las que está dando origen.

Vemos, pues, aparecer la función de la utopía (concreta) bajo una nueva luz, como una crítica de lo presente.

3. EL ESPÍRITU DE LA MÚSICA: SOBRE LA MÁS UTÓPICA DE TODAS LAS HERENCIAS CULTURALES

"La música es la única teurgia subjetiva" — Ernst Bloch

Hay un algo trascendente en la música: unas mujeres africanas, al ser rescatadas de la muerte en el mediterráneo por la flota de una organización de ayuda humanitaria, lo primero que hacen es cantar⁴⁵.

Bloch sostiene la tesis de que la experiencia musical es un medio excepcional de la volición utópica dado que la música es, en y por sí misma, el lenguaje de la inmediata y espontánea expresión humana contra la falta. Como queda de manifiesto en su recuento del relato de Ovidio sobre el origen de la flauta arcádica, es el insatisfecho anhelo de unión de Pan por la ninfa Siringa el que da origen a la música como impulso *dirigido a lo que se echa de menos* y como el propio medio que lo calma:

Pan, que se entretiene con ninfas, persigue a una de ellas. Siringa, la ninfa de los árboles. Siringa huye de él, se ve detenida por un río e implora a las aguas, sus «líquidas sorores», que la transformen, mientras que Pan, que trata de hacerse con ella, ve que solo tiene cañas en la mano. Mientras se lamenta de la pérdida de la amada, la brisa provoca en el cañaveral tonalidades cuya armonía se apodera del dios. Pan rompe la caña en pedazos, unos más largos y otros más cortos, los une en perfecta gradación con cera y toca las primeras tonalidades, iguales a las de la brisa, pero con aliento vivo y como lamentación. Así surge la flauta de Pan, y mientras la toca, crea el dios una unión con la ninfa (hoc mihi conloquium tecum manebit [Este coloquio contigo a mi me quedará]), la desaparecida y, a la vez, no desaparecida, que queda en sus manos como sonido de la flauta.46

El estatus especial que Bloch le otorga a la música puede ser rastreado ya en su obra seminal *El Espíritu de la Utopía* donde se dedica extensamente a desarrollar una teoría filosófica de la música. Las premisas básicas de esta teorización son establecidas en la sección titulada *La producción del ornamento*, que describe el desarrollo de la forma en las artes

plásticas, desde el mundo griego, pasando por el egipcio hasta acabar en el gótico, como el despliegue de la voluntad creativa de ser. Bloch comienza su presentación lanzando un ataque severo contra la sociedad industrializada:

[...] el progreso y el capitalismo hasta ahora han construido la tecnología, al menos en su aplicación industrial, solamente con el propósito de lograr una rápida circulación y altas ganancias, y ciertamente no, como se afirma a menudo, para aliviar nuestro trabajo ni mucho menos para mejorar los resultados. No podríamos decir dónde estaba el alivio en el zumbido del telar moderno, en el turno de noche, en la terrible coerción de sus invariables rotaciones por minuto, en la prohibición del placer de un ser humano en el trabajo, que solo tiene partes en las que trabajar y nunca en ningún momento experimenta la alegría de ver el producto completo terminado [...].⁴⁷

Para Bloch el desarrollo de la industrialización vacía la vida de todo contenido, perdiéndose en en este clima espiritual el propio sentido de ser humano. Bajo la dominación capitalista el impulso de encontrarnos a nosotros mismos en un acto productivo es reducido a la condena del trabajo asalariado y al fin en sí mismo de la valorización. El vaciamiento de la vida, representa para Bloch, una de las manifestaciones del "Espíritu en retirada"48, la que toma la forma de la crisis general, la otra es la esperanza. En este nivel del análisis, la apuesta de Bloch es que aún frente a la inhumanidad de la vida reificada, el desarrollo técnico indica también una posibilidad que, si bien aún debe ser definida por la comunidad humana conscientemente apoderándose de su historia, abre el horizonte hacia una "tecnología humanista" no diseñada para aumentar las ganancias, sino con propósitos puramente funcionales⁴⁹, una gran técnica: "un 'lujo' democrático, fresco, ingenioso y que nos aliviane a todos, una reconstrucción de esta estrella en la Tierra con el objetivo de la abolición de la pobreza, la delegación del trabajo a las máquinas, la automatización centralizada de lo inesencial y, por lo tanto, la posibilidad de la pereza"50.

