





Piloto automático  
Notas sobre el sonambulismo  
contemporáneo

**Primera edición:** *Abril 2016*

**Esta edición consta de:** *800 ejemplares*

**Título:** *Piloto automático. Notas sobre el sonambulismo contemporáneo*

**Autor:** *Juanma Agulles*

**Diseño de la colección:** *Miguel Sánchez Lindo*

**Corrección ortotipográfica:** *Salvador Cobo*

**Impreso por:** *Kadmos*

**ISBN:** *978-84-943217-3-3*

**Depósito legal:** *M-9823-2016*

**Para pedidos e insultos:** *revistaculdesac@gmail.com*

*Se puede reproducir este libro tranquilamente*

# Índice

Nota preliminar .....	7
La alambrada .....	9
Se acabó el buen rollo .....	13
Los dos mundos que habitamos. Sobre la <i>Historia de las Utopías</i> de Lewis Mumford .....	17
Razones para acabar de una vez por todas con la televisión .....	27
El <i>songbun</i> nuestro de cada día .....	33
¿Hausmann en Burgos? .....	39
Combatir lo peor .....	45
Estar en contra, estar a favor .....	49
Piloto automático .....	53
Literatura, verdad y vida. Sobre <i>El conocimiento del escritor</i> de Jacques Bouveresse .....	57
Manzanas y cocaína .....	63
Enseñanzas de la Peste Negra en Europa .....	77
Partidos y contrapartidas .....	83
El anarquismo en tiempos posmodernos .....	89

¿Otra vuelta de tuerka? .....	93
La trascendencia y la máquina.....	107
El corazón y la ciencia.....	117
¿Preparados para el fin del mundo?.....	125
Tiempos interesantes .....	131
Innovar hasta morir.....	137
Nacidos en cautividad.....	141
El mar dos veces perdido.....	145
Por los servicios prestados .....	153
Ser radical.....	159
Intelectuales y no.....	165

## Nota preliminar

Escribía Montaigne en sus *Ensayos*: «Decimos de algunas obras que apestan a aceite de lámpara debido a cierta violencia y rudeza que el trabajo imprime en aquellas donde interviene mucho». Y comentaba que tenía más derecho el azar sobre sus palabras que él mismo, y que prefería por eso dejarlas al arbitrio de la ocasión, la compañía o el impulso de su propia voz. Pensando que los posibles lectores de sus ensayos considerasen que había cometido alguna sutileza al escribir, y que quizá lo que para él fuese ingenioso para otro resultase anodino, terminaba por decir: «Dejemos todas esas cortesías: cada cual habla del asunto conforme a su fuerza».

A finales de 2013 tuve la siguiente idea: escribir lo que pensaba sobre cosas que sucedían a mi alrededor, que había leído o que se me habían ocurrido en cualquier momento del día, sin más pretensión que hacerlo tal cual surgiese, sin que el olor a aceite de lámpara impregnase lo que tenía que decir. Fue toda una disciplina, escribir cada semana, y dejar que mi ánimo, o el tema que me asaltaba desde un titular de periódico o una conversación en la calle, me llevasen donde fuera. Empecé a publicar los resultados en un blog que leían sobre todo amigos cercanos, y más tarde comenzaron a aparecer con periodicidad en la revista *Hincapié*. Lo hice, más o menos, hasta el verano de 2015.

Los resultados son los que aquí se recogen, y si hay cierta ligereza a la hora de abordar los temas y se detecta alguna *irregularidad* de un artículo a otro, debe entenderse esto como parte del empeño por no permitir que el trabajo imprimiese esa «violencia y rudeza» que señalaba Montaigne. No obstante, para ser sincero, creo que si me propuse hacer algo así era porque había un mar de fondo, un conjunto de ideas, intuiciones, experiencias y lecturas, a las que podría recurrir en momentos en los que mi «fuerza» para «hablar del asunto» flaquease. No se trata de una argucia: difícilmente puede perderse quien no sabe a dónde va.

Precisamente de eso tratan muchas de estas notas, del devenir sonámbulo de la sociedad contemporánea y del piloto automático que parece guiarlas hacia el desastre.



## La alambrada

En 1873, en el condado de DeKalb, Illinois, varias personas inventaron casi al mismo tiempo un instrumento que, sin ellos saberlo, iba a marcar gran parte del siglo posterior.

En el proceso de cercado de las grandes llanuras americanas uno de los problemas cruciales era la escasez de madera barata. La necesidad de cercar sus pastos y proteger el ganado se convirtió en una costosa inversión. El Departamento de Agricultura de los Estados Unidos calculó que el coste total de las cercas de madera levantadas a lo largo y ancho del país igualaba la deuda nacional, y constató que la suma del coste de las reparaciones y mantenimiento de las empalizadas superaba el monto de todos los impuestos federales, estatales y locales. La delimitación de las parcelas

y la contención del ganado se convirtieron, entonces, en un problema de contabilidad nacional. Los colonos y granjeros, espoleados por la necesidad, comenzaron a buscar alternativas para el cercado. Se ensayó primero con el *bois d'arc*, o naranjo de Osage —un árbol pequeño que se puede cultivar como arbusto alto y que crece en plazo de tres o cuatro años—, para disponerlo como separación natural a la manera de los setos europeos. Con una particularidad: el naranjo de Osage contiene a lo largo de todas sus ramas, y rodeándolas, espinos de 1,2 cm separados entre sí a intervalos regulares de 3 cm. Una barrera natural infranqueable para el ganado. En la década de 1860 se plantaron alrededor de 97.000 kilómetros de estos árboles en EE.UU.

Pero esta solución no fue duradera. El crecimiento de estos árboles era demasiado lento para el acelerado proceso de cercado. Podían albergar malas hierbas, parásitos e insectos y usurpaban tierra útil para el cultivo. Por eso, durante la década de 1870, varios granjeros del condado de DeKalb inventaron casi de manera simultánea una forma de cercado de alambre reforzado con espinos. La patente de la primera variante fue registrada a nombre de Michael Kelly en 1868, pero el diseño que con el tiempo se hizo más conocido comercialmente se debió a Joseph F. Gliden, que lo patentó en 1874. Para el año 1880 las fábricas ya producían unos 36.466.500 kg de alambre de espino.

Inventado en principio para mantener dentro de los límites de la propiedad el ganado, se comenzó a aplicar con profusión para el encierro de seres humanos durante el siglo XX, con gran éxito, y desde entonces no ha dejado de

utilizarse. Como el desarrollo de la sociedad de masas ha generalizado el tratamiento de las personas como mero ganado, su aplicación es muy coherente con el signo de los tiempos.

Es de sobra conocido el poder simbólico que el alambre de espino tiene en la cultura contemporánea. En Europa nos recuerda a los campos de exterminio nazis y al Gulag soviético, al Telón de Acero y al Muro de Berlín; en EE.UU. a Guantánamo y las prisiones de alta seguridad; en América Latina a las dictaduras y sus téticos Centros de Detención. En cualquier sitio, un alambre de espino recuerda el encierro humano y la represión.

Pese a todo, este sencillo instrumento no ha perdido su vigencia. Su insistente presencia a lo largo y ancho del planeta durante siglo y medio nos recuerda cuál es el precio de la pretendida libertad en la sociedad de la información. A pesar de los modernos sistemas de vigilancia y control de las poblaciones, del espionaje electrónico y la centralización de datos, las alambradas siguen gozando del favor de muchos gobiernos. Quizá por pura nostalgia o quizá por miedo a la empecinada voluntad de algunos que aún se niegan a ser tratados como borregos.

En países como Francia, cuya exquisitez y refinamiento están fuera de toda duda, han surgido empresas que, considerando la necesidad presente y futura de seguir levantando barreras para todo tipo de indeseables, pretenden hacernos la vida más agradable y proponen su Cerca Defensiva Trenzada Natural. Estas cercas son una selección de especies vegetales con espinas particularmente lesivas

que mantienen las ventajas del clásico alambre de púas, pero ofrecen un paisaje menos agresivo, «ecológico, decorativo e infranqueable». Un naranjo de Osage para humanos.

El grado de sutileza al que puede llegar nuestra «sociedad abierta» casi no tiene límites. Ya hemos visto en acción a los ejércitos humanitarios, y hemos presenciado el magnífico efecto de un bombardeo preventivo, además de conocer todos los resultados de miles de estudios de impacto ambiental. Y estamos tan saturados de corrección política que no nos cabe una gota más. Por eso, la instalación de la concertina con cuchillas en la alambrada fronteriza entre Melilla y Marruecos, en un acto de franca crueldad, al menos deja clara, sin adornos, una verdad: la revolución tecnológica, que nos oferta cientos de libertades banales cada día, se obtiene al precio de ceder nuestra libertad en todo lo esencial.

## Se acabó el buen rollo

«Evidentemente hay una guerra de clases, y es mi clase, la de los ricos, la que la ha emprendido y la estamos ganando».

Así de claro se expresaba Warren Buffett en el *New York Times* del 6 de noviembre de 2006. Y sabía de lo que hablaba. Buffett es uno de los mayores inversionistas del mundo. (Un inversionista es alguien que se dedica a mover su dinero de un lado a otro, consiguiendo grandes beneficios, con independencia de las consecuencias sociales que tengan esos movimientos). En 2013 la revista *Forbes* lo situó en el cuarto lugar de su famosa lista, por detrás de Bill Gates, Carlos Slim y Amancio Ortega. Su fortuna personal asciende a 58 mil millones de dólares. Estamos, por lo tanto, ante la opinión de un experto en usurpación.

Es curioso que representantes tan acreditados hablasen tan claro sobre lo que tenían en sus agendas y de su particular «guerra de clases», mientras muchos miraban hacia otro lado. Aún recuerdo los años en que el *buen rollo* estaba en boca de todo el mundo, y en los que una crítica (por mínima que fuese) a nuestro modo de vida era desechada con aire de desprecio y suficiencia, incluso por aquellos que menos ganaban con el asunto. Cualquiera que hubiese hablado de «guerra de clases» durante aquellos maravillosos años del *boom* inmobiliario hubiese sido catalogado como un trasnochado y un malrollero condenable al ostracismo. Cualquiera, menos tipos como Buffett, claro está.

En este mal llamado país, durante el periodo comprendido entre 1996 y 2008, todo iba a pedir de boca, al menos para unos cuantos. Y muchos pensaron que estaban en el bando de los ganadores, sin poder o querer entender cuál era su verdadero papel en el juego. En esos años se perdieron muchas cosas que hoy nos harían falta, pero las fundamentales fueron la costumbre de pensar por cuenta propia y la dignidad. Muchas de las libertades formales que hoy estamos perdiendo ya eran entonces papel mojado, y las derrotas en las batallas presentes estaban fijadas hace tiempo en el calendario de quienes comandaban la guerra desde sus Despachos, sus Bancos, sus Parlamentos y sus Instituciones.

Quienes pertenecían a la reducida clase de los que habían declarado las hostilidades lo tenían muy claro, pero para una mayoría lo que importaba era poder acceder a

cierto nivel de vida y que la dejaran tranquila. Dame pan y dime tonto. Es cierto: fueron sólo unos cuantos los que vivieron por encima de sus posibilidades, pero también fueron muy pocos los que defendieron que existía la posibilidad de vivir de otra forma.

Pensar que se puede mantener el acceso a los bienes materiales de esta sociedad, sin por ello rendirse a quienes se encargan de administrarla, es condenarnos a ser siempre tontos útiles. En el lote que nos han vendido va incluido el sometimiento a unos cuantos que, mientras tanto, se han blindado ante cualquier eventualidad y han construido su inmunidad para sacrificar a millones en beneficio propio y encerrar a quien alce la voz. Todos aquellos que pretendieron disfrutar del Desarrollo sin ser molestados, hoy tendrán que admitir que no se puede separar el Desarrollo del Crimen. Y lamentarse ahora es como pedir a quienes nos pisan el cuello que lo hagan con más cuidado.

Mientras el Gran Dinero circulaba a espuertas, una gran mayoría, contenta con las migajas, creía tener en sus manos el poder, cuando sólo era su tarjeta de crédito. Es decir, la excrecencia sobrante de los verdaderos negocios. Así, con las manos llenas de mierda, era difícil que se organizase algo parecido a una *resistencia* cuando la guerra ya estaba muy avanzada. De ahí esa actitud chulesca —que determinados elementos exhiben cada día desde sus tribunas— de mearse encima del prójimo y decirle que está lloviendo. A quien trata de revolverse lo que le llueven son palos.

Están convencidos de su impunidad. Y no van a irse por las buenas. Los que codician sus puestos y quieren admi-

nistrarnos *mejor* pertenecen al mismo bando. La guerra nos la declararon hace ya demasiado tiempo. Pero, ¿a quiénes «nos» la declararon? ¿Quiénes forman parte de ese «nosotros»? ¿Y quiénes son, entonces, *ellos*? No me resisto a copiar aquí la respuesta que Albert Cossery dio a esta última pregunta en su novela *Mendigos y orgullosos*:

—La verdad, señor oficial, es que te asombras con facilidad. La vida, la verdadera, es de una simplicidad infantil. No tiene misterio. Sólo existen los cerdos.

—¿A qué llamas tú cerdos?

—Si no sabes quiénes son los cerdos no hay ninguna esperanza para ti. Es la única cosa que no se aprende de los demás.



Los dos mundos que habitamos  
Sobre la *Historia de las utopías*  
de Lewis Mumford

I

«El hombre camina con los pies en el suelo y la cabeza en el aire, y la historia de lo que ha pasado en la tierra —la historia de las ciudades y de los ejércitos y de todas las cosas que han tenido cuerpo y forma— es sólo la mitad de la historia de la humanidad».

La otra mitad es, según Lewis Mumford, la que transcurre en el mundo de los *ídola*, de las imágenes y representaciones que el ser humano crea en su interior. Aquello que caracteriza a nuestra especie: su capacidad para la creación de símbolos, su fértil imaginación, capaz de construir ciudades enteras y alzar universos completos en su mente

que, al final, se convierten en guía para sus acciones concretas en el mundo material. Esas imágenes no son «reales», como tampoco lo son el Norte o el Sur, y sin embargo Norte y Sur son conceptos que nos sirven para orientarnos, aunque nunca *estaremos en ellos*. De igual modo se comporta la Utopía. Sólo quienes están sujetos a una dura disciplina, «como el asceta hindú o el hombre de negocios americano», son capaces de eliminar de su conciencia uno de los dos mundos. Siempre habitamos en los dos. Hasta el más mezquino y ruin de los seres humanos actúa movido por un *ideal*, y seguramente sus ideales sean la causa de su mezquindad y su ruina. Sólo hemos podido renunciar al pensamiento utópico asumiendo la disciplina del Desarrollo.

En su libro Mumford distingue entre utopías de evasión y utopías de reconstrucción. Las primeras son como islas encantadas, que sólo proponen un retorno al útero materno, donde ningún peligro nos amenaza y el conflicto no existe. Atienden a una necesidad vital de escapar de las contradicciones del mundo que nos impiden adaptarnos a nuestro entorno. Se entiende que, en nuestras sociedades contemporáneas, la distancia entre lo deseado y la realización de un mundo hipertecnológico cada día más opresivo, promueva todas las utopías de evasión. En ellas puede brotar el mejor arte y la mejor literatura. Pero quedarse demasiado tiempo allí conduce a la inmovilidad y a la frustración.

El segundo tipo de utopías, las de reconstrucción, se lanzan hacia el mundo exterior con la voluntad de trans-

formarlo, en lugar de contentarse con la promesa de la isla encantada (de la vieja Edad de Oro), se adentran en ella y acondicionan su entorno para una mejor adaptación de la vida humana. Estas utopías son las que promueven un mundo distinto, pero referido a la globalidad de la vida, tanto a sus técnicas y construcciones, como a sus valores y sus relaciones sociales. Las utopías del inventor y del industrial carecen de la segunda parte de ese contenido y, en gran medida, son las que vienen transformando el mundo a su imagen y semejanza desde hace más de doscientos años. Mumford lo resume con un ejemplo que aquí adaptamos: un hombre con la mentalidad de un comerciante del siglo XVI que conduce un automóvil de 2013, sigue siendo un hombre del siglo XVI.

Las utopías han transformado sólo la superficie de nuestro mundo material, y han dejado intactos los fundamentos del ser humano, que sigue atrapado en contradicciones aparentemente irresolubles entre razón y fe, ciencia y mito, pragmatismo e idealismo, mientras su entorno es transformado (y devastado) por el Desarrollo a un ritmo inédito.

¿Por qué ha sucedido esto? Para Mumford la respuesta es la siguiente: porque nuestras utopías no eran lo suficientemente buenas. Antes de emprender su recorrido histórico por ellas, nos advierte de su intención: si se emprende el viaje es para ir más allá de la Utopía. No se propondrá una nueva al final del camino, sino que se desvelarán los falsos cimientos sobre los que se han construido las que han condicionado el desarrollo de nuestro mundo

contemporáneo. Para concederle un lugar posible a la Eutopía (el buen lugar) hay que insertarla en la vida cotidiana. De otro modo estará condenada a ser siempre una Outopía (el no-lugar).

## II

Mumford inicia su travesía en *La República* de Platón y nos lleva hasta las *Noticias de ninguna parte* de William Morris y *Una utopía moderna* de H. G. Wells. En el camino constatamos cómo, a partir del Renacimiento, las utopías comienzan a proponer múltiples modelos para ordenar el mundo, se abren las posibilidades de una reorganización del espacio construido por el ser humano como no se había conocido hasta entonces. La conquista de la naturaleza y el progreso de la humanidad parecen estar al alcance de la mano. Pero estas utopías se diferencian de las clásicas en que cada vez prestan más atención a la organización del mundo industrial que se va gestando al calor del primer capitalismo mercantil y el desarrollo de las manufacturas.

Poco a poco se van especializando, y aunque aún quieren tener un carácter global y proponen cierto tipo de *commonwealth*, el divorcio de la ciencia aplicada respecto al resto de saberes comienza a generar un desfase evidente. El progreso de las fuerzas productivas no se corresponde con los progresos humanos. Las utopías del siglo XIX, durante el desarrollo del primer industrialismo, se concentran en la organización industrial, la distribución del sa-

lario y la eficiencia del trabajo, y por eso acaban siendo utopías donde la tecnología ocupa un lugar predominante. Los Owen y Fourier no escapan a esta parcialidad. Adam Smith y Karl Marx tampoco. Es en ese momento cuando la Utopía tiene que desligarse de la realidad o limitarse a las propuestas de un mundo-cuartel-fábrica que asfixia la libertad y no propone un entorno nuevo para el desarrollo del potencial humano, sino que regimienta a los hombres con tal de hacerlos *mejores* dentro de la Máquina.

### III

He aquí el desarrollo que la Utopía conoce hasta los tiempos de la primera Revolución Industrial. En adelante Mumford se encargará de desentrañar los *ídola* que han aparecido con esta transformación del mundo material y que han condicionado nuestras sociedades contemporáneas.

Identifica dos fundamentales: la Casa Solariega y Coketown. La primera es la utopía de la autonomía y la abundancia, de la autosuficiencia aislada que se nutre de unos alrededores a los que parasita. Es el ideal de la *clase ociosa* que tan bien describiera Thorstein Veblen. En su traducción posmoderna: *la república independiente de tu casa*. Es exactamente el encierro en los placeres privados, el retiro de la ciudad y el desarrollo aristocrático del gusto como criterio de la vida buena. La Casa Solariega desarrollará un refinado espíritu del goce, pero descuidará has-

ta tal punto los aspectos de la creación (sustituidos por el consumo) que acabará transformando la vida buena en una vida de bienes (*good life/goods life*), poniendo las bases, a juicio de Mumford, del consumismo individualista que impera en las sociedades modernas.

Pero la generalización de la utopía de la Casa Solariega se llevó a cabo por su relación con Coketown, la ciudad industrial, que orientaba todas sus energías a la producción de bienes de consumo. La creación de necesidades y de bienes que venían a colmarlas para inmediatamente crear necesidades nuevas, generalizó el gusto por el consumo suntuario. Y siempre que han surgido las crisis del sistema industrial, la respuesta ha sido idéntica: construir más casas y llenarlas de cosas. Coketown produce y la Casa Solariega consume. Pero los trabajadores de Coketown serán empujados a reclamar siempre tener su propia Casa Solariega, y eso hará crecer a Coketown más allá de sus límites naturales, y generará un hito que la diferencia del resto de utopías: el montón de basura que crece a su alrededor.

