

Los límites de la conciencia

Ensayos contra la sociedad tecnológica

Primera edición: Mayo 2014

Esta edición consta de: 500 ejemplares

Título: *Los límites de la conciencia*

Subtítulo: *Ensayos contra la sociedad tecnológica*

Autor: Juanma Agulles

Para pedidos e insultos: Calle Gonzalo Mengual 21, 5B,
03013, Alacant / revistaculdesac@gmail.com

Impreso por: Gráficas Castuera

Diseño de la colección: Miguel Sánchez Lindo

ISBN: 978-84-941092-5-6

Depósito legal: M-14123-2014

Se puede reproducir este texto tranquilamente

Índice

Preludio: El emperador desnudo.....	9
Los límites de la conciencia	17
El lenguaje de las máquinas.....	43
El lugar del arte.....	51
Deseo, placer y terapia.....	63
La crisis como momento de la dominación social	89
La ciencia social al servicio del orden	121
Materiales de derribo.....	137

Los pensamientos marcan las épocas de nuestras vidas: todo lo demás es el diario de los vientos que soplaban mientras estábamos aquí.

H. D. Thoreau

Cada generación, sin duda, se cree destinada a rehacer el mundo. La mía sabe, sin embargo, que no lo rehará. Pero su tarea quizá sea más grande. Consiste en impedir que el mundo se deshaga. Heredera de una historia corrompida, en la que se mezclan revoluciones frustradas, las técnicas enloquecidas, los dioses muertos y las ideologías extenuadas; cuando poderes mediocres pueden destruirlo todo, pero ya no saben convencer; cuando la inteligencia se ha rebajado hasta convertirse en criada del odio y de la opresión, esta generación ha tenido, en sí misma y alrededor de sí misma, que restaurar, a partir de sus negaciones, un poco de lo que hace digno el vivir y el morir.

Albert Camus

Preludio

El emperador desnudo

El cuento *El traje nuevo del emperador* tiene un final feliz. El niño, al señalar que el emperador, en realidad, está desnudo, provoca que todo el mundo admita de una vez la evidencia, supere el miedo a hablar y se rompa el consenso. Sin embargo, hay algo inquietante en ese final si lo proyectamos a las condiciones presentes. Quien tenga la osadía de señalar la desnudez del emperador no encontrará la misma respuesta que aquel niño. Quizá todo el mundo se volviese contra él y terminase metido en una mazmorra o colgado de la rama de un árbol. O peor, y más probable, su tímida voz se perdería en la vasta cacofonía de Twitter y las *noticias de ultimísima hora*, y en todo caso su amarga crítica llegaría a hacerse oír cuando nadie supiese ya qué significa.

Revestidas de una capa de alta tecnología, nuestras sociedades contemporáneas siguen inmersas en el proceso de industrialización acelerada que se inició hace dos siglos. Y los problemas de la desposesión social creciente, la organización burocrática, el expolio de la natu-

raleza, la violencia y la represión, no sólo no se han resuelto, sino que se han agudizado hasta el punto de poner en duda la supervivencia de gran parte del mundo que conocemos. Los penúltimos *progresos de la domesticación* nos hablan de una existencia cada vez más sometida, donde los márgenes para la acción contra la tiranía tecnocrática, en busca de la libertad y la justicia, se estrechan a cada paso. La culminación del mundo industrial cierra una puerta de acero a nuestras espaldas, haciendo desaparecer las condiciones de vida que aún permitan rebelarse contra sus imposiciones.

El chantaje tecnológico cotidiano nos conmina a buscar soluciones técnicas a cuestiones cuya solución pasará, sin duda, por una reorganización social de mayor alcance donde, muy probablemente, los procesos de agotamiento energético, el crecimiento urbano sin freno y la quiebra social generalizada, obligarán a los poderes dominantes a aplicar políticas cada vez más represivas. Mientras tanto, entrete-

nidos con una cantidad creciente de banalidades tecnológicas, nos vamos deslizando hacia el desastre con una sorprendente capacidad de adaptación. En estas condiciones, multitud de reivindicaciones parciales, muchas veces contradictorias entre sí, coexisten sin que las bases materiales de la opresión lleguen a ser puestas en duda por mucho tiempo. En un escenario donde ya nada es seguro, la incertidumbre constante se convierte en la única certeza. Y en ese magma, la posibilidad de ver crecer nuevos autoritarismos —que se añadirían a los ya existentes— no es precisamente una visión apocalíptica sin base en la realidad que nos circunda.

Por eso en estos artículos no se pretende encontrar ninguna teoría crítica definitiva que permita condenar el estado de cosas actual: ya se condena él solo, día tras día, con todos sus teóricos críticos dentro. Estos trabajos no han tenido más pretensión que abordar algunos aspectos relacionados con el ascenso de lo que he denominado, de forma genérica, *vida adminis-*

trada. La vida administrada es el resultado del proceso de industrialización y de la consolidación de la Técnica y del Estado como realidades opuestas a la sociedad. Es la culminación de un proceso histórico, para el que las nuevas resistencias y procesos de transformación social necesitan encontrar respuesta en prácticas que vayan más allá de las acostumbradas reivindicaciones de la «izquierda».

Pero no hay que hacerse ilusiones en cuanto a la capacidad de influencia que una actividad como la escritura —tan pasada de moda en la era tecnológica— tenga en el curso de los acontecimientos. Sin duda, hay muchas tareas urgentes que acometer, y la pugna por las ideas es sólo una de ellas. Hay algo que no podemos olvidar del cuento de *El traje nuevo del emperador*, y es que *todo el mundo sabe que está desnudo*; pero ser cómplices de la farsa se ha convertido en la única manera de sobrevivir y pasar, mal que bien, el tránsito que va de la cuna a la tumba. Sin las condiciones materiales necesarias para una

reapropiación de la existencia es difícil que surja un libre juicio, pero sin pensar más allá de la cultura material que nos oprime no haremos más que acondicionar la esclavitud industrial a sus nuevas coordenadas.

Quizá no decir nada, contemplar en silencio cómo el emperador pasa ante nosotros con su séquito, sea la forma de sobrevivir a este tiempo por la que muchos han optado. Pero entonces habrá que preguntarse si vivir así merece la pena.

*Los límites de la conciencia*¹

1. Cuando se escribió este artículo, en el año 2009, no había tenido lugar la catástrofe nuclear de Fukushima. Como actualizar los argumentos de este artículo contando con la «gestión» de aquella crisis nuclear estaba fuera de mi alcance, recomiendo la lectura de *Los santuarios del abismo. Crónica de la catástrofe de Fukushima*, escrito por Nadine y Thierry Ribault, y publicado en castellano por Pepitas de Calabaza en septiembre de 2013.

I

El seis de agosto de 1945, el piloto Claude Eatherley sobrevolaba su objetivo a unos diez mil metros de altitud. Bajo él, las brumas de la mañana se iban disipando lentamente. Los aviones japoneses volaban a mucha menos altitud —a unos dos mil metros, calculó—, por debajo de su posición. Todo indicaba que la misión no encontraría resistencia. En pocos minutos el cielo se despejó por completo y pudo avistar claramente el puente de Aioi que separaba el cuartel militar de la ciudad. Era el momento esperado. El reloj señalaba las ocho de la mañana. Claude Eatherley se puso en contacto a través de la radio con Paul Tibbets, coronel del *Enola Gay*, que esperaba la señal para lanzar la bomba. Eatherley dio el «adelante», y la bomba se deslizó hacia el vacío. Retardada por tres paracaídas, se desvió unos doscientos metros del lugar calculado, y finalmente estalló, a seiscientos metros de altitud, sobre la ciudad de Hiroshima.

Unos segundos después, casi cien mil cuerpos súbitamente inertes yacían entre los escombros. Muchos de ellos calcinados por las tremendas temperaturas alcanzadas tras la explosión nuclear. Las radiaciones afectarían a muchas personas más y matarían a miles, a consecuencia de cáncer y leucemia, durante los años posteriores. Los supervivientes de aquel holocausto, sus cuerpos mutilados, su piel abrasada y sus rostros desfigurados, serían durante algún tiempo la contracara del mundo de prosperidad y progreso que se desarrolló a partir del final de la Segunda Guerra Mundial. Hoy pocos lo recuerdan, pero lo cierto es que el «siglo americano», la edad del desarrollo tecnológico, había quedado inaugurado con un acto de inhumanidad de proporciones que escapaban a la imaginación de cualquiera.

Ninguno de los tripulantes del *Enola Gay* podía saber con exactitud las consecuencias terribles que sus actos tendrían. Cuando lo pudieron comprobar, de todos modos, ninguno se arrepintió. Continuaron apaciblemente su vida de

héroes de guerra, en un país que los recibió con los más altos honores. La era de la energía atómica había abierto las puertas a la barbarie técnicamente equipada. El poder de aniquilación del ser humano era por primera vez en la historia mucho mayor que su capacidad para imaginar siquiera las consecuencias de sus actos. Eso hacía que, en lo fundamental, nadie se sintiese responsable por los miles de muertos de Hiroshima. Ninguno de los que participaron directamente tuvo la necesidad de arrepentirse de sus actos, puesto que la destrucción causada no guardaba proporción alguna con el gesto de pulsar el botón del lanzamiento. Ninguno se arrepintió. Ninguno, salvo Claude Eatherley.

La historia de Claude Eatherley, «el piloto de Hiroshima», fue a principios de los años sesenta del siglo XX la tragedia moderna más aleccionadora de cuantas puedan escribirse. Fue la tragedia de un hombre que asumió su responsabilidad, que no pudo y no quiso justificar sus actos amparándose en su posición subalterna

dentro de un aparato técnico y militar que excedía su voluntad. No dijo «yo sólo cumplía órdenes». Al contrario, se empeñó en mostrar su culpabilidad ante una sociedad que lo consideraba inocente. No apartó la mirada ante el horror del que había formado parte. Dijo a gritos que todos eran culpables, cometió pequeños delitos para llamar la atención sobre su situación, y finalmente fue encerrado en un centro psiquiátrico militar. Se le juzgaba como enfermo mental por no poder superar el terror del que había participado, por denunciar constantemente la violencia de la energía nuclear como una locura de la razón que condenaba a los seres humanos a vivir bajo la amenaza de su autodestrucción.

Claude Eatherley se convirtió en crítico del armamento nuclear y de la política de posguerra de los Estados Unidos, denunciando el silencio cómplice de todos sus compatriotas ante la proliferación de las armas nucleares en todo el mundo. Desde su encierro, escribió cartas a Japón tratando de explicar su arrepentimiento.

Se publicaron sus textos en periódicos de todo el mundo y logró traspasar los muros de su confinamiento, convirtiéndose para aquellos que fueron sus víctimas en una víctima más de Hiroshima. Su voz fue la voz de la conciencia que denunciaba la sinrazón de un mundo sojuzgado por su propio progreso.

Claude Eatherley murió en 1978, víctima de un cáncer. Por fortuna, su historia y sus palabras quedaron recogidas en un precioso libro titulado *Más allá de los límites de la conciencia*, donde el filósofo Günther Anders recogió la correspondencia que mantuvo con el piloto durante dos años. En una de esas cartas Eatherley le diría: «no pueden aceptar mi culpa, porque mi culpa es también la suya».

II

«Por su trabajo, los hombres están hoy *dispuestos a la colaboración como tal*. El celo del que ha

cen gala (del que la época les obliga a hacer gala) es un sustituto de la conciencia moral que vale por un juramento, el juramento de no preocuparse por nada, de negarse a comprender la finalidad de la actividad en la que participan. Y si no pueden evitar comprender esa finalidad, este celo valdrá entonces como juramento de no pensar más en ello, de olvidarlo; en resumen, *de no aspirar a saber lo que hacen*».

Estas palabras de Günther Anders forman parte de uno de los ensayos de su libro *La obsolescencia del ser humano*, publicado en 1950, cuando regresó a Alemania desde su exilio en Estados Unidos. Había salido de su país en 1933, tras el ascenso de Hitler al poder. Antes se había doctorado en Filosofía, teniendo como maestros, entre otros, a Martin Heidegger y a Ernst Cassirer. Escribió novelas y fábulas que adelantaban el terror de un Estado totalitario, y mantuvo una actitud contraria a las consecuencias de la progresión técnica y las capacidades de destrucción humana que los pueblos, a través de sus

Estados, habían acumulado. Su paso por Estados Unidos, donde trabajó entre otras cosas como operario de una fábrica de automóviles en Los Ángeles, fueron años en los que fraguó lo que se ha considerado su obra más importante y que ya hemos citado. En ella, Anders defiende sus tesis principales: *que el hombre no está a la altura de la perfección de sus productos; que produce más de lo que puede imaginarse y responsabilizarse, y que cree que todo lo que es capaz de producir puede hacerlo y no sólo eso, debe hacerlo*.

La incapacidad para responsabilizarse de las consecuencias de sus propios actos hace que el hombre quede obsoleto frente al sistema técnico mecanizado, y que el funcionamiento de la máquina y su eficiencia sustituyan al cuerpo humano y a su conciencia moral. En ese escenario se hace mucho más urgente llevar a cabo una resistencia a ultranza contra cualquier intento de imponer la violencia amparada en las razones técnicas que son, al final, razones de Estado. Tras la realidad de Auschwitz e Hiroshima,

los actos de violencia que el hombre puede causar quedarán siempre más allá de los límites de su conciencia, por eso se hace imprescindible fomentar una conciencia aún más fuerte y que vaya mucho más lejos en su capacidad de imaginar las consecuencias de sus actos, para que no se lleguen a utilizar medios de destrucción que *ya han sido utilizados*; para que no ocurra una catástrofe que *ya ha tenido lugar*.

En el centro de ese compromiso de Günther Anders, se encontró su lucha contra la fabricación de la bomba atómica y contra la proliferación de las centrales de energía nuclear, que permitían la posibilidad de fabricar armamento atómico. A contracorriente de su tiempo, defendió que el progreso técnico e industrial no podría realizar ninguna esperanza de una humanidad mejor y que, por el contrario, acabaría aniquilando al ser humano bajo las ruedas de su propio desarrollo.

El contexto mundial en que escribía Anders era el de la Guerra Fría, en el que la posibilidad

de una guerra nuclear amenazaba con hacer desaparecer la vida humana de la superficie del planeta. La política de armamento nuclear conocida como MAD, cuyas siglas traducidas del inglés significan Destrucción Masiva Asegurada, sugería que, en la medida en que se poseyeran las armas nucleares necesarias como para hacer desaparecer a cualquier adversario, éstas servirían para disuadir todo conflicto con tal de evitar esa posibilidad. Tanto el bloque Occidental como el Soviético se afanaban entonces por obtener el mejor arsenal atómico para poder disuadirse mutuamente, mientras la humanidad asumía vivir bajo una amenaza de aniquilación constante como no había sufrido nunca.

Ante esta sumisión y aceptación, Anders se preguntó por el origen de la despreocupación de quienes colaboraban sin querer saber a dónde conducía su actitud y de la fidelidad a un orden que constantemente amenazaba con la destrucción. Al final de su vida, desesperado ante la situación mundial y las tensiones de una nueva

Guerra Fría, su apuesta pacifista sufrió un último desarrollo, llegando a renunciar a la no violencia y a defender la acción violenta contra los responsables del desarrollo de la energía nuclear. Como llegaría a sostener: «Los adversarios de lo nuclear estamos librando una lucha defensiva contra unos amenazadores tan enormes como nunca antes han existido. Tenemos, por tanto, el derecho a emplear la violencia contra la violencia, aunque no esté respaldada por ningún poder “oficial” ni “legal”, es decir por ningún Estado. Pero el estado de excepción legítima la defensa: la moral está por encima de la legalidad».

III

En los últimos años viene dándose una contraofensiva de los defensores de la energía nuclear que, al socaire de la crisis y las expectativas de un fin de la era del petróleo barato, no han du-

dado en volver a plantear sus argumentos como única forma de salir del atolladero en que el progreso de la sociedad industrial nos ha metido. Los términos de esta apología de lo nuclear —que, recordemos, se lleva a cabo en un contexto mundial en el que más de cuatrocientos reactores funcionan actualmente— fueron analizados en el artículo «La propaganda nuclear y su segunda infancia», aparecido en el número 8 de *Los Amigos de Ludd*¹.