Para empezar a responder la pregunta de dónde puede ser encontrada esa técnica, Bloch mueve la discusión hacia una crítica de los estilos que en arquitectura y arte, paralizados por el funcionalismo, pretenden pobremente embellecer la "rectilinariedad desnuda"51 y apunta hacia "algo totalmente diferente que se avecina en nuestro tiempo: una expresión puramente espiritual y musical que aspira a ser ornamento"52. Bloch rechaza la perspectiva de su época que entendía el ornamento como la superficie no esencial de la estructura funcional; en cambio, el ornamento aparece en su análisis como una especie de espejo mágico que vuelve sensorial lo esencial, el movimiento de trascedencia de la voluntad artística/creativa (kunstwollen) transfigurado en símbolo. Ese algo que se avecina es investigado a través del estudio de la kunstwollen que anima la evolución de las formas de las artes plásticas en el mundo griego, egipcio y gótico.

La kunstwollen de los griegos es complaciente, orgánica, superficial, pura plasticidad, lo que les permitió "construirse un mundo donde pudieran vivir, donde en cualquier momento podían evadir el terror del caos, pero también la seriedad de la decisión"53. La kunstwollen egipcia, en contraste, es rocosa y produce una geometría inorgánica desprovista de ornamento y asociada a la muerte donde, sin embargo, sobrevive "una construcción significativa ya no dictada por el esfuerzo de estilización, sino por el espíritu del material y por la inmanencia rocosa como tal"54. Finalmente, Bloch refiere a la kunstwollen gótica, representada primero por la talla de madera, una artesanía cuyo propósito principal no es aplanar o dar forma a través de la remoción de pedazos de madera, sino que exponer lo que estuvo dentro. El gótico es el prototipo de una fase central de la expresión humana, especialmente apreciada por Bloch, el "anhelo orgánico-psicológico [...] verdaderamente alcanzado en forma del ornamento"55. En vez de los principios abstractos de la geometría y la proporción que controlaron el diseño egipcio, en la catedral gótica, el ornamento, la "firma del ser humano inmediato" 56, se vuelve la base de la estructura, cuya línea expresa "la sugerencia artística del espacio vital [Lebensraum], del problema del Nosotros que destella como un relámpago con cada aproximación del mito del logos [...] el reino finalmente puro sobre la forma funcional, el espíritu libre del propio movimiento de

expresión"57. Solo a través del arte gótico "el hombre, y no el sol, no la geomancia o la astrología, sino el hombre en su interioridad más profunda, como Cristo, se convirtió aquí en el estándar alquímico de todo lo que se construye"58. Lo que Bloch observa en este sistema de kunstwollen, y en particular en el arte gótico, es el movimiento del auto-encuentro del ser con lo que todavía-no-llegado-a-ser en la forma del ornamento:

[...] el alma ya no necesita aceptar dictados extraños. Más bien, su propia necesidad es lo suficientemente fuerte como para atraer las cáscaras y los marcadores que necesita de apoyo, y las imágenes se convierten en nuestra *propia* reaparición, pero en otro lugar [...]. Las cosas entonces se vuelven los habitantes del propio interior, y si el mundo visible parece de todos modos estar desmoronándose, vaciándose cada vez más de su propia alma, volviéndose incategorial, entonces en él y a través de él los sonidos del mundo invisible, en consecuencia, quieren convertirse en pictorialidad [...].⁵⁹

El alma se vierte hacia afuera, se objetiva en el material, y en este trabajo la naturaleza se humaniza, generándose una simbiosis entre el sujeto y el objeto, el ser y el mundo. Ahora bien, es en el terreno de la música donde para Bloch se presenta de manera más concentrada este fenómeno.