¿Cómo se reconcilian estas dos utopías, cómo puede permanecer el consumo diferenciado ante la producción ingente de bienes de consumo? Aquí Mumford detecta una tercera utopía que viene a regular las fricciones surgidas de la relación entre las anteriores. Ambas se unen, y se sintetizan, en la utopía del Estado nacional. El *idola* fundamental del Estado nacional es su Megalópolis, su ciudad más importante, que constantemente renueva el mito del Estado por su enorme capacidad de producir *papel*. Es decir, burocracia centralizadora, generado-

ra de ideología, que mantiene unidas la Casa Solariega y Coketown (a trabajadores y rentistas, oprimidos y explotadores) bajo la ficción de una comunión nacional que no se corresponde con ninguna delimitación geográfica o antropológica. Megalópolis es una ciudad de papel, trufada de oficinas, planos, reglamentos, formularios, títulos; generadora de infraestructuras nacionales y mitos pacificadores a través de la propaganda; que crea la uniformidad y la estandarización. El habitante de Coketown y el de la Casa Solariega se convierten así en ciudadanos del Estado y habitantes de la Megalópolis.

#### IV

Estas tres utopías, según Mumford, son las que han dado forma, desde hace más de doscientos años, a nuestras sociedades. Siguen presentes, y las utopías parciales que han tratado de reformarlas han fracasado por un motivo: su unilateralidad. Las utopías políticas posteriores a la industrialización cometieron un error: al criticar principalmente la distribución y la propiedad asumieron como válidos los fines a los que aspiraba el mismo orden que pretendían derrocar, y así se contentaron con la universalización de sus productos (desde las cuchillas de afeitar a los Parlamentos). «Como si un cambio de propietarios o en el equilibrio de poder pudiese alterar el rostro de Coketown y, de esta manera, sus hornos dejaran de arder y sus cenizas de polucionar». Al no interesarse por la vida del espíri-

tu, y tan sólo buscar la victoria de un partido y la toma del poder dentro de la utopía desarrollista, perdieron de vista los objetivos humanos que podían justificar sus revoluciones.

¿Cómo recuperar entonces esos objetivos? Mumford, consciente de las limitaciones que ya en su época tenía cualquier revolución partidista, culminaba su *Historia de las utopías* reclamando con urgencia que la Eutopía, el buen lugar, acercase sus *ídola* a la vida cotidiana, que propusiese una nueva *commonwealth*, y lo hiciese *en contra* de la universalización de la Casa Solariega, Coketown y Megalópolis. En lugar de reclamar indignados el acceso a una vida de bienes, era necesario realizar la utopía de la vida buena. Y pedía hacerlo «antes de que nuestro mundo mental [estuviese] tan vacío y privado de mobiliario útil como una casa abandonada».

Es hora de revelar que Lewis Mumford escribió este libro entre febrero y junio de 1922. Y si ya entonces nos advertía: «Nuestra elección no es entre la eutopía y el mundo tal cual es, sino entre la eutopía y nada. O mejor, la nada», hoy parece que nos encontremos, efectivamente, en la Outoptía, la nada, un lugar inexistente, donde la vida mental se ha reducido al mínimo y la expresión de unas formas distintas de sociabilidad ha quedado sepultada bajo un montón de basura tecnológica que crece cada día. «Inexistente» no quiere decir que sea «irreal» sino que, precisamente, su realidad cotidiana se desarrolla en la pura inexistencia.



En estos momentos de desorientación y derrumbe de muchos de los *ídola* que han sostenido hasta ahora nuestras sociedades industrializadas, volver a la obra de Mumford, a su sentido histórico y a su confianza en la capacidad del ser humano para trazar un rumbo distinto, casi se antoja un ejercicio de voluntarismo. Pero a falta de otro mejor, y ante el total descrédito y bancarrota de los Idólatras de los Últimos Días, parece razonable empeñarse en una utopía de reconstrucción. Viviendo entre las ruinas, ¿qué otra forma de pensar nos queda?



## Razones para acabar de una vez por todas con la televisión

No me da ninguna pena el cierre de Canal 9. A muchos otros les sucede igual, pero por motivos distintos a los míos. En un artículo reciente Pascual Serrano venía a decir que defender a los trabajadores de Canal 9, despedidos tras el cierre, era una paradoja para la izquierda, a la que esos mismos trabajadores, en el ejercicio de sus funciones, vilipendiaron, silenciaron y humillaron. Los mismos trabajadores de la cadena autonómica han ofrecido evidencias que refuerzan estos argumentos al denunciar, a toro pasado (y como si nadie se hubiese dado cuenta antes), la manipulación, la falta de ética y el servilismo que reinaban en la televisión valenciana.

Algunos como Serrano levantan el dedo acusador y determinan que los trabajadores son culpables, tanto por su

silencio de entonces como por hablar ahora que han sido despedidos. Otros apelan a la «inocente irresponsabilidad» del mero operario que poco o nada podía hacer respecto a la orientación y contenidos de la cadena, siempre marcados por «los directivos».

Pese a ser muy interesante la controversia, al poner en juego el espinoso tema de la responsabilidad de cualquier trabajador respecto a lo que hace o no hace dentro de un determinado ámbito de la producción, estas discusiones no hacen más que entretenernos de la pregunta principal enunciando otras en su lugar: ¿Tienen derecho a defender su empleo los trabajadores de Canal 9? ¿Debe la izquierda apoyarlos en su condición de «obreros» o condenarlos en calidad de cómplices necesarios para la propaganda de la derecha valenciana? ¿Se defendería a los antidisturbios como trabajadores (el ejemplo es de Serrano), si fuesen despedidos en masa? ¿Se defendió a ultranza la lucha por el empleo de los mineros (este ejemplo es mío), con independencia de la naturaleza de su trabajo?

Todas estas preguntas, como digo, están muy bien, pero la cuestión a dirimir es otra: ¿Es necesaria la televisión? Contesto: si por mí fuese, y con independencia del contenido o la titularidad, eliminaría de raíz y sin anestesia *todas* las televisiones. Eliminaría, para entendernos, *la televisión en sí misma*, como desarrollo tecnológico nefasto (algo que Pier Paolo Pasolini ya defendió, con polémica, durante los años setenta).

Como no tengo capacidad para hacer realidad tal amenaza, ya se me puede ir dispensando del reproche sobre los

puestos de trabajo perdidos y los lacrimosos llamamientos a «el pan de los hijos» de los despedidos. Yo aboliría la televisión por las mismas razones que el expublicista y exasesor televisivo Jerry Mander expuso, en 1977, en su libro *Cuatro buenas razones para eliminar la televisión*.

Ahí van unos cuantos argumentos escogidos:

Debido a la forma en que la señal visual es procesada por la mente, la televisión inhibe los procesos cognitivos.

Deja al espectador menos capacitado que antes para distinguir lo real de lo irreal, lo interno de lo externo, lo experimentado personalmente de lo implantado desde el exterior.

La televisión suprime y reemplaza la imagería creativa humana, alienta la pasividad masiva, y entrena a la gente para aceptar la autoridad. Es un instrumento de transmutación, que convierte a la gente en imágenes de televisión.

La televisión mantiene a la conciencia encerrada dentro de sus propios canales rígidos, una pequeña fracción del campo natural de información. A causa de la televisión creemos que sabemos más, pero sabemos menos.

Nos mete aún más adentro de una realidad artificial ya predominante. Empeora la pérdida de comprensión personal y el acaparamiento de toda la información en manos de una élite tecno-científico-industrial.

La tecnología de la televisión es intrínsecamente antidemocrática. Debido a su costo, al tipo limitado de información que puede emitir, a la forma en que modifica a la gente, y al hecho de que unos pocos hablen mientras millones absorben.

La televisión ayuda a crear las condiciones sociales que conducen a la autocracia; también crea las apropiadas pautas mentales para eso y simultáneamente embota la conciencia de lo que está sucediendo.

Como sostenía Jerry Mander, la televisión mediatiza nuestra experiencia y consigue que millones escuchen a uno solo (o a unos pocos bien organizados); y que esa muchedumbre televidente participe de un «hecho común» pero totalmente aislados los unos de los otros. La base ideológica de la televisión es: un emisor organizado y millones de receptores aislados y pasivos. Nos acerca de ese modo lo lejano para alejarnos aquello más cercano (Neil Postman *dixit*). Y al mismo tiempo nos ofrece una visión disminuida del mundo y siempre tendenciosa, porque privilegia ciertos contenidos que *pueden ser televisados* y excluye la mayoría, que no lo son. No es una cuestión de «programación de contenidos»; la imagen televisiva refleja mucho mejor lo inerte, por eso los objetos comerciales se adaptan mejor a su formato. Mejor la acción que la reflexión, el entorno artificial que el natural, mucho mejor la violencia que el diálogo, más exitosa la competición que la cooperación. La televisión, en fin, enfría la experiencia, la aísla y la disminuye, y trata de sustituir la realidad por una versión chata e insulsa de ésta.

Y no se trata de que la televisión haya creado un «mundo paralelo» (eso lo pueden hacer la pintura, la escultura y la literatura, por ejemplo): es que ha metido el mundo dentro de sus parámetros. Su extensión y sus posibilidades para mediatizar la experiencia han hecho que se con-

centre en las poderosas manos de quienes quieren reproducir el mundo a su imagen y semejanza. Y para ello deben manipular e influir al resto con tal de hacernos creer que *su* conveniencia es lo que más nos conviene a todos, más allá de lo que nuestra propia experiencia y nuestra conciencia nos dicten.

De ese modo la televisión *produce* la realidad, al dar existencia y notoriedad a cosas que nos son absolutamente indiferentes, y llegar a ocultar o poner en duda lo que nos afecta cotidianamente. Aquellos que nos gobiernan y los que pretenden gobernarnos después, deben su existencia a la machacona y repetitiva presencia que ostentan en la televisión. Así, imponen su presencia, sus inquietudes, su paranoica forma de pensar. Y quienes se oponen a ellos, si no hacen algo para atraer las cámaras de televisión, a menudo pasan a la inexistencia rápidamente. Como forma de adoctrinamiento, hay que admitirlo, la televisión ha sido la más eficaz que se haya inventado jamás. Ni siquiera las religiones mayoritarias soñaron alguna vez con ostentar ese poder de *comunión*. Hasta tal punto que ahora sus representantes mundanos también existen porque aparecen en televisión con cierta frecuencia.

Todo lo que pasa por el filtro de la televisión se convierte en propaganda, porque la naturaleza del medio sólo permite el mensaje unidireccional y previamente producido. Es decir, que si a Serrano le molestaba que Canal 9 no hablase bien de la izquierda (o ni siquiera hablase de ella), nada habría cambiado de haber hablado en otros términos. No hay reforma posible, ni programación pedagógica,

ni gestión razonable para este aparato de propaganda masiva. Una televisión distinta, más cercana y comunitaria como querrían algunos, sería una estupidez, porque una comunidad que mereciese tal nombre no necesitaría para nada una televisión. Miles de años de evolución humana avalan esto que acabo de decir.

La televisión para uso doméstico sólo se ha generalizado en los últimos cincuenta años de vida sobre el planeta, y viendo los resultados del invento bien podríamos desterrarlo para siempre de nuestras vidas, ganando a cambio infinitamente más de lo que podríamos perder.

Por eso no me da pena el cierre de Canal 9. Al contrario: lo celebro.

Lo lamentable es que alguien se sienta en el deber de defender un canal de televisión porque sea público, porque en él trabajen unas cuantas personas o por cualquier otro motivo. La televisión es lo que es: pura propaganda. Y nada más. Hacerla *mejor* requeriría de tantos esfuerzos que saldría más rentable abolirla.

Mientras tanto, podremos seguir entreteniéndonos con la programación diaria. Quedan muchísimos canales para seguir haciendo *zapping*. Si alguien se abruma, un primer paso relativamente sencillo para acabar con la televisión es este: no la enciendas.



## El *songbun* nuestro de cada día

Hace unas semanas leí esto en un periódico:

...ser sujeto de un determinismo social —y político— que decide el destino, la clase y las oportunidades de alimentarse, recibir educación, encontrar empleo o simplemente vivir.

La frase se refería al *songbun*, el sistema de clasificación social que rige Corea del Norte, y que al parecer implantó Kim Il-sung a principios del siglo xx. Me pregunté por qué, sin haber estado jamás en Corea (ni del Norte ni del Sur) me era tan familiar eso de «ser sujeto de un determinismo social». Por qué, sin ser súbdito de Kim Jon-ung (nieto del anterior), me sonaba tanto que *alguien* decidiese las

oportunidades de alimentarse, recibir educación o encontrar un empleo de la mayoría.

La noticia estaba redactada, evidentemente, para provocar la indignación moral del lector occidental bienpensante. Pero algo no funcionaba. Seguí leyendo. El sistema, según contaba el artículo —reseñando un informe titulado *Songbun, marcados de por vida*—, distribuye a la población en tres grandes grupos: «Leales, Vacilantes y Hostiles», dependiendo del apego o desafección respecto al régimen. A partir de ser incluido en una de estas categorías, se tendría o no acceso a determinados bienes de primera necesidad (en lo más bajo del escalafón), y a prebendas y privilegios como poder vivir en la capital, Pyongyang (en lo más alto).

Avanzando en la lectura, se relataba cómo estas categorías tenían que ver sobre todo con los conflictos bélicos con Japón, que dominó Corea de 1910 a 1945, y con las tensas relaciones con Corea del Sur desde la guerra de 1950-53. Quienes lucharon contra los nipones y quienes defendieron la unificación de una Corea socialista estarían dentro de los «Leales».

Se especificaba, además, que el régimen reserva un trato preferente a los «Leales» en materia de vivienda, empleo o sanidad; para los «Vacilantes» se destinan los trabajos poco cualificados y no se garantiza el acceso a determinados servicios como la educación o un empleo estable, pero no se los persigue de ningún modo. Finalmente, los «Hostiles» sólo podrían acceder a los trabajos más duros y peligrosos, habitar en regiones alejadas de la capital,

y estarían sometidos a un racionamiento de los alimentos. Todo esto según el informe mencionado.

Pues bien, nada de aquel relato (real o fantástico) consiguió movilizar mi indignación. Es más, a medida que avanzaba en la lectura, encontraba muchas semejanzas con nuestras sociedades tecnológicas y supuestamente democráticas. Efectivamente, hay un grupo que detenta ciertos privilegios, otro que varía entre dar su apoyo a estos primeros o indignarse por no poder acceder a los mismos privilegios, y otro que definitivamente tiene racionada su existencia y sólo puede aspirar a sobrevivir. Y también observé algunas diferencias: por ejemplo, a los reconocidos enemigos del régimen norcoreano no se les promete que con su esfuerzo podrán remontar en la escala social, no se les incentiva para ser emprendedores, ni se les inculca un pensamiento positivo, ni se les premia como si fuesen niños que se han portado mal. Pero tampoco se les culpa de su fracaso: simplemente son catalogados como enemigos del Estado y así se los reconoce públicamente. Optaron por un bando y perdieron.

Nuestro *songbun* cotidiano, sin embargo, no reconoce a los enemigos internos. Pretende erradicarlos y hacer imposible cualquier crítica al orden establecido. Trata de reducir a sus detractores a la inexistencia, y en ocasiones lo consigue. El *songbun* norcoreano dirá: «El sistema tiene un problema contigo: estás jodido». El nuestro reza: «Eres tú quien tiene un problema con el sistema: estás jodido». Que, sobre el papel, uno venga establecido por una dictadura y el otro por una democracia, no significa mu-

cho para la conclusión, en ambos casos idéntica: estamos jodidos.

Cuando Kim Il-sung estableció sus supuestas categorías, calculó que, de toda la población norcoreana, un 20% eran Leales, un 55% Vacilantes y el 20% restante Hostiles. Si eso es cierto, querría decir que Kim Il-sung no pretendía siquiera hablar por boca de una mayoría. Es más, concedía un porcentaje mayor a aquellos que estaban en su contra o podían estarlo, y por eso no los trataba como imbéciles sino como adversarios políticos. Se trataría de un ejercicio del poder de otro tiempo, realista y con un gran sentido de Estado, me atrevería a decir. Que después haya culminado en una dictadura hereditaria no le quita su mérito. Nosotros también heredamos un Jefe de Estado militar de manos de un dictador, y actualmente nos gobiernan los descendientes de aquella dictadura, y sin embargo la mezquindad y la hipocresía son moneda corriente en todo lo que huele a política. De modo que no somos los más adecuados para dar clases de justicia social y apertura democrática, ni siquiera a los norcoreanos.

Nuestro *songbun* de cada día pretende estar siempre en mayoría frente a quienes se oponen al estado de cosas establecido, y aunque los considera como enemigos rara vez lo dice públicamente: prefiere hacer ver que todo funciona relativamente bien y que los problemas sociales los causan unos cuantos inadaptados y terroristas. Les dice a sus súbditos que, con esfuerzo, pueden llegar a lo más alto de la escala social y, al mismo tiempo que los condena al fracaso, les espeta a la cara: «No merecéis nada mejor». También

reparte sus supuestos privilegios entre los leales y condena a los hostiles, aparentando además que su intervención humanitaria salva a muchos de su ineptitud para adaptarse al juego del libre mercado.

Nuestro *songbun* es el Desarrollo, que ha reducido la existencia a una vida administrada, en la que cada cual es libre de elegir la forma en la que quiere someterse, pero poco más. En nuestro *songbun* los Vacilantes y los Hostiles estarían igualmente etiquetados y oprimidos, pero la propaganda constante les diría que son ellos mismos quienes se condenan, y que además tienen la obligación de esforzarse para seguir siendo fieles a aquello que los aplasta.

Por eso, en lugar de indignarme con la aberración del sistema norcoreano, reafirmé mi convicción de lo insufrible del nuestro. Que, eso sí, tiene la ventaja de hacer creer a quienes lo sufren que ellos mismos lo han elegido y que, al fin y al cabo, la cosa podría ser peor. «Por supuesto», me dije al cerrar el periódico, «podríamos ser norcoreanos; pero así, por lo menos, sabríamos a qué nos enfrentamos».



## ¿Haussmann en Burgos?

El 27 de junio de 1853 George-Eugène Haussmann accedió al cargo de prefecto del departamento del Sena. Nombrado por Napoleón III, Haussmann estaría destinado a modificar la ciudad de París de forma radical. Durante los dieciocho años que fue responsable de la remodelación urbana, las obras del Barón afectaron a más del sesenta por ciento del parque inmobiliario de la ciudad, abrió amplios bulevares y construyó grandes plazas, convirtió el mercado de Les Halles en un centro comercial de primer orden, arrasó barrios populares enteros (como hizo con el trazado del Bulevar de Sébastopol), facilitó el acceso militar a la ciudad conectando las anchas avenidas con las estaciones de tren que transportarían al ejército desde las provincias

a la capital para sofocar sublevaciones como la de 1848. Expropió, derribó porciones enteras de la ciudad y roturó los Jardines de Luxemburgo, llevó a cabo grandes obras de ingeniería como el alcantarillado y el alumbrado público de gas, y descendió hasta los detalles mínimos del estilo del mobiliario urbano.

Aclamado por unos y vituperado por otros, Haussmann pasó a la historia como el artífice de la destrucción del viejo París, de la antigua ciudad medieval, y como el azote de las «clases peligrosas», de los más pobres, a los que desplazó con sus intervenciones urbanísticas y su concepción militar del ordenamiento urbano. A su vez, también fue el modernizador de París, el que acometió las obras públicas más importantes y llevó a cabo un saneamiento a gran escala de una de las ciudades más importantes de Europa.