A grandes rasgos, se trata, por parte de los pro-nucleares, de proponer un escenario en el que los combustibles fósiles desaparecerán paulatinamente para dar paso a la energía producida por centrales nucleares que, según su asumida nueva identidad ecologista, «no generen emisiones de CO₂ a la atmósfera». Esta su propuesta alternativa a un mundo sojuzgado por

1. *Los Amigos de Ludd* es el nombre de un boletín de crítica anti-industrial cuya actividad se desarrolló entre los años 2001 y 2006. Puede encontrarse una compilación de textos de los nueve números del boletín en *Antología de textos de Los Amigos de Ludd*, Bilbao, Muturreko Burutazioak, 2009.

la dependencia del petróleo es uno de los argumentos más recurrentes en nuestros días.

La falacia de que una central nuclear es totalmente independiente del uso de combustibles fósiles es tan evidente que casi no merecería la pena rebatirla. Sólo, para empezar, habría que pensar en el proceso de extracción del uranio, imprescindible para realizar la fisión del núcleo. La cantidad de energía no-nuclear que requiere el complejo industrial aparejado a la minería y de todas sus industrias auxiliares haría difícil sostener la tesis de la independencia. Habría que pensar también de qué forma se lleva a cabo la construcción del reactor y la central, cómo se transportan los materiales necesarios para la producción de la energía y cómo son transportados y almacenados después los residuos generados, etcétera.

Por lo demás, el argumento sobre la no emisión de CO₂ olvida mencionar aquellos otros molestos residuos nucleares para los que no se ha dado una solución definitiva (parece bastan-

te improbable que la haya) y que, mucho menos visibles en el corto plazo, generarán nuevos y graves problemas en su interacción con un medio natural y humano saturado ya por los diversos venenos químicos derivados de la actividad industrial.

Algunos defensores del proyecto nuclear recalcan que se han producido en la historia sustituciones de unas fuentes de energía por otras, sin que eso haya supuesto ningún cataclismo. Olvidan, sin embargo, que esas sustituciones se encuentran inmersas en un mismo proceso de industrialización que, aunque cueste reconocerlo, hoy ha eliminado muchas de las condiciones que lo hacían posible. La locura industrial alentada por decenios de petróleo barato no se puede comparar en sus consecuencias sociales a las producidas por las primeras olas industrializadoras que Lewis Mumford denominó «capitalismo carbonífero». No se trata, por tanto, de un progreso lineal en el que simplemente «cambiaríamos de carril», sino de una espiral creciente

de irracionalidad, en la que todo avance supone traspasar límites irreversibles que nos condenan a un futuro (ya un presente) catastrófico.

La revista *Dinero*, en su pasado número de julio-agosto, dedicaba su portada y un *dossier* especial a la defensa de la energía nuclear. El título del número, «Dogmas no, gracias», era un insidioso *desvío* del lema «¿Nucleares?, no gracias», presente en las movilizaciones de los años ochenta contra la energía nuclear, y que forzó al gobierno socialista de aquellos años a aprobar una moratoria sobre el desarrollo de las centrales en España.

A pesar de la gran cantidad de dogmas pronucleares contenidos en los artículos de *Dinero*, la publicación —de nombre tan poco engañoso respecto a sus intereses— no podía dejar de constatar una verdad un tanto incómoda: «[...] la energía nuclear supone una inversión inicial mucho mayor que las centrales de carbón, de gasoil o de gas, aunque los costes de mantenimiento disminuyen durante la explotación. El coste actual de una central de 1,15 GW se calcula aproximada-

mente en 7.000 millones de dólares». Esto quiere decir que sólo a largo plazo se podría hablar de una energía «rentable», en sus términos. Pero, precisamente, los plazos de las instalaciones nucleares son uno de sus problemas más acuciantes, dado lo catastrófico que puede resultar un accidente provocado por su mala conservación; además de los problemas derivados al afrontar el cese de la actividad del reactor. Por otro lado, que «los costes de mantenimiento disminuyen durante la explotación», es algo obvio que también sucede en el resto de centrales generadoras de energía respecto a la inversión inicial, por lo que, ni siquiera desde su punto de vista estrictamente económico, queda claro qué ventaja podría tener optar por centrales nucleares. Más bien al contrario, se nos deja ver claramente que el beneficio económico inmediato *no es* lo que hace tan «eficiente» este tipo de instalaciones.

En realidad, la proliferación de esta energía en el seno de una sociedad como la que ha venido tomando forma en las últimas décadas, tiene

un carácter de estrategia geopolítica respecto al protagonismo de los países productores de petróleo. La Razón de Estado es la que está detrás de la energía nuclear, y llevará inevitablemente a un refuerzo de las medidas de control de la población, en pos de la férrea seguridad y estabilidad social que su generalización requiere. *Los Amigos de Ludd* en su artículo «Bajo el volcán»², desarrollan ampliamente este aspecto, y sostienen: «la industria nuclear para uso “civil” merece un examen propio y específico [respecto a la militar]. Este examen está necesariamente unido a la crítica de los factores que hoy hacen posible el aparato industrial de las naciones desarrolladas, donde el empleo de energía se convierte en un instrumento ideológico en cuanto oculta una vez más la irracionalidad económica y los métodos de opresión».

La cuestión energética es, pues, vital para el modelo de desarrollo industrial que, en el final

2. Artículo recogido en *Las ilusiones renovables (la cuestión de la energía y la dominación social)*. Muturreko Burutazioak. Bilbao, 2007.

de la era del petróleo barato, busca perpetuar sus irracionales condiciones de vida, reforzando las relaciones de dominación existentes. Vivimos, como sostiene James Kunstler, en el inicio de *La larga emergencia*, donde las medidas de excepción, la guerra por el abastecimiento de la energía barata, y los retrocesos en la calidad de vida, serán las constantes de unas sociedades desarrolladas que ya han traspasado límites irreversibles.

La idílica sustitución de combustibles fósiles por una energía nuclear limpia y barata, no es más que una forma barata de propaganda. Sus defensores se reclutan entre los tecnócratas de ayer y de hoy, siempre prestos a expedir con suficiencia sus recetas técnicas para una mejor opresión; siempre solícitos en la ayuda para perpetuar el desarrollo económico en beneficio de unos pocos.

Como ya hemos dicho, la energía nuclear no escapa a la utilización de combustibles fósiles, tampoco resulta más rentable en los términos economicistas en que se mide la rentabilidad,

no significará una distensión de los conflictos provocados por el acceso a los yacimientos de petróleo —los yacimientos de uranio también son finitos—, y tampoco propiciará una mayor autonomía y libertad, sino todo lo contrario. La sociedad nuclearizada necesita de unas instituciones más fuertes, de un mayor incremento de técnicos y científicos que midan las verdaderas consecuencias de las radiaciones y controlen la gestión de los residuos; del personal para el cuidado de los enfermos que trabajen en las centrales y quienes vivan cerca de ellas; y del régimen militarizado que asegure una estabilidad social a prueba de *accidentes*.

Es el Estado en su forma más totalitaria quien está detrás del progreso de la energía nuclear. Sus grupos de presión en España, silenciados tras su retirada en los años ochenta, vuelven con renovadas fuerzas, en un escenario de recesión económica y agotamiento del modelo de acumulación, para cantar las bondades de la fisión nuclear (de las delirantes

pretensiones de la fusión nuclear no podemos ocuparnos aquí).

Ciertamente, en una sociedad nuclearizada habrá aún menor margen que hoy para el desencanto, la inquietud o la revuelta, de modo que no nos quedará más remedio que ser exultantemente felices; con una felicidad muy cercana a la de aquel mundo de Huxley.

Adenda

Cuando estaba terminando la primera versión de este artículo, apareció en la prensa una entrevista al Catedrático de Física Nuclear de la Universidad de Sevilla Manuel Lozano Leyva, en la que daba cuenta de las tesis fundamentales de su libro *Nucleares, ¿por qué no?* Algún tiempo después dirigí la carta que aquí reproduzco al profesor Lozano. Mi intención era abrir una correspondencia con un acérrimo defensor de la energía nuclear que, en sus argumentos, mos-

traba el carácter demencial a que nos conduce la sociedad industrial y el cinismo tecnocrático más detestable. Para no alargar más el suspense diré que no conseguí lo que pretendía: aquella carta nunca obtuvo respuesta.

Madrid, 15 de agosto de 2009

Estimado profesor Lozano,

Me he decidido a escribirle mucho tiempo después de leer atentamente su entrevista, aparecida en el diario *Público*, el 12 de abril de este año. Usted no me conoce y yo, a usted, sólo por aquella entrevista. De modo que debo confesarle que lo que me ha impulsado a escribirle es únicamente el total repudio respecto a las cuestiones que usted planteaba entonces y su modo despreocupado y frívolo de hacerlo.

Se preguntará lógicamente, «¿y quién es usted para dirigirse a mí de este modo?». Cierta-

mente, no soy nadie conocido y mi opinión no tiene la repercusión pública que, lamentablemente, sí puede tener la suya. Tampoco soy físico, lo que podría hacer de esta carta algo así como una discrepancia entre colegas. Soy, simplemente, alguien preocupado por la creciente relevancia que los argumentos técnicos, sostenidos por *expertos* como usted, cobran en asuntos que debieran ser tratados de otro modo.

Hace un tiempo que la energía nuclear vuelve a estar en el centro de un debate que, aunque constantemente reducido a la discusión de diversas soluciones técnicas, pertenece sobre todo al ámbito de la organización social, del modelo de desarrollo y de las formas de gobierno. Este debate se ha visto avivado, sin duda, por la recesión económica en que nos vemos inmersos, y por la dependencia del petróleo que este modelo de acumulación ha profundizado en las últimas décadas. Pero, precisamente por eso, no se puede caer en reduccionismos técnicos, que no tienen en cuenta las repercusiones

sociales y políticas de una proliferación de la energía nuclear.

Lo que trato de decir es que, el que usted hable como lo hace en esa entrevista, amparado en una supuesta irrefutabilidad técnica de sus argumentos, y considerando cualquier oposición como una cuestión de miedos pueriles, es un síntoma del verdadero problema que acucia a una sociedad cada vez más tecnificada. Y ese problema no tiene tanto que ver con la dependencia energética como con la falta de respuestas políticas a una organización social catastrófica para la mayoría de habitantes del planeta. De alguna manera, es usted la prueba de que el imperio de los tecnócratas conduce a un totalitarismo encubierto, que se cree capaz de imponer su criterio sobre los riesgos y los sacrificios que *todos* debemos asumir para mantener el actual orden social en beneficio de *unos pocos*.

Por eso la discusión en torno a la viabilidad *técnica* de la energía nuclear es una falsa discusión. Este será el terreno en el que, pro-

bablemente, muchos traten de refutar sus argumentos. Pero mi crítica no es de esa naturaleza. Seré claro: *yo me opongo a la energía nuclear porque hace que exista gente como usted*. No entienda que es algo personal en su contra. Sería absurdo, pues no lo conozco personalmente. Me refiero a que usted juega un papel dentro de un proceso histórico que en muchos aspectos lo supera ampliamente, y que, por eso, el más simple sentido de la decencia moral debiera impedirle formular algunas aseveraciones. Lamentablemente, usted, como muchos otros científicos, se ve incapacitado para realizar cualquier juicio moral. Su ligereza cuando dice que «no pasa nada» al referirse a los accidentes de las centrales nucleares —no los posibles, sino los efectivamente sucedidos—, o la afirmación «me bañaré en una piscina de residuos nucleares, pero sin tragar agua», son una muestra de ese estilo cínic y desenvuelto que, afirmando estar científicamente fundado, se vuelve moralmente execrable. Piense, si no, en las víctimas que aún

El lenguaje de las máquinas

hoy sufren las consecuencias del uso tanto militar como civil de la «inofensiva» energía nuclear, y dígame si sus chanzas les harán alguna gracia.

Para redondear sus argumentos con un tono apocalíptico, usted sostiene que «decir nuclear no, es lo mismo que decir petróleo sí»; y en esa reducción absurda basa, de mala fe, toda su argumentación. Mi réplica es la siguiente: el eslogan que propone «nucleares o muerte» nos pone en la situación de pensar que *lo único por lo que merece la pena luchar, a partir de ahora, es por la destrucción de una sociedad que nos coacciona con ese tipo de elecciones.*

Donde el cinismo se enseñorea, tarde o temprano encuentra la intransigencia y el repudio. Por ello es probable que un chantaje desmesurado consiga el efecto contrario al que se propone.

Sin otro particular, reciba un saludo.

Neil Postman recogió el siguiente diálogo en su obra *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*:

McCarthy proclama que «**puede decirse que, incluso máquinas tan simples como los termostatos, tienen creencias**». Ante la pregunta obvia, planteada por el filósofo Jonh Searle, «¿Qué creencias tiene su termostato?», McCarthy replicó: «**Mi termostato tiene tres creencias: hace demasiado calor aquí, hace demasiado frío aquí, y aquí hay una buena temperatura**».

Si alguna vez resultó sorprendente que alguien dijese de un termostato que «tenía creencias», hoy ya no nos podemos sorprender, cuando muchas personas muestran a diario pensar de forma parecida al termostato del señor McCarthy. Podemos poner un ejemplo de esta forma maquiánica de creencias en el uso del lenguaje a la hora de emitir un juicio de valor. Ante la pregunta «¿qué creencias tienen las personas-termostato?», diremos también que tienen tres: «buen

rollo» (equivalente al juicio *me gusta* o *me satisface*), «mal rollo» (que significa *me desagrada* o *no me gusta*), y «me ralla» (que viene a decir algo así como *ni lo sé ni me importa*).

Pensándolo bien, no parece tan preocupante —a pesar de las ensoñaciones apocalípticas que difunde el cine— que la robótica se empeñe en conseguir máquinas con aspecto humano; lo verdaderamente aterrador es que cada vez más personas sean incapaces de expresarse sin dar la impresión de que está uno hablando con un autómatas.

Las metáforas que se aplicaron a los ordenadores para, de algún modo, humanizarlos, finalmente se han vuelto contra quienes las idearon y ahora son los humanos los que «se quedan colgados», van de vacaciones para «desconectar» o se ven impelidos a «cambiar el chip». Que el lenguaje haya sido colonizado por estas expresiones no es algo inocente ni una mera curiosidad. En último término expresa la mediación cada vez más extendida de todas las relaciones

sociales por el *espíritu tecnológico*. Esta inversión de la perspectiva que ha tenido lugar en los últimos decenios comenzó diciendo que las máquinas *pensaban*; para después proclamar que las personas pensaban *como máquinas* y que su cerebro era muy parecido a un disco duro; finalmente, en la apoteosis de la estupidez, se ha llegado a clamar porque los ordenadores nos liberen de la fastidiosa tarea de pensar o la siempre peligrosa costumbre de relacionarnos con los demás.

Así, el lenguaje de las máquinas no es el lenguaje que habla *sobre las máquinas*, sino que es un lenguaje *hablado por máquinas*, donde los principios de eficiencia, inmediatez y velocidad sustituyen a cualquier elaboración de un sentido trascendente. En esas condiciones, el valor supremo es el acto de *comunicar*, y no el contenido de aquello que se comunica. La cantidad ingente de mensajes que circulan a través de la red de telefonía móvil e internet es un reclamo de negocio, pero se podría decir que la banali-

dad y prescindibilidad del contenido afecta al 99% de estas comunicaciones. El siguiente paso será que el lenguaje hablado y escrito comience a adoptar las formas de esos mensajes reducidos y balbuceantes, porque muchas personas sólo sepan expresarse de ese modo. En un debate público alguien sostuvo: *Yo a veces pienso en tuits*.

El empobrecimiento del lenguaje significa la destrucción de la herramienta primordial que el ser humano tiene para pensar y actuar en el mundo. Dado el carácter autoritario que las sociedades industrializadas han tomado, se entiende muy bien que los tecnólogos canten las alabanzas de este progreso que incapacita a muchos para ejercer el libre juicio. La lógica de la ganancia y de la dominación que subyace al optimismo tecnológico ha conseguido que, en un plazo relativamente corto, personas y termostatos se diferencien en muy pocos aspectos.