A través de un análisis del desarrollo de la música occidental europea, alimentado por la idea de Lukács del "tapiz" (Teppich) que designa los tipos de formas que trascienden las fronteras y géneros establecidos, Bloch presenta una perspectiva de la historia de la música no cronológica centrada en el desenvolvimiento del anhelo de identidad. El primer tapiz que identifica es el del canto a uno mismo, el baile y la música de cámara. Está asociado con el canto primal de los seres humanos cuyos sentimientos espontáneamente se convirtieron en tono. El segundo tapiz incluye la canción formalmente cerrada Lied, cuya versión secular es el oratorio y su versión sagrada la fuga, y está caracterizada por la melodía monotemática, siendo sus mayores representantes Mozart y Bach. Finalmente, se presenta el tapiz de la canción abierta. Este corresponde al lugar de las sinfonías de Beethoven, Bruckner, y Mahler y a las óperas de Wagner. Sin embargo, en ningún caso

debe verse acá una exaltación del desarrollo de una técnica compositiva específica. Por el contrario, el objetivo de Bloch es mostrar que lo que la música prefigura no está relacionado con la destreza técnica, "se puede ser un compositor diligente y, sin embargo, todo permanecer sin vida"60, sino que la cuestión más bien radica precisamente en aquello que cada quien pone en sus composiciones: lo que se escucha en las grandes obras musicales es, precisamente, una subjetividad y los contenidos que esta alberga. Por esta misma razón, su sistema de tapices permanece abierto, generando un campo magnético que indica en la dirección de una realización que todavía debe producirse: "estas formas son, por supuesto, determinaciones objetivas más bajas, y el objeto musical que verdaderamente debe ser revelado aún no se ha logrado"61. Ahora bien, no se trata de una pura interioridad vuelta externa lo que manifiesta el carácter utópico de la música, también hay algo más:

"¿Por qué, cuando la música redobla nuestras emociones tristes o felices, incluso las crea, olvidamos cuán supremamente y con más fuerza que cualquier otro arte que nos arroje bruscamente, en un abrir y cerrar de ojos, entre la felicidad y la tristeza, pregunto por qué nos olvidamos de su característica sobresaliente: su poder para hacernos sentir nostalgia por nuestro hogar? No por la tierra vieja y abandonada, sino por la tierra virgen; no por un pasado, sino por un futuro?". La música es, simultáneamente, la promesa del más allá, una canción de consuelo, magia negra, anhelo y nuestra propia llegada, la flor nocturna de la fe que nos fortalece en la oscuridad final, y la certeza más poderosamente trascendente entre el cielo y la tierra [...].62

La música como utopía aparece como un momento de revelación que le permite a los seres humanos reconocerse a sí mismos y sus posibilidades contra la oscuridad del instante vivido. Pero ¿por qué esta es una experiencia utópica? Responde Bloch: "Si no nos tenemos a nosotros mismos, ciertamente nunca podríamos ver lo que debería ser"63. Se trata de una experiencia utópica para el sujeto capitalista que vive separado de sí, que no conoce sus poderes creativos y que da por sentado el automatismo estático y destructivo de la cotidianidad como su única posibilidad.

Muchas preguntas podrían hacerse llegados a este punto: ¿de qué se trata la oscuridad del momento vivido? ¿cuándo se está conscientemente presente en uno mismo? ¿cómo es aquella música que provoca este auto-encuentro? Estas cuestiones, sin embargo, deberán esperar su apropiada elaboración en una segunda parte de estas investigaciones. Por ahora podemos adelantar lo siguiente: la música auténticamente utópica aparece como un sueño soñado despierto, el contenido prefigurado en ella es la realización de lo todavía no consciente, el sublime presentimiento de nuestra libertad que irrumpe en el instante absoluto del Ahora.

[...] en tanto que su fuerza expresiva se halla más allá de todos los nombres conocidos, de lo que se trata en último término, no es de la expresión en la música, sino de *la música como expresión* [...]. Este lenguaje procede, desde luego, solo de la música absoluta [...]. En su totalidad la expresión musical es, en último término, el sustituto de una articulación mucho más amplia de lo hasta ahora conocido.⁶⁴

```
¡Contemplad! ¡Contemplad!
El espejo del sonido . . . .
  Siente así la emoción
  De la imagen viva de ti . . .
  El tú que nunca permitiste convertirse en una realidad.
  ¡Contemplad! La imagen viva de ti.
  El ser viviente eterno . . . .
  El tú que buscas negar . . . . . .
    El tú.. que nunca permitiste
       Convertirse en una realidad . . .
            Escucha bien . . . .
       Y oirás
         De la mente sintonizada
           De tu espíritu
El tú . . . que nunca permitiste convertirse
           En una realidad viva . . . .
Busca en el aire vacío el amor
El amor habita en el otro lado
            De la frontera
          ¡De la última posibilidad!
```