Pero no se suele hablar tanto de cómo Haussmann puso en marcha el mecanismo de endeudamiento público y transferencia del gran capital financiero a la producción del espacio urbano, a través de los grandes proyectos de remodelación de la ciudad. Junto a los hermanos Pereire, fundadores del Credit Mobilier, Haussmann anticipó una pauta fundamental para el capitalismo, aún vigente en nuestros días: ante las crisis cíclicas de empleo y acumulación de capital, la remodelación urbana hacía fluir el dinero a través del crédito y la construcción, obteniendo grandes beneficios y reestructurando las relaciones sociales a través de la ordenación del espacio. Esta «destrucción creativa» no ha dejado de reproducirse desde entonces.



Cuando en 1870 fue destituido por el mismo Napoleón III que le había conferido poderes casi absolutos sobre París, Haussmann había endeudado hasta la asfixia a la ciudad, entregándola a los intereses financieros de los acreedores que habían costado sus grandes obras.

Como en muchos otros protagonistas de la historia, en Haussmann su grandeza es inseparable de su miseria. Al parecer ni siquiera se enriqueció personalmente poniendo en marcha su apisonadora urbanística. A su modo, era un idealista de la línea recta y un vanguardista en el arte de la contabilidad creativa. En sus últimos años se retiró y se dedicó a escribir cómo se las había ingeniado para hacer lo que hizo en los tres volúmenes de sus *Memorias*.

Sus planes para la remodelación urbana de la capital de Francia fueron tan lejos en el ejercicio del poder que cualquier imitador posterior palidece a su lado. Y si hubiese podido aconsejar a ese torpe aprendiz, mediocre y desdichado que actualmente preside el Ayuntamiento de Burgos, seguramente le hubiese dicho: «No hagas planes pequeños».

Pero Burgos no es París, ni Lacalle es Haussmann, ni el estado español es el Segundo Imperio. Lo que ha surgido aquí tras el ciclo de especulación inmobiliaria —aparte de la mierda que había bajo la alfombra y sobre los mismos escaños del Parlamento—, son un Pozero, un Julián Muñoz, un Ortiz o un Méndez Pozo. Haussmanns de chichinabo, como diría un buen amigo; ambiciosos de pacotilla, tan ridículos como sus motivaciones.

El ciclo virtuoso del pelotazo urbanístico, al agotarse, ha dejado a la vista de todos la ruina social y política que tantos bendijeron mientras los intereses seguían bajos, el crédito fluía y no paraban de construirse urbanizaciones que producían, además, el tipo de masa sonámbula y asténica que deambula cada fin de semana por los centros comerciales. Mientras tanto, se iba apuntalando un régimen policial digno de cualquier dictadura, que prometía mano dura para quien sacase los pies del tiesto. Y que permite ahora que una descerebrada cualquiera condene «los atentados de Burgos». Así, no sorprende que el pesebre de los tertulianos y columnistas, de un signo y de otro, se lanzasen con la lengua fuera a desmarcarse de los «actos violentos» y las «muestras de vandalismo». ¿Tanto desestabiliza a la sociedad la quema de un par de contenedores? Estamos gobernados por auténticos psicópatas que no dudan en condenar a millones a la miseria y la muerte, pero unos destrozos en el mobiliario urbano de unas cuantas ciudades pasan por intolerables ataques a la democracia. Así de sólida es, pues, esta supuesta democracia: quemar un par de cajeros y apedrear unos cuantos coches de policía es suficiente para que se tambalee.

Tendría que existir un Gamonal en cada ciudad. Pero para que eso suceda hace falta un compromiso férreo en el rechazo no tanto de los excesos de un orden corrupto y decadente como el que sufrimos, sino de *su naturaleza misma*, de las bases materiales que permiten que, cuando *todo va bien*, se forjen esos pequeños Haussmanns que hoy ostentan el mando. En las condiciones actuales, un gobierno,

del tipo que sea, sólo puede atender un pequeño número de grandes intereses. Y si les asusta, hasta el punto de querer suspender toda libertad, el fuego con el que se prenden un par de papeleras, ¿qué harían, entonces, si las llamas llegasen hasta la puerta de sus casas?



## Combatir lo peor

*Si lo peor permaneciera idéntico a sí mismo,  
en cierto modo sería demasiado fácil de combatir*

Jaime Semprun

Para quienes estamos, como quería Albert Libertad, contra los pastores y contra los rebaños, el lento pero seguro declive de nuestras sociedades desarrolladas nos ofrece múltiples oportunidades de combatir lo peor cuando se presenta bajo el aspecto de lo menos malo o, aún peor, como el mal necesario. Es decir, quienes defendemos que no hay reforma posible para el modo de vida que hemos creado en los dos últimos siglos, y que la salida del capitalismo requiere renunciar al mundo industrial y tecnoló-

gico que se nos impone como única forma de existencia, debemos de estar preparados para ejercer la crítica de lo no evidente. Estar contra aquellos que quieren *mejorar* el funcionamiento de la opresión o hacerla al menos algo más soportable. Eso nos deja en un lugar incómodo. Siempre se nos podrá acusar de agoreros, casandras malintencionadas, propagadores del desánimo, desmoralizadores y tantas otras cosas. Ante esto sólo cabe decir que son precisamente las ilusiones de progreso de esta sociedad y la realización del sometimiento efectivo a sus dictados aquello que desmoraliza y propaga el desánimo con mayor eficacia. Quienes tratamos de combatir aquellas ilusiones y sus tiranías, sin ofrecer a cambio ningún consuelo o redención, rara vez tenemos *seguidores*. Esa ha sido históricamente la tarea de los pastores, no la nuestra.

Los nuevos aspirantes a guiar el rebaño electoral a través de plataformas como *Podemos*<sup>1</sup>, representan hoy «lo peor», que ha mutado en sus formas para hacernos tragar la papilla insulsa de siempre. Si apelando a la «audacia» y a las exigencias de una situación «de excepción» acabamos aplaudiendo la figura del tertuliano televisivo y depositando las esperanzas de un cambio social en la enésima aventura electoral de una candidatura izquierdista, valdría la pena no ser tan audaces. O al menos emplear nuestras fuerzas en cosas mejores.

---

1. Este artículo se publicó el 17 de febrero de 2014, un mes después de la presentación pública de Podemos en un teatro del barrio madrileño de Lavapiés.

Como en otros momentos de la historia reciente, a la resaca de las movilizaciones más o menos espontáneas, movidas por un *pathos* de la indignación, le sigue el anhelo y la exigencia de la organización eficaz, la conciencia de la necesidad de un liderazgo capaz de reducir la algarabía a unas directrices bien claras. Siempre surge quien está dispuesto a aceptar el mal menor para tratar de encauzar el malestar y el descontento y llevarlos a buen puerto. Pero rara vez se indica la localización exacta de ese puerto de llegada, por lo que debemos depositar nuestra fe en quien nos guía y, esperanzados, delegar estratégicamente nuestra responsabilidad; aplazar, de nuevo, el momento de tomar en nuestras manos las decisiones que afectan a cómo queremos vivir. Por cierto que el margen para ese tipo de decisiones se ha reducido a mínimos inéditos en los últimos cien años de modernización. Por ello se entiende la tentación a delegar en la buena representación (o la menos mala) en lugar de asumir que la representación misma es parte del problema.

¿Que así tendríamos un Parlamento más colorido, con jóvenes universitarios muy leídos dispuestos a luchar a brazo partido en defensa de nuestros intereses? Sea. Pero no dejará por ello de ser un Parlamento; igual que una central nuclear pintada de rosa chicle no deja de ser lo que es. Las Instituciones, el Estado, la Industria, el Desarrollo, no son meras herramientas que utilizadas de buena fe den resultados distintos de los que sufrimos a diario. Son, siempre lo han sido, formas de relación social, y todos aquellos que se presentan como los próximos gestores no hacen

más que perpetuarlas. Por tanto, ni podemos ni queremos formar parte del rebaño. Mucho menos convertirnos en pastores.

Diremos, con Albert Libertad:

Que el ganado electoral sea guiado a correazos, es algo que nos importa poco; el problema es que construye vallados tras los cuales se encierra y quiere encerrarnos, que nombra a los amos que lo dirigirán y quieren dirigirnos.

Transformar la sociedad que necesita los Parlamentos, la Industria y el Desarrollo, requiere dejar de participar en ella. Y eso no se hace eligiendo amos mejores. La pregunta evidente del coro que siempre opta por el mal menor dice:

—Y entonces, ¿vosotros cómo hacéis para sustraeros a las condiciones de vida que tanto criticáis?

Respuesta: Lo hacemos como todo el mundo: con muchísima dificultad.



## Estar en contra, estar a favor

En nuestros días se nos impone a cada paso una toma de posición respecto a la masa amorfa de acontecimientos que estremecen a la opinión pública. Hay que estar a favor o en contra, porque el matiz engendra la incertidumbre, la incertidumbre lleva a la duda y ésta, con frecuencia, a la costumbre de pensar por uno mismo. Y, en nuestro agitado mundo, eso es fatal. Debemos optar ya, sin muchos remilgos, por unos o por otros. Es urgente. A favor o en contra de los ucranianos, a favor o en contra de los rusos, o de la Unión Europea. Con la Ley o con los corruptos. Con los que protestan o a favor de la silenciosa pero temible corriente de los que asienten. Todos los días se nos ofrece la posibilidad de realizar este tipo de

elecciones, ya se trate de Crimea o Venezuela, de Melilla o Cataluña. Las personas *informadas* se reconocen al instante por eso: siempre que se les requiere (y cuando no, también) tienen a mano su opinión, preparada para saltar a la palestra a favor o en contra de lo que sea.

Desde que las masas entraron por la gran puerta de la Historia, de mano de las distintas Revoluciones, ya no hemos podido salir de ella en ningún momento. Y como el curso de la historia y sus catástrofes se ha visto acelerado de forma inédita por distintos factores —desde el motor de combustión interna a las burocracias internacionales, pasando por la política de la Reserva Federal de EE.UU.—, tomar partido no es ya tanto una posibilidad como una obligación.

Deberíamos, por eso, defender nuestra libertad de no pronunciarnos respecto a las continuas preguntas e inquisiciones diarias. Si no se pueden impugnar los términos en los que se plantea la pregunta, la opinión está trucada. Desposeídos de nuestra voluntad para la satisfacción de las necesidades básicas, se nos acumulan en cambio las cuestiones de actualidad más banales sobre las que pronunciarnos, y lo hacemos a menudo con la suficiencia del que lo ignora casi todo. Sin embargo las parcelas de nuestra vida que han caído bajo la administración técnica de unos aparatos inconmensurables y complejísimos nos señalan con claridad en qué medida nuestra opinión a favor o en contra es inoperante en cuanto a aquello que nos incumbe más directamente.

Si con estas notas he contribuido en alguna ocasión a fomentar esa actitud, espero que se me disculpe. Yo también soy hijo de mi tiempo. Hace poco, un buen amigo me envió unas cuantas críticas sobre algo que yo había escrito aquí, recolectadas pacientemente entre algunos conocidos suyos. En todas había una exigencia que se repetía: «¿Di, entonces, qué hacemos?». Por supuesto, no hay respuesta a esa pregunta; al menos planteada de ese modo. Ese es el problema: que nos vemos abocados a la inacción cuando pensamos qué hacer y quienes tienen el poder de actuar no saben lo que hacen.

Con otro amigo un día pensamos un chiste gráfico, se trataba de un cartel donde se podía leer:

¿HARTO DE ESTA SOCIEDAD DIRIGIDA Y CONTROLADA,  
DE SU DESHUMANIZACIÓN Y SU FRIALDAD?

PULSE AQUÍ PARA DECIR «SÍ»



## Piloto automático

Leí una noticia en el periódico esta semana: un automovilista arrojó al conductor de un ciclomotor, matándolo. El giro inexplicable que realizó el vehículo, saltándose todas las señalizaciones, se debió a que el GPS le indicó al piloto un perentorio «gire a la derecha», lo que el conductor hizo inmediatamente, pese a toda evidencia, con fatal resultado.

Jaques Ellul, uno de los más lúcidos críticos de la técnica del siglo xx, decía en una entrevista que nuestra situación ante el desarrollo acelerado de la sociedad tecnológica se asemejaba a la de un automovilista que circula a más de 120 kilómetros por hora: ya no se puede decir que guíe el vehículo que tiene entre las manos. Tan sólo pue-

de reaccionar, con un mínimo margen de maniobra, ante cualquier eventualidad que surja. Su cuerpo, insertado en la máquina, está sujeto a una inercia muy superior a sus fuerzas. En definitiva: es el vehículo mismo quien guía al piloto, y éste sólo puede encomendarse a la fiabilidad técnica, con la esperanza de que no se produzca ningún accidente.

En la progresión ascendente de nuestra complejidad tecnológica es esa misma *inercia* la que nos sigue arrasando. Todas las prótesis tecnológicas que se añaden a nuestra vida para no tener que tomar decisiones nos hacen más vulnerables, nos someten más al criterio de la máquina y, en última instancia, como en el caso del accidente que he comentado, pueden llegar a sustituir incluso nuestro sentido de la realidad.

Si ya nos encontramos inmersos en una aceleración sobre la que poco o nada podemos hacer por guiar, la respuesta de los tecnólogos sigue siendo la misma: multipliquemos entonces las prótesis para que el falible y poco confiable ser humano no tenga que tomar decisiones. La automatización de cada vez más aspectos de la vida responde a esa voluntad de controlar, medir y administrar cualquier respuesta no adaptada al funcionamiento de la maquinaria. Y su utopía se viene cumpliendo cada día: a fuerza de *facilitarnos* tanto la vida, ya no podemos confiar en nuestros sentidos, atrofiados como están de tanto recibir estímulos y reaccionar inmediatamente a las órdenes, memorizar claves, códigos, contraseñas, números. Por ello necesitamos más tecnología que nos siga facilitando nues-

tra difícil adaptación y conversión paulatina en autómatas biodegradables.

Lo que Langdon Winner llamó en su día «sonambulismo tecnológico» expresa muy bien esta sensación de estar marchando con el *piloto automático*. Pero mientras nuestro cuerpo se sigue adentrando en el entramado tecnológico, nuestra mente sigue pensando en términos religiosos, y por ello asistimos a la creación de una nueva fe, con su iconografía, sus mártires y sus santos.

El pasado 11 de marzo se cumplió el tercer aniversario del accidente nuclear de Fukushima. Ningún avance tecnológico pudo evitar el desastre. Al contrario, el mero hecho de la existencia de los reactores nucleares en la costa japonesa era ya un desastre, porque a partir del momento de su construcción ya sólo cabía encomendarse a la fe tecnológica, que nada pudo hacer en el momento decisivo. Hoy los contadores Geiger miden la radiactividad, los expertos barajan «niveles aceptables» de exposición para las poblaciones cercanas, y a todos nosotros se nos anima a seguir avanzando hacia la integración en la máquina.

La religión tecnológica, como su antecesora, rinde culto a la muerte y nos promete que *más adelante* encontraremos la salvación. Mientras tanto, su sermón diario reza: consuman, abran su cuenta en Twitter y no pierdan la esperanza.





Literatura, verdad y vida  
Sobre *El conocimiento del escritor*  
de Jacques Bouveresse

*La vida es una marcha hacia la cárcel.  
La verdadera literatura debe enseñar a escapar  
o prometer la libertad*  
A. Chéjov

Si la literatura es una forma de conocimiento, puede que no esté tan interesada en la verdad como en la vida. Quizá no busque un conocimiento profundo y verdadero, sino más bien la experiencia de la vida de la que surge algo de verdad, siempre mezclada con ese resto mezquino, cobarde y poco loable de la condición humana, que se miente a menudo sobre su naturaleza para poder soportarla. En uno de los capítulos de este libro, Jacques

Bouveresse cita la siguiente frase de Valéry: «*Profundo* es (por definición) lo que está alejado del conocimiento. *Superficial*, lo que es conforme al conocimiento fácil y rápido». Es cierto, como acota a continuación Bouveresse, que el conocimiento de la vida no tiene nada de fácil y rápido. Salvemos el reproche con un matiz: la literatura busca un conocimiento que no puede ser *profundo*, sino que es superficial en *cuanto que es inmediato*. O, por lo menos, la única mediación es la que se atribuye al estilo del escritor, que no estaría sujeto al sistema de la ciencia o al rigor lógico del razonamiento filosófico. El escritor no busca un conocimiento sistemático, sino que lo hace surgir de la descripción de un ambiente, de la confrontación entre personajes, los actos y las ideas que los mueven, de la incongruencia entre lo que las personas piensan y lo que hacen, o lo que hacen en público y piensan en privado, etcétera. Es, si se quiere, una especie de interrogación moral. Y Bouveresse trata de acercar la literatura a la filosofía moral. Es decir, a una filosofía práctica que tendría por tarea responder la pregunta: «¿Cómo debemos vivir?». Es, de todos modos, una apuesta arriesgada. El escritor no es un moralista. Cuando lo es no hace buena literatura y cuando escribe verdadera literatura no lo es. La verdad sólo surge en literatura rodeada del artificio, del horror y la belleza, de lo sublime y lo banal.

Si el filósofo quiere ordenar el mundo poniendo orden en sus ideas, y alineando sus pensamientos como un batallón de artillería, el escritor vive emboscado en una guerra de guerrillas permanente. Si el científico quiere medir la

realidad mediante sus instrumentos, el escritor pule la validez de sus procedimientos con la realidad. Si su búsqueda es universal, lo es en tanto busca lo anterior a la Ley, lo que aún permanece en la unidad, en lugar de tratar de legislar sobre el Universo.

El escritor, por eso, no pretende tanto decir con su obra «cómo debemos vivir», como interrogarse sobre qué tipo de vida hemos elegido; y su pregunta de partida puede ser muy bien: «¿Cómo podemos, pese a todo, vivir?». Lo que Bouveresse critica con más acierto es esa corriente posmoderna que condena la literatura a ser un mero artefacto textual y lingüístico que en nada tiene que ver con los problemas sociales de su tiempo. Pero el riesgo de la literatura política es tratar de convertir al escritor en una especie de forjador del hombre nuevo. No es esa la naturaleza de su conocimiento. No se trata tanto de una pugna entre racionalidad e irracionalidad, como del despliegue de un conocimiento *razonable*. Y lo razonable no tiene por qué coincidir con alguna forma de sentido común, y menos en nuestros días.

El torbellino de la modernización, que nos lanza hacia una irracionalidad equipada tecnológicamente, enarbola siempre la bandera de la Razón y del Progreso, tanto más cuanto menos confesables son sus fines. Por eso el escritor también debe asumir el compromiso de fabular a contracorriente de la historia y del progreso, y de ofrecer, como quería Octavio Paz, alguna forma de *regreso*.

No es lo que sucede en nuestros días. Según Bouveresse:

La postura mayoritaria de los escritores actuales, cuando no se integran abiertamente en el sistema, es mucho menos la de oponerse y luchar que la de resignarse o mostrar una indiferencia más o menos cínica.

Lo que me pregunto es en qué sentido la literatura puede hacerse útil para un conocimiento *práctico* de la vida, como quiere Bouveresse siguiendo a Martha Nussbaum. En cualquier caso, ¿de qué vida estamos hablando? Defender al escritor como un maestro de virtud, del que la sociedad tecnológica no debería querer prescindir si *quiere seguir siendo legítima*, es una contradicción insuperable. En otro lugar he escrito que la tarea sacralizadora que ha sido siempre la de la poesía está condenada en nuestros tiempos a desaparecer si no presta sus servicios a la nueva religión del progreso tecnológico. Para esa situación no hay atajos institucionales ni reorientaciones de la crítica literaria que valgan.

El escritor no se puede valer por sí mismo contra la gran corriente de la vida administrada. La organización del Estado y de la Técnica, llevada a cabo contra la sociedad (aunque su propaganda diga que es en favor del Desarrollo), no deja mucho margen para el conocimiento del escritor. En momentos de decadencia social y degradación acelerada de las condiciones de civilización, como son los nuestros, el escritor asume el papel del misántropo, y retiene como puede las palabras que aún sostienen algo distinto frente a la Ley. En esos momentos no puede más que estar contra la verdad y a favor de la vida. Por eso no le que-

da más remedio que convertir su vida en literatura, y es en ese segundo, en el que define su posición, cuando por un momento atisba algo de *su* verdad.