De cualquier modo, el proceso de tecnificación de las relaciones sociales no comenzó con esta última ola de «nuevas tecnologías»; más

bien, su abrumador desarrollo en los últimos quince años es la culminación de un proceso modernizador que dio al traste con las utopías de progreso social que lo alentaron en un principio. Hoy las utopías del progreso tecnológico no responden siquiera a una ideología —en el sentido clásico de la palabra—, son más bien una fatalidad, algo a lo que debemos adaptarnos y ante lo que no cabe oponer resistencia, so pena de quedarnos en la cuneta viendo cómo pasa (y quizá descarrila) el tren del progreso.

Ese es el mensaje que la propaganda tecnocrática nos manda de continuo: *reduzca sus creencias a «frío», «calor» o «temperatura adecuada» y será feliz*.

El lugar del arte



I

En los países más desarrollados del capitalismo, los llamados procesos de terciarización han supuesto una sustitución de las fases productivas más intensivas en fuerza de trabajo físico por los sectores más modernizados de la producción ideológica. Esto, que algunos han llamado «capitalismo inmaterial» o incluso «semio-capitalismo», supone una generalización de la lógica industrial. Es por tanto a su extensión y no a su desaparición a lo que estamos asistiendo. En ese contexto, gran parte de los capitales acumulados por las industrias derivan una parte ingente de sus recursos a las tareas de reproducción ideológica y el blindaje legal de sus operaciones. Consultorías, patentes, auditores, marketing y publicidad, diseño, relaciones públicas, asesoría financiera... son los nuevos motores de la economía, que absorbe una parte residual de la mano de obra que la industria ya no puede ni quiere asumir.

El arte tiene un lugar reservado en este entramado para el adoctrinamiento. No hay más que ver los anuncios para televisión filmados por «grandes cineastas», escritores mediáticos que ejercen de tertulianos, y cantantes de *reality show*. Así se les confía el aleccionamiento de las masas para la consecución de un hito: que el cuestionamiento del mundo en que vivimos esté en vías de extinción, y cualquier tipo de inquietud sea encauzada hacia el consumo cultural. Al no ser ya un privilegio de una élite de iniciados, el arte se dirige hacia las masas en el único lenguaje que éstas pueden entender: la violencia discursiva y el maniqueísmo más pueril.

Se produce así una relación cínica entre el público y la obra de arte, ya que el espectador común suele pensar ante el inevitable esperpento posmoderno: «eso lo hace cualquiera», precisamente porque no existe representación alguna, y el vacío neutro e insípido del artista se encuentra exactamente al mismo nivel que la angustia de vacío de su público. Al epatar de esta

forma, la obra pasa a un plano meramente instrumental. Cuando más tarde es tasada en una fortuna por el capricho del decadente, el sarcasmo queda sellado.

La aplicación de las nuevas tecnologías propicia un descreimiento mayor en la relación con la obra de arte. Si en otras épocas se cuestionaba la autenticidad de la obra —concediendo con la sospecha el reconocimiento que los grandes falsificadores merecen—, con la instrumentalización técnica del arte, con su reproducción en serie y la utilización masiva de herramientas informáticas, lo que se cuestiona es la autenticidad del artista mismo, su capacidad de creación. Se niega, en definitiva, que alguien sea capaz de *crear* algo. La extensión de la mentira que nos domina tiene su coartada en el descreimiento hacia la capacidad humana de crear, sustituida por el automatismo del consumir. Es por tanto la vida consciente la que está en tela de juicio en todo momento. No sólo el *aura* de la obra de arte, su aquí y ahora, como diría Walter Benja-

min, es lo que se ve sacrificado en la reproducción técnica del arte, sino que la automatización de los procesos de creación ha ido más allá, pretendiendo sustituir la capacidad humana de trascenderse. La sociedad ya no se representa en sus obras para aspirar a algo mejor, sino que sus obras le devuelven exactamente el vacío que el desarrollo de la modernización ha generado en la sociedad.

La industrialización de la existencia ha desacralizado muchos ámbitos de la actividad humana para galvanizarla en una sola e indiscutible fe: la fe en el progreso tecnológico. Cualquier otra pretensión sacralizadora —como siempre ha sido la de la actividad poética—, es coherentemente desterrada si no asume su función de mitologizar para la nueva religión. ¿Cabe entonces esperar una conversión revolucionaria a través del arte?

Toda vanguardia supone una especialización técnica; y cuando la técnica se ha convertido en el lenguaje del orden, la vanguardia del

arte se enfrenta a una vía muerta: o se vuelve rabiosamente retrógrada, o asume cínicamente su lugar y continúa predicando lo que sus actos desmienten.

En estas condiciones es muy fuerte la tentación de dejar el Arte para los Artistas y reducir la actividad al mínimo indispensable. Hay una sobresaturación de mensajes que quieren «romper», por lo que un pensamiento crítico debe alejarse, y, muchas veces, guardar silencio, conservando las palabras necesarias y escapando en todo momento a la tentación de una refundación mítica de su actividad. No es muy atractiva la perspectiva de «no permitirse ciertas cosas», pero parece la más saludable para el momento en que nos encontramos.

Si en la situación actual el ejercicio de múltiples y variables «libertades estéticas» supone la sumisión y la aceptación de las esclavitudes de siempre aun reforzadas, hay que negarse al ejercicio de tales «libertades». En lo que al arte se refiere, eso significa no asumir en ningún pun-

to el discurso de la dominación, pero tampoco sus formas alternativas de estar en contra. Esto reduce muchísimo las posibilidades expresivas, pero sucede que actualmente se tiende a expresar demasiado, tanto más cuanto menos se tiene que decir. Por eso se trata de asumir una actividad poco pródiga en efectos. En muchos casos no podrá pasar de un sobrio recuento de pérdidas que debe permanecer siempre en una fría lucidez para no abrazar la nostalgia.

Como se ve, es una exigencia muy concreta: callar lo más posible mientras no se haya creado la necesidad de decir y escuchar ciertas cosas. La sobriedad en el recuento de pérdidas, por cierto, no debe entenderse como una renuncia al humor. Todo lo contrario. En la actualidad se echa en falta un negrísimo sentido del humor que se distinga bien de la legión de payasos que ejercen de comparsa de los amos del mundo. Una vez más, se trata de ser intransigente, y tener la suficiente fuerza expresiva para crear sin tratar de complacer. Algunos aún hoy tratan de recorrer

ese camino, pero a menudo no son considerados *artistas*, sino una especie de misántropos a los que se les permite decir ciertas cosas, en círculos minoritarios bien delimitados por el aparato de la industria cultural, con tal de mantener cierto aire democrático.

Cuando el artificio se pone al servicio de la mentira, se impone la tarea de la deserción de ciertos lenguajes de la ruptura, y asumir el reto de conservar, en la medida de lo posible, formas de expresión que aún revelen algo de humanidad.

II

El eslogan y el cliché son lo contrapuesto al arte. Son lo antagónico al pensamiento. La crítica «radical» por lo general —y salvo excepciones—, se complace demasiado en el lugar común subversivo —contrasentido que rara vez se cuestiona. La estetización de la revuelta y la protesta supone una reducción que en lugar de radica-

lizar los movimientos de transformación consigue banalizarlos al extremo de construir una identidad sobre la base de una iconografía, que al mismo tiempo se pretende iconoclasta. En esa aporía se ha movido la contracultura hasta hoy. Estetizar la política o politizar la estética eran las dos opciones que, a partir del siglo XX le quedaba a un arte que había perdido su lugar en el ritual comunitario, tanto en la religión como en las expresiones populares de una recreación del sentido social de la existencia.

Puede que no se haya entendido lo suficiente que el anti-arte es en realidad la versión más sublimada que se conoce de la actitud artística. Sucede igual con el anti-intelectualismo: es, en verdad, el producto más acabado de la intelectualidad, y su legado más nefasto. Por ello no puede ser para el pensamiento crítico un lugar de partida. No es siquiera un «punto de vista».

La cultura en la sociedad industrial ha conseguido, mediante la racionalización técnica, imponer un tipo de irracionalidad capaz de

subsumir cualquier intento de subversión estética en su lógica de producción. Al convertirse en lenguaje universal, ha dificultado representar la desposesión, pues la parte de vida que hacía posible pensar la explotación ha sido integrada, haciendo cada vez más difícil vivir en la distancia. Cabría preguntarse si el arte, privado de ese distanciamiento, apartado de la base material que lo hacía posible, no ha quedado definitivamente integrado en las filas de la opresión.

La tendencia general no parece apuntar más que a una suerte de mistificación del arte, que puede tomar la forma de un neoclasicismo beligerante, o un neovanguardismo de tabla rasa que se desgañite para que sus gritos desesperados lleguen a algún lugar. Mientras tanto, nos dirigimos hacia el desastre a un ritmo sincopado que nos permite acostumbrarnos a él e incluso deleitarnos artísticamente en su contemplación. En lugar del mensaje: «el mundo funciona injustamente: resiste», la obra artística en la era

de la vida administrada, nos dice: «el mundo tiene este aspecto: desiste».

Deseo, placer y terapia



El reino de la *anangké* y la industrialización

En los siglos XVIII y XIX se produce en toda Europa la consolidación de una forma industrial de organización social del trabajo. Las características más destacadas de la Revolución Industrial fueron: un aumento de las capacidades técnicas aplicadas a la producción; una división de clases fundamentalmente distinta a anteriores formas de dominación social; y la conversión del trabajo humano en una mercancía más dentro de unos mercados de intercambio en expansión planetaria.

La historia de la consolidación de este régimen de producción industrial es, también, y contra las proclamas progresistas al uso, el inicio de un proceso de desposesión, en que las capacidades humanas se verán sometidas a una organización técnica cada vez más automatizada y mediada por instancias reguladoras de la vida social que giran en torno a la consolidación del Estado.

Este proceso no estuvo exento de resistencias y conflictos; y sólo la imposición a través del monopolio de la violencia pudo disolver formas de organización social contrarias a la modernización y al desarrollismo desaforado de las primeras olas industriales.

En cualquier caso, lejos de lo que sostiene la historiografía oficial, no se trató de un proceso «natural» e inevitable al que por un designio casi divino estaba sometida toda la humanidad. Más bien al contrario, se puede describir como un largo proceso de imposición en el que determinados grupos sociales obtenían los beneficios de ese pretendido progreso, mientras una amplia mayoría era desposeída de sus capacidades, saberes y deseos en beneficio del proceso de acumulación.

La ideología del progreso se basaba en la supuesta superación del reino de la escasez (*ananké*), a través de la división técnica del trabajo, la centralización de los procesos de producción, y la generalización de unas formas de relación social centradas en el intercambio de mercancías

y reguladas por los incipientes Estados nacionales. Esta superación de la necesidad requería de la enajenación del trabajo socialmente producido y del disciplinamiento en torno a un orden productivista que literalmente desarraigaba cualquier intento de oposición, convirtiendo los lazos sociales en funciones contractuales.

La idea de la «eterna lucha por la supervivencia», aplicada del darwinismo, estaba en el centro de la idea de progreso, y era compartida tanto por los defensores del modelo social aparejado a la generalización de la industria, como por aquellos que pretendían una redistribución distinta del producto del trabajo social. Que toda abundancia era mejor que la escasez era una idea tan extendida que su puesta en duda era desterrada al ámbito de las supersticiones, la ideología y la falta de conocimientos científicos¹.

La sujeción a las funciones que el industrialismo exigía operaba una reducción de los de-

1. Para una historia de la idea de progreso: Bury, John, *La idea del progreso*.

seos sociales e imponía una moral con la que se trataban de regular las condiciones en las que tenía lugar la reproducción social. En ese sentido, las preocupaciones ante las prácticas sexuales de las clases populares se convertían en parte fundamental para asegurar el progreso social. Las teorías malthusianas y su cristalización en las conocidas como «Leyes de pobres» en Inglaterra, se orientaban en este sentido. Pero también las primeras luchas gremiales de los obreros industriales centraban sus críticas en que mujeres y niños ocupasen puestos de trabajo, por salarios de miseria, en unas fábricas cada vez más automatizadas.

Esa división sexual del trabajo —que según Marx y Engels estaba en el principio de todo proceso de acumulación—, se ligaba directamente con la regulación de las conductas para un mejor desarrollo del proceso modernizador. El encuadramiento en la modernidad exigía también el control del uso de los placeres y su circunscripción a la función reproductiva, sos-

tenida en el marco de una situación de miseria de las masas trabajadoras que se hacía evidente en las nuevas aglomeraciones urbanas.

Lewis Mumford apuntó en *Técnica y civilización* algunas ideas en este sentido; hablando de los inicios de la industrialización, decía:

El sexo, sobre todo, estaba padeciendo miseria y estaba degradado en este ambiente. En las minas, en las fábricas, un comercio sexual de la más bruta especie era el único consuelo al tedio y al agotador trabajo del día [...] la vista del cuerpo desnudo, tan necesaria para su noble ejercicio y desarrollo, fue discretamente prohibida incluso en la forma de estatuas sin ropajes: los moralistas la consideraron como una distracción lujuriosa que distraería del trabajo a la mente de los trabajadores y socavaría las inhibiciones sistemáticas de la industria mecánica. El sexo no tenía valor industrial.

La ordenación de los ritmos, de los espacios y los tiempos para cada actividad social, fue el sustrato en el que arraigaron nuevas discipli-

nas como el urbanismo, la criminología, la medicina, la psiquiatría, la sociología o la sexología. El reloj, la fábrica y la policía fueron los instrumentos fundamentales para una restricción de las conductas sociales caracterizadas como «desviadas» o «peligrosas». En el centro de esas restricciones se encontraba el llamamiento a la moral del trabajo, la austeridad y la abnegación. Max Weber analizó brillantemente la relación entre aquella ética protestante y lo que él denominó «espíritu del capitalismo».

Toda ética regula conductas y deseos, y las conductas y deseos sexuales, como hemos visto, eran algunas de las preocupaciones más importantes durante el desarrollo del industrialismo. La defensa del patrimonio se hacía, también, regulando las formas sociales del matrimonio. La expresión de los deseos se veía sometida a la acción «revolucionaria» de la burguesía industrial, que al mismo tiempo que atacaba a la tradición imponía nuevas regulaciones, acordes con las pujantes e innovadoras técnicas de producción.

La sociedad de masas y la «revolución sexual»

El recurso al «principio de placer» en las teorías revolucionarias se enfrentaba, en la segunda mitad del siglo XX, a un «principio de realidad» que se había desarrollado en todo el mundo y que algunos denominaron sociedad de masas. En sus formas de regulación social se empezaban a abrir brechas por las que parecía resquebrajarse el orden moral. Las críticas a los regímenes del espectro soviético se habían centrado en su burocratización, y en su disciplina de cuartel que no contaba con los deseos de los sujetos. La crítica a la vida cotidiana en los países capitalistas venía marcada por la denuncia de su mediocridad y su estandarización.

De este modo, la revuelta se caracterizó por sus llamadas al disfrute de los placeres, a derribar las barreras de la vida cotidiana y su insoportable aburrimiento. Vaneigem acuñó a finales de los 60 su conocida máxima: «No que-

remos un mundo donde la certeza de no morir de hambre signifique la posibilidad de morir de aburrimiento». En esos términos se pulsaba el descontento con una sociedad estandarizada y tecnificada, donde el ritmo rutinario de la cadena de montaje se pretendía extender a todos los comportamientos sociales. La apelación al disfrute, al deseo y al encuentro erótico liberado de todo constreñimiento social, atravesó la cultura occidental de aquellas décadas, emparentándose con las guerras de liberación nacional, las reivindicaciones obreras, y las luchas de los estudiantes y las minorías.

El problema fundamental era, una vez desatadas aquellas fuerzas revolucionarias del deseo, lograr hacer frente a la organización social de una producción globalizada de la que dependían cada vez un mayor número de personas en el planeta; habida cuenta de que sus anteriores formas de vida, sus saberes y sus capacidades, estaban siendo rápidamente eliminadas por el proceso de modernización.