—Sun Ra

NOTAS

1. Por ejemplo, "[Los socialistas nº 10 del boletín Anarquía & Instituto de Investigación Social rodearon a Adorno, lanzándole utópicos] repudian todo acción Comunismo. Disponible en: https:// comenzaron en mayo de 1964 rosas y tulipanes y mostrándole política, y sobre todo, toda acción anarquiay comunismo. noblogs. cuando Adorno inició un proceso sus pechos mientras trataban revolucionaria, y se proponen org/numeros/ alcanzar su objeto por medios 12. Citado en Introducción a Bloch, del grupo Subversive Aktion que Krahl era imposible para Adorno pacíficos y ensayando abrir el Justo Pérez, 1968, Convivium: habían fabricado unos afiches de hablar en sus clases sin que lo camino al nuevo evangelio social Revista de filosofía, p. 9. por la fuerza del ejemplo, por las 13. Ernst Bloch: tendencias y de Adorno —"No puede haber burg fueron llamados a testificar [...]. Continúan soñando con la Herramienta. realización experimental de sus 14. Spirit of utopia, Ernst Bloch, "todos están presos bajo la ilusión y se excusó de continuar con su de falansterios aislados, creación p. 1-3. de colonias interiores, fundación 15. Ibid., p. 1. 2000, Ediciones El Aleph, p. 83-85). ta-a-Ernest-Bloch.

- 3. Ibid., p. 18.
- 4. Ibid., p. 19.
- Aguilar, p. 5.
- Press, p. 414.
- 7. Autopercepción intelectual de 2014, p. 12.
- 9. Ibid., p. 13-14.
- Critique nº 9, 1976, p. 37.

- experiencias en pequeño, con- latencias de un pensamiento, ningún pacto con este mundo; en el juicio contra Krahl. Adorno denadas de antemano al fracaso Miguel Veda (ed.), 2007, Editorial solo le pertenecemos en la medida justificó su acción diciendo que
- utopías sociales: establecimiento 2000, Stanford University Press, de ser libres", "el robo del tiempo declaración argumentando que

de una pequeña Icaria, edición en 16. El movimiento estudiantil ale- todos aquellos que estuvieran de después de este evento haciendo miniatura de la Nueva Jerusalén; mán arremetió con fuerza contra acuerdo con que la discrepancia alpinismo en Suiza. y para la construcción de todos las instituciones de educación entre teoría y práctica era insoporestos castillos en el aire se ven formal*. En 1960, el organismo table a contactar a Adorno. Como movimiento está inscrito dentro forzados a hacer llamamientos oficial de estudiantes alemanes, la resultado dos personas fueron de un proceso de contestación al corazón y a la bolsa de los Unión Nacional de Estudiantes, procesadas y multadas por delitos global ("segundo asalto proletario filántropos burgueses" (Manifiesto publicó el informe Adiós a la contra la ley de prensa, luego de contra la sociedad de clases") que Comunista, K. Marx y F. Engels, Torre de Marfil llamando a los que Bloch convenciera a uno de retomaba el programa planteado estudiantes a hacerse responsa- sus estudiantes para que nombrara por las revoluciones proletarias de 2. Autopercepción intelectual de bles de los problemas sociales a los responsables. Las tensiones 1848: abolición de la sociedad de un proceso histórico — Cambiar y políticos fuera del marco ins- continuaron creciendo entre los clases, de la producción mercantil, el mundo hasta su reconocimiento. titucional de la universidad. La estudiantes y profesores. A inicios del estado y de todo poder separado. Entrevista a Ernest Bloch, José guerra de Vietnam, el desarme de 1969 un grupo de estudiantes 17. Autopercepción intelectual de Marchand, 1974, p. 17. Dispo- nuclear, las libertades civiles, la de sociología liderados por uno un proceso histórico — Cambiar nible en: https://es.scribd.com/ represión policial, la pesadilla del de los estudiantes de doctorado el mundo hasta su reconocimiento. document/15612880/Entrevis- nazismo causaban álgidos debates de Adorno, Jürgen Krahl, inten- Entrevista a Ernest Bloch, p. 28. entre los estudiantes alemanes taron ocupar el departamento 18. Nonsynchronism and the oblilos años sesenta las protestas cerrado entraron al Instituto de 1977, Suhrkamp Verlag, p. 22. 5. El Principio Esperanza (vol y las ocupaciones de edificios Investigación Social. Frente a 19. Durante la segunda mitad de I), Ernst Bloch, 1977, Editorial universitarios era una ocurrencia esto, Adorno y Friedeburg —otro la década del treinta, la Unión regular. Los seminarios a menudo profesor del Instituto— llamaron Soviética atravesó un periodo 6. The Metropolis and mental life, se convertían en discusiones po- a la policía y 76 estudiantes fueron de intensa violencia política y George Simmel, en The sociology líticas y los comités estudiantiles arrestados. Krahl fue el único que represión conocido como el Gran of George Simmel, 1950, Free demandaban la auto-organización fue sometido a juicio por la acción. Terror o Gran Purga. Durante estos