## Manzanas y cocaína

### I

Sucede a menudo que un libro nos lleva a otro, y de ese pasamos a otro y a otro más, y acabamos enredados en una maraña de referencias cruzadas, hasta el punto de tener la sensación de estar recomponiendo un mapa encriptado, de desentrañar poco a poco el código de un conocimiento secreto que estaba ahí, oculto, preparado para el momento en que nosotros posásemos la vista en él y lográsemos realizar las conexiones necesarias. Por supuesto, se trata de un malentendido. Encontramos en esas lecturas lo que de algún modo ya andábamos buscando.

El secreto de la existencia, si es que hay alguno, es que sucede a diario, delante de nuestras narices, mientras nos entretenemos buscando los orígenes y las causas últimas de nuestras alegrías y tristezas. El punto de partida no está nunca *detrás* de nosotros, sino que cambia con cada desplazamiento que realizamos para encontrarlo. De modo que, cuando creemos encontrar un punto fijo desde donde explicar el secreto funcionamiento del mundo, acabamos por perder la perspectiva, y todo lo que aparece ante nuestra mirada no hace sino confirmar lo que hemos decidido concluir con antelación.

Esa es la impresión que me queda tras la lectura de *CeroCeroCero*, el libro de Roberto Saviano sobre el poder de las mafias y el tráfico internacional de cocaína. El subtítulo lo expone claramente: *Cómo la cocaína gobierna el mundo*. Partimos de esa premisa, y a partir de ahí todo va encajando: las brutales ejecuciones de los Zetas colgadas en internet, el auge de los cárteles mexicanos tras el declive de los cárteles de Cali y Medellín, las matanzas con un balance de más de setenta mil muertos, extorsiones, amenazas, cuerpos disueltos en bidones con sosa cáustica, descuartizamientos con motosierras, ejecuciones sumarias y torturas; connivencia de policías, del Estado, magistrados y financieros, militares y guerrillas, multinacionales y grandes bancos, todos implicados en el gran negocio de la coca; submarinos del arsenal soviético vendidos a los capos colombianos para trasladar la mercancía hasta California, rutas transatlánticas en contenedores con toneladas de fruta o marisco que llegan a los puertos de Vigo,



Rotterdam, Giogia Tauro, Hamburgo o Barcelona; coca viajando en prótesis mamarias de modelos internacionales, en el estómago de miles de *mulas* anónimas. Los calabreses y el cártel de Sinaloa. Las mafias rusas y los nigerianos. Todo se despliega con la mayor naturalidad y una gran cantidad de información que Saviano dosifica con habilidad. Y así va tejiendo las historias, recomponiendo el puzle que se presenta ante su implacable mirada. Es bueno, y sabe de lo que habla, de eso no hay duda.

Pero hay algo, un ruido de fondo, que acaba por ser molesto. Un poso de amargura y resignación nos acompaña en este viaje a través de las rutas internacionales de la cocaína, de sus sicarios y de sus escurridizos gestores financieros. Saviano es consciente de lo que supone situarse en el mundo de ese modo: «Decretar la inexistencia absoluta de cualquier bálsamo para la vida». Cree haber encontrado la «verdad última» del ser humano: el adiestramiento en la crueldad puede hacerse en ocho semanas, el mundo tiene un lado oculto que se muestra a veces con la mayor crudeza en las páginas de sucesos de algunos periódicos locales. «Estar dentro» de esas historias, como el autor dice, permitir que la mirada se contamine y lo juzgue todo a partir de esas atrocidades, es lo que le permite saber «lo que otros no saben». Es un lugar complicado, y no dudo del altísimo precio que el escritor napolitano paga cada día por ello. Lo que me inquieta es para qué paga ese precio. Para qué, como él afirma, se ha convertido en un «monstruo». No me refiero a ninguna oscura intención, sino para qué tipo de verdad última este hombre decidió que la mejor forma de

actuar era ir a un choque frontal con la violencia organizada que opera fuera del marco del Estado. Un valor incuestionable de este libro son aquellas partes donde Saviano se interroga abiertamente sobre ello, aunque por toda respuesta encuentre la desesperación y una «huida hacia adelante». Macabra ironía: la violencia organizada del Estado ahora le escolta las veinticuatro horas del día para protegerlo de *la otra* violencia organizada.

Y aquí se encuentra, a mi juicio, el problema central del relato que construye Saviano: que acaba pintando el cuadro de un mundo en el que dos formas de violencia campan a sus anchas como en un gran tablero de ajedrez sin que nadie sea capaz de escuchar, según su queja, el ruido ensordecedor de ese río subterráneo de cocaína, crímenes y dinero que, como la sangre, es bombeado por el corazón del narcocapitalismo. Pero, si tan desapercibido pasa para todo el mundo, ¿por qué él sí lo escucha?

El caso es que sus fuentes de información son de lo más audibles: informes policiales de grandes operaciones contra el narcotráfico, procedimientos de las fiscalías y los Departamentos de Distrito Anti-mafia, investigaciones de organismos gubernamentales, de la DEA estadounidense, de la Guardia Civil o de los Carabinieri. Declaraciones de arrepentidos que colaboraron con la justicia. Informes de la ONU o de la Unión Europea sobre el comercio internacional de cocaína y el blanqueo de dinero. Pero, entonces, ¿no se trataba de un resorte secreto que movía el mundo? Parece que, finalmente, no lo era tanto. Mucha gente lo sabe, pero no importa demasiado.

Lo que Saviano hace en su libro es recopilar toda esta información, moldearla y narrarla en algunos momentos con maestría, para decir que el crimen rige nuestro mundo. Pero eso, según se diga, no se diferencia mucho de lo que puede afirmar cualquier celoso guardián de la Ley. De todos modos, el escritor italiano es demasiado inteligente como para no ver las semejanzas entre la forma de organización de un cártel sobre un territorio estratégico, y una multinacional del gas, del petróleo o del agua. Llega a apuntarlo en varias ocasiones, constata que entre unos y otros a menudo hay más que semejanzas, pero vuelve enseguida al lodazal del crimen organizado porque es ahí donde se nutre de las historias en las que puede «comprender hasta el fondo» la debilidad del ser humano, lo inestable de cualquier lazo de solidaridad, lo corruptible y carente de moral de la mayoría que busca el éxito rápido. La fuerza superior de la crueldad y del dinero frente a cualquiera que se les oponga.

Todo ese nihilismo que va racionando a medida que avanza en su relato, como si se fuese pringando de la materia pegajosa con la que trata, se concentra en una afirmación más terrible que el recuento pormenorizado de brutales crímenes: ante el mundo que ve, concluye que hay una «absoluta impotencia de todas las enseñanzas orientadas a la belleza y a la justicia de las que me he nutrido». Demoledor, y triste. No soy capaz de imaginar cómo ha conseguido sobrellevar esa muerte de la sensibilidad, y a qué clase de demonios debe enfrentarse por ello.

## II

La cocaína es una mercancía más dentro del capitalismo industrial globalizado. El intento de situarla como causa última de lo que acontece en el mundo puede estar justificado por la situación en la que el autor aborda su tema (desde 2006 está condenado a muerte por la mafia napolitana tras publicar su primer libro: *Gomorra*). Pero la realidad es más compleja, y se resiste al análisis desde un solo punto para explicarla por completo. A no ser que la reduzcamos considerablemente. Saviano rastrea, sobre todo, el proceso de distribución de la cocaína y los lazos con la economía financiera especulativa, y eso es un acierto. Pero deja de lado las condiciones de producción de la coca (se echa en falta un capítulo explicando las políticas agrarias de los países productores, por ejemplo). Y, sobre todo, pasa de puntillas por la parte del consumo. Porque todo ese negocio criminal, todo lo que nos presenta bajo una luz fría que lo hace aún más abominable, está destinado a que millones de personas consuman el polvo blanco (unos siete millones de personas en Europa, según apunta él mismo a través de un informe de la UE).

Quien la consume quiere sentirse eufórico, exitoso, fuerte. Pero, ¿por qué quieren eso? Saviano responde: cuanto más se acelera el capitalismo más coca hace falta. Pero seguimos sin explicarnos nada, y aquí se podría dar la vuelta al argumento de todo el libro: entonces es el turbo-capitalismo el que gobierna el mundo y la coca es sólo un medio entre muchos otros. La demanda de cocaína, según

nos dice, no deja de crecer en todo el planeta, y se podría añadir: igual que la demanda de muchas otras mercancías de curso legal. Pero, sin el concurso del petróleo barato, el comercio internacional de la cocaína, como el de casi todo lo demás, se vería en serios aprietos. Sin la existencia del Estado y la Técnica, el narcotráfico internacional y sus redes mafiosas no tendrían razón de ser.

El consumo de drogas es más antiguo que el capitalismo, pero la aceleración del mundo industrial desde hace al menos dos siglos ha convertido cualquier actividad humana en presa de la mercantilización. El ascenso de la vida administrada nos puede proporcionar cocaína o latas de sardinas (o cocaína oculta en latas de sardinas, también), pero no cambia mucho en cuanto al problema central: el desarrollo internacional de la violencia organizada y de la producción industrial. Esas son las fuentes históricas de una crisis social que dura siglos. Es la Ley la que genera el crimen, y no al contrario. Es la industrialización la que genera la necesidad y la escasez, y no al contrario.

Por eso no se trata tanto de legalizar la cocaína, como apunta Saviano hacia el final del libro, como de prescindir de la violencia organizada *en todas sus formas*. Y cualquier legalización presupone la existencia del Estado, que ostenta el monopolio de esa violencia. Si la elección sólo se puede realizar entre Mafia o Estado, casi sería mejor comenzar por otro lugar el análisis.

¿Cuál es el problema de la cocaína, su verdadera dimensión? Las historias que relata Saviano son en muchos casos horribles, y están muy bien contadas. Pero, *¿qué lu-*

*gar* ocupan en la masacre indiscriminada en que se ha convertido la industrialización legalizada y el proceso de modernización que despoja de todo y tira al vertedero a casi dos tercios de la humanidad? Veamos: Saviano intenta hacer la cuenta de la cocaína que se ha producido en un año, y se frustra por lo difícil de hacer el balance: por la naturaleza misma de los datos, por las distintas fases de «corte» de la coca que generan un desfase entre la cantidad de producto en origen y el destinado al consumo final, por los números de las incautaciones que no coinciden con el resto, etcétera. Al final, más o menos, nos acercamos a una cifra: entre 700 y 1.000 toneladas de cocaína al año. ¿Mucho? Depende. La producción mundial de café para el año 2013, según la FAO, habría sido aproximadamente de 7 millones de toneladas.

Las muertes debidas a las mafias vinculadas al negocio de las drogas las calcula Saviano en unas 70.000. Son, sin duda, muchísimas. Pero en el planeta mueren al año 59 millones de personas. Según la OMS la principal causa de mortalidad en los países más desarrollados son las cardiopatías y los accidentes cerebrovasculares, después las infecciones de las vías respiratorias, y en los países llamados «en vías de desarrollo» el VIH y las enfermedades relacionadas con la falta de agua potable. Los accidentes de tráfico y la diabetes, claramente atribuibles a las condiciones de vida en la sociedad tecnológica, causan millones de muertes al año.

¿Una gran cantidad de consumidores? *¿Todo el mundo* toma cocaína? Eso nos dice el autor. Pero un informe de la

ONUDD (Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito) afirmaba en 2013 que el número de consumidores máximo de esa sustancia sería de 20 millones, lo que supondría un 0,45% de la población mundial. Tomo con precaución estas fuentes, y sólo las utilizo porque Saviano se apoya en ellas varias veces a lo largo de su relato.

No trato de frivolarizar con este baile de números, tan sólo intento situar el problema en sus verdaderas dimensiones, más allá de la espectacularidad de los informes policiales, los agentes dobles, los arrepentidos y los ritos mafiosos.

No creo que Saviano desconozca todo esto. Pero no hay una sola mención en todo el libro. Parece que al poner su lente de aumento sobre las organizaciones criminales que están ligadas al comercio mundial de la cocaína hubiese perdido de vista peligrosamente todo lo demás. Y todo lo demás es precisamente lo que podría explicar el comercio de drogas, su consumo, su producción y las prácticas que conlleva.

La desposesión violenta, el crimen, la extorsión y el fraude *fundaron* el capitalismo industrial. La legalidad vino después a sancionar como natural un estado de cosas que sustituía una servidumbre por otra, inaugurando lo que Tolstoi denominó «esclavismo moderno». La ambición de poder, y del dinero que facilita su ejercicio, es constante e independiente de la mercancía que incidentalmente utilicen algunos para satisfacerla.

No hay, tampoco, un dinero negro y uno legal, blanqueado. El dinero es la expresión abstracta de la violencia

intrínseca de un modo de producción que es, sobre todo, un modo de relación social. Es la expresión de la destrucción de la naturaleza y las culturas que se mostraban respetuosas con sus límites (que ahora se ven obligadas a trabajar en las plantaciones de coca). Es la expresión de cómo unos pocos seres humanos parasitan el trabajo de otros, a los que obligan a vivir una vida carente de satisfacción (quizá por eso toman la cocaína que sus mismos amos les venden). Es la expresión del ser humano que se ve como una mercancía más y necesita invertir en sí mismo con tal de venderse mejor en un gran mercado de personalidades que cada vez cuentan menos (quizá, por eso, toma cocaína, para sentirse único). Esa es la verdad del mundo industrializado. Pero dudo mucho que sea la Verdad, como sugiere Saviano a lo largo de todo el libro.

### III

Al final, hastiado de su viaje por esa parte del capitalismo industrial más salvaje, dice: «Es demasiado fácil creer en lo que yo creía al principio de este recorrido. Creer en lo que decía Thoreau: “Ni el amor, ni el dinero, ni la fama, dadme la verdad”. Creía que seguir estos caminos, aquellos ríos, oler los continentes, hundir las piernas en el lodo podría servir para tener la verdad. No funciona así, Thoreau. No se la encuentra».

Y justo aquí volvemos al principio. A los libros que llevan a otros libros. Unos días antes de que cayera en mis



manos *CeroCeroCero* estuve leyendo, precisamente, a Thoreau. Transitó emocionado las páginas de su pequeño libro *Las manzanas silvestres*, donde el autor de Concord se dedica exactamente a hablar de eso: de las manzanas silvestres, de sus sabores, sus variedades infinitas, su coloración y textura. De la curiosa cualidad de algunas que sólo permiten ser comidas al aire libre de noviembre, tras una larga caminata, cuando las papilas gustativas del caminante las puede recibir: si se lleva una a casa, al comerla en su estudio le resultará insoportablemente amarga.

Cuando Thoreau habla de la verdad, no es de esa verdad cruel, mezquina y metida hasta el cuello en el lodo y la sangre. Su verdad *es otra*. La verdad del caminante que sigue durante años el crecimiento de un manzano silvestre, arraigado en las condiciones más duras, soportando las heladas y las visitas de los animales que codician sus frutos, llenándose de espinas para proteger lo que más tarde será el centro de su existencia. Y hay allí una verdad inmensa, muy alejada de los mercados financieros, las mafias, las redadas antidrogas, los asesinatos y los contenedores con cientos de kilos de cocaína escondida entre toneladas de café. Es otra verdad la que Thoreau busca, aquella que en lugar de sumirnos en un abismo de desesperación nos reconcilia con la vida, con aquello que somos cuando nos alejamos de los requerimientos de la violencia organizada y la producción en masa. La verdad de Thoreau no pretende la legalización de ningún aspecto de la vida. La verdad de Thoreau es la de la libertad frente a la explotación humana organizada socialmente. Y no

era una verdad ingenua o bucólica, porque constataba, alrededor de 1860, que los tiempos de la Manzana Silvestre pronto pertenecerían al pasado. Decía:

Hoy no veo a nadie que plante árboles fuera de los caminos trillados, a lo largo de las carreteras y de los caminos aislados o en lo más profundo de los bosques. Ahora que han injertado sus árboles pagando el máximo precio, los juntan en un terreno próximo a su casa y los encierran dentro de un cercado. Al final de esta evolución nos veremos todos obligados a buscar nuestras manzanas en el fondo de un barril.

¿Qué tendría que decir hoy, ante la modificación genética de los organismos vivos para su comercialización, y tras más de cincuenta años de «Revolución Verde» y agroquímicos?

Leemos el mundo, como los libros, para encontrar lo que de algún modo ya sabemos. Uno ve en las manzanas silvestres una metáfora de la vida, la expresión de una naturaleza que debemos preservar para seguir siendo humanos y que está en peligro. Otro mira los expedientes policiales, las declaraciones de los mafiosos arrepentidos, las grabaciones en vídeo de decapitaciones y ejecuciones sumarias, y concluye que el mundo es exactamente eso. Uno respira libertad, confianza y hasta una cierta ingenuidad. El otro proclama la debilidad de todas las relaciones humanas, lo corruptible de cualquier persona, y la imposibilidad de la vida sin alguna forma de violencia. Para uno las

manzanas silvestres, para otro la cocaína. ¿Qué hace girar el mundo?

La verdad no es algo externo a nosotros que tengamos que conquistar con algún sacrificio supremo o un papel ignorado en el fondo de un archivo de una agencia antimafia, es una actitud ante la vida, que elige dónde mirar, a qué dar valor y a qué dar la espalda. Para mí, la elección está clara: me quedo, sin duda, con las manzanas.



## Enseñanzas de la Peste Negra en Europa

La Peste Bubónica —también conocida como Peste Negra— que asoló Europa a mediados del siglo XIV, se cobró más de 25 millones de muertes en pocos años, y según algunos historiadores supuso la desaparición de no menos de un tercio de la población de todo el continente. Para frustración de cualquier explicación malthusiana, este brutal descenso de la población respecto a los recursos alimenticios disponibles no supuso un «freno natural» a la situación de carencia y a las repetidas hambrunas que venían sucediéndose en Europa durante los decenios precedentes. Al contrario, tras la depresión poblacional causada por la Peste, el precio del grano —parte fundamental de la alimentación— se multiplicó, y las condiciones de

vida materiales de aquellos que sobrevivieron a la Peste se hundieron aún más en la miseria. Unos pocos, sin embargo, pudieron acaparar las tierras abandonadas y los cultivos, y especular con los precios, dando inicio a aquello que algunos historiadores marxistas llamaron «acumulación primitiva», y que pondría las bases para el capitalismo comercial de los siglos xv y xvi.

La Peste cayó sobre unas sociedades con una forma de organización determinada, donde la pequeña explotación agrícola y la roturación de bosque europeo para el cultivo extensivo de cereal eran las bases de una economía muy sensible a las variaciones del precio del grano y a la disponibilidad de mano de obra campesina. Con la extrema crisis demográfica provocada por la pandemia, la lógica del cultivo extensivo se hizo cada vez más difícil de sostener. Hubo un proceso de concentración de campos y parcelas abandonadas (algunas poblaciones llegaron a perder más del sesenta por cien de sus habitantes), y ante la escasez de mano de obra y el aumento de los salarios, muchos orientaron su producción hacia la ganadería. La ganadería requería menos trabajo humano, y el precio de la lana en la naciente industria urbana del paño ofrecía mayores expectativas de rentas para los propietarios de grandes extensiones de tierra. Las pequeñas explotaciones agrícolas que lograron mantenerse sustituyeron también el cultivo de cereal por el de plantas oleaginosas, vid y plantas tintoreras, cuyo destino final era, de igual modo, el mercado urbano. Por eso el cereal escaseaba y su precio aumentaba.

Así, la economía feudal se vio enfrentada después de la Peste a la concentración de tierras en menos propietarios, a la escasez de manos para las tareas agrícolas que requería el cereal, y a la sustitución de cultivos para orientar la producción de materias primas al mercado urbano. Esto supuso, según algunos historiadores de este periodo, un empobrecimiento continuo de la población rural y una polarización social cada vez mayor, propiciando por un lado la acumulación de riquezas, y por otro la extrema dependencia de una masa empobrecida, sin tierra y sin trabajo que, literalmente, se moría de hambre.