El *pathos* revolucionario del Deseo debía contar con esos límites materiales, pero la sociedad de la abundancia en la que tenían lugar las revueltas hacía que muy a menudo se perdiesen de vista las consecuencias del progreso industrial. Por ello, en ocasiones, no se dudaba en apelar a la automatización de los procesos del trabajo como forma de «liberación» y condición indispensable para una recuperación del tiempo de holganza —«Yo busco el oro del tiempo», había dicho Breton—. La reapropiación del tiempo arrancado al trabajo bruto por medio de la automatización permitiría, supuestamente, entregarse a los placeres sin restricciones.

El mismo hecho de experimentar placer podía implicar, según las teorías de la «represión libidinal», una liberación social. La idea de una revolución a través de la conquista de los placeres aparecía muy claramente en *Eros y civilización*, libro que Marcuse publicó en 1953, y que tuvo —ya en los años 60— cierto eco en la generación que experimentó la «revolución sexual»:

Su desarrollo irreprimido [el del placer inmediato] alteraría al organismo hasta tal grado que actuaría contrariamente a la desexualización del organismo necesaria para la utilización social de éste como instrumento de trabajo.

Esta crítica al orden a través de la búsqueda del placer y la entrega a las pasiones, llegaba al límite en las elaboraciones de Reich en torno a la «orgonterapia»² que Marcuse, entre otros, criticaron.

En sus extremos más delirantes, parecía que las teorías revolucionarias afrontaban un regreso al misticismo y a cierto tipo de religiosidad basada en distintos rituales del placer. Este regreso al «origen» se daba, precisamente, en el

2. En *La función del orgasmo*, Reich daba cuenta de sus descubrimientos en el campo de la «economía sexual», y apuntaba, entre otras tesis, la siguiente: «El proceso sexual, o sea, el proceso biológico expansivo del placer, es el proceso vital productivo *per se*». Y argumentaba que el ser humano había sometido a restricciones la función sexual natural que le correspondía, dando lugar a las catástrofes sociales de la guerra y las dictaduras en Europa. La terapia, por tanto, era la terapia por el orgasmo. Su esquema, bastante simple, queda recogido en la siguiente secuencia: «Tensión mecánica › Carga bioeléctrica › Descarga bioeléctrica › Relajación mecánica».

momento en que la organización industrial casi había conseguido hacer desaparecer cualquier comunidad originaria que aún dispusiese de herramientas con las que enfrentarse a la modernización. Al mismo tiempo, la producción capitalista era capaz de mantener unos niveles de consumo en expansión con los que cubría las necesidades básicas de una gran parte de la población del globo y así iba condicionando también las bases materiales sobre las que se elaboraban los deseos.

El reino de la *ananké* parecía por fin haber sido superado. Pero nuevas ansias de libertad entraban en contradicción con el orden social. Desde su carácter colonialista a su moral burguesa, pasando por la estandarización del consumo de masas, múltiples facetas de ese orden eran puestas en la picota por quienes apelaban a unos deseos insatisfechos y a la total libertad en el uso de los placeres.

La llamada revolución sexual entraba de lleno en la crítica al orden, desde el punto de vista

de unas prácticas sociales condenadas moralmente y que, ciertamente, habían ido ganado fuerza a medida que la modernización iba avanzando y hacía más difíciles las prohibiciones y las estructuras de poder focalizadas. Las prácticas eróticas se querían deshacer de unas regulaciones obsoletas y que tampoco eran beneficiosas para la dinámica de acumulación.

En cierto sentido, aquella revolución sexual era necesaria e inevitable para lograr mantener el proceso de modernización en ascenso. En lugar de condenar y de restringir las prácticas eróticas, se trataba de hacer que los placeres y los deseos remitiesen a usos sexuales *mercantilizables*. Tanto la industria de la publicidad, como la del cine, la de la moda, y la académica, podían arraigar en este nuevo campo de modernización. Ya no había lugar para instancias sociales que pretendiesen dejar la sexualidad arrinconada en la intimidad de la reproducción: era necesario que todo el mundo expusiese su condición, que el sexo fuese una especie de *ábrete sésamo* para

entrar en el reino de la libertad³, y se convirtiese en expresión de *autonomía* individual y desprejuicio respecto a las caducas normas sociales.

No cabe duda de que los avances fueron considerables, aunque persistiesen las reticencias de los sectores más conservadores. Sin embargo, fue esta una liberación que tenía lugar dentro de un proceso mucho más amplio y que estaba condenando a la humanidad a la dependencia más absoluta respecto al aparato técnico de la producción. Del mismo modo que las liberaciones coloniales culminaban en la formación de Estados que debían hacer frente a unas economías transnacionales y a una competencia mundial que ponía en tela de juicio su soberanía en el mismo instante de conseguirla.

Muchas de las elaboraciones teóricas que de fondo prepararon el ascenso de las teorías

3. Comentando el libro mencionado de Marcuse, Jacques Ellul decía sobre las teorías de la revolución sexual: «adentran el impulso revolucionario en un callejón sin salida, al identificar explosión sexual y revolución, dando una expresión estéril y grosera a todo lo que es el legado de la revolución». (*Autopsia de la revolución*).

de la represión, han admitido en primer lugar el presupuesto de aquella «eterna lucha por la supervivencia» que cierto darwinismo puso de moda. Todo sistema filosófico desarrollado a partir de esa pugna de intereses antagónicos desembocaba —por la misma voluntad de absoluto de la abstracción teórica— en una reconciliación de los opuestos. A través del Espíritu Universal en Hegel, del Comunismo en Marx, del Eterno Retorno en Nietzsche, o del Orgasmo en Reich. Esa especie de «segunda venida a la Tierra» de Eros se veía, además, como definitiva, desterrando por fin la necesidad y la escasez⁴.

En la sociedad tecnológica, aquel Espíritu Universal tomó la forma de una producción industrial que eliminase la necesidad para siempre. Pero tal conquista prometeica no quedó sin castigo, y la extensión de la productividad y

4. Elaboraciones más lúcidas, como las de Simone Weil, advirtieron: «Únicamente la embriaguez producida por la rapidez del progreso técnico ha hecho nacer la loca idea de que el trabajo podría llegar a ser superfluo un día». (*Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*).

el levantamiento de ciertas restricciones en el «principio de placer» se hicieron a costa de una extensión y consolidación férrea del dominio de una minoría cualitativamente suficiente sobre el fondo trágico de la desposesión para una gran mayoría excedente.

Aquel vitalismo romántico que veía el mal del mundo en la imposición de la Razón que separa al trabajo del placer, está en el centro de toda una tradición crítica que va de Rousseau a los Surrealistas, de Nietzsche a Foucault. Pero la estetización —o sensualización— del mundo frente a la racionalidad productora, también sirvió para la exaltación nacionalista de una vida más auténtica y superior, que combinada con el sistema técnico⁵ dio como resultado el triunfo del totalitarismo de la productividad.

5. Sistema técnico que no dejó de desarrollarse por esas críticas románticas. Más bien se desarrolló *contando con ellas*, como sostiene Lewis Mumford en *Técnica y civilización*.

El final de la abundancia. Nueva división del trabajo y uso de los placeres

Realizado gran parte del proyecto de industrialización —que incluyó la «desindustrialización» de algunos países desarrollados, la desarticulación de algunas partes del Estado dedicadas a la redistribución de los beneficios, y el fortalecimiento de los aspectos de control y vigilancia de las poblaciones—, las restricciones en los usos del placer y la mediación de los deseos también se vio modificada. Las transformaciones en las estructuras sociales tras el advenimiento de la crisis del 73 y la siguiente revolución tecnológica, desataron en el plano cultural lo que algunos denominaron «posmodernidad». Se podría decir que, tras el imperativo del productivismo industrial que hacía apología de la austeridad y la contención, se daba paso a la expresión de las pasiones en todo su esplendor como movilizadoras de las energías sociales que debían ser encauzadas hacia nuevas formas de producción

y consumo. Esta movilización general fue esencial para superar la crisis del capitalismo y fue acompañada por una consolidación de la tecnología sobre cualquier forma de relación social que la precediese. Aquellos «verdaderos deseos humanos» y las pasiones que se revolían contra el mundo racional de la producción, finalmente tuvieron su lugar en el mundo, una vez vaciados de contenido.

Al haber avanzado tanto las técnicas de mediación de los sujetos, los controles externos casi se hacían prescindibles —salvo para unos cuantos que aún pretendían oponer resistencia al avance de la megamáquina—. Así, la erotización de todo el conjunto de relaciones sociales se podía emprender sin ningún riesgo de subversión.

La invitación al disfrute presente de los placeres, al exceso y al derroche, se convirtieron en parte fundamental del lenguaje del orden que, por otro lado, se encargó de delimitar bien los márgenes en que esos excesos debían tener lu-

gar. De la prohibición y la represión focalizada, se pasó a unos controles más sutiles y extensos que extraen su eficiencia y productividad, precisamente, del recurso constante a lo sensual. Las llamadas a lo relacional, lo informal, lo inmaterial, se alzaron como un verdadero *leitmotiv* de la expansión capitalista en su etapa tecnológica. Se trató de una liberación inducida, de una puesta en escena de las pasiones y los placeres a través de la totalización de la mercancía.

De la producción masiva y estandarizada a la personalización de cualquier producto; de la centralización de la producción a la dispersión productiva; de la identidad al juego de roles; de lo comunicativo a lo performativo; de la cantidad a la cualidad; y de lo colectivo a lo hiper-subjetivo. Todos estos desplazamientos formaban parte del sometimiento progresivo de todos los deseos a la oferta efectiva del aparato ideológico de la producción⁶.

6. La siguiente cita de Günther Anders puede aclarar algo más este punto: «Entre las tareas actuales de la estandarización, y aun de la producción misma, figura,

En todos los planos, la nueva inclusión de lo sensible a la lógica de la ganancia producía ese tipo de desplazamientos —en ocasiones contradictorios para la lógica del orden social— pero que, en definitiva, venían a reforzar el estado de cosas, ya que no necesitaba ser impuesto desde que se había convertido en *deseable*.

La mayor victoria del industrialismo consistió en lograr, para una minoría en los países más desarrollados, dar cauce a las pasiones y flexibilizar tanto las restricciones morales y las condiciones de «bienestar», que las llamadas a subvertir el mundo de la producción quedasen, literalmente, sin objeto. Esta situación, continuamente sujeta a los cambios operados por la tecnología aplicada, y la aparente «liquidez» de

por consiguiente no sólo la *estandarización* de los productos, sino también la de los *deseos* (que anhelan los productos estandarizados). En buena medida, desde luego, eso sucede automáticamente a través de los productos mismos que se entregan y se consumen cada día, ya que las necesidades obedecen, como enseguida veremos, a lo que a diario se ofrece y se consume; pero no del todo: siempre queda una cierta distancia entre el producto ofrecido y la necesidad. La congruencia total y sin resto entre la oferta y la demanda no se alcanza jamás; de modo que, para cerrar esa brecha, hace falta movilizar una fuerza auxiliar, y esa fuerza auxiliar es la *moral*».

las relaciones sociales, ocultaba una realidad material en la que los límites físicos del desarrollo resultaban cada vez más evidentes. Aquellos continuos cambios en el seno del capitalismo no eran más que la expresión de su consolidación más profunda sobre la vida.

La nueva división del trabajo permitió esta sensualización de las relaciones sociales y la inclusión de la afectividad en la organización técnica de la producción. En este sentido, las ideas del sexo y la sexualidad, reducidas a sus expresiones más inocuas, tuvieron un papel importantísimo. Su reivindicación como ámbito de la identidad, su politización, su utilización constante en los mensajes que incitan al consumo, expresan la regresión operada en los deseos hacia una expresión individualizada, ahistórica y totalmente manipulable por las nuevas técnicas de condicionamiento sobre los sujetos. Expresión *flexible* que, lejos de suponer un problema, fomentaba un perfeccionamiento para la consecución de una nueva vida administrada, placentera y participativa.

La embriaguez en los placeres del consumo, el derroche orgiástico del tiempo, son elaboraciones ideológicas que tratan de ocultar la masiva carencia de cualquier tipo de satisfacción. Toda inmediatez en la consecución de los deseos por una ínfima parte privilegiada es posible gracias a la reducción constante del campo de lo deseable para una mayoría sometida. Ninguna «pasión irracional» sería capaz de competir con la profunda irracionalidad de la organización mundial de la producción y sus nefastas consecuencias.

De la sociedad del riesgo a la sociedad terapéutica

Las advertencias sobre el riesgo han arraigado en las condiciones de un capitalismo sujeto cada vez más a las incertidumbres de un desarrollo que socava las mismas bases de su continuidad. El ejemplo de irracionalidad de la aplicación

de la energía nuclear resulta esclarecedor para entender esta disposición a asumir grandes y definitivos riesgos por mantener el nivel de consumo, al tiempo que la caracterización de «lo peligroso» vuelve con renovada fuerza sobre el cuerpo social y la expresión colectiva de los deseos⁷. Mediados por la expresión de un orden mucho más flexible en lo moral pero que ha consolidado la dependencia del complejo industrial y tecnológico, los deseos tienden a expresarse de forma individual, en el contexto en que lo colectivo tiende a identificarse con la regulación estatal de las relaciones sociales.

El éxito de esta nueva forma de regulación cristaliza en el desplazamiento del conflicto entre deseo y materialidad hacia la esfera reducida del individuo aislado. «Tu mente contra tu cuerpo». En ese campo, la introducción de una

7. «[...] un sistema de dominación que se orienta a la evitación de los peligros que amenazan al sistema, excluye el ejercicio del “dominio”, bien sea como dominio político, bien sea como dominio social mediado por la economía, que pudiera provocar que un sujeto de clase *se enfrentara* a otro como grupo especificable». (Habermas, Jürgen: *Ciencia y técnica como ideología*).

terapéutica de los placeres se realiza con mayor profundidad. Los deseos acaban encontrando su límite en lo patológico, como contrarios a la conducta normalizada. La tensión se acrecienta sobre los sujetos, a los que la terapéutica trata de orientar, aceptando en primera instancia que el orden social es el resultado de un proceso natural al que no cabe impugnar, so pena de caer en el terreno de lo *indeseable*.


Todos los sustitutos del deseo se acaban convirtiendo así en los verdaderos deseos, habida cuenta de la desaparición de las condiciones en las que aún se podía apelar a cierta autonomía de los sujetos y de las comunidades en la definición de sus necesidades y sus formas de satisfacerlas.

El derroche y la consumación de infinitos placeres con que constantemente nos aporrea la publicidad no responde a otra cosa que a esta sensualidad orientada al consumo y a la apolo-gía del orden imperante. Los cada vez más explícitos mensajes sexuales a la hora de vender

cualquier producto ya no escandalizan a nadie; efectivamente, han sido *liberados* de la censura y la represión.

La terapéutica remite a los sujetos a un hipotético *interior* donde el conflicto reside siempre latente. De este modo, se pone el énfasis en la determinación biológica de las conductas, de la misma forma que la idea del sexo se ve focalizada a la genitalidad. En cualquier caso, el ámbito de lo deseable es usurpado, en una penúltima desposesión de las capacidades humanas. La negación del esfuerzo que requiere la construcción del deseo, y la apelación constante al *consumo de placeres*, expresa en realidad los deseos irracionales de una sociedad que ya no puede pensar en su futuro porque es cada vez más dudoso que lo tenga.

*La crisis como momento de la dominación social*¹



1. Artículo publicado originalmente en *Ekintza Zuzena*, nº 37. 2010.

I

Una de las consecuencias más nefastas de la consolidación del discurso sobre «la crisis económica», es la reaparición del izquierdismo, que viene a entonar un coro que suena más o menos a «ya lo habíamos dicho nosotros: el capitalismo se hunde por sí mismo, y ahora es nuestro turno». Es evidente que sus proclamas y su concepción de la crisis financiera como estadio pre-revolucionario están a años luz de una realidad en que la conflictividad social en los países más afectados por la recesión está totalmente contenida.

Pero esta separación de la realidad no es nada nuevo para unas gramáticas revolucionarias que perdieron el sujeto y que viven hace tiempo en el fantástico mundo de la Doctrina Verdadera. Por eso, para ellos, el discurso de la crisis se presenta como una oportunidad para anclar su retórica desgastada al nuevo concepto-fetiché, y se descuelgan con eslóganes tan ca-

rentes de sentido como «la crisis que la paguen los ricos». Consolidando, por omisión, la idea de que antes de este cataclismo había algo parecido a una sociedad en pleno ascenso a la felicidad perpetua: que las clases trabajadoras, en su bondad innata, no participaron del festín de diez años que preparó lo que hoy se nos dice que es el *final del capitalismo*.