un proceso histórico — Cambiar nes de los estudiantes eran aún hacia el Instituto y sus miembros, concentración y al menos 750,000 el mundo hasta su reconocimiento. más acaloradas con respecto al Hacia junio de 1969, un poco fueron ejecutados. Los Juicios de Entrevista a Ernest Bloch, p. 22. encuentro teoría-práctica. Para antes del juicio de Krahl, Adorno Moscú condujeron a expulsiones 8. Citado en Ernst Bloch, Vincent algunos, la teoría era un freno canceló todos sus seminarios y ejecuciones masivas de pro-Geoghegan et al., Routledge, para el movimiento. Según los luego de que un grupo de estu- minentes miembros del Partido estudiantes de sociología de la diantes interrumpiera su clase Comunista y del Ejército Rojo Universidad de Fráncfort, los "Introducción al pensamiento" acusados de actividades contra-10. Interview with Ernst Bloch, "idiotas de izquierda del Estado dialéctico". Mientras uno escribía rrevolucionarias. Estos juicios Ernst Bloch, Michael Lowy and autoritario" se habían vuelto en la pizarra "Quienquiera que le llevaron a la ejecución, entre otros, Vicki WIlliams, New German "críticos en la teoría, conformistas" dé el control al querido Adorno de Nikolay Bukharin —antiguo en la práctica", como señalaba preservará el capitalismo por el dirigente de la Internacional 11. Para un desarrollo más ela- uno de sus folletines. Las fric- resto de su vida", tres estudiantes Comunista—, Alexey Rykov —ex

legal contra algunos miembros de besarlo. Luego del arresto de "Se Busca" con un montaje de citas interrumpieran. Adorno y Friedeen que nos rebelemos contra él", quería evitar daños al mobiliario libre se presenta como diversión tenía que irse de vacaciones. organizada", etc.— y llamaban a Adorno muere un par de meses

borado al respecto consultar el ciones entre los estudiantes y el cubiertas con chaquetas de cuero primer ministro— y Genrikh

* Es necesario precisar que este

de ese entonces. A finales de de sociología y al encontrarlo gation to its dialectics, Ernst Bloch, El uso de la fuerza policial no años casi un millón de soviéticos En Fráncfort las discusio- contribuyó a aplacar las ataques fueron enviados a campos de

sido arrestados. Trotta, p. 54). MIT Press, p. 903-904). Libros, p. 25.