Si la historia de la Peste Negra en Europa nos puede enseñar algo es que las crisis recaen en las sociedades humanas sin que ello suponga, *a priori*, ninguna oportunidad de aligerar las condiciones de opresión para los que ya vivían en el umbral de la supervivencia. Muy a menudo, lo que sucede es que esas condiciones se refuerzan, y las masas extenuadas se ven sometidas a un mayor grado de dependencia y a nuevos procesos de desposesión. Las transformaciones sociales que se derivan de crisis tan profundas suelen ser imperceptibles para aquellos que las protagonizan, y se van acumulando, de manera larvada, hasta que los acontecimientos se precipitan de nuevo y, sólo entonces, podemos ver algo del proceso que ha tenido lugar, vale decir: tomar conciencia del mismo. Pero, si lo hacemos, es bajo un efecto «retrovisor»: cuando ya hemos dejado atrás los acontecimientos y la acción sobre las causas del desastre es imposible. Por ello, no dejamos de *predecir el pasado* cuando nos acercamos a los hechos históricos. Y, sin em-

bargo, sentimos cierta familiaridad con aquello que encontramos, porque no dejamos de poner parte de nuestro presente en la interpretación.

Las causas de la opresión y la libertad son siempre causas humanas. Pero las modificaciones en la condición humana se miden, como poco, en milenios; mientras que nuestra cultura material, nuestra forma de obtener el sustento más inmediato para la vida y las formas de organización social que adoptamos para ello, se ven modificadas de manera radical cada pocos años desde que se inició el proceso de industrialización. Hoy son irreconocibles respecto a hace cien años.

Lejos de desalentarnos para actuar sobre las opresiones presentes, adoptar esta perspectiva de tan larga duración supone situarnos en el único sitio en el que nuestra existencia cobra sentido: en este momento, en este lugar. Si logramos mirar al pasado para entender nuestro presente y, así, desterrar de una vez por todas la idea de un Futuro al que nos conducirá cierto Progreso, habremos ganado un mundo. No el mundo de ayer, sino el único en el que podemos existir hoy. Defender ese mundo de quienes pretenden asegurar sus próximos rendimientos aun al coste de destruirlo por completo es la única tarea imprescindible.

Si existe algo parecido al progreso humano se refiere únicamente a la consolidación de esa conciencia que niega el futuro y a todos aquellos que pretenden asegurárnoslo por nuestro propio bien.

Como en los tiempos de la Peste Negra, una crisis refuerza las condiciones de opresión que la precedían. En un



mundo teocéntrico la única salvación era el camino hacia Dios. En nuestro mundo tecnocéntrico parece que la única salvación es recorrer el camino para integrarnos en la Máquina. Los herejes de toda fe abjuros de cualquier salvación de este tipo, y seguimos aferrados a nuestra libertad presente, en contra de quienes pretenden entregárnosla pasado mañana, envuelta y lista para consumir.



## Partidos y contrapartidas

*VOTACIÓN, s. Trampa sencilla mediante la cual una mayoría demuestra ante una minoría que resistir es una locura. Muchas personas dignas con aparatos intelectuales imperfectos creen que las mayorías gobiernan en nombre de un derecho inherente*

*Ambrose Bierce, El diccionario del diablo*

Estamos asistiendo, según nos dicen, a un cambio histórico: la desaparición del bipartidismo. Flota en el ambiente cierto aire de triunfo, se percibe un giro en las pasiones colectivas que, tras los resultados de las elecciones al Parlamento Europeo<sup>1</sup>, esperan del acontecimiento elec-

---

1. Este artículo se publicó el 30 de mayo de 2014, cuatro días después de esa cita electoral.

toral una suerte de redención, que es a la vez una escatología y una nueva fundación.

El objetivo de cualquier partido político es la capitalización de las pasiones colectivas en beneficio propio. Para ello deben primero traducirlas y encauzarlas, haciéndolas pasar por la expresión de unos intereses particulares que el partido, sin explicar bien cómo, estaría en condiciones de defender como Interés General. Pero como la expresión de las pasiones colectivas es muy compleja y contradictoria, y rara vez se hace explícita sin grandes problemas, la suerte electoral de cualquier partido se jugará siempre en el terreno de la propaganda.

Una buena propaganda convierte un cúmulo de vagas aspiraciones, sentimientos de desencanto, de unidad nacional, de soberanía, de independencia, de igualdad, de justicia, de indignación o cualesquiera, en consignas simples, generalistas, con un único fin: ganar poder. Para que sea efectiva, la propaganda debe reducir el proceso de discusión y elaboración del juicio a la mínima expresión. Demasiados matices la vuelven inoperante. La mejor propaganda elimina este proceso por completo, instala una palabra, una imagen o un icono en el imaginario colectivo y lleva al paroxismo la lógica de la representatividad: anula el proceso del pensamiento por la delegación en otros de esa tarea. El partido pone en marcha su maquinaria, grande o pequeña, tradicional o digitalizada, y las consignas sustituyen el debate, el conflicto y la formación de una opinión crítica, por la tarea mucho más simple del elector. Al actuar de este modo, el partido inevitablemen-

te desplaza la búsqueda de cualquier principio de verdad o bien común por la consecución de una victoria que presentar ante sus electores como muestra de la infalibilidad de sus razones.

Que en lugar de dos grandes partidos existan cuatro o diez sólo quiere decir que se multiplicará por cuatro o por diez la propaganda, y eso no es en ningún caso una buena noticia. Se multiplicarán por cuatro o por diez, también, las exhortaciones a la participación electoral y la derrota anticipada que supone el ritual del voto. Es decir, que la maquinaria partidista se habrá perfeccionado e incluso habrá podido reequilibrar algunas fuerzas internas que provocaban tensiones, pero el principio de la delegación saldrá, en consecuencia, reforzado.

El partido convierte en consignas el diálogo sobre el bien común y, generalmente, las reúne en un compendio o «programa». Ejerce así una gran presión a favor de la suspensión del juicio propio sobre cualquier particular, y favorece la asunción en bloque de algo parecido a una doctrina. Simone Weil decía, a principios del siglo xx, que si uno fuese a un partido para hacerse miembro y dijese: «Sobre este punto y tal otro estoy de acuerdo con el partido, pero me reservo el derecho a diferir en el resto que aún no conozco y en futuras ocasiones en que el partido se pronuncie sobre algún aspecto de la realidad», seguramente le invitarían a que volviese en otro momento.

El hombre o la mujer de partido, por definición, no piensan. Como mucho defienden su posición (la del partido) sobre este o aquel particular, pero esa defensa en-

tra en el dominio de la táctica y la militancia, y no del pensamiento. En nuestros días, ni siquiera la adhesión a los principios o al programa de cualquier partido político tiene mucha relevancia. El concurso de la televisión y de otros medios de comunicación de masas permite que la identificación sea más laxa, más inmediata. Se puede incluso generar la ilusión participativa, facilitando procedimientos para la elaboración colectiva de algunas consignas por los nuevos medios informáticos. La presión que ejercen los partidos en ese sentido es más sutil, más «abierta», pero se orienta en la misma dirección. Quien pretende construir un juicio crítico con el que enfrentarse a la realidad no tiene lugar en ningún partido.

Con la supuesta ruptura del bipartidismo y las renovadas ilusiones respecto a la política de partidos, la presión se orientará hacia quienes, por tratar de sostener una opinión independiente y no aceptar la mediación ni la delegación, pretendan sustraerse de la lógica electoral. No hay nada más contrario a la inteligencia humana que el elector satisfecho. Nada más parecido a un autómatas que el consumidor que «sabe lo que quiere». Un votante de nuestro tiempo es un consumidor de política: exactamente lo contrario de un sujeto emancipado.

En ese sentido, cualquier partido político que incluya en su programa la lucha por la «libertad», miente. Porque la convierte en una meta a alcanzar mediante la supresión, precisamente, de las condiciones que harían posible su ejercicio. Esta es la principal aporía que presenta la existencia de cualquier partido político, y por estar atrapados

en ella desde hace tiempo algunos piensan que el ser humano ha coexistido con esta realidad desde siempre. Lo que es una soberana tontería. Y, aunque fuese cierto, como decía Simone Weil, que existan partidos no quiere decir que no debamos suprimirlos.

Pero esta supresión no sería sencilla. El fin último de todo partido es su propia existencia, su aumento en cuotas de poder, el crecimiento en número de electores, su conversión en masa. Es la masa la que habla por boca de los partidos. Aunque en principio (y a veces por principios) se presente como un medio o una herramienta, está destinado a convertirse en un fin. El partido, por ello, siempre necesita más poder, más afiliados, más donantes, más votos. Si quiere *convencer* debe primero vencer al pensamiento y sólo en el terreno de esa derrota —ya de por sí muy fértil— puede el partido político echar raíces y prosperar. Con independencia del bien común, el partido existe como un hecho que se vale a sí mismo, su justificación es al mismo tiempo una evidencia y un dogma, por lo que no admite discusión: «Nacimos para vencer, y como vencimos, es evidente que debíamos nacer». No puede existir por ello ningún partido que fomente la democracia, porque la democracia es un *medio* para conseguir el bien común y como medio entra en contradicción con el fin único del partido que es su propia existencia.

Ningún partido político puede ser, por tanto, instrumento de libertad, porque el partido es la ausencia de libertad convertida en aparato de propaganda.

La actual ilusión de una renovación democrática y una reconstrucción de la vida pública a través de los partidos políticos rompe con el bipartidismo a costa de reforzar la lógica de la representatividad. Solamente incluye nuevos ingredientes a la papilla de consignas que se nos sirve fría cada día. Viene a decirnos que es posible la «buena representación», y nos apremia a creer que podemos salir de la vida administrada eligiendo nuevos administradores. Todo partido político se sustenta en esa mentira de base.

Quienes tratan de organizar y encauzar el descontento deberán mantener y aun reforzar las causas últimas de ese descontento para seguir teniendo qué organizar y encauzar. La jugada se ve venir de lejos, pero siempre falla la memoria ante la ilusión, siempre las pasiones, cuando creen encontrar su cauce, aspiran a representar toda la realidad. Y así el momento de la ruptura definitiva con aquello que nos oprime queda aplazado, una vez más.



## El anarquismo en tiempos posmodernos

Según he leído hace poco, el anarquismo estaría viviendo un momento de cierto auge, constatable por la extensión de algunas prácticas y principios ácratas a otros movimientos sociales que, en principio, no se declaran herederos de la tradición libertaria. Serían, por eso, «anarquistas sin saberlo», o al menos lo serían sus prácticas en cuanto a la transformación de la vida cotidiana, la voluntad de coherencia entre las prácticas organizativas y el fondo utópico, y un cuestionamiento de las verdades universales y las tendencias «totalitarias» de los proyectos surgidos al calor de la modernidad.

El anarquismo, por todo esto, se habría encontrado en inmejorables condiciones para influir en los nuevos movi-

mientos sociales que, desde Chiapas a las movilizaciones alterglobalización, pasando por distintas tendencias solidarias y antagonistas, y llegando al conocido como 15M o el *Occupy Wall Street*, han marcado la última parte del siglo XX y el inicio del XXI. Esta revitalización es inseparable de la actualización de los supuestos anarquistas en varios ámbitos, desde el organizativo hasta el social, el tecnológico o el cultural; lo que ha llevado a algunos autores a hablar de un *postanarquismo*. Interpretar estos cambios en un sentido crítico y apostar por la extensión de las ideas anarquistas sería, por tanto, una y la misma cosa. Eso, al menos, es lo que sostiene *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*, libro de Tomás Ibáñez publicado recientemente por la editorial Virus.

No tengo una idea clara de lo que es o debería ser un «movimiento anarquista» en estos tiempos posmodernos que nos ha tocado vivir. En cualquier caso, los contornos de eso que llamamos anarquismo han sido siempre difíciles de trazar, y quienes nos hemos declarado alguna vez partidarios de sus principios hemos encontrado, al mismo tiempo, serias dificultades para aceptar cualquier etiqueta o plegarnos a los objetivos de una organización. Digamos que si algo ha definido históricamente el anarquismo ha sido esa tensión interna, con resultados dispares según el momento y el lugar.

No obstante, tengo la impresión de que muchos de los movimientos sociales reivindicativos que superficialmente pueden tener cierta «coloración libertaria», expresan en realidad el agotamiento de una época y el fin de un ciclo

de revoluciones de todo signo, que culmina en la vida administrada. Puede que nos encontremos ante el final agónico de un modo de vida, el de la sociedad industrial, que no acierta a concluir, pero cuyos corolarios están muy lejos de presagiar una extensión no ya del anarquismo, sino de las condiciones mínimas para el ejercicio de la libertad. Pensar que el 15M, a pesar de todo, tuvo algo que ver con el anarquismo, o que las nuevas tecnologías informáticas, en su colonización del imaginario, abren posibilidades a una transformación social en clave libertaria es, a mi juicio, equivocado.

También parece precipitado asociar la crítica posmoderna a cualquier tipo de orientación ácrata, viendo cuáles han sido las conclusiones más extendidas de las críticas a la modernidad, las identidades, los universales, la razón, el sujeto, etcétera. Me parece que hay una gran diferencia entre «bloquear los dispositivos de dominación en lo cotidiano» y jugar al escondite con ellos desde una cátedra universitaria de una universidad francesa o estadounidense, como han hecho muchos teóricos de la posmodernidad.

Creo que la extensión de las críticas posmodernas, convertidas en la vulgata de la era tecnoindustrial, viene expresando los resultados de una derrota histórica de los movimientos por la emancipación. Nos hemos quitado de encima la «dominación» de la Razón, la Identidad, el Partido, el Marxismo, sólo a condición de volvernos enteramente dependientes del petróleo, el gas de esquisto y la conexión a internet. El reverso de esta derrota ha sido el éxito aplastante de las sociedades industrializadas a la

hora de encauzar la cuestión social en las vías muertas de la política del mal menor.

El declive de este régimen, que puede durar todavía siglos, tiende a reforzar la opresión y a centrar las reivindicaciones en aspectos técnicos del funcionamiento de la megamáquina, haciendo muy difícil imaginar una interrupción definitiva de su funcionamiento. De modo que podemos votar a un partido distinto y *renovado*, siempre y cuando no cuestionemos el mismo hecho de votar. Podemos, también, señalar el agotamiento del modo de vida capitalista e industrial y su naturaleza injusta, siempre y cuando continuemos proponiendo su *mejora*. De igual modo, podemos ser libertarios y utilizar toda la cacharrería tecnológica a nuestro alcance para difundir nuestro mensaje.

El anarquismo fue un producto de la modernidad que, como tantos, fue profundamente moderno y anti-moderno. En nuestro mundo hastiado de posmodernidad, esas oposiciones han perdido ya su sentido. Que en las actuales condiciones la herencia libertaria tuviese algo importante que decir, es una cosa. Que realmente lo esté haciendo es otra muy distinta.

## ¿Otra vuelta de tuerka?

### **1. La defensa de lo obvio**

Creo que fue Raymond Aron quien dijo que en política muchas veces sólo cabe elegir entre lo preferible y lo detestable. Y probablemente tuviese razón. Al menos si entendemos la política como lo hace la mayoría de la gente. Me refiero a esa mayoría que aún cree que las elecciones sirven para algo.

Los resultados de Podemos en las elecciones al Parlamento Europeo han hecho que esa creencia se refuerce, e incluso tengo la impresión de que llevó a las urnas a algunos que hasta entonces no se lo habían planteado. Creo también que, de aquí a las próximas elecciones autonó-

micas y municipales, serán más los que se conviertan a la nueva fe. Es evidente que hay algo que está cambiando, y que la irrupción de Podemos expresa un desplazamiento ideológico en la sociedad y unas tendencias de voto que pocos esperaban. Que este desplazamiento en el espectro político anticipe un cambio de régimen, que la regeneración del sistema esté a la vuelta de la esquina, o que vayamos a regresar a una pretendida Edad de Oro keynesiana, es harina de otro costal.

Pero antes de realizar la crítica de lo que Podemos cree que puede hacer por cambiar este mal llamado país, es necesario defender a la formación política de las falsas críticas. No me voy a ocupar de las histéricas reacciones de los *hooligans* de la ultraderecha, porque no dan para mucho. Es sobre todo cierta crítica hecha «desde dentro» la que me interesa, porque señala mejor el camino para un análisis de lo que Podemos podría representar en el panorama político durante los próximos años.

Pasemos entonces a los reproches lanzados (en ocasiones sólo sugeridos) desde ese fuego amigo, que dicen más por lo que dan por supuesto que por la pretendida crítica que realizan. He seguido los argumentos del artículo *Cinco claves del éxito de la campaña electoral de Podemos*, firmado por Eduardo Muriel. Sin ser una crítica, este artículo sí apunta algunos de los posibles reproches que un electorado de izquierdas podría hacer a las formas en que Podemos ha desarrollado el contenido político de su campaña.

El primer punto que se aborda como clave del éxito electoral es «la elaboración de un discurso sencillo y que

apele a la emoción». Según se nos dice, Pablo Iglesias y el resto de impulsores de Podemos habrían afrontado la tarea de convertir al sentido común los diagnósticos de una izquierda «demasiado centrada en la intelectualidad y encerrada en sí misma» (son palabras de Iglesias), para elaborar un discurso que movilizase la emoción y no tanto la razón. Todo ello con el fin declarado de hacer llegar su mensaje a la gente, más allá de unos cuantos militantes ya convencidos.

Lo primero que sorprende es que alguien haya podido encontrar una izquierda centrada en la intelectualidad, o simplemente una izquierda que mereciese tal nombre, para tener que hacer luego de traductor a las masas. Por otro lado, sería difícil encontrar alguna diferencia entre el uso que Podemos hace de los mensajes sencillos y que apelan a la emoción, y el que hacen el resto de partidos políticos durante una campaña electoral. Hablar genéricamente a «la gente común» es el objetivo de cualquier partido que aspira al poder. Y eso se llama hacer propaganda. Si Podemos significa alguna novedad es que supone un arrollador triunfo de la propaganda maximalista, hecha por una formación política con apenas cuatro meses de vida. Pero eso dice más de la situación del electorado, de la cultura política que sufrimos y de la descomposición social en curso que de las tácticas de Podemos.

La lógica del poder político hegemónica en nuestros días exige cambiar pensamiento por masa (la masa no piensa), y la propaganda tiene exactamente ese cometido. Pero todos los partidos han usado su maquinaria pro-

pagandística, y han utilizado por tanto mensajes sencillos y que apelan a la emoción, con resultados dispares. El caso es que algo tendría de particular el contenido de la propaganda de Podemos para lograr movilizar a los votantes. Y eso es lo que se escamotea con las críticas más superficiales. Es decir, que Podemos ha conseguido exactamente lo contrario de lo que se supone está en la base de su acción política, porque el acto de votar no supone asumir un compromiso férreo y duradero con las prácticas democráticas y la toma de responsabilidad en los asuntos públicos, sino todo lo contrario: expresa, literalmente, la voluntad de delegar esa tarea *en otros*. Por tanto, lo particular de Podemos no es el uso de la propaganda, que toda política electoral requiere, sino de utilizar una propaganda anti-propagandística, consiguiendo desplazar la argumentación política hacia un supuesto «sentido común». Un sentido común que la formación capitalizaría precisamente por ser nueva y no estar embarrada en la política institucional; lo que a partir de ahora, obviamente, ya no podrá decir.

Un segundo punto que se aborda como clave del éxito de Podemos, y que podría levantar las sospechas entre un electorado de izquierdas, es el uso del lenguaje audiovisual. Es conocido el papel que el programa de televisión *La Tuerka* ha tenido como lugar donde Pablo Iglesias, Íñigo Errejón y Juan Carlos Monedero, entre otros, se han fogueado en el ingrato oficio de tertuliano. El salto de Iglesias a las televisiones mayoritarias y a las tertulias políticas del *prime time* era la consecuencia lógica de una paciente labor para abrirse un espacio en la programación.



Pero eso no diferencia, o no de manera definitiva, a Podemos del resto de partidos. Cualquier formación política de nuestros días está obligada a utilizar esos medios si quiere existir. Parafraseando a Neil Postman: *no es la televisión dentro de la política, sino la política dentro de la televisión*. Ahora bien, eso no quiere decir que todo el que tenga acceso al medio audiovisual tiene capacidad para convertir sus opiniones en más de un millón de votos. ¿Alguien cree seriamente que Paco Marhuenda o Alfonso Rojo hubieran sacado tanto rédito electoral de su omnipresencia televisiva con una candidatura propia?