Como telón de fondo a sus soflamas ideológicas, se encuentra la llamada a un fortalecimiento del Estado en su papel de garante de una *economía real y productiva* frente a la malvada *economía especulativa y financiera*. Y de ahí que cualquier parecido de la realidad con sus análisis del capitalismo sea pura coincidencia.

Lo peor es que estas proclamas autodenominadas «anti-capitalistas», están destinadas a ser escuchadas por aquellos que apuestan por una reforzada intervención estatal en los asuntos públicos como forma de reactivar la economía. Que el mayor desvelo de economistas autodenominados libertarios —los citaremos después— sea in-

vertir la tendencia a la caída del PIB, da la medida de en qué punto se encuentra la crítica social.

De modo que nos podemos encontrar, en ámbitos que reclaman su pureza libertaria, con un anti-capitalismo parlamentarista y estatista, con una fuerte creencia en la posibilidad de recuperar la productividad perdida a través de una reedición del keynesianismo combinada con la autogestión asamblearia del aparato productivo. Cualquiera de sus «propuestas» puede tener eco hasta en los más enconados tecnócratas y expertos, siempre prestos a extender sus recetas económicas que, desde los foros alterglobalizadores, llevan tiempo discutiéndose. Todo parece indicarles que, ahora sí, ha llegado su momento y pueden pasar a formar parte de ese gabinete de crisis global.

El coro llegará a decirnos que quienes sostenían hasta hace poco este sistema se han convertido en «anti-sistema» por la fuerza de los hechos, y que, a partir de ahora, todos debemos serlo porque no nos quedará más remedio.

II

Antes de nada, cualquier explicación económica debería enseñarnos cómo es posible que haya bancos que siguen obteniendo beneficios, y que el consumo de lujo no sólo no disminuya sino que vaya en aumento desde que los términos de «la crisis» han sido instalados gracias sobre todo a la televisión, la radio, y a los economistas de todo signo que se han lanzado a *explicarla*.

Después, y aunque parezca mentira decirlo, nos deberán convencer de por qué hace poco más de un año *no había crisis*. Por qué las muertes por desnutrición y hambrunas periódicas, las tierras quemadas por guerras interminables, el envenenamiento progresivo del agua, el aire y las tierras de cultivo, la destrucción del medio rural, el crecimiento de los barrios hiper-degradados de las megalópolis más pobres del mundo, la urbanización salvaje de las costas y la desertificación progresiva, la represión salvaje de la inmigración y la proliferación de nuevos campos

de concentración amparados democráticamente en los países «desarrollados», las medidas de excepción antiterroristas con las que el Estado policial continúa avanzando en su tarea de aniquilación de cualquier movimiento social, la miseria creciente en el seno de sociedades obscuramente opulentas... por qué todo eso no era una «crisis».

Todos aquellos que se han empeñado en explicarnos doctamente *lo que está pasando* —y, de paso, tratar de arrimar el ascua a su sardina ideológica— olvidan sistemáticamente que las recesiones económicas del capitalismo son momentos del proceso de profundización de las relaciones de dominación social; que en este bache económico de lo que se trata es de salvaguardar los intereses de ciertos grupos en el poder frente a los vaivenes de un modo de producción industrial que es catastrófico desde hace más de dos siglos. Hay que decirlo de una vez: la recesión no afectará al sistema productivo capitalista ni a los Estados que lo sustentan —mal que les pese a

quienes han visto una oportunidad para desempolvar las banderas de la clase obrera revolucionaria y la autogestión asamblearia.

Hacer la crítica del capitalismo partiendo del argumento de que actualmente «está en crisis», es decir implícitamente que cuando no había recesión la cosa funcionaba.

Lo que habría que explicar, más bien, es cómo pudo darse a nivel del estado español un período de acumulación de plusvalía tan rápido sin ningún tipo de aumento de la productividad.

III

El llamado «boom inmobiliario» que ha tenido lugar durante estos últimos diez años aproximadamente, partió de una premisa fundamental: la liberación de suelo por parte del Estado. En 1996, el gobierno de turno eliminó de la Ley del Suelo la distinción entre «suelo urbanizable programado» y «no programado». Ese fue el

pistoletazo de salida, y supuso una oferta abundante de terrenos que abarataba el coste en la producción. La oferta venía acompañada por la de mano de obra barata, aprisionada por las sucesivas crisis de empleo en el decenio de 1985-1995, y reactivada por la llegada de trabajadores migrados y sostenidos en situación de ilegalidad para su mejor explotación.

Con estos reclamos se atraía a los capitales acumulados que, frente a la perspectiva de la reconversión al euro, afrontaban un proceso de revalorización a través del sector históricamente más productivo (y más destructivo) del país. Ante la afluencia del dinero, bajó su precio, y las condiciones de crédito de las entidades financieras se flexibilizaron, permitiendo unos índices de endeudamiento de las familias sobre el que ya advertía en 2003 el BBVA en su estudio sobre el mercado inmobiliario —utilizando por primera vez el término «burbuja inmobiliaria»—.

La fórmula que acuñara Marx D-M-D' (donde M era en este caso la producción y compra

venta de inmuebles) se acercó en los años que van de 1996 a 2008 al ideal D-D', generalizándose a un gran número de pequeños capitales que participaban del proceso especulativo sobre la vivienda.

Así se produjo el efecto de valorización del valor en el sector de la construcción, que arrojaba año tras año datos paradójicos: cuanto más y más rápido se construía y se recalificaba suelo a tal fin, más caro era el producto final, y más el endeudamiento necesario para obtenerlo. Las causas de este incremento del precio de la vivienda, que oscilaba del 16% al 13% según el periodo, no era ni la disponibilidad de suelo (que fue abundante y completamente destructiva, sobre todo en la costa de Levante); ni el aumento de los salarios (que prácticamente se mantuvo constante en términos relativos); ni el precio de los materiales (cada vez más baratos y de menor calidad); ni el precio del dinero. La mayor parte de la composición del precio final de la vivienda quedaba en manos de los distin-

tos agentes que participaban de la circulación de la mercancía-vivienda: inmobiliarias, asesorías, notarías, registros de la propiedad y, sobre todo, en el amplio margen de beneficio que los capitales acumulados obtenían de la inversión en el sector.

De este modo se enriquecieron rápidamente los grupos que hoy reproducen el discurso de «la crisis», mientras retiran de la circulación el dinero acumulado —para eso sirven muy bien los famosos billetes de 500 euros—, dejando en una situación de endeudamiento asfixiante a una gran parte de aquellos que también apostaron en la ruleta sin querer entender el verdadero papel que tenían asignado en el juego.

Por tanto, la «crisis económica» responde a la perspectiva de *ganar menos* de ciertos grupos en el poder —de que su dinero rinda menos—; lo que es muy distinto a considerarla como una fatalidad a la que *todo el mundo* se ve abocado por la presencia de un espectro negativo que hace quebrar abruptamente negocios que ayer ob-

tenían pingües beneficios. En definitiva, la recesión económica atiende a la necesidad de algunos grupos bien posicionados de mantener sus niveles de vida y *confort*, desplazando hacia los grupos de menores rentas el problema de la creación de valor: será necesario trabajar más para obtener menos. Como se ve, no es un escenario excepcional en el capitalismo, más bien es su funcionamiento normal; lo extraordinario fue el periodo de acumulación salvaje precedente.

Hay que decir que, en la medida en que muchas personas han asumido ciertas necesidades y niveles de vida como suyos, se verán envueltas en mayor grado en los efectos de la recesión. Así, muchos que compraron su televisión de plasma verán cómo siguen pagando los plazos de un aparato que cada vez que encienden les recuerda cómo «la crisis» les empujará al arroyo mientras otros brindan con champán. Algunos seguirán pagando los plazos de su ultramoderno coche, mientras se encuentran con la imposibilidad de pagar la gasolina y la para-

doja de no tener ningún trabajo al que desplazarse con él. Pero no podrán hacer nada por impedirlo, ya que considerar responsable de la situación a «la crisis económica», es lo mismo que creer en el mal de ojo o en la Virgen de la Macarena. Se atacarán de diversas formas —todas rituales, todas inútiles— las consecuencias inmediatas de la situación, pero sin entender en absoluto sus causas.

A esa confusión responde que el telediario pueda vocear las cifras del paro con tono de alarma y, un minuto después, sin solución de continuidad, reseñe alegremente la apertura de una feria de coches de lujo con éxito de afluencia. Cuentan, con gesto fatalista, el próximo cierre de una fábrica que significará la pérdida de miles de empleos, y a continuación se nos relata el lanzamiento de una firma de ropa que pone en circulación trajes espaciales de diseño, en previsión de los próximos cruceros por el espacio que algunas personas demandan porque no saben en qué demonios dilapidar sus fortunas.

¿Qué tipo de «crisis del capitalismo» es esta que no deriva en una quiebra social? Respuesta: es en realidad la crisis generalizada de la capacidad para pensar críticamente. Es una crisis de las pretensiones de transformación social, que acaban legitimando lo que pretenden atacar.

Pero esto no quiere decir que la recesión económica no tenga consecuencias reales. Los cierres de empresas, los despidos en masa y los desahucios, son consecuencias palpables que siempre golpean a quienes tienen una posición más débil en la cadena de dependencia de la sociedad industrializada. El fantasma de la crisis *se encarna* en todas aquellas personas que sólo cuentan con su trabajo para sobrevivir, y lo hace en formas cada vez más duras. Cabría esperar que estas personas fuesen quienes plantearan una ruptura social. Sin embargo, esto no sucede así, se pongan como se pongan todos los voluntarismos izquierdistas. Y no sucede porque esas personas se ven en la necesidad de *defender* el aparato de dominio, por la sencilla razón de que

es la producción del dominio la que hace posible su supervivencia.

La división del trabajo ha hecho imposible siquiera pensar en satisfacer nuestras necesidades de otra forma que mediante el trabajo asalariado y el consumo. El desarrollismo depredador de los países más industrializados ha hecho desaparecer cualquier forma de comunidad auto-regulada capaz de oponer resistencia al proceso modernizador. Finalmente, la desposesión provocada por el progreso de la sociedad tecnificada parece haber vuelto a muchos incapaces de pensar con un mínimo de claridad.

Por eso, la interpretación de «la crisis» se deja en manos de especialistas y expertos que, incapaces también de extraer todas las conclusiones de lo que está sucediendo ante nuestras narices, optan por una huida hacia adelante, y saltan a la palestra con propuestas cada vez más desvinculadas de la realidad.

A partir de la imposición de la mentalidad de crisis, se abre la posibilidad para que los

técnicos comiencen a proponer sus «soluciones». Las propuestas las conocemos de sobra y se podrían resumir en esta: una intensificación de la explotación y un cierre de filas en torno a las ideas de progreso y desarrollo. Las bajas de «la guerra contra la crisis» ya sabemos de qué lado se producirán. Pero saberlo no resuelve el problema.

La dependencia y la asunción de necesidades ajenas como propias (la falsa conciencia), impiden que lecturas un poco más lúcidas sean escuchadas, y que análisis como los realizados por el ICEA (Instituto de Ciencias Económicas y de la Autogestión) pasen por *revolucionarios*.

IV

Que en un análisis socioeconómico pretendidamente «radical» leamos: «Esa productividad [se refiere a la caída del PIB] podría estimularse como vimos anteriormente por medio de la in-

versión empresarial en bienes de equipo y tecnología», da la medida de qué tipo de crítica está pasando por revolucionaria, albergando seguramente las mejores intenciones, pero sin entender prácticamente nada de lo que sucede.

Sostener, a estas alturas, que un aumento de la productividad a través del I+D será la condición necesaria para una posterior redistribución social de los beneficios, roza el límite del absurdo. Mucho más cuando sus autores sostienen que su «lectura de la crisis» es libertaria.

Si aciertan a la hora de denunciar los gastos en infraestructuras del Estado como una forma de reflotar las empresas constructoras y sostener su margen de ganancia, se equivocan en la línea siguiente cuando sostienen que sería más importante un «aumento del empleo público en servicios sociales». Si sostienen que el fin último de su análisis es la autogestión ensamblaría del aparato productivo y la desaparición del Estado, no se ve muy claro que se indignen porque «no parece que exista una protección adecuada por

parte del gobierno hacia las clases sociales más desfavorecidas».

Al mezclar una crítica socialdemócrata de la economía capitalista y las soflamas libertarias de la autogestión, el batiburrillo resultante no es ni un análisis serio de la sociedad en que vivimos ni una propuesta de acción concreta. Se mueve más bien entre un manual de primero de Economía y un panfleto trasnochado.

Nada en su análisis hace sospechar una crítica a las bases que hacen subsistir la sociedad capitalista —ya sea en periodos de recesión o de expansión—, porque han aceptado el fetiche del progreso económico y el desarrollo de las fuerzas productivas, pasando a continuación a especular con las medidas necesarias para una redistribución más justa que, por supuesto, pasa por una «autogestión obrera y social» (¿?).

Al no plantear ninguna duda sobre las bases materiales que hacen posible tanto los periodos de acumulación de plusvalía como las crisis inflacionarias, olvidan recurrentemente el

importantísimo papel que, por ejemplo, ha tenido la disponibilidad de petróleo barato en el desarrollo del capitalismo en estos últimos cien años. Por eso omiten mencionar que la desposesión creciente a que ha llevado la consolidación de un mundo industrializado, hace muy difícil cualquier propuesta de reapropiación de un aparato productivo que, en muchos aspectos, se encarga también de destruir las bases sociales y ecológicas de las que surge.

Sus «propuestas» carecen de base, porque lo primero que han obviado es la realidad que pretenden modificar. Así pueden muy bien presentarlas en cuantos niveles quieran —«medidas reformistas, progresivas y progresivas-revolucionarias» [*sic*]—, que eso no las hará más operativas.

Es muy difícil escuchar estos «análisis», y los corolarios a que conducen, sin pensar que hay algo en la crítica social que debe ser revisado de cabo a rabo; y que los aprendices de brujo han encontrado en el discurso «de la crisis» una

justificación perfecta para repetir sus letanías —gestión obrera, sindicalismo asambleario, autogestión— y esperar que la realidad se adapte a sus deseos.

El principio de realidad es la primera víctima de esta crisis, y ese es el primer escollo a salvar para deshacernos de una vez por todas de la maldita palabra «crisis», y empezar a llamar a las cosas por su nombre.

Adenda

Dirigí la carta que sigue a la publicación anarquista *Todo por hacer*, un año después del auge del movimiento conocido como 15-M. En ella desarrollaba parte de los argumentos del artículo que precede, y quería abrir una correspondencia en un momento de movilizaciones que, según me parecía, no apuntaban a la raíz de los conflictos que se están dando en las sociedades industrializadas, y que sólo podía ver

como formas, más o menos rituales, de evitar las consecuencias de una debacle demasiado avanzada. Su escueta respuesta se limitó a dar acuse de recibo de mi carta, sin entrar a valorar ni replicar las observaciones que les había dirigido en ésta.

Alicante, 1 de agosto de 2012

Salud,

Os escribo al hilo del número del *Todo por hacer*, aparecido en Junio de 2012, para comentar algunos desacuerdos y plantearos unas preguntas. Vaya por delante mi respeto por el esfuerzo que realizáis al sacar mensualmente una publicación de 2.000 ejemplares que intenta apartarse de los discursos oficiales y mantener un espacio abierto al debate sobre la cuestión social. Si os escribo para plantear mis críticas es precisamente porque considero que pueden ayudar a una reflexión, y que una correspondencia sobre

las cuestiones que os plantearé a continuación puede ser enriquecedora para todos.