Yagoda — ex jefe de la policía Antonio Machado Libros, p. 62. a su manera. Hoy, el mundo de gobierno se estableció en muchas secreta—. A mediados de 1938, 26. El Principio Esperanza (vol la mercancía, extendido a todo el iniciativas pequeñas. Entre otras de los 1,966 delegados del Partido I), p. 49. Comunista que asistieron al XVII 27. Ibid., p. 61. Congreso del Partido, 1,108 habían 28. Atheism in Christianity, Ernst se le atribuyen en ocasiones todos reproducir piezas de electro-Bloch, 2009, Verso, p. 249. 20. Citado en Ernst Bloch, p. 19. 29. El Principio Esperanza (vol 21. Por ejemplo, "La prosa de la I), p. 74. revolución social muestra y exige 30. Ibid., p. 79. valor individual, jefes visibles hasta 31. Ibid., p. 105. en los grupos menores, virilidad 32. Ibid., p. 189. personal en la solidaridad. Un 33. Ahora bien, el abandono de lizaron la libertad, la esperanza, el no lo cosificaría. El productor ánimo varonil, tan acentuado, por toda esperanza no significa, para horizonte. Aportaban la riqueza dominaría la producción. El ejemplo, en la Unión Soviética, Jensen, darse por derrotado, sino y los artículos indispensables. talento y el ingenio del artesano y que en ella existe no solo un de- dejar de estar bajo el control de Entonces «comercio» significaba del trabajador intelectual estarían recho sino un deber de critica, de los que tienen el poder: "[...] ya comunicación: el intercambio presentes en el proceso de forma tal suerte que este deber —con una no pueden alcanzarte. Ni con sus de bienes no discurría sin el simultánea y se desarrollarían dialéctica apenas comprensible a promesas, ni con sus amenazas, ni intercambio de ideas y placeres". dentro del mismo. Esto combi-Occidente— es exactamente un con su violencia [...] Te das cuenta La producción del espacio, Henri naría la inteligencia humana con momento de la disciplina, función que cuando la esperanza muere, Lefebvre, 2013, Capitán Swing la tecnología avanzada". Ver Wie de una solidaridad convencida, el Tú que murió con ella no eras Libros, p. 260. justa, impertérrita". (El principio tú, sino que era la parte de ti que 42.; Despedida de la utopía?, p 55. Disponible en http://www.youtube. esperanza (vol. III), 2007, Editorial dependía de tus explotadores, la 43. Ibid., p 56. 22. Por ejemplo, "con el objeto de la modo los explotadores se deten- I), p. 197. abolición de la propiedad privada drían voluntariamente, la parte 45. Ver Surviving One of the Dead-52. Ibid., p. 14. sobre los medios de producción de ti que creía en las mitologías liest Routes to Europe: Refugees at 53. Ibid., p. 19. puede haber, en el peor de los propagadas por tus explotadores Sea, VICE News, 2016. Disponible 54. Ibid., p. 22. casos por así decirlo, socialismo para facilitar la explotación [...]. en http://www.youtube.com/ 55. Ibid., p. 23. de estado, pero nunca a largo Muere la víctima". (El pacifismo watch?v=nPelTu3iupc plazo un genuino y regular estado como patología y otros escritos, 46. El Principio Esperanza (vol 57. Ibid., p. 24. capitalista. E incluso el socialismo Derrick Jensen, 2015, Editorial III), p. 155. de Estado, en la medida en que Viejo Topo y Colectivo Editorial 47. Spirit of utopia, p. 11. aparece, está en el proceso de un Nihil Obstat, p. 45) acto, y es por lo tanto temporal 34. El Principio Esperanza (vol 49. A propósito, resulta interesante 61. Ibid., p. 119. y a favor de la demolición; pues I), p. 133. el objetivo que está trabajando 35. ¿Despedida de la utopía?, p. 52. el movimiento conocido como 63. Ibid., p. 173. en este acto es la extinción del 36. El Principio Esperanza (vol "crítica práctica a la tecnología" 64. El Principio Esperanza (vol estado. La Revolución de Octubre I), p. 133. de 1917 postuló para este objetivo 37. Ibid., p. 138-139. la dictadura del proletariado, 38.; Despedida de la utopía?, p 53. [Cómo vemos]. En 1976, un la época luego de la muerte de 39. Art and society: Ideas as grupo de trabajadores de Lucas Lenin estableció el más poderoso transformed material in human Aerospace publicaron un Plan Estado y poder militar como una minds, or problems of an ideological Alternativo para el futuro de la salvaguardia: sin embargo el final superestructure (cultural heritage), corporación de la cual eran emde la fuerza en este tipo de fuerza en The utopian function of art and pleados en respuesta a los miles es ineludiblemente inmanente". literature, Ernst Bloch, 1996, MIT de puestos trabajos que iban a ser (The principle of hope (vol II), 1996, Press, p. 38. 23. Citado en Ernst Bloch, p. 24. 41. "Conversaciones, negociacio- El Plan abogaba por cambiar la 24. ;Despedida de la utopía?, Ernst nes y negocios siempre han tenido producción militar, a la que se Bloch, 2017, Antonio Machado necesidad de espacios apropiados. dedicaba la compañía con fondos 25. Thomas Müntzer, teólogo de con el paso del tiempo grupos socialmente útil". Aunque el Plan la revolución, Ernst Bloch, 2002, activos, originales, productivos fue rechazado por la gerencia y el

parte de ti que creía que de algún 44. El Principio Esperanza (vol 50. Spirit of utopia, p. 15. 48. Ibid., p. 13. llamar la atención aquí sobre 62. Ibid., p. 175. retratado por Harun Farocki en III), p. 165-166. su documental Wie man sieht eliminados como resultado de la 40. ¿Despedida de la utopía?, p.70. reestructuración de la compañía. Los comerciantes constituyeron públicos, por una "producción