Si hay algo que puede diferenciar a Podemos es que sus promotores son también productores de contenidos televisivos y que se encuentran a sus anchas en ese medio, algo que muchos profesionales de la política sólo consiguen con mucho esfuerzo. Los gestos calculadamente lentos y suaves, el hieratismo, la voz pausada y más grave cuanto más se quiere subrayar una idea, el aspecto formal-informal, etcétera, no son sólo una imagen de la política, sino la política convertida en imagen. Ciertos gestos, algunas técnicas de comunicación, se pueden aprender y entrenar, pero hay cosas que vienen dadas con una forma de entender las relaciones con los demás. Y eso es lo que Podemos, a través de la presencia televisiva de Pablo Iglesias, ha conseguido: trasladar esa forma de relacionarse al imaginario de mucha gente que quería un cambio sin tener que cambiar nada fundamental. Representa un poco el papel del «hermano menor razonable». No se trata, por tanto, del «hombre fuerte» o el clásico «salvapatrias», no es tampoco el

«experto» o el «tecnócrata», sino el muchacho un punto rebelde, más listo que la media, un poco *El indomable Will Hunting*, que viene a pasarles el trapo a sus mayores (con su boletín de calificaciones universitarias en la mano) y a decirles que la hora del relevo ha llegado. El personaje funciona, y ha ejercido su papel en el medio televisivo con gran éxito de público. Pero no se debe, o no sólo, al uso de determinadas técnicas de comunicación audiovisual, sino que el personaje ha calado, ha tocado una fibra oculta, que quizá ni sus mismos promotores esperaban alcanzar.

Y con esto llegamos al siguiente punto espinoso: la formación de un liderazgo. Quizá sea esto lo que más puede escamar a las bases de Podemos y a cierta militancia de la izquierda. Endosarle de entrada los calificativos de populistas o personalistas, en las condiciones políticas actuales, parece un ejercicio de mala fe. En cualquier caso todos los partidos políticos son populistas y demagogos, y se sostienen sobre un fuerte personalismo encarnado en su «jefe de filas». Si a alguien le resultó molesto que la cara de Pablo Iglesias figurase en las papeletas de voto, no sé si se dio cuenta de que las caras de los cabezas de lista de los partidos mayoritarios aparecían en enormes vallas publicitarias, y que asociar un nombre propio, una cara, a unas siglas o a una idea de triunfo electoral es lo que llevan haciendo los partidos políticos prácticamente desde su aparición en la historia. No creo, por tanto, que el concepto de liderazgo que maneja Podemos sea muy distinto al del resto de formaciones políticas que participan en unas elecciones. En realidad es un liderazgo bastante clásico con los

mismos problemas típicos dentro de los movimientos históricos de la izquierda, siempre preocupada porque no se le note que quiere el poder, necesitando continuamente recalcar que es algo coyuntural, que ya vendrá el momento de la participación efectiva, que lo importante ahora es la construcción de una alternativa real, etcétera, etcétera.

Más que una clave del éxito de Podemos, el liderazgo de Iglesias se convertirá en un escollo más pronto que tarde, porque delata claramente que estamos ante un intento de relevo generacional y no de una revolución política ni de una transformación radical de la sociedad. Hay una parte de la sociedad que reclama ese relevo y quiere que se realice sin muchos sobresaltos —y Podemos se nutre de ese deseo—, pero también hay una parte importante de las bases de Podemos que, aunque haya aceptado un liderazgo semejante de entrada, no podrá conformarse sólo con eso.

Hablando de las bases, llegamos al último punto que supuestamente ha marcado la diferencia entre Podemos y el resto de partidos políticos: «El uso de las formas del 15M». En varias ocasiones desde Podemos se ha aludido al llamado 15M como origen o momento fundacional, y algunos reclaman que el partido no se aparte demasiado de la horizontalidad de aquel movimiento, espejo donde debiera mirarse siempre. Podemos sería entonces una especie de valedor institucional de las reivindicaciones, aún presentes, de los indignados. Y en cierto modo es así, sólo que totalmente al contrario. Es decir, que Podemos surge de la derrota del 15M, de su reflujó y su desarticulación en distintas reivindicaciones parciales, mareas de todo tipo y

conflictos sectoriales que no consiguieron mayor adhesión en los años posteriores a 2011. Surge precisamente de la constatación de un límite: la imposibilidad de realizar una revolución política desde fuera de la política. Mantener el capitalismo sin sufrir sus consecuencias negativas no estaba al alcance de ninguna asamblea de barrio ni comisión política del 15M, porque para mantener el capitalismo (es decir, el desarrollo económico) es imprescindible contar con el aparato del Estado. De ahí, Podemos. ¿Qué podemos? Exactamente esto: mantenernos en el selecto club de las economías desarrolladas y, al mismo tiempo, repartir mejor el pastel.

Podemos, por tanto, no utiliza los modos del 15M. Al contrario, utiliza el fondo que movilizaba a la indignación, y lo que cambia, precisamente, es el modo de hacerlo. Tanto que lo saca de las plazas y lo mete en el Parlamento Europeo. Lo que se mantiene del 15M es la voluntad de construir una socialdemocracia 2.0, sobre la base de una indignación moral políticamente ambigua, alineada claramente con la idea de un fuerte desarrollo económico y hasta de una reindustrialización. Todo ello articulado por dos conceptos clave: patria y redistribución de la riqueza.

## **II. Apuntalar las ruinas**

Al parecer nos encontraríamos inmersos en un proceso constituyente que vendría a dismantelar el tinglado conocido como «régimen del setenta y ocho». El pueblo, la

gente corriente, los de abajo, a partir de la catarsis colectiva que supuso el llamado 15M o los movimientos indignados, habría despertado al amanecer de una regeneración democrática. Una casta de políticos profesionales, banqueros y élites del capital internacional, que durante más de treinta años habría secuestrado la voluntad del pueblo, empezó a ser señalada por la masa indignada como culpable de la crisis, la corrupción y el desmantelamiento de los servicios públicos. Los estragos de la recesión económica, que se cebaron sobre los más débiles, fueron dando paso a nuevas formas de organización. El descrédito de los partidos políticos tradicionales, los sindicatos, el gobierno y la justicia, abrieron una crisis de legitimidad, que se expresó en las acampadas de las plazas de muchas ciudades, entre mayo y septiembre de 2011, al grito de «no nos representan». Un movimiento ilusionante, no definido como de izquierdas o de derechas, sino como el movimiento de «los de abajo» que, poco a poco, se convirtió en una multitud de mareas reivindicativas. En los últimos meses, con la articulación electoral de Podemos y la aparición de nuevos líderes que se definen a sí mismos como «dispositivos de comunicación política», estaríamos asistiendo al inicio de la recuperación de la soberanía arrebatada al pueblo, y a los primeros pasos dirigidos hacia una sociedad más justa en el reparto de la riqueza; abierta, por fin, a la participación ciudadana. El fin de la vieja política, el inicio esperanzador de una nueva transición.

Y colorín, colorado, este cuento se ha acabado. Hasta aquí, el relato mítico del «proceso constituyente», con Po-

demos en el papel de la organización que mejor ha sabido conectar con la ola de indignación y sacar un rédito electoral impensable hace apenas seis meses. Los de abajo contra la casta, las familias contra los banqueros, el sentido común contra la vieja política, etcétera. Los elementos del relato son conocidos y se pueden extender a cuantos aspectos de la realidad se traten, con leves variaciones. Así, si hablamos de economía basta enfrentar la economía productiva a la especulación financiera. Si de Europa se trata, opondremos el Sur de Europa a la señora Merkel, o el pueblo contra la Troika. Si nos las tenemos que ver con los partidos adversarios opondremos sus bases a la casta de sus dirigentes... y así hasta la náusea.

El relato mítico extrae su fuerza de la repetición constante de esas oposiciones: «nosotros contra ellos», con independencia del contenido, porque evidentemente nosotros siempre seremos nosotros, y ellos, ellos. Y así las verdaderas causas de la opresión quedan veladas. Pero el mensaje, sin duda, llega mucho mejor. Sin embargo, no han sido los impulsores de Podemos (el conocido como círculo promotor) quienes han inventado el cuento. Se trata de la política de partidos de siempre, remozada y expresada en el momento y el lugar oportunos, para oídos que estaban muy dispuestos a escuchar. En el momento en que la degradación social iba camino de convertirse en irreversible, cuando las condiciones de vida sufrían un hundimiento generalizado y el descrédito de las instituciones se profundizaba, la voz de los oprimidos reclamó amos mejores, y aquellos que siempre están dispuestos a acudir a la lla-

mada, por fin aparecieron. Se trata, sobre todo, de apuntalar las ruinas e intentar, por todos los medios, ampliar los plazos de vencimiento de una forma de vida condenada desde hace tiempo. Ese es el papel de Podemos: encauzar la negación del régimen que sufrimos hacia una reforma que mantenga las bases materiales de la opresión pero que adopte formas más participativas.

La base social se nutre de los reductos de las clases medias, profesionales liberales, funcionarios y estudiantes que han visto cómo la extensión de la crisis económica ha hecho peligrar ese mundo que habían creído conquistar con tanto empeño. El mundo de una precaria seguridad garantizada por un Estado de Beneficencia, que es a lo máximo a lo que llegó aquí la utopía del Estado de Bienestar. Durante casi veinte años, la derecha de este país se había ganado a una parte importante de aquellos que reclamaban «trabajo por encima de todo», y con los mismos argumentos pueden pasar hoy a engrosar las filas de los «Círculos». Para ellos se construye el relato mítico que hemos visto antes, y ganarlos para la causa parece ser el único objetivo político.

En muchos aspectos el trabajo ya estaba hecho. Es una tontería pensar que los dirigentes de Podemos son una especie de maquiavelos posmodernos que tenían todo planeado, o unos genios de la comunicación política (resultan más bien cansinos y pedantes) que han dinamitado el escenario político como parte de una estrategia bien diseñada. Se trata de la expresión organizada de algo que latía ya en las primeras marchas de indignados y que algunos cali-

ficaron como una manera de «obedecer bajo la forma de la rebelión». Una representación de la derrota de los movimientos emancipatorios y de las luchas sociales que, después de la Transición, pasaron a tener un papel testimonial, mientras la reconversión a una economía de servicios integrada en la Comunidad Europea culminaba un proceso que se había iniciado con el Plan de Estabilización de 1959. La conflictividad social de los años sesenta y setenta, duramente reprimida y posteriormente integrada en el régimen surgido de los Pactos de la Moncloa, fue desapareciendo mientras la modernización del país se realizaba a marchas forzadas, con cargo a los Fondos de Cohesión, a las subvenciones de la Política Agraria Común y a los dictados del Banco Central Europeo.

El sueño de una sociedad de la abundancia se convertía en un férreo consenso político y social en torno al crecimiento económico y el desarrollo de las infraestructuras necesarias para formar parte del Mercado Común. Los fatos del '92 dieron carta de soberanía a nuestra particular Gran Transformación, que en la segunda mitad de los años noventa se aceleró hasta puntos insospechados, abriendo un ciclo expansivo en base a la economía del ladrillo y al pelotazo inmobiliario. El hundimiento de aquel modelo se dio cuando las transformaciones sociales que había provocado empezaron a dar síntomas evidentes de degradación. Una sociedad de servicios, precarizada y en lo fundamental dependiente, con una masa de trabajadores indefinidos tanto en lo que supuestamente era su trabajo como en lo que significaba para el conjunto de la sociedad. Cuando la máquina



de crecimiento urbanístico se atragantó con toda la mierda que había generado, era demasiado tarde para apelar a la conciencia política, y sólo cabía indignarse porque alguien hubiese parado la música para dar por finalizada la fiesta.

El horizonte político de la reivindicación se reducía a una defensa de las clases medias amenazadas y a la conservación de los servicios públicos como reducto de empleo estable. Para la gran masa de los inempleables, el camino pasaba por la emigración o la reivindicación activa de una vuelta al modelo previo a 2008. Y en 2011, con más de diez millones de votos, se le entregó esa responsabilidad al PP. Podemos nace en ese escenario y propone un rescate de la patria de manos de sus captores, a los que un inexplicable síndrome de Estocolmo otorgó una mayoría absoluta en el Parlamento. Las características de ese proceso de cambio del sistema productivo, y de la redistribución de la riqueza que Podemos propone, pasan por el refuerzo del Estado, la nacionalización de algunas industrias estratégicas, la auditoría de la deuda pública para, eventualmente, no pagar una parte que se considera ilegítima y sostener los servicios públicos, y poco más. Las llamadas al crecimiento sostenible, el respeto al medio ambiente, la supresión de la energía nuclear o la prohibición de la extracción del gas de esquisto (el proceso conocido como *fracking*), son brindis al sol dentro de un programa que propone reindustrializar el país, aunque se cuide mucho de explicar qué sectores industriales serían objeto del relanzamiento.

El proceso constituyente, al fin y al cabo, se convierte en una refundación del capitalismo sobre unas bases so-

ciales arruinadas, un entorno natural devastado y unos movimientos sociales que ya no aspiran a la libertad porque las condiciones para su ejercicio han desaparecido bajo las mismas formas que hoy se quieren recuperar con un fin *humanitario*: repartir equitativamente la riqueza. Pero esa riqueza nunca ha sido más que la pírrica recompensa que unos pocos obtienen por el sometimiento al régimen industrial de la existencia de la mayoría.

De ese modo, el ascenso del llamado sentido común, que los líderes de Podemos no se cansan de invocar, significa, en la práctica, el repliegue hacia la defensa de un modo de vida indefendible, una vuelta de tuerca más sobre el encierro del trabajo asalariado y el consumo de un montón de banalidades.

Las nuevas castas alternativas ya recorren, con ritmo digno de admiración, el camino hacia su institucionalización. Y en el proceso de construcción de lo que ellos llaman un discurso hegemónico lo primero que desaparece es la crítica radical a la cultura material sobre la que se sostienen las actuales formas de opresión. Por ello hay que tener claro el fondo de su propuesta: patria, trabajo, orden y movilización general hacia un horizonte redentor. Quienes nos hemos enfrentado siempre a este programa del Partido del Estado, conocemos bien qué tipo de energías del descontento explotan estos movimientos y qué compromisos deben asumir desde el inicio. Darles la bienvenida como un mal menor y apostar por lo «preferible» es asumir que formaremos también parte de lo «detestable».

## La trascendencia y la máquina

### *I*

La culminación de la sociedad industrial en su fase tecnológica nos ha legado, junto a otros amables efectos colaterales, la destrucción de multitud de creencias, valores, costumbres y usos culturales que han perecido ante el arrollador avance de las llamadas fuerzas de producción. El hecho de que, muy a menudo, el producto más visible de esas fuerzas sea la pura y simple destrucción no hace mella en aquellos firmes defensores del progreso económico y, aún menos, en los incurables optimistas que ven en cada nuevo cachivache tecnológico una señal del advenimiento del reino de la libertad.

En apenas doscientos años de industrialización, las transformaciones vividas por las sociedades humanas (tanto aquellas que encabezaron el proceso como las que se vieron sometidas a él por la fuerza) han supuesto múltiples contradicciones, desequilibrios, guerras, colonizaciones y exterminios en masa, cuyas contrapartidas positivas deberían ser difíciles de defender. Y, a pesar de todo, las ideas dominantes recalcan cotidianamente que nuestros problemas sociales sólo tendrán arreglo mediante el incremento del desarrollo tecnológico; que hasta aquí todo ha ido de maravilla, salvo por unos pocos y desafortunados accidentes. Los damnificados por esos «accidentes» defienden muchas veces argumentos similares. De modo que a veces cabría explicar el estado de cosas actual por una pérdida de sensibilidad sin precedentes en la historia de la humanidad.

Como apuntaron algunos críticos del proceso de modernización, el avance tecnológico de la sociedad industrial sólo puede tener lugar mediante la destrucción de la libertad y de la autonomía de los sujetos y las comunidades locales que, durante siglos, mantuvieron un delicado equilibrio no exento de conflictos. La adaptación del ser humano a las condiciones impuestas por el desarrollo tecnológico acelerado sigue siendo en nuestros días un proceso tortuoso y humillante que a cada paso se cobra nuevas víctimas. Los cambios antropológicos, sin embargo, suceden a un ritmo mucho más lento, y las tensiones derivadas de una organización social enloquecida y una condición humana cada vez más sometida jalonan el planeta con multi-

tud de tierras quemadas, donde la lucha entre tecnología y libertad se presenta de distintos modos.

Simplificando mucho, podríamos decir que los avances producidos desde la llamada Revolución Industrial pusieron la bomba atómica en manos de primates cuya evolución se detuvo hace milenios, y así nos va. Hay quien sostiene que el trauma que supuso la aparición del primer telar automático no ha podido ser asumido todavía en su totalidad por la condición humana. De modo que nuestro gran poder de destrucción acumulado no ha hecho que desaparezcan nuestros anhelos de trascendencia, realización y voluntad de dominio, sino que los ha exacerbado hasta puntos inauditos.

Un poco de todo esto se intenta plantear en la película *Transcendence*, de la que comentaré algo aquí antes de olvidarla por completo. Al inicio, un científico que expone sus hallazgos en el campo de la Inteligencia Artificial asegura haber encontrado una forma de pensamiento superior a través de la integración de la mente humana en la máquina. Ante un auditorio de fieles y eminentes colegas de la comunidad científica, defiende con vehemencia que no hay que tener miedo a esa integración, que en cualquier caso es ya algo inevitable. No se trata de una sumisión de la mente humana a los dictados de la máquina, sino de nuestra *trascendencia* en una entidad superior. Cuando alguien del público le pregunta si ha creado un nuevo Dios, nuestro científico responde, seguro de sí, que sólo ha perseguido el anhelo que el ser humano ha albergado desde siempre, realizándolo al fin.

El carácter mesiánico de este trasunto de Frankenstein de la era digital, lejos de ser una caricatura, se acerca bastante a las aspiraciones más delirantes de la tecnocracia. El mensaje de la película, para no aburrir mucho, se puede resumir del siguiente modo: junto a los peligros de un desarrollo totalitario de la tecnología sobre la vida humana, existe también la posibilidad de una redención, el horizonte de una trascendencia que, al integrarnos en la máquina, indudablemente, nos mejorará.

Lo mejor que se puede decir del guión es que plantea algunas preguntas interesantes para inmediatamente quedarse sin argumentos y huir a un lugar seguro desde donde reconciliar lo irreconciliable, incluyendo la inevitable historia de amor entre mujer y máquina.

Sin embargo nos ofrece un detalle digno de mención: la aparición de un grupo de neoludditas (así se los llama en la película) que atentan contra la vida del científico justo al finalizar la arenga que he comentado antes, desatando a partir de ese hecho el resto de la trama. El comando neoluddita se nos presenta como un grupo cerrado, con características cercanas a una secta, tatuados muy oportunamente con el lema «unplugged», y que dedican sus noches a la destrucción de aparatos tecnológicos y a la lucha contra la tecnociencia. El atentado contra el protagonista es su golpe más audaz. Por supuesto, sus líderes son brillantes estudiantes de ciencias, algunos discípulos del pope de la Inteligencia Artificial que, en un momento dado, se pasaron al bando contrario con sus bagajes y conocimientos y una fe intacta en la tecnología, sólo que vuelta del revés.

Sin mencionarlo abiertamente, planea sobre esta organización antitecnológica la figura de Ted Kaczynski, siempre presente en la cultura americana contemporánea cuando se trata de estos temas. Kaczynski era un matemático prestigioso que a los veinticinco años ya tenía una plaza de profesor en Berkeley. Poco después de conseguirla, en 1971, abandonó la vida académica y desapareció. Sólo volvió a saberse de él el día de su detención, en 1996, cuando le acusaron de ser la persona que durante más de quince años había realizado atentados con paquetes bomba enviados a sedes de aerolíneas, departamentos universitarios de ciencias e industrias informáticas, matando a tres personas e hiriendo a veintitrés.