Dicho esto, podemos pasar sin más a las cuestiones de fondo. En primer lugar, afirmáis en el editorial que la crisis nos ha devuelto a la realidad de la lucha de clases. Creo que el argumento de la crisis como motor de un nuevo impulso revolucionario u oportunidad para una especie de toma de conciencia no se corresponde con la realidad. Fundamentalmente porque el capitalismo industrial no se caracteriza precisamente por los periodos de acumulación estables y continuados, sino por sus periódicas crisis y saltos abruptos, por la colonización, la guerra, los regímenes políticos autoritarios, las transformaciones del Estado, los cambios culturales, las revoluciones políticas, etcétera, que coexisten —en tanto que lo necesitan— con el desarrollo del sistema productivo, aunque en ocasiones *parezca* que lo amenazan. Por eso, lo que habría que explicar no es este periodo de «crisis económica» en el estado español, sino el periodo

anterior (1996-2008) en el cual se produjo un proceso de acumulación de capital sin precedentes, con una fuerte base especulativa, que no fue acompañado por ningún incremento de la capacidad productiva, y que además generó un consenso generalizado y brutal en torno al estado de las cosas, y una destrucción de cualquier tipo de sociabilidad que venía a rematar un terreno ya devastado.

Aquellos fueron los años clave de la sumisión a un modo de vida que hoy ve cómo se empiezan a tambalear sus débiles cimientos. Pero esta situación de desequilibrio y la sensación de vértigo que causa en muchas personas no tiene por qué generar ningún tipo de conciencia transformadora o revolucionaria. Quizá se den movimientos defensivos, como expresión de rechazo a la pérdida de unas condiciones de vida determinadas, pero eso, en la situación actual, puede ser muy peligroso. Nada nos asegura que al empeoramiento de las condiciones económicas no le siga una «toma de concien-

cia» en negativo, y que la forma de organización política de este malestar creciente no derive hacia nuevas formas de autoritarismo. Más bien parece que es eso mismo lo que se abre paso conforme las condiciones empeoran en toda Europa.

Con esto quiero decir que porque la gente *se mueva y proteste* no quiere decir que lo hagan en un sentido emancipador, ni mucho menos, y por eso hay que ser cautos. Se puede entender, por ejemplo, que los mineros defiendan su modo de vida y quieran salvaguardar sus puestos de trabajo, y se puede valorar la forma en que lo hacen, pero no hay que perder de vista que el carbón que extraen con su actividad diaria (y sobre el que piden una protección estatal) servirá para alimentar las centrales térmicas y reforzar el entramado energético que sostiene al mismo sistema que quiere acabar con los mineros y con cualquier otro que se le ponga delante. Sin tener esto presente corremos el riesgo de interpretar los hechos en claves equivocadas y entonces la

orientación para cualquier tipo de acción partirá de supuestos falsos.

El relato de una histórica lucha a muerte entre una clase explotada y otra de explotadores que finaliza, al modo en que lo expresaron Marx y Engels, «**con la transformación revolucionaria de la sociedad o la desaparición de ambas clases**», **no se sostiene históricamente**. Si en algún momento el movimiento obrero pudo amenazar el orden social capitalista, lo hizo en cuanto a su modo de distribución de la riqueza producida socialmente, pero tuvo muchas más dificultades en lo que se refiere a una transformación fundamental de los modos de producción de esa misma riqueza. Esos modos de producción son, en última instancia, modos de relación social, tanto del ser humano con la naturaleza, como con otros seres humanos y —algo importante que se olvida mencionar a menudo— con él mismo. La consolidación del proceso de modernización capitalista ha conseguido devastar el planeta y sus recursos, des-

truir relaciones sociales y culturas enteras que no entraban en su proyecto, y finalmente hacer que el propio sujeto se vea a sí mismo como una mercancía más.

Decir, entonces, que debido a la recesión económica la sociedad está claramente dividida en dos bandos parece que es simplificar demasiado. La realidad es mucho más compleja que las explicaciones de una crisis que, de repente, desgarran el velo que hasta entonces cubría los ojos de una masa trabajadora portadora eterna de los ideales de emancipación. Más bien lo que se está produciendo es la desintegración de un tejido social que ya estaba herido de muerte tras el proceso de modernización y urbanización, el confinamiento en el círculo opresivo de la industria, el consumo y el ocio embruteedor, y el olvido de la historia más reciente de los combates y las derrotas del movimiento obrero. De esas derrotas no se ha extraído todavía la conclusión más importante: lo que podía ser revolucionario al inicio del proceso de moder-

nización hoy puede no serlo ya. No es lo mismo un motín de tejedores en Silesia en el siglo XIX que la defensa de los puestos de trabajo de una fábrica de automóviles hoy en día, aunque sólo sea porque la sociedad a la que se enfrentan y los sujetos que lo hacen pertenecen a mundos completamente distintos.

Partir de un análisis que reivindica una lucha de clases que ya en los años en que Marx escribía *Das Kapital* se estaba desintegrando (por las tensiones bélicas entre distintos estados-nación y sus políticas coloniales a las que las organizaciones obreras se plegaron mayoritariamente), es apelar a un relato mitológico tranquilizador, pero estéril, a mi juicio, para comprender exactamente en qué punto se encuentra la sociedad contemporánea y cuáles son los retos que debe asumir una crítica radical, revolucionaria o anarquista.

Y con esto llegamos al segundo punto de discrepancia. En todo el número hay una contradicción de base difícil de superar. El problema

es que en demasiadas ocasiones la crítica se centra en una denuncia de «los recortes» que acaba legitimando aquello que en otra parte dice querer abolir. El artículo sobre la sanidad, por ejemplo, no recoge en ningún momento las causas de la medicalización masiva de la sociedad, el profundo malestar físico y psíquico que generan las relaciones sociales que se establecen en su seno. La crítica social ha aportado suficientes argumentos, experiencias y tentativas de superación respecto al problema de la salud como para ignorarlas. Aunque no se pueda abordar estos problemas muy en detalle, debido a la extensión limitada de los artículos, al menos cabe la posibilidad de distinguir entre lo que se podría entender como una forma de salud pública o comunitaria y la defensa que actualmente se hace de una sanidad estatal. Del mismo modo, si defendemos el derecho a la prestación por desempleo frente a los recortes, resulta paradójico evocar a renglón seguido la destrucción del trabajo asalariado y del Estado, pues si no

hay trabajo no hay paro y si no hay Estado nadie concede prestación alguna ni recorta nada.

Es evidente que el ataque a las condiciones de existencia de quienes ostentan una posición más débil en la cadena de dependencias capitalista causará dolor y sufrimiento a muchos y nos condenará a la mayoría a unas condiciones de vida aún más duras, pero ¿hay que denunciar entonces el recorte de una prestación o la existencia misma del paro? ¿No sería mejor decir que desde 1983 el paro estructural en el estado español se sitúa entre el 20 y el 25 por ciento y que lo excepcional fue el periodo de diez años de boom inmobiliario y crediticio que hizo de locomotora económica y produjo empleos no especializados y mal pagados ahora destruidos? ¿Que, en el fondo, el proceso de modernización en este país ha sido siempre subsidiario de un contexto europeo que sólo lo admitía como retiro turístico, y que la terciarización y precarización de la fuerza de trabajo ha dado lugar a una sociedad atomizada, dependiente y sin me-

moria alguna? Me parece que la segunda opción dota de una perspectiva distinta, histórica y más acorde con la verdad de los hechos, aunque impida hablar en términos de lucha de clases.

En cualquier caso no se trata de una pugna por el uso de unos términos u otros. Lo que me ha movido a escribiros es plantear una reflexión sobre la lectura que desde posicionamientos anarquistas, autónomos, radicales, etc., se está haciendo de la situación actual. Desde mi punto de vista, asistimos a los estertores de un moribundo modo de vida que la mayoría no quiere transformar en lo fundamental, pero del que, como es normal, tampoco quiere sufrir las consecuencias negativas. Consecuencias que hoy amenazan al mundo desarrollado y hacen pensar en un próximo Apocalipsis, como si ayer, para la mayoría del planeta, la vida hubiese sido color de rosa. La organización política de este descontento creciente puede muy bien tener los peores rasgos reaccionarios o la desorientación más peligrosa. Me parece, por eso, que en las

condiciones actuales nuestra responsabilidad sería señalar los límites que tienen todas esas reivindicaciones y protestas, subrayar el carácter negativo de las supuestas luchas que afianzan el mismo estado de cosas que dicen atacar, apostar por la desertión de esa imaginaria guerra de trincheras entre dos bandos bien definidos que, a la postre, defenderían con argumentos distintos un mismo mundo indefendible.

Pero son sólo algunas consideraciones a vuelapluma. Creo que el fondo de la cuestión es más complicado: ¿qué tipo de revolución social deseamos y alentamos? Pudiera ser que imaginando defender una acabemos trabajando para su contraria, y eso sería mucho peor que una derrota.

Sin otro particular, y esperando que estas consideraciones sean tomadas exclusivamente como una aportación al debate, me despido ya.

La ciencia social al servicio del orden¹

1. Este artículo apareció originalmente en *Ekintza Zuzena*, n°38, 2011; y es una reelaboración de algunas partes del libro *Sociología, estatismo y dominación social*. Editorial Brulot, 2010.

La sociología y el proyecto modernizador

La constitución de la ciencia social como disciplina es paralela a la fundación del Estado social y el progresivo encuadramiento de las sociedades occidentales en el proyecto de la modernidad. Con la generalización de la industrialización, y la formación de unas clases sociales diferenciadas por la tenencia de los medios de producción, pero supuestamente libres para formular relaciones mercantiles contractuales, se desarrolló la especialización de una sociología que pretendía la transformación social — bien por la extensión del Estado social, bien por la toma del poder a través de la organización revolucionaria—. En cualquier caso, sin cuestionar el principio de desarrollo industrial, sino las formas sociales de distribución de la riqueza que generaban crecientes desigualdades.

La sociología crítica —que tuvo un corte fundamentalmente marxista— adolecía también de un escaso cuestionamiento a los límites del

crecimiento y el desarrollo económico. La antropología que el joven Marx desarrolló, fundamentándose en Hegel contra el idealismo de Feuerbach¹, estuvo en la base de las teorías científicas del materialismo y del desarrollo de las «fuerzas productivas» como *leit motiv* del cambio revolucionario de las sociedades. Los esfuerzos de la URSS por industrializar y mecanizar la producción eran paralelos a la formación de una estructura social «sin clases», donde los cuadros del Partido sustituían la función que la burguesía había tenido en el desarrollo de las sociedades occidentales.

No es posible entender el desarrollo de la ciencia social sin el correlato de esa sacralización del desarrollo económico y la disolución a que sometía a antiguas formas de regulación social.

Aquello que la Teoría Crítica denominó «sociedad de masas» fue el caballo de batalla de una crítica social que trató de apartarse de la doctrina marxista manteniendo los elementos crí-

1. Cf. Kostas Papaioannou, *De Marx y del marxismo*. FCE, 1991.

ticos. Así, la Escuela de Frankfurt, desarrolló trabajos que analizaban las raíces comunes del totalitarismo y de las sociedades capitalistas en clave de una *crítica a la Ilustración* o una *crítica de la razón instrumental*. En muchas de aquellas obras sociológicas se constataba la ambivalencia del proceso de modernización y cómo profundizaba las condiciones de dominación social.

Finalmente, con la disolución de las formas de modernidad propiciadas por el desarrollo industrial, y la constatación de los límites del crecimiento y el progreso, acaba apareciendo un *capitalismo sin sociedad*, y una sociología aprisionada entre la matematización estadística o la interpretación autorreflexiva que la podría llevar al cuestionamiento de su propia existencia.

Los intentos de refundación de una ciencia social transformadora se encuentran hoy en un callejón sin salida. Sólo el voluntarismo de aquellos que sobreviven en la academia, aun siendo críticos con ella, les permite reclamar su papel en la cogestión de unas sociedades que, al mismo

tiempo que encuentran sus límites en la toxicidad tanto de sus residuos como de sus productos «aptos para el consumo», plantean un nuevo límite de la crítica social. Este límite se encuentra en el punto en que *ya no es necesaria porque nadie la reclama*. Toda crítica presupone una posible mejora y, en definitiva, un progreso. Pero el progreso es defendido hoy por todo el mundo precisamente porque ya muy pocos creen en él.

El método sociológico

Las reglas del método sociológico, que E. Durkheim publicó en 1895, nos permiten observar de cerca cómo la construcción del método en sociología está ligada inevitablemente a la formulación de un «deber ser» de lo social; y cómo, en su pretendida conquista de la objetividad, establece las bases para una superación de la ideología, al mismo tiempo que imposibilita esta superación, al proponer un supra-sujeto

histórico del conocimiento al que es imposible cuestionar sin destruir el mismo método que lo hace posible.

La voluntad de Durkheim al establecer las reglas básicas para el conocimiento sociológico es encontrar una base de acuerdo similar a la que habían llegado según él las ciencias biológicas, para permitir su desarrollo universal. Este paralelismo entre Biología y Sociología que establecen *Las reglas* ha estado siempre presente en las ciencias sociales, a la vez como horizonte y como impedimento más claro para el desarrollo del pensamiento crítico. Se parte de una aceptación ciega al desarrollo de las ciencias naturales sin analizar su relación con las condiciones sociales que lo hacen posible, y su aplicación a un mundo industrializado que convierte a cualquier ciencia en *ciencia aplicada*. El positivismo extremo de Durkheim en *Las reglas* atiende a una voluntad de *servir* al orden que ha sido marca de nacimiento de la sociología como campo de conocimiento.

De esta voluntad nace también el precepto de explicar los hechos sociales mediante otros hechos sociales². Con este principio Durkheim superaba muchos de los prejuicios ideológicos que lastraban, según su concepción, análisis sociales anteriores. Si es cierto que esa regla es fundamental para cualquier pensamiento crítico, también lo es que la definición de un hecho social no puede atender como quería Durkheim a un consenso supra-social. Al carecer de autorreflexividad, el pensamiento de Durkheim olvida que su método debe ser puesto a prueba, tratando de explicarlo también por *hechos sociales*. Así se suele olvidar que la condición de posibilidad de una sociología positiva es el desarrollo de las fuerzas productivas y el orden

2. Con este principio normativo, Durkheim quería delimitar los fenómenos sociales por sus «caracteres exteriores», y defendía este método realizando un paralelismo con las ciencias físicas: «Así como el físico sustituye las imprecisas impresiones [...] El sociólogo debe tomar las mismas precauciones». La concepción de Durkheim del hecho social, siempre ligada a una representación científica y objetiva, requería haberse «desprendido de los hechos individuales que los manifiestan». Esta división entre hecho social y hecho individual sólo se podía dar en el marco ya comentado de las sociedades industriales, donde las relaciones de producción mercantiles sustitúan a otras formas de relación social. De ahí nace la *socio-logía*.

industrial que se va reproduciendo; y que sus constataciones empíricas son un momento de la cimentación de las relaciones de dominación que el capitalismo produce. Como trasfondo a la institucionalización científica de la sociología que propone Durkheim, está la construcción del Estado social, la reforma *solidarista*, que necesitaba de un conocimiento y una pedagogía de la cohesión social bajo un régimen industrial.

El sociólogo como «apaciguador»

El proceso de generalización del método científico a toda la sociedad ha tenido también como consecuencia una axiologización³ de las ciencias aplicadas. Ya que, en su desarrollo, se con-

3. El término se refiere a los planteamientos éticos que surgen del desarrollo científico y técnico en las sociedades modernas. Por ejemplo, en los congresos de CTS (Ciencia, tecnología y sociedad), es común que junto a ingenieros, informáticos y sociólogos, tomen parte filósofos, teólogos y religiosos que dirimen las cuestiones morales relacionadas con las *consecuencias* de estos avances —que, en la mayoría de los casos, se asumen como una fatalidad a la que debemos adaptarnos—.

vierten en productoras de problemas sociales para los que se hace necesaria la participación social en la delimitación de riesgos, causas y consecuencias, y las posibles alternativas técnicas que la ciencia deberá desarrollar como solución. Así, por ejemplo, la medicalización de la vida está sujeta cada vez más al desarrollo de compuestos químicos que generan nuevos problemas (efectos secundarios), que la ciencia médica será quien deba solucionar con un mejor desarrollo, y que, finalmente, deberá *hacer público* con dos fines: la legitimación y (para) la comercialización. De este modo las ciencias naturales se socializan al mismo tiempo que las ciencias sociales tratan de cientificarse.