planeta con el capital, ha adquirido cosas, a partir de este movimiento un cariz opresivo; se le incrimina, se diseñó un sistema capaz de los males. No hay que olvidar que domésticos para su reparación, los comerciantes y los mercancías, máquinas respiratorias, autos durante siglos, respecto a las eléctricos, manos mecánicas, coacciones de las comunidades etc. Con respecto a esta última antiguas, de las sociedades agrarias invención dice Farocki: "Este y de las ciudades políticas, simbo- sistema completaría el trabajo, man sieht, Harun Farocki, 1987. com/watch?v=Aqrg46rePjw 51. Ibid., p. 13. 56. Ibid., p. 26. 58. Ibid., p. 25. 59. Ibid., p. 32-33. 60. Ibid., p. 38.

AVISO PUBLICITARIO (1971)

De 1811 a 1816 un puñado de trabajadores textiles encontraron la respuesta a la amenaza de la tecnología. Literalmente, arrojaron las llaves inglesas a los engranajes e hicieron pedazos las nuevas máquinas a las que culpaban del desempleo y de la miseria. Si dicha actitud hubiese triunfado, tal vez la industria textil aún sería una industria casera y Gran Bretaña nunca se habría convertido en la potencia económica que fue a finales del siglo xIX. La actuación de los luditas contiene una lección muy instructiva: la amenaza no es el progreso por sí mismo, sino la manera en que nos adaptamos a él. Porque sin la tecnología, el progreso de una nación sería, sin ninguna duda, vacilante. Las máquinas reducen el costo de la producción. Lo cual a su vez genera mayores beneficios para reinvertir o mantiene bajos los costos del producto, con lo cual el poder adquisitivo aumenta. El resultado es una riqueza superior: el clima ideal para un aumento del empleo. No se puede parar el tiempo destrozando relojes. Pero eso nunca podrá aplazarse la llegada del mañana.

LIBRO DE RECLAMOS (1903)

El individuo se ha convertido en un simple engranaje de una enorme organización de poderes y cosas que le arrebata de las manos todo progreso, espiritualidad y valor para transformarlos a partir de su forma subjetiva en una forma de vida puramente objetiva. Solo es necesario apuntar que la ciudad es la arena de esta cultura que trasciende toda vida personal. Aquí, en los edificios y en las instituciones educativas, en las maravillas y el confort de la tecnología conquistadora del espacio, en las formaciones de la vida comunitaria y en las instituciones visibles del Estado, se ofrece una solidez tan avasalladora del espíritu cristalizado y despersonalizado que el individuo, por así decirlo, no puede mantenerse a sí mismo bajo este impacto. Por una parte, la vida se hace infinitamente más fácil para el individuo en tanto que por todas partes se le ofrecen estímulos e intereses, usos del tiempo y de la conciencia. Por otra parte, sin embargo, la vida se va conformando más y más de esos contenidos y ofrecimientos impersonales que tienden a desplazar las genuinas sutilezas y los rasgos incomparables de la persona. Esto tiene como resultado que el individuo conserve (aunque como apariencia) la singularidad y particularidad a fin de preservar un núcleo más personal. Tiene que exagerar este elemento personal para poder continuar escuchándose a sí mismo.



Número 2 / Invierno 2018

En este número colaboraron: AH, RP, JC, JM y RB.

Comunicación: www.dosytresdorm.org / contacto@dosytresdorm.org

Impreso en territorio dominado por el Estado ... Versión digital.

«El miedo a la soledad, la necesidad de contacto, obliga al niño a adaptarse; esa sugestión de la voluntad ajena, la llamada educación, es integrada en su propia voluntad. De modo que la mayoría se compone casi exclusivamente de voluntades ajenas asimiladas, de una voluntad ajena a la que se han adaptado, y perciben esa voluntad extraña como su propia personalidad. Se han convertido en seres uniformes porque toda la voluntad ajena, que es la que los integra de verdad, tiene una escencia y objetivos finales uniformes. Se han ahorrado el desgarramiento interior, se han adaptado a las cosas tal como son. La única respuesta de la familia actual al miedo inmenso del niño en su soledad es: vive y solo y llega a ser como nosotros».

Otto Gross