Un año antes de ser arrestado, alguien bajo el nombre *Freedom Club* había enviado una carta al *New York Times* y al *Washington Post* reivindicando los atentados atribuidos a quien la prensa había popularizado durante años como UNABOMBER, y poniendo como condición para el cese de su actividad la publicación de un texto titulado *La sociedad industrial y su futuro*. En septiembre de 1995 se publicó el texto en los dos diarios, y el FBI ofreció una recompensa para quien pudiese dar una pista sobre el autor o autores del mismo. David Kaczynski reconoció el estilo y las ideas de su hermano Ted en aquel ensayo y puso sobre la pista a la policía, que finalmente detuvo a Ted Kaczynski en la cabaña en la que vivía apartado en el bosque, en Lincoln, Montana.

El genio de las matemáticas convertido en el criminal más buscado, y autor de un manifiesto antitecnológico que

abogaba por la destrucción de la sociedad industrial. El hermano que lo delata y cobra la recompensa, con la que por un lado resarce a las víctimas de los atentados y por otro contrata la mejor defensa que pueda conseguir el dinero para salvar la vida de su hermano. Finalmente el juicio no tiene lugar, y Ted Kaczynski, para el que la fiscalía pedía la pena capital, es condenado a cadena perpetua, sin posibilidad de libertad condicional. Condena que a día de hoy sigue cumpliendo en la prisión de Florence, Colorado. Esa es la historia oficial.

La espectacularidad del relato y la creación del personaje Kaczynski estuvieron a punto de fagocitar las ideas contenidas en aquel ensayo. Pero más allá de lo que cada cual piense sobre los métodos de Kaczynski para hacer públicas sus ideas, el problema que planteó sigue teniendo plena vigencia. En realidad, su llamada desesperada a una revolución contra lo que llamaba «sistema tecnoindustrial» tendría hoy aún más motivos para ser sostenida, y sus argumentos merecerían ser sometidos a una discusión más rigurosa que lo que puede ofrecer el *mainstream*.

## II

Una de las ideas centrales de *La sociedad industrial y su futuro* es que las sociedades tecnológicamente avanzadas son incompatibles con la libertad. En la medida en que la integración tecnológica acapara más y más aspectos de nuestra existencia, y abarca casi la totalidad del planeta y



de las sociedades, las posibilidades de reformar este sistema o hacerlo compatible con las necesidades humanas se ven eliminadas.

También se advierte en el ensayo que el desarrollo de la técnica, en nuestras sociedades contemporáneas, es una fuerza más poderosa que el deseo de libertad. Dado que la supervivencia de la mayor parte de la población mundial se ve condicionada por el acceso a los bienes producidos mediante la organización industrial (desde la agroquímica a la información a través de internet), la tendencia social a favor del progreso tecnológico sustituye los deseos de autonomía y libertad. La integración de la economía a través del desarrollo de infraestructuras, transportes, redes de comunicación y conocimiento científico, corre pareja a la proliferación a escala planetaria de sus efectos perniciosos, por lo que una resistencia local estaría abocada al fracaso, ya que mientras existiese un foco de desarrollo industrial en cualquier parte del globo su lógica de expansión tendería a restaurar la sociedad industrial.

Son las necesidades técnicas y su aplicación en la economía industrial las que determinan las formas políticas de organización social. Incidentalmente, éstas pueden mostrarse más progresistas o conservadoras, más de izquierdas o de derechas, sin que ello modifique sustancialmente el curso de lo que Kaczynski denomina «sistema tecnoindustrial». El hecho de que ese mismo sistema haya permitido aumentar el *nivel de vida* de los países más industrializados, no puede ser separado de una evidencia: para ello ha necesitado destruir las formas de vida que po-

dían oponerse a la pérdida de libertad frente a grandes organizaciones, cuadros técnicos y burocracias de todo tipo.

No se pueden separar por ello las «partes buenas» de las «partes malas» del desarrollo tecnológico, porque es un mismo mundo, una misma cultura material, que aúna la miseria con la opulencia vacía de satisfacción, la dependencia en el sustento básico con la supuesta autonomía en la elección de cuestiones secundarias. Este mundo creado por la industrialización está lejos de ser el resultado de una conspiración en la sombra de élites poderosas. Es la naturaleza misma del desarrollo tecnológico, su escala, todo lo que ha tenido que destruir a su paso, aquello que lo ha convertido en una fuerza impersonal y autónoma que inevitablemente tiende a someter cuanto se cruza en su camino.

Esta suerte de cautividad indolora no puede romperse mediante ningún tipo de revolución política que cambie un gobierno por otro o redacte una nueva Constitución para sustituir la que haya vigente. La revolución de nuestro tiempo, sostiene Kaczynski, se dará sólo en un enfrentamiento contra la tecnología y el mundo industrial, en busca de su destrucción para poder ser libres y no en el intento de arrancar unas cuantas concesiones, una forma de reparto más justa o una defensa de las particularidades existentes dentro del sistema.

Ese tipo de revolución no tiene necesidad de planear una sociedad futura o de teorizar sobre una nueva forma de organización ideal. Lo que sea de un mundo desembarazado del sistema tecnoindustrial no puede ser objeto de

discusión en este momento, porque un cambio de tendencia de esa magnitud, por definición, sería completamente imprevisible en sus consecuencias para aquellos que lo protagonicen. No sería una revolución hacia la consolidación de determinados derechos dentro de la sociedad industrial, sino de un camino abierto hacia situaciones inestables y puede que dolorosas para muchos. Por eso, según Kaczynski, no es posible colaborar con ningún «izquierdismo» en esa tarea revolucionaria contra la sociedad industrial, y sólo unos cuantos decididos podrán emprender esta senda hacia la Naturaleza salvaje.

Habría mucho que discutir sobre las ideas contenidas en *La sociedad industrial y su futuro*. Sobre todo en lo referido al papel de esa vanguardia antiindustrial y su relación con el «izquierdismo», algo que no deja de ser conflictivo y a veces contradictorio con otras partes del ensayo en las que se afirma que una revolución de este tipo puede también ser gradual y no necesitar del uso de la violencia. La misma definición de lo que Kaczynski entiende por «izquierdismo» es un problema que no logra resolver, y que atiende más a una generalización cercana al estereotipo que a un intento de explicación histórica de por qué los movimientos sociales aspiran a una mejor integración en el mundo industrial y no a destruirlo. De igual modo, entender a qué se refiere el ensayo con la «experiencia del proceso de poder» (a veces reducido a la pura satisfacción de las necesidades vitales) y cómo la sociedad industrial lo frustra constantemente, sería también un debate interesante. Pero hemos de detenernos aquí.

Este septiembre de 2015 se han cumplido veinte años de la publicación de *La sociedad industrial y su futuro*. Inmersos como estamos en las turbulencias y estertores del mundo domesticado, no sería mal momento para volver a discutir sus ideas, aunque sólo sea para señalar que los problemas allí planteados, lejos de haberse resuelto, se agravan a cada paso que damos en la senda del desarrollo tecnológico.

## El corazón y la ciencia

### I

«Un conjunto de fibras musculares, retorcido sobre sí mismo a modo de cuerda lateral aplastada». Ésta es la definición que el cardiólogo alicantino Francisco Torrent Guasp dio del corazón, o lo que denominó «banda miocárdica ventricular». Tras más de cuarenta años de investigación sobre su anatomía y funcionamiento, el Dr. Torrent demostró que siglos de medicina habían dado por buena una estructura que no se correspondía con la verdad, y que el corazón era una banda muscular única, retorcida sobre sí misma, y no dos ventrículos separados por un tabique que funcionaban a semejanza de un pistón, bombeando

sangre hacia las arterias a través de las cavidades auriculares. El movimiento de ese músculo en forma helicoidal (como una toalla que se escurre), explicaba mucho mejor el fenómeno de bombeo de la sangre y proponía una explicación inédita de la anatomía del corazón. El hallazgo del Dr. Torrent venía a revolucionar la cardiología y siglos de investigación basada en una relación poco precisa entre la estructura y la función del músculo cardíaco. Su descubrimiento no fue admitido hasta el año 2005, y aún hoy muchos manuales de cardiología siguen recogiendo la definición clásica del corazón como una «bomba aspirante e impelente, formada por dos bombas en paralelo que trabajan al unísono para propulsar la sangre hacia todos los órganos del cuerpo», aunque esta definición no se corresponde con la realidad.

A pesar de haber recibido el premio Miguel Servet (1974) y ser propuesto para el Nobel de medicina en 1978, los trabajos del Dr. Torrent no fueron tomados en serio por el estamento científico hasta más de veinte años después. La fuerza de las verdades establecidas por la institución llamada Ciencia se conjuraba así contra la labor empírica de un hombre que parecía nacido en otra época. Algunos sostienen que había nacido demasiado pronto para su tiempo, pero también se podría decir que nació demasiado tarde, cuando la Ciencia ya había abdicado de su espíritu revolucionario y había adquirido compromisos con otros intereses.

En el documental titulado *El hombre que desplegó mil corazones* se muestra la dimensión de este científico afin-

cado en Denia, que ejercía como médico de familia durante el día, para dedicar las noches al estudio de la anatomía del corazón. Es mejor ver el documental que intentar elaborar aquí un resumen del mismo. A partir de ahí uno puede reflexionar sobre el valor del conocimiento humano, la organización de la ciencia contemporánea y la voluntad de verdad que inspira a algunas raras naturalezas nacidas entre nosotros.

## II

En ocasiones sucede que vemos u oímos cosas que no entendemos hasta mucho después, cuando algo que aparentemente no tiene ninguna relación sitúa aquello que andaba perdido en nuestra memoria en un marco distinto y entonces accedemos a una comprensión distinta, más nítida, algo nos resuena, como los armónicos al pulsar una nota sobre un instrumento de cuerda. Diderot lo explicaba así en *El sueño de D'Alembert*:

La cuerda vibrante oscila, resuena mucho tiempo después de que se la haya pellizado. Es esta oscilación, esta especie de resonancia necesaria la que mantiene presente el objeto, mientras que el entendimiento se ocupa de la cualidad que le conviene. Pero las cuerdas vibrantes tienen además la propiedad de estremecerse entre sí, de tal manera que una primera idea despierta una segunda, esta segunda una tercera, las tres juntas una cuarta y así sucesivamente [...] Y si el fenómeno se ob-

serva entre dos cuerdas sonoras, inertes y separadas, ¿cómo podría no darse entre los puntos vivos y ligados, entre fibras continuas y sensibles?

Fue precisamente leyendo a Diderot cuando la cuerda resonó y trajo a mi memoria el documental sobre el Dr. Torrent, que había visto por casualidad en 2010. Enseguida advertí los paralelismos entre las concepciones de la naturaleza sensible que mantenía Diderot en su libro y los descubrimientos del médico de Denia. El corazón, según había descubierto el cardiólogo, era un conjunto de fibras, una «cuerda lateralmente aplastada». Su movimiento no respondía a una secuencia activa-pasiva del tipo sístole-diástole, como enseñan los manuales, sino a un movimiento único y continuo, «en giro helicoidal». Diderot defendía en su libro que en la naturaleza no hay materia inerte y materia en movimiento, sino que el movimiento es constante, es la cualidad sensible de toda la materia, aunque en apariencia no haya movimiento porque no apreciamos ningún desplazamiento en algunos cuerpos. Como demuestra de forma genial Diderot, una estatua de mármol puede pasar a convertirse en materia «viva» una vez convertida en polvo mineral, mezclada de nuevo con la tierra y transformada en vida vegetal que a su vez se puede convertir en alimento para un animal y éste, a su vez... etcétera. No existe por tanto la muerte como oposición a la vida, sino un continuo de diversos estados por los que pasa la materia sensible, un amasijo de cuerdas que vibran juntas y resuenan.



Las implicaciones de esta forma de entender el universo, la naturaleza y la sensibilidad de la materia, serían determinantes para la filosofía de la Ilustración europea. Era la propia naturaleza (sin el concurso de una fuerza divina) la que poseía esta sensibilidad y la que por una acumulación de sucesivas evoluciones daba lugar a organismos maravillosos, de una variedad natural exuberante. Tan complejos como la conciencia humana, que surgía cuando la memoria de esa sensibilidad se hacía consciente (es decir, cuando la cuerda que vibra era «a la vez ejecutante e instrumento»).

El Dr. Torrent también partió en sus investigaciones de una evolución del músculo cardíaco —que en los reptiles y anélidos tiene una forma circular— hacia un repliegue, un retorcimiento sobre sí mismo para formar el corazón humano. Es el fondo de esa continuidad de la naturaleza, su imaginación y creatividad sujetas a la práctica empírica lo que lo emparenta más claramente con lo mejor del espíritu ilustrado. O por lo menos eso me pareció cuando volví a ver el documental bajo la luz de las ideas que Diderot había esbozado dos siglos antes.

### III

Pero hay algo más que hace del trabajo del Dr. Torrent algo excepcional, y es que durante más de veinte años trabajó en los márgenes del sistema de la ciencia organizada, diseccionando corazones de vaca en el estudio de su casa en Denia, sin el concurso del aparataje tecnológico al uso, sin

el respaldo de ninguna institución médica ni de ningún grupo de expertos. Dibujando a mano croquis y esquemas, diseñando maquetas en madera de su «banda miocárdica ventricular» que encargó construir en un taller fallero de las cercanías.

La soledad de esta práctica artesanal de la ciencia le valió el aislamiento científico hasta mediados de los años noventa, cuando algunos cardiólogos supieron de su trabajo a través de artículos publicados en revistas científicas o preferentemente en conferencias y congresos médicos, que muchas veces terminaban con la total indiferencia por parte de los asistentes. En 2005, por primera vez, Torrent Guasp fue invitado a un congreso de cardiología en Madrid y pudo realizar su «demostración»: desplegar un corazón con sus manos, ante un público que tuvo que rendirse a la evidencia de lo que estaba viendo. El Dr. Torrent murió horas después de un infarto, tras haber obtenido el reconocimiento a su trabajo y dando así un final épico a su historia.

El éxito que su corazón no pudo resistir (como comenta su hijo hacia el final del documental) también amenaza hoy su forma de concebir la práctica científica. Si el Dr. Torrent pudo desvelar la anatomía del corazón con dibujos, esquemas y disecciones realizadas con sus propias manos, desde 2009 sus descubrimientos están siendo tratados con el superordenador Mare Nostrum (situado en el Centro Nacional de Supercomputación en Barcelona), para intentar construir un modelo informático, un «mapa del corazón humano». Equipos de cardiólogos en todo el mundo

tratan de aplicar sus descubrimientos a la cirugía cardíaca, de explicar sus disfunciones y tratarlas. Pero todo esto ya es ajeno al impulso del conocimiento científico que movió al Dr. Torrent, y se inserta en el sistema de la tecnociencia del que estuvo tan apartado. Una cosa es revelar la estructura y el funcionamiento de un órgano por amor a la verdad, y otra muy distinta buscar las aplicaciones técnicas para tratar sus *patologías*. Una es filosofía, la otra ingeniería.

Neil Postman recogía en su libro *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*, los temores de algunos científicos al constatar que la investigación asistida por medios informáticos estaba acabando con la creatividad de los investigadores, reduciéndolos a ser un apéndice más en la cadena de procesamiento de datos. El estrechísimo margen para la improvisación y el ejercicio de la imaginación había reducido considerablemente los «descubrimientos casuales» que la práctica empírica había generado a lo largo de toda la historia de la ciencia. Postman decía que, aunque pareciese algo menor, podía compararse a las advertencias sobre la utilización del piloto automático en los vuelos comerciales, en los que se podría dar el caso de pilotos que careciesen de las habilidades necesarias para dirigir el avión en condiciones distintas y sin asistencia informática, por ejemplo, durante una emergencia.

En este sentido, la actual investigación científica haría casi imposible que descubrimientos como los de Torrent Guasp tuviesen lugar. En primer término porque los investigadores, encerrados en el sistema de la tecnociencia

(presos de su particular *piloto automático*), serían incapaces de imaginar siquiera algo así.

En un libro de reciente aparición, *Un futuro sin porvenir. Por qué no hay que salvar la investigación científica*, el grupo Oblomoff, nacido en Francia en 2004, polemiza sobre este y otros aspectos de la investigación científica, y denuncia la connivencia de la investigación con el complejo industrial y militar que la subvenciona. Oblomoff viene a poner sobre la mesa el siguiente argumento:

La noción de tecnociencia describe bien en qué se convierte la ciencia cuando se organiza para servir a los imperativos del poder económico y militar, que es lo que lleva haciendo explícitamente desde hace más de medio siglo, con la instauración de la *Big Science* durante y tras la segunda guerra mundial. Por ello resulta cada vez más difícil, y hasta inconcebible, hacer ciencia al margen de una vasta infraestructura técnica, y por ende al margen de las relaciones sociales y de los intereses que presiden la gestión y el desarrollo de estas infraestructuras.

La historia de Francisco Torrent Guasp vendría a confirmar este diagnóstico de nuestra época, al tiempo que se alza como una rara excepción al mismo. El conocimiento no es una prerrogativa del acceso a los medios de la ciencia organizada, es una labor que requiere de cualidades muy extrañas en nuestros días. Estando al servicio de una gran mentira la ciencia no puede pretender encontrar ninguna verdad.

## ¿Preparados para el fin del mundo?

Durante el primer decenio del siglo XXI los llamamientos y las voces de alarma ante un inminente colapso del mundo tal cual lo conocemos han ido ganando audiencia. Eminentes tecnócratas, divulgadores del Apocalipsis y ecologistas científicos vienen acumulando evidencias empíricas incontestables del advenimiento de un final civilizatorio, una sexta extinción que nos llevaría a todos por delante. El creciente desorden mundial provocado por el declive de la sociedad industrial sería el preludio de este fin de los tiempos. De sobra son conocidos los malos augurios sobre el cambio climático y el calentamiento global; o las admoniciones sobre el fin del petróleo barato y la escasez energética. A esto se añaden nuevas pandemias o el

retorno de antiguas enfermedades que se creían erradicadas y que, sin embargo, golpean con fuerza a las puertas de la sociedad tecnológica, sin que ésta pueda hacer mucho más que verificar empíricamente, con precisas mediciones, que efectivamente tal cosa está ocurriendo.

Por lo visto la catástrofe se ha convertido ya para muchos en un punto de llegada ineludible, y les queda a los nuevos administradores analizar los posibles escenarios, elaborar reglamentaciones, legislar sobre el resto de vida que habrá que preservar y elevar las recomendaciones a quienes tengan el poder de hacerlas cumplir para que «todos entremos en razón». El tono de alarma y urgencia no puede evitar ese regusto a cinismo que deja todo tecnócrata (del gobierno, la industria, la universidad o la sociedad civil) cuando expone sus argumentos.

Porque en realidad esa humanidad, a la que pretenden concienciar con sus tablas llenas de cifras, gráficos y cálculos sobre los años que nos quedan «de seguir así», ha sido reducida a un recurso más que administrar en la nueva etapa de racionamiento. Etapa en la que tendremos el privilegio de ser envenenados con dosis siempre tolerables y concienzudamente medidas. Por ello, algunos de los más desenvueltos representantes de esta burocracia de la catástrofe no tienen empacho en presentar el escenario de declive como una oportunidad para construir de nuevo el mundo, gestionar eficazmente los recursos y «servicios de la naturaleza», y encaminarnos a todos por la vía del encierro definitivo, evidentemente, por nuestro bien.

Lo curioso es que dos siglos de industrialismo no les hayan hecho sospechar *hasta ahora* que la sociedad que iba tomando forma a medida que se aceleraba su desarrollo era algo que cada vez tenía menos parecido con la vida humana, mantenida en un precario equilibrio sobre la faz del planeta durante miles de años. Curioso, digo, porque bastaba tener ojos en la cara para verlo, a no ser que se estuviese muy ocupado, precisamente, en optimizar ese desarrollo y destruir cualquier vestigio de vida inteligente que se le opusiese. Únicamente con atender a la fealdad y al deterioro de las relaciones sociales sería suficiente para condenar cada uno de los progresos de la sociedad industrial. Pero invocar la belleza y el equilibrio en la era del despegue científico y tecnológico era —y es— condenarse a ser tratado como un loco o un idiota. Sin embargo el gesto de suficiencia de aquellos que nos advierten del fin del mundo (como si ellos tuviesen un salvoconducto en el bolsillo) es lo más parecido a la estupidez que conozco.