Autores como U. Beck⁴ han sostenido que esta ultracomplejidad relativiza el monopolio del saber científico y que, al politizarse el objeto de conocimiento, la ciencia tiende a la unidad. Esto es cierto, siempre que se añada que es una unidad

4. U. Beck, *La sociedad del riesgo*. Paidós, 2006.

para la dominación y el progreso de la servidumbre. La participación social en la discusión de distintas alternativas técnicas, y hasta su cuestionamiento, tiene lugar, precisamente, a condición de imposibilitar su impugnación desde argumentos que se salgan de las preguntas generadas por el mismo sistema técnico que nos brinda la posibilidad —ya convertida en obligación— de participar en la elaboración de la respuesta. Por eso el cuestionamiento del conocimiento científico logra reforzarlo, porque este cuestionamiento tiene lugar dentro de un marco de referencia que jamás se pone en duda, muchas veces porque ni siquiera es reconocible en su extrema complejidad. De modo que hoy el positivismo y el irracionalismo pueden hablar *un mismo idioma*.

El papel de la sociología, en este contexto, es el de correa de transmisión y garante de la participación social. La cualitativización de sus métodos camina en ese sentido, sin dejar de generar conocimientos científicos y positivos, incluso siendo mucho más eficaz en el interior de unas

sociedades tecnificadas e individualizadas, donde cada sujeto puede —y debe— tener su concepción técnica del funcionamiento de la sociedad.

La conocida como IAP (Investigación Acción Participante), puede ser entendida como un refinamiento más de este proceso por el que la especialización del conocimiento permite que el conflicto social, lo que los clásicos llamaban «la cuestión social», se *sociologicice*. Es decir, que necesite de los *expertos* y técnicos que serán los interlocutores válidos con las fuerzas de la dominación. Estos interlocutores señalarán en todo momento las razones para la negociación, el camino a seguir para practicar una *rendición sostenible*.

La crítica de la ciencia social y la crítica del progreso

Quien realiza la crítica a la ciencia social, en las condiciones actuales, corre el riesgo de ser

identificado con el conocido relativismo posmoderno, el cual sanciona que no hay ninguna «verdad» sostenible respecto al mundo que conocemos, que todo se reduce a diversos textos o *discursos* sobre él que, además, tienen múltiples equivalencias; es decir, que no valen nada. Lejos de esas posturas —o imposturas— la crítica del conocimiento sociológico se enmarca dentro de una crítica más amplia a la idea de progreso social, emparentada desde hace casi doscientos años a la idea del desarrollo económico ilimitado y la infinita perfectibilidad de la condición humana a través de una reglamentación más exhaustiva de lo social.

Algunos historiadores de la idea de progreso han concluido que la consagración de este concepto sólo se produjo cuando en el siglo XIX disciplinas como la economía política y la sociología realizaron un enorme esfuerzo por «naturalizar» el devenir de las sociedades occidentales más industrializadas, sancionando este desarrollo de la economía de mercado y su

regulación estatal como **única vía por la que** había transcurrido —y podría transcurrir a partir de ese momento— el proceso civilizatorio del ser humano.

Un autor nada sospechoso de radicalismo político como Karl Polanyi, haciendo la crítica a la economía ortodoxa, constataba en los años cincuenta del pasado siglo lo siguiente:

La civilización industrial ha revestido la fragilidad del hombre con la efectividad del rayo y el terremoto; ha movido el centro de su ser de lo interno a lo externo; ha conferido dimensiones desconocidas hasta ahora al alcance, estructura y frecuencia de las comunicaciones; ha cambiado la sensación de nuestro contacto con la naturaleza; y, lo que es más importante, ha creado nuevas relaciones interpersonales que reflejan fuerzas, físicas y mentales, capaces de autodestruir la raza humana.

De este modo, una crítica al estatuto científico del conocimiento social es impensable sin reali-

zar la crítica al mundo industrial que se ha venido desarrollando en los últimos dos siglos y a las nefastas consecuencias que ha traído consigo para la mayor parte de habitantes del planeta. En ese contexto, la sociología se ha convertido en lo que algunos han llamado una *ingeniería social*; que no es más que la última vuelta de tuerca a esa sanción empírica de las relaciones de dominación imperantes.

Las dificultades para la cogestión de la catástrofe en la que nos vemos inmersos ha hecho que cada vez sean más apreciados los conocimientos técnicos en cuanto al funcionamiento de la sociedad, para que éstos se conviertan en herramientas que fuercen el consenso y aborren el rebrote de la conciencia crítica; desde las encuestas de opinión pública a los estudios cualitativos sobre los *perfiles* de la patología social, pasando por la participación efectiva en el aparato policial mediante la realización de los *mapas* de la pobreza, la migración, la delincuencia, etc.

En síntesis, la disciplina que toma el nombre de *sociología* está indisolublemente unida al nacimiento de las sociedades industriales y a la sacralización de la idea de progreso que en éstas tuvo lugar. En nuestros días, la sociología progresista —si es que tal cosa existe— se ha especializado en realizar la llamada al Estado social, al capitalismo con *rostro humano*, y otras endebleces ciudadanistas.

Un cuestionamiento radical de esta sociedad debe aprender a enfrentarse con estas disciplinas y con sus numerosos *expertos*, siempre prestos a servir al orden, incluso cuando, aparentemente, lo critican.

*Materiales de derribo*¹

Reflexiones desde la vida en ruinas

1. Este artículo apareció originalmente en la revista *Cul de Sac*, n°2, 2011.

Vida en ruinas

Si Adorno aún pudo subtitular sus *Minima moralia* como «reflexiones desde la vida dañada», en las condiciones actuales es lícito decir que el daño infligido ha sido tan grande que los parámetros en que se define la *vida misma* se han visto drásticamente modificados. El proceso de artificialización creciente ha envuelto nuestra existencia con tantos sucedáneos que buscar algo *auténtico* se ha convertido casi en una obsesión, precisamente porque es muy dudoso poder encontrarlo ya. En el fondo, esa búsqueda atiende a la muy humana necesidad de embellecer el paisaje de ruinas en que nos movemos. A ese fin van dirigidas las distintas «estrategias comunicativas» que tratan de renombrar aquello que se ha vuelto innombrable, y hacerlo así digerible para un público deseoso de novedades redentoras. Es notable el grado de cinismo al que puede llegar la Sociedad de la Información cuando en el transcurso de pocos segundos pue-

de pasar de relatar la catástrofe humanitaria del momento, sin ahorrarnos las imágenes de los cadáveres entre los cascotes, para, acto seguido, invocar las esperanzas puestas en un robot que imita a un perro o la libertad infinita que supone poder volcar a tu iPod más de mil canciones.

Cuando todo el mundo reafirma su creencia en un posible progreso a mejor, surge la sospecha de que muy pocos, en realidad, lo creen ya posible. Así es como, sobre el fondo trágico de una desposesión creciente, se siguen atendiendo las llamadas a reforzar el mismo orden que la propicia. Ninguna afrenta a los *humillados* y *ofendidos* ha sido tan grande como aquella que, poco a poco, nos ha condenado a no poder siquiera nombrar aquello que deseamos destruir.

Se ha dicho que la falsificación en masa del mundo que hasta hace poco el ser humano conocía ha hecho desaparecer el original al que acudir para hacer un juicio de valor sobre la copia. Los intelectuales posmodernos han acabado por celebrar esta situación, pasando de la visión

crítica a la *cínica* sin demasiados esfuerzos. La apelación constante a la falsedad, al simulacro de lo real, a la reversibilidad de toda concepción moral, ha abierto el camino a la incapacitación masiva para elaborar un criterio firme sobre lo que es verdad y lo que no lo es. Lo que dijo Zygmunt Bauman en los años ochenta no ha perdido su vigencia:

La doble hazaña de la burocracia es la moralización de la tecnología unida a la negación del significado moral de las cuestiones no técnicas¹.

La constatación de la toxicidad de las relaciones sociales impuestas ha perdido, así, toda capacidad de movilización, desde el momento en que la amnesia generalizada impide cualquier actitud al respecto que no sea la de una desesperada huida hacia delante.

1. Bauman, Zygmunt: *Modernidad y holocausto*. Sequitur. Madrid, 2010, p. 190.

Que la experiencia compartida de la opresión sea condición suficiente para una toma de conciencia revolucionaria es algo que la historia se ha encargado de desmentir. Así, cuando la sociedad tecnológica consigue ocultar esa misma opresión —mediante el conocido procedimiento de *mostrarla constantemente*— se ve cuestionada la capacidad de la reflexión y la argumentación crítica para incidir en la realidad. La saturación de la audiencia ante multitud de «verdades incómodas» que a nadie incomodan ya, quizá responda a una «sobreconciencia» que, a fuerza de estimulación, ha devenido impotente. El giro de la sociedad industrial hacia el desastre nos puede hacer decir, entonces, que «el mundo se ha transformado tanto que ya no queda nadie capaz de interpretarlo». Y lo paradójico de nuestro tiempo es que las ruinas que esa gran transformación nos ha dejado como herencia son un difícil punto de partida para cualquier reflexión crítica, pero su descripción descarnada es condición indispensable para po-

der hacer algo con ellas —a parte, claro, de contemplarlas desconcertados—.

Reflexión y fragmento

Todo apunta a que, tratando de reflexionar entre las ruinas, el método más pertinente es el del *fragmento*. La propuesta sería centrar nuestra atención en una parte del escombros, y, a partir de ahí, trazar los rasgos que definieron el derrumbe. De este modo, atendiendo a cualquier aspecto de la desposesión, la actividad reflexiva podría recomponer la cadena causal que mostrase, más allá de la lógica simplista del «accidente»², la naturaleza destructiva de un orden social entregado a la técnica y la eficiencia por encima de cualquier otro criterio de verdad. Así, siguiendo el tránsito de cualquier producto

2. Según Jean-Marc Mandosio: «[...] el *funcionamiento ordinario* de una sociedad regida por los imperativos de la tecnología es ya en sí mismo una catástrofe, sólo que un poco más lenta». (Cf. *El acondicionamiento neotecnológico*, en *Los Amigos de Ludd*, boletín nº 1).

industrial, desde su creación en la idea y el diseño hasta su destrucción en el consumo y el desecho, podríamos esbozar un retrato fiel de la cadena de despropósitos, irracional y absurda, mediante la que satisfacemos nuestras necesidades al tiempo que constantemente creamos otras. Pero, ¿hasta qué punto este método puede incidir en los hechos, tal como lo hicieron las lecturas históricas de inspiración revolucionaria? En la actualidad la tenue silueta de la cadena de la desposesión se ve difuminada de inmediato en el fondo abigarrado de la experiencia de la modernidad *culminada*³.

Lo que algunos incorregibles optimistas han denominado «sociedad de la información» se revela, así, como la culminación de la incapacidad del pensamiento para abarcar la complejidad de nuestra cultura material. El incremento sin precedente de «información», posibilitado por el desarrollo tecnológico, lejos de ser un ali-

3. Cf. Semprun, Jaime: *Diálogos sobre la culminación de los tiempos modernos*. Mutturereko Burutazioak. Bilbao, 2007.

ciente para la reflexión crítica, se convierte en la mejor expresión del totalitarismo: genera individuos incapaces de emitir un juicio de valor sobre aquello que se debe o no se debe hacer, sobre las condiciones en las que se desarrolla su vida y sobre la posibilidad de elegir un futuro distinto. La sobreexposición a una ingente cantidad de datos tiene lugar en el momento en que cualquier marco de referencia sobre el que seleccionar la información queda de inmediato impugnado y lanzado al estercolero de las *ideas superadas*; de donde cualquier imbécil, un día, las rescatará para ponerlas en venta una vez vaciadas de contenido —en su idioma: una vez *actualizadas*—.

En estas condiciones, los intentos de reflexión quedarán reducidos al ámbito de un «dato». De ahí que la incidencia en los hechos se vuelva casi impracticable, porque el lenguaje de la eficiencia comunicativa y la mentalidad del «archivo» es incompatible con la reflexión; su funcionamiento sólo es posible mediante *co-*

mandos. Es, en realidad, contraria al Lenguaje: por eso desarrolló uno paralelo que, poco a poco, fue fagocitando al lenguaje pretecnológico, hasta el punto de sustituirlo y estar, ya hoy, en disposición de eliminarlo. Se podría decir que nos encontramos en el punto en que las máquinas *nos piensan*, pues sus procesos internos son los que están terminando por definir las formas de pensamiento consideradas eficientes, y haciendo desaparecer todas las demás. Este proceso afecta tanto a quienes defienden el orden social existente —porque en ello se juegan sus dudosos privilegios— como a aquellos que desean subvertirlo mediante la «socialización» de sus productos. En tanto este lenguaje del no-lenguaje siga dando forma a la mentalidad sumisa de nuestro tiempo, los hechos seguirán velados precisamente porque *todo el mundo los conoce de sobra*, y de manera inmediata —es decir, sin que *medie* ningún criterio que logre diferenciarlos entre sí—. La aparente inmediatez de las nuevas tecnologías de la comunicación oculta que,

en el conjunto de su funcionamiento, suponen una mayor dependencia de multitud de intermediarios que por lo general se hacen invisibles a lo largo de todo el proceso de producción. Por ejemplo, los internautas alucinados con las posibilidades de comunicación libre e instantánea con multitud de personas son incapaces de relacionar de forma crítica las condiciones de vida de aquellos condenados a trabajar en la extracción del silicio, el coltán o el germanio —indispensables para la industria informática—, con las pretendidas cualidades liberadoras de las nuevas tecnologías⁴.

La organización y exposición de la información, entonces, se convierte en el terreno de disputa por la autoridad, permitiendo así que todo hecho sea transformado en un «punto de vista». La obligada pluralidad formal de la tecnocracia velará, más tarde, porque todos esos puntos de

4. Para una descripción de los extremos a los que llega la explotación del coltán y sus repercusiones sociales y políticas, ver: «La fiebre del coltán», reportaje de Ramón Lobo para *El País* (2-9-2001).

vista coexistan pacíficamente y, en cualquier caso, cada sujeto pueda elegir el suyo con la sensación de estar participando de un diálogo. Así, la búsqueda a ultranza de la «interactividad» refleja el esfuerzo que la sociedad tecnológica actual —en lo fundamental autoritaria— ha tenido que llevar a cabo para adaptarse a las exigencias de las democracias formales. Su mayor éxito consiste en fomentar una multitud de informaciones con un único uso posible: reproducir el mismo orden social que las produce.

Progreso tecnológico

La identificación del progreso social con el progreso tecnológico expresa, en último término, la rendición de las aspiraciones de la modernidad a realizar la «tarea histórica de la humanidad». A despecho de las derrotas sufridas por las utopías sociales —tanto liberales como socialistas— el recurso a la tecnología fomenta un uto-

pismo de nuevo cuño. La mejora tecnológica de lo ya existente se puede contemplar así como un «futurismo conservador», en la que aquellos problemas derivados del complejo desarrollo tecnológico serán solventados mediante —y sólo mediante— nuevos perfeccionamientos técnicos. Ante la inoperancia de la organización social vigente para resolver ningún problema fundamental, parece que nos conformemos con la multiplicación de muchos problemas de segundo y tercer orden que siempre podemos cambiar de lugar con la esperanza de que así desaparezcan. Por ejemplo, la introducción de la alta tecnología en el ámbito de la salud corre pareja a la explosión de multitud de nuevas enfermedades derivadas de una sociedad industrial enferma tanto de sus productos nocivos como de aquellos que, a día de hoy, no se ha demostrado que lo sean. La informatización de la atención médica pretende, desde ahora, conquistar un método eficaz de diagnóstico y triaje que rentabilice unos recursos desborda-

dos. En «el futuro» uno podrá ser diagnosticado por un programa informático que, atendiendo a los parámetros de distintas variables, evaluará la urgencia de su mal e incluso, para casos leves, expedir una receta que alivie sus síntomas. En este aspecto la lección sobre las nuevas tecnologías es inmejorable: no se trata en realidad de la salud o de nombrar el origen de la enfermedad —algo problemático, pues son cada vez más los «síndromes» cuya causa es la misma organización social patológica en la que los argumentos médicos encuentran su validación—, sino de ordenar de manera eficiente las enfermedades de modo que interrumpan lo menos posible la marcha triunfal de la sociedad moderna sobre los últimos vestigios de salud humana.

No hay que perder de vista que el recurso a la informatización de las relaciones sociales ejerce un efecto consolador nada desdeñable. Quien se ve obligado a utilizar estos métodos queda liberado de toda responsabilidad, al poder atribuir al «sistema» los repetidos colapsos, contradic-

ciones y errores. Así, quien los sufre, sólo puede resignarse a la fatalidad cuando la operatividad del sistema se ve interrumpida. Y, en los momentos *críticos*, serán únicamente los criterios técnicos los que prevalezcan, evitando así que el conflicto llegue siquiera a plantearse en otros términos, porque con la generalización del pensamiento tecnológico son los *expertos* quienes ostentan el monopolio de la opinión y del juicio. La fe tecnológica se acerca así a un nuevo tipo de religión, con dos importantes diferencias: primera, más que tratar de agruparse en torno a una comunidad, disuelve los lazos comunitarios; y, segunda, en lugar de sostener verdades eternas y estables, apuesta a ultranza por la novedad permanente y la relativización constante de todo criterio de verdad.

Quienes piensan que la tecnología informática podrá socializar conocimientos y generar así un nuevo tipo de comunidad, olvidan la naturaleza restringida y controlada de las relaciones que se establecen con la mediación tec-

nológica. Y, de paso, evitan mencionar que la posibilidad material de estas redes de información es inseparable del gobierno del Estado y de la producción industrial. Si se pretende que una fantasmal «comunidad virtual»⁵ vendrá a sustituir aquello que el sistema tecnológico se ha encargado de destruir, habría que decir primero hasta qué punto nos encontramos ante una «comunidad» y hasta qué punto ante algo únicamente «virtual». Si, como dijo McLuhan, «el medio es el mensaje», habrá que plantear seriamente si los medios tecnológicos no están expresando ya el único tipo de relaciones sociales que el orden puede tolerar para no ver alteradas en lo más mínimo las bases materiales en que se sustenta. De igual modo, será necesario aclarar cómo esta tecnolatría se hace posible, precisamente, porque las formas no tecnológicas de pensamiento fueron barridas, hace tiempo, del terreno del conflicto social. La fórmula «cibe-

5. Cf. Rheingold, Howard: *La comunidad virtual: una sociedad sin fronteras*. Gedisa. Barcelona, 1996.

ractivismo» es, sin duda, la expresión más adecuada para representar la derrota sin paliativos de la que partirá cualquier movimiento que pretenda transformar algún aspecto de la realidad⁶.

Cuando algunos críticos vienen a «descubrirnos» la maldad de la televisión y cómo puede anular cualquier intento de conversación mientras haya cerca una pantalla encendida (y en eso tienen razón), olvidan mencionar también que ante el contenido de muchas conversaciones casi es más interesante ponerse a ver la tele. No se trata solamente de que un determinado artefacto venga a modificar alguna capacidad anterior que se supone *mejor*, sino que la totalidad del sistema tecnológico trabaja en un

6. En la sección «Domingo» de *El País* (16-01-11), el reportaje central se encabezaba de este modo: «Una legión de cibernautas se moviliza en la Red. Se hacen llamar Anonymous y dicen luchar por la transparencia, la libertad de expresión y los derechos humanos. No muestran la cara ni tienen líderes. [...] Son un movimiento germinal, fuertemente libertario y de contornos confusos...». El uso del término «confusos» tiene aquí una carga poética sobresaliente. Lo que sí parecen tener muy claro es lo siguiente: «No debemos utilizar la violencia en ningún caso. Cualquier miembro que propusiera utilizar la violencia sería rechazado por el grupo». Quien hace estas declaraciones relata su entrada en Anonymous, tras su paso por la Iglesia de la Cienciología, así: «Me di cuenta de que no me ayudaban para nada. Lo único que hacen es convertirme en un idiota y manipularme». Sin comentarios.

único sentido y que, a la pérdida de determinadas formas de relación, le sigue la creación de otras que se pueden diferenciar en las formas pero no en el fondo. Hay que insistir en que la base de la que surge la sociedad tecnológica es la vieja sociedad capitalista e industrial, con la que no supone una ruptura, sino su continuación perfeccionada. La expresión de la dominación social ha mejorado tanto sus medios que ahora son esos mismos medios los que definen cómo debemos adaptarnos *a ellos*. De igual modo, la tecnología fue creciendo al amparo del espíritu científico para pasar después a determinarlo casi por completo. El mérito de la ideología tecnológica, entonces, consiste en hacer ver que supone un punto y aparte, una gran transformación respecto a anteriores formas de organización social, y que el escenario de su desarrollo sin precedentes supone, también, una oportunidad para las viejas aspiraciones revolucionarias. Así, muchas personas que desean una transformación de las condiciones actuales de vida, han

creído que, utilizando *para otros fines* los medios tecnológicos, la denominada revolución informacional podrá ser orientada a fines más altos. Pero el problema de fondo es, en realidad, que muy pocos creen ya en esos altos fines, porque es precisamente el sistema tecnológico en su conjunto —y no la utilización de esta o aquella herramienta separada— lo que ha socavado las bases materiales necesarias para una vida relativamente autónoma y una conciencia que tienda a la libertad de juicio.

La crítica encadenada

Quien opta por realizar la crítica del optimismo tecnológico se enfrenta no sólo a la total incomprensión, sino a una hostilidad abierta, pues está poniendo en solfa una de las pocas creencias que la sociedad industrial ha dejado en pie en el curso de su desarrollo fundamentalmente destructivo. Además, la crítica social, privada de

un sujeto revolucionario que la sustente y al que, a fin de cuentas, dirigirse, pierde todo atractivo frente a las promesas que la sociedad tecnológica ofrece constantemente desde su cotidiana propaganda. Los sujetos —más *sujetos* que nunca— perdemos paulatinamente toda posibilidad de construir nuestra identidad si no es por el recurso a la eficiencia técnica, por nuestra habilidad para encajar perfectamente en el lugar que nos asigna la *megamáquina*. Por eso, reflexionar sobre las consecuencias nefastas del progreso tecnológico deviene una ocupación absurda ante los ojos de aquellos que mayoritariamente entonan la conocida letanía: «Es inevitable; no se puede ir contra el progreso». Casi puedo escuchar el reproche automático —la elección del adjetivo no es inocente—: «¿Acaso no has escrito esto en un ordenador? ¿No disfrutas de electricidad y agua corriente en tu casa? ¿No está jalonada tu biblioteca con productos de la industria editorial, aunque sean libros *críticos*?». Es el signo de la estupidez de estos aciagos tiem-

pos: el estar obligados a la dependencia respecto a un determinado sistema industrial y tecnológico parece obligarnos también a defenderlo a ultranza. El círculo se cierra con la exigencia vociferante de «coherencia», que impondría, muy ineptamente, realizar la crítica de la sociedad tecnológica desde una caverna, dibujando, a la tenue luz de una llama, figuras humanoides en las paredes.

Lo que se puede constatar, entonces, es el abismo existente entre la radicalidad de la crítica necesaria y la profundización creciente de la más absoluta dependencia para la mayor parte de la población del planeta. Y no sólo dependencia en cuanto a las condiciones básicas para satisfacer nuestro sustento, sino también para imaginar siquiera la posibilidad de elegir colectivamente otra forma de vida. Sortear ese abismo se vuelve, cada día, más difícil. No hay argumentación, por documentada que se presente, que no pueda ser cuestionada desde el criterio tecnocrático. En realidad, se trata de

idiomas diferentes, algo que no sucedía cuando liberales y socialistas pugnaban por la generalización de sus respectivos programas políticos: había acuerdo en la idea de fondo de que el progreso material suponía *siempre* un progreso social y moral para el ser humano; la disputa se centraba en cómo gestionar y distribuir adecuadamente un crecimiento de la producción que, ya en la década de 1860, había superado ampliamente cualquier desarrollo conocido.

Una vez que los hechos propiciaron que aquellas teorías sociales y sistemas de referencia morales saltasen por los aires, ninguna interpretación posterior ha podido hacerse cargo de los restos de una demolición que comenzó con la industrialización del mundo y termina hoy con la gestión de sus ruinas mediante las «nuevas tecnologías». El deseo piadoso de conseguir que el desarrollo tecnológico fuese un prometeo encadenado no se ha cumplido, y es por el contrario la conciencia crítica la que ha quedado encadenada al desarrollo catastrófico de la modernidad.

Frente al argumento del tecnólogo la crítica social tiene poco que hacer: no hay marco de referencia común que los contenga. Por eso, en muchas ocasiones, la crítica a la tecnología se reduce a la evaluación de sus consecuencias, admitiendo así la inevitabilidad de su desarrollo. Langdon Winner lo expresa del siguiente modo:

La investigación social entra en escena valientemente para estudiar las «consecuencias» del cambio. Después de que la excavadora nos ha aplastado, podemos levantarnos y medir con cuidado las huellas de las cadenas sobre nosotros. Tal es la impotente misión de la evaluación del «impacto» tecnológico⁷.

El punto del que debemos partir no es cómodo: no hay *negociación* posible con aquellos que pretenden aniquilar la vida en busca del beneficio, no existe un *desarrollo sostenible* ni un *mal menor*. Ante una sociedad que nos propone la

7. Winner, Langdon: *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Gedisa. Barcelona, 2008, p.44.

disyuntiva «tecnología o muerte» sólo cabe la más radical intransigencia.

Tecnología y transformación social

En definitiva, las constantes alabanzas a las transformaciones por venir que propiciarán las nuevas tecnologías, se encargan de ocultar que los cambios ya producidos distan mucho de acercarnos a cualquier tipo de organización social igualitaria —o tan siquiera un poco más equilibrada—. Las constataciones que hoy podemos hacer no son nada halagüeñas. El desarrollo tecnológico, desde la primera industrialización hasta nuestros días, ha propiciado una centralización de la producción y una división internacional del trabajo que pone en riesgo no la continuidad del capitalismo sino la de la condición humana misma. Ha destruido paulatinamente saberes y tradiciones que, aun con sus límites, tenían la virtud de circunscribirse

a una escala humana. Ha encumbrado al Estado como única forma de organización social y como principio y fin de toda vida pública. Del mismo modo, ha dotado a su aparato represivo de multitud de sofisticados instrumentos para el control de la población, y ha sancionado la «situación de emergencia» como el hábitat natural en el que nos tendremos que mover a partir de ahora. La ciencia aplicada y la técnica se han convertido en instancias sagradas a la hora de definir lo que debe o no debe suceder en la vida social, y mediante la ingeniería genética han emprendido el camino suicida de modificar las bases de la existencia biológica sobre el planeta. Con el único fin de la mercantilización, se ha ido reduciendo la riqueza de la vida a unos cuantos parámetros mensurables y controlables, y, en última instancia, *consumibles*.

Como dijera Günther Anders, nos encontramos en el periodo histórico que ha sancionado la «obsolescencia del ser humano», librando al desarrollo tecnológico la definición de una or-

ganización social de contornos cada vez más oscuros. Este proceso está lejos de detenerse, y la colonización del imaginario colectivo por las utopías neotecnológicas es una de las pruebas más evidentes. Esta nueva utopía destierra el ejercicio de la crítica y pretende hacer olvidar una lección histórica que debiéramos tener siempre presente: la sociedad que permitió el holocausto y la bomba atómica no ha desaparecido; sus medios técnicos orientados a la destrucción masiva no han dejado de desarrollarse y perfeccionarse. En el curso de casi dos siglos lo que sí ha ido desapareciendo es la capacidad de los sujetos y las comunidades para ejercer un control efectivo sobre los medios que adopta para transformar el mundo material. Hasta tal punto que esos mismos medios acaban por amordazar cualquier intento de transformación sobre bases distintas. Nuestro «sonambulismo tecnológico»⁸ se acerca, con pasos de gigante,

8. Winner, Langdon, *op. cit.*

al umbral del totalitarismo. Desde la militarización de los conflictos sociales a la imposición del modelo energético, pasando por el control férreo de los movimientos de la población, la gestión política de las sociedades tecnológicas desmiente a cada paso el relato optimista de un futuro igualitario.

Garantizar la nueva utopía tecnológica exige un reforzamiento del Estado y una sumisión mayor del ser humano a la vida administrada. Los entornos felices, todos los Silicon Valley prometidos, están rodeados de las ruinas de la vida social; de lo que algunos han denominado el *residuo*. Así la sociedad futura se acerca a la imagen de unos cuantos búnkers hipertecnológicos en medio de un enorme vertedero. Ni la conexión universal a internet, ni la existencia virtual en las denominadas redes sociales, pueden hacer nada por modificar ese camino hacia la destrucción. Por el momento, lo que sí han conseguido es entretenernos con un montón de tonterías, y sancionar como maravillosos avan-

ces lo que no son más que sucedáneos de una libertad amenazada continuamente por las medidas de excepción con las que se blinda la sociedad tecnológica.

Iván Illich, pensando sobre lo que él creía una posibilidad real de «inversión política» de esta situación, que llevase a sustituir la sociedad industrial por unas sociedades basadas en principios convivenciales, advertía de un peligro que hoy tiene plena actualidad:

Al invitar a la población a aceptar una limitación de la producción industrial, sin poner en cuestión la estructura de base de la sociedad industrial, obligadamente se daría más poder a los burócratas que optimizan el crecimiento, y uno se convertiría en rehén⁹.

Si se quiere realizar la crítica a la sociedad tecnológica hay que deshacerse de la falsa idea de que sus artefactos contienen un espíritu liberador

9. Illich, Ivan: *La convivencialidad*. Barral. Barcelona, 1978, p.142.

que hay que saber extraer a tiempo. Por más que se puedan hacer utilizaciones prácticas y bien-intencionadas de algunos de ellos —como en el caso de los ordenadores o internet—, es el conjunto, la cultura material en la que se insertan estas herramientas, lo que debe ser sometido a juicio. Precisamente, lo que Illich denominaba «la estructura de base de la sociedad industrial». En ese universo técnico, las relaciones sociales siguen expresando su tendencia al totalitarismo, a la pérdida de libertad y a la anulación del juicio de los sujetos. No son procesos que se puedan separar (de un lado una sociedad tecnolibertaria y de otro una sociedad autoritaria), sino que expresan la tensión de un modelo de desarrollo y organización social insostenible que recurre a la fuerza y a la violencia para imponerse.

Los límites a este desarrollo reclaman un ejercicio de reconstrucción descomunal. Reconstrucción de la vida social, de los saberes y deseos mercantilizados, de las economías de autosubsistencia y el equilibrio con la naturaleza;

de la transformación del mundo material bajo criterios no productivistas, del trabajo humano como relación social y no como mercancía consumible. En definitiva, la reconstrucción de un mundo a escala humana que destierre la razón de Estado como fin último de la acción política.

Como se puede imaginar, no es este un ejercicio sencillo en el que bastase algún tipo de renuncia a las comodidades del mundo moderno para estar en el bando correcto, sino que habrá que abordar cuestiones muy problemáticas, de las que el uso de la violencia y la defensa del territorio no es la menor. Ninguno de los aspectos a reconstruir puede dar la espalda al hundimiento generalizado de las condiciones generales de existencia, y a los escenarios de conflicto que se irán abriendo en las próximas décadas. Nada hace pensar que las transiciones por venir adopten la forma de tranquilas vueltas al campo, o de una reducción voluntaria y consensuada del consumo y la vida hipertrofiada de los conglomerados urbanos —antes conocidos con

el nombre de ciudades—. Ante la enormidad de las tareas por acometer, hay que evitar la tentación del atajo retórico, de la apelación en forma de letanía a una Revolución que de un solo golpe lo transformase todo, o la descripción de un origen puro y perfectamente armónico del que nos hemos apartado y al que será posible regresar simplemente con desearlo.

Admitir que las herramientas con las que contamos son materiales de derribo —que la crítica de aquello que nos destruye está marcada con las huellas de la destrucción—, es tan sólo un paso previo. Un ejercicio de modestia, que reconoce primero los límites de su crítica para intentar establecer los límites al desarrollo de unas sociedades tecnológicas que caminan, sonámbulas, hacia el desastre.