Esto no quiere decir que el desastre en curso no sea cierto. Todo lo contrario, las evidencias son tan claras que decir: «De no hacer algo inmediatamente, *podría* ser demasiado tarde», es un ejercicio de pesimismo demasiado optimista. Lo que sucede es que al final de su larga lista de aniquilaciones, llevadas a cabo por la realidad que ellos han ayudado a culminar de forma entusiasta, se encuentran siempre las llamadas a un cambio de rumbo que tendrán que comandar —como no podría ser de otro modo— ellos mismos. Muy hábilmente se protegen bajo el paraguas de esa humanidad doliente que, para asegurar su

supervivencia, no tendrá más remedio que someterse a su modernización ecológica, su desarrollo sostenible, su decrecimiento convivial, o la receta que prefieran para administrar el parque humano en extinción.

Para otros evocadores de la catástrofe, sin embargo, el colapso de la sociedad industrial «por su propia inercia» supondrá una reducción de la complejidad que podría dejarnos, intactos, al inicio de un mundo más amable, liberados ya de las amenazas gigantescas que hemos ido construyendo durante siglos. Olvidan señalar que el capitalismo industrial no es sólo un amontonamiento de máquinas, productos, desechos y venenos varios, sino que es fundamentalmente un conjunto de relaciones sociales, que ha tenido que destruir las bases sobre las que se alzó, y que determinadas estructuras de poder funcionan mucho mejor cuanto más catastrófica es la situación.

El hundimiento generalizado de las condiciones de vida *ya se ha producido*, y para constatarlo no son necesarias medidas de la polución del aire, estudios sobre la concentración de metales pesados en los organismos vivos o contadores Geiger. Mucho menos cuando uno se pregunta, ¿qué podría hacer con el plomo o el cadmio acumulados en mi cuerpo? Para cualquiera que eche un vistazo a los acontecimientos sucedidos durante el siglo xx y la primera década del XXI escuchar que en los próximos años «algo podría ir muy mal» suena a broma de pésimo gusto.

El problema de las *verdades incómodas* es que no incomodan a casi nadie. Para ser verdades han tenido que esperar a que las sancionen como tales las mismas institucio-



nes que se han encargado de reducir la vida a un conjunto de variables medibles y comercializables. Para que fuesen incómodas habría que presuponer que hay algo revelador en ellas, que algo ha estado oculto durante todo este tiempo, cuando lo cierto es que lo hemos tenido siempre delante de las narices, como la *Carta robada* de Poe. Así, quienes pronostican doctamente el colapso que se producirá en breve (pueden ser diez, treinta o cien años), suelen dar por sentado que el correcto funcionamiento del sistema industrial *no es* lo que nos ha traído hasta aquí y nos ha convertido, de paso, en algo muy parecido a animales domésticos.

La combinación entre el nuevo rumbo de una sociedad de la emergencia y el encierro culminado en los márgenes del industrialismo, se convierte en el punto de partida del que surgirán las nuevas condiciones de la opresión. Condiciones que si se diferencian en algo de las precedentes es en su perfeccionamiento, ya que, ante la magnitud del chantaje al que nos vemos sometidos, a muchas personas las medidas de excepción no les parecen sólo necesarias sino deseables.

La verdadera catástrofe ha sido la renuncia a la libertad que supuso la industrialización de la existencia. Con la promesa de conquistar el reino de la abundancia, de desterrar para siempre la escasez, domeñar las fuerzas de la naturaleza y socavar las estructuras de una antigua dominación, se situó la libertad en el futuro y así se convirtió en una fuerza de disolución. Al cierre de cuentas, tenemos las mismas opresiones reforzadas. Todo aquello que nos po-

dría recordar nuestra condición de seres libres —no pasado mañana, sino hoy—, se encuentra enterrado bajo una montaña de banalidades, subproductos tóxicos, amenazas de desastres inminentes, y rodeada por un ejército de expertos que trabajan duramente para mantenernos con vida en nuestra cautividad indolora.

## Tiempos interesantes

Al inicio de *Arte y técnica*, Lewis Mumford señala que en la tradición china se solía desear a los enemigos que les tocara vivir «tiempos interesantes». Era una forma de condenarlos a la turbulencia, los cambios violentos y el desequilibrio.

Corrían los años cincuenta del siglo xx, y Mumford afirmaba ante el auditorio de sus conferencias que, sin duda, los tiempos que les había tocado vivir eran «tiempos interesantes». Con ello se refería a que los procesos de mecanización habían acumulado una gran cantidad de medios materiales de existencia y, sin embargo, esa acumulación no había propiciado la liberación del tiempo y de las tareas agotadoras en el trabajo humano, ni había vuelto

a las personas hacia intereses más sensibles, ni propiciado un desarrollo cualitativo de las inquietudes artísticas o las capacidades espirituales. Al contrario, el ascenso de la mecanización, según Mumford, daba lugar a una reducción inédita de las capacidades humanas para crear y modificar sus condiciones de existencia, extendiendo al mismo tiempo la escasez y la hambruna, las guerras y el culto a los regímenes totalitarios.

Para aquella temprana fecha de 1951, Mumford ya advertía que el proceso de mecanización había relegado a las personas a ser meras sombras de las máquinas que, a partir de determinado momento de la historia, asumieron el papel de asegurar el sustento de los seres humanos, abocándolos a la dependencia y a la pérdida de sentido de su existencia. Estas «pesadillas deshumanizadas» de la técnica habían ido arrinconando la capacidad de crear símbolos que el animal humano desarrolló durante siglos. Equipadas con multitud de prótesis mecánicas, las personas de la era tecnológica —que entonces todavía estaba despegando— se habían convertido en «dioses por sus capacidades técnicas y en demonios por sus concepciones morales». Para Mumford el falso ideal del perfeccionamiento técnico llevaba a muchas de esas personas a tratar de competir con los productos de la máquina. Y para ello debían dejar su personalidad en un segundo plano, reducida a su mínima expresión, hasta confundirse con el paisaje de fondo de múltiples artefactos y productos debidos al desarrollo de la mecanización. Lo paradójico del caso era que esa mecanización había tenido lugar durante dos

siglos, justificada en la búsqueda del progreso y la libertad, para acabar condenándonos a un modo de vida muy parecido a un encierro.

A juicio de Mumford, el arte en la era de la máquina no había podido ofrecer un contrapeso al proceso de deshumanización. Hasta en sus mejores representantes, las obras de arte proclamaban esa «muerte de la personalidad humana», sujeta a la violencia y el nihilismo característicos del proceso de modernización. Muchas de estas obras, aun reconociéndoles su capacidad expresiva, eran «síntomas de esta profunda abdicación individual».

El desarrollo técnico, vuelto hacia el exterior, con el afán de obtener cada vez mayores cantidades de bienes de consumo, había empobrecido la vida interior del ser humano. Así, el progreso exterior y la regresión interior que lo acompañaba reducían la espontaneidad humana a los actos criminales y el proceso de creación a la pura destrucción. En esas condiciones, la civilización —decía a su auditorio— no tardaría en encontrar un límite crítico:

Al igual que el maquinista borracho de un tren aerodinámico surcando la noche a cien millas por hora, hemos estado pasando por delante de las señales de peligro sin darnos cuenta de que nuestra velocidad, que se debe a nuestra capacidad mecánica, no hace más que incrementar el peligro y hacer más fatal el choque.

El precio del progreso mecánico es que el ser humano abandone el núcleo fundamental de su existencia, y lanza-

do a toda velocidad por la vía de la automatización pierda de vista esas señales de peligro. A mayor grado de organización técnica más insignificante se vuelve la vida de una sola persona, y al no encontrar en su interior sentido para su propia existencia es dudoso que lo encuentre para juzgar sus actos en el mundo exterior, por lo que exigirá cada vez mayores grados de competencia técnica que le eximan de realizar esos juicios.

Este círculo infernal de la pérdida de sensibilidad había llegado a un límite alarmante, según Mumford, en las sociedades industrializadas tras la II Guerra Mundial. Sólo una revisión crítica de todas las instituciones humanas podría producir un cambio de rumbo en la civilización. Mumford aún albergaba la esperanza de que la situación se reequilibrase. Para ello era necesario que la relación del ser humano con la máquina fuese simbiótica, y eso significaba que debía «estar dispuesto a disolver esa asociación e incluso prescindir temporalmente de sus ventajas prácticas en cuanto amenaza su autonomía o su desarrollo ulterior». Hacia los años setenta, cuando publicó *El pentágono del poder*, aquellas esperanzas de Mumford prácticamente se habían desvanecido.

Nuestros tiempos puede que sean incluso más «interesantes». La culminación de la sociedad tecnológica parece haber agotado los intentos por frenar el proceso de automatización. Precisamente porque aquel mundo interior que Mumford reservaba para el arte ha sido colonizado por la imaginaria tecnológica, a tal punto que se ha solidificado en una nueva fe inquebrantable. Mientras esperábamos

ese deseado cambio de rumbo de la civilización, el desarrollo de las fuerzas destructivas que la llamada «producción de bienes» desató, ha sumido en la desmoralización al mundo entero. De modo que aquellos dispuestos a renunciar a «las ventajas prácticas» para salvaguardar su autonomía han quedado casi reducidos a la condición de una secta herética dentro de la mayoritaria religión tecnófila.

Releer las advertencias de Mumford, más de medio siglo después de ser escritas, produce cierto desasosiego e incomodidad. Pero eso no tiene por qué significar algo malo. Es posible que la plena integración en la megamáquina no sea más que el delirio de unos cuantos que tratan de afianzar así su dominio sobre el resto, y entonces la incomodidad y el desasosiego que sentimos serían un último síntoma de salud de aquella parte de la vida que aún se resiste a ser sometida.





## Innovar hasta morir

Desde que la innovación se ha convertido en una obligación para todo el mundo, nos encontramos con la paradoja de ver alentado el espíritu innovador *por costumbre*.

Uno se imagina esos cursos para emprendedores en los que se arenga sin descanso a la innovación y al «pensamiento creativo», de manera ritual muy parecida a como se efectuaban las danzas de la lluvia, y no puede sentir más que desconcierto. Pareciera que siempre hay a la vuelta de la esquina un invento definitivo o una idea genial que de un golpe cambiará la suerte, si no de la Humanidad, al menos la de algún afortunado que pasará de inmediato al panteón de las personalidades exitosas, donde se codeará con Steve Jobs, Bill Gates o Mark Zuckerberg.

El problema radica en que cuando el objetivo es fundamentalmente la ganancia inmediata, el horizonte de la innovación se achata y a la creatividad se le funden todas las luces. Ya quedan muy pocas cosas que sorprendan durante largo tiempo a una masa ahíta de cachivaches tecnológicos y artefactos que, a fuerza de facilitar tanto la vida, la convierten en un erial para la imaginación. Mucho menos cuando la audiencia tiene la sensación de que le están vendiendo la moto, mientras sueña con experiencias inolvidables y saltos a lo desconocido cuyas promesas se ven truncadas al contacto con la realidad más banal.

Nuestras sociedades contemporáneas han sido las primeras en santificar la novedad, rindiéndole los sacrificios más absurdos. La aparición de lo novedoso fue, durante miles de años de evolución humana, un fenómeno temible, que anunciaba tiempos turbulentos de degradación y decadencia. Quien se adentraba en el terreno de la innovación estaba por ello sujeto a condenas terribles. Este principio de precaución, unido al temor reverencial a la disolución de un orden conocido, ejercía, por contraposición, una atracción irresistible para quienes se atrevían a dar un paso hacia lo desconocido. Pero cuando la innovación se convierte en un requerimiento general de la época, las mismas condiciones que la hacían posible comienzan a desaparecer rápidamente.

Helmut Schneider cuenta en *La técnica en el mundo antiguo: Una introducción* cómo en el siglo VI a.C. se produjo una gran evolución técnica. Más tarde, Herón de Alejandría (10 d.C.-70 d.C.) en su *Neumática* describía cómo,

mediante el aprovechamiento de la energía térmica, se podían construir autómatas cuya función fuese, por ejemplo, escanciar vino en los banquetes.

Los primeros relojes también se pudieron encontrar en la Antigüedad, con el cometido de medir el tiempo que dos litigantes utilizaban para exponer sus argumentos ante los jueces.

Pero ni los autómatas escanciadores de Herón dieron lugar a fábricas automatizadas de embotellamiento de vino, ni la medida del tiempo en los juicios significó ampliar la división de los días en fracciones regulares para toda una ciudad o un Estado.

La innovación quedaba contenida en unos márgenes muy concretos, formando parte del conjunto de la organización social y, así limitada, consiguió inventar cosas que hoy nos sorprenden por su supuesta modernidad. Encontramos multitud de ejemplos a lo largo de la historia humana en todas sus fases. Algunos de ellos se pueden rastrear en la *Historia de la técnica*, de Friedrich Klemm, o en *La evolución de la tecnología*, de Georges Basalla.

Parece ser que la innovación (técnica o de otro tipo) es una constante en las sociedades humanas. La verdadera novedad de nuestra época consiste en hacer de ella un valor rendido a la ganancia inmediata y que se representa como algo bueno en sí mismo, independientemente de las relaciones que establezca con el resto de la sociedad en la que se produce.

Esta entronización de la innovación y su consecuencia, lo novedoso, es una de las pocas creencias que han queda-

do en pie entre las ruinas que nos ha dejado el proceso de modernización.

Su desarrollo acelerado en los últimos doscientos años y las gigantescas fuerzas que ha movilizado, unidas a esa consagración secular, ha dado lugar a una especie de tiranía de la novedad. Una tiranía en la que el mundo se mueve agitado por constantes cambios mientras las condiciones de opresión presentes se mantienen prácticamente inalteradas.

Una conocida tienda de productos electrónicos lanzó las navidades pasadas un *spot* cuyo mensaje final era: «La tecnología avanza para que todo siga como siempre». Y eso, en gran medida, es exactamente lo que sucede.

## Nacidos en cautividad

Suelo guardar recortes del periódico con noticias que me llaman la atención. Después, por lo general, me olvido de ellos y desaparecen misteriosamente entre mis papeles. Pero a veces alguno sobrevive y se presenta de forma inesperada. El que tengo ahora delante tiene fecha de diciembre de 2014 (escribo en mayo de 2015). El titular dice: «El lince sufre por el veneno, la caza y los atropellos».

La noticia cuenta el intento frustrado de reintroducir linceces en distintas regiones donde se había extinguido hace décadas. A los pocos meses de soltar los ejemplares en medio abierto, cerca de la mitad aparecieron muertos. Las causas de la mortalidad de los linceces fueron los envenenamientos, la caza ilegal, las trampas para otros depredadores.

dadores y los atropellos. Los promotores de la medida comentaban alarmados la gran cantidad de ejemplares que habían perecido al contacto con la vida en libertad: «Se han concentrado demasiadas bajas causadas por la actividad humana, no lo esperábamos», decía uno de ellos. Pero es evidente que esa sorpresa es en gran parte fingida. Porque fue precisamente la actividad humana la que acabó con el lince, y parece demasiado ingenuo pensar que devueltos al mismo mundo que los hizo desaparecer fuese a suceder algo distinto.

El medio artificial no ha dejado de extenderse desde que estos felinos desaparecieron. Y si algo ha cambiado la actividad humana ha sido, sin duda, para empeorar. De modo que las posibilidades del lince para sobrevivir mediante la ayuda desinteresada de aquellos que lo aniquilaron eran, desde luego, reducidísimas.

Por eso todos los ejemplares llevaban injertado un aparato radiotransmisor que permitía su identificación y seguimiento exhaustivo. Reintroducirlos en la libertad requería una estrecha vigilancia y el control de un equipo de expertos. Nacidos en cautividad, su comportamiento debía ser monitorizado para verificar que estaban a la altura de un animal sin domesticar, apto para sobrevivir en el medio natural. Todo controlado. Salvo que ese medio estaba colmado por las nocividades del modo de vida industrial, y eso los lince no lo pueden aprender. Al parecer sus expertos defensores tampoco.

La astucia e inteligencia atribuidas popularmente a este gran felino no pueden contrarrestar la destrucción acelera-

da de la biosfera. Son miles de especies al año las que desaparecen en todo el planeta, y el ritmo no deja de acelerarse. Y con esas especies desaparece también el mundo que las albergaba, y una parte considerable de la multiplicidad y exuberancia de la vida en la Tierra. Aunque me acusen de sostener algún tipo de misticismo, creo que los rasgos de humanidad que durante milenios hemos reproducido desaparecen en ese mismo proceso. En el mundo que hemos creado, las partes sensibles de la vida sucumben a toda velocidad y eso modifica nuestra forma de ver las cosas. Alguien dijo una vez que la vida tiene un valor relativo para el que vive rodeado de muertos. También Pasolini lamentó hace más de tres décadas la desaparición de las luciérnagas. Y hoy han desaparecido la mayoría de los lectores de Pasolini (o al menos aquellos que podrían hacer algo con sus ideas).

Con el paso del tiempo los defensores del lince llegarán probablemente a la conclusión de que su supervivencia requeriría de una transformación radical en las formas de vida humanas. Una transformación tan profunda que llegase a hacer desaparecer la sociedad industrial que conocemos. Ante la magnitud de los cambios necesarios para que tal cosa sucediese, lo más probable es que concluyesen que el lince ya no puede existir en libertad en nuestro mundo, y que sólo bajo la atenta mirada de sus defensores y las ventajas de la tecnología, en un medio minuciosamente controlado, podrían gozar estos animales de una vida relativamente tranquila.

Para un lince que hubiese conocido la libertad, un encierro semejante sería tan mortal como un atropello o un

envenenamiento. Pero no para aquellos nacidos en cautividad. Para ellos la libertad es lo que resulta fatal. El pálido reflejo de su condición salvaje no puede nada contra un medio tan hostil, saturado de venenos y arrasado por la lógica del desarrollo. Los lince, finalmente, tendrían que convertirse en animales domésticos para sobrevivir. Y eso sería algo más que una metáfora.

Observo ahora detenidamente los ojos del felino en la fotografía que acompaña la noticia. Está agazapado entre el monte bajo, y clava su mirada en la mía. Parece que me interroga: «¿Quién es el cautivo?».



## El mar dos veces perdido

*Crecí en el mar y la pobreza me fue fastuosa;  
luego perdí el mar y entonces todos los lujos  
me parecieron grises, la miseria intolerable*

Albert Camus

### I

Leo a Camus todos los veranos. En realidad hubo un verano, ya lejano en el tiempo, que dediqué por entero a la lectura de sus obras. Desde ahí, siempre que el calor comienza a azotar este lugar semidesértico, con su sol blanco de mediodía y ese aire estancado y bochornoso que nos

despoja de toda ternura y de toda maldad, vuelvo a sus libros. Vuelvo a ellos porque su querencia de desierto y su búsqueda de un encuentro con lo humano que permanece inalterado en el tiempo, me descubrieron mi propia forma de estar en el mundo. Era la de Camus, pero era la mía. Sólo en ocasiones excepcionales ocurre que la literatura nos fuerce a considerar que nuestras pasiones, nuestras ideas, se están expresando a través de las palabras de otro. Entonces no podemos soportar la usurpación y acabamos por apropiarnos de las palabras de una manera tan íntima y definitiva que, en lo fundamental, ya no se puede decir que no sean nuestras. Abrazamos así en ellas lo que en realidad hemos sido siempre, ese instante con pretensión de eternidad.

Recuerdo leer *El extranjero*, los relatos de *El exilio y el reino* o *El verano*, sentado sobre las piedras ardientes de Cala Cantalar, ante un mar deslumbrante que abrasaba mis ojos cuando los retiraba un momento de las páginas. El gusto a salitre vuelve ahora a mis labios cuando abro de nuevo esos libros. Las ideas pasan, la historia acontece con su cúmulo de destrucciones y miserias, con sus gentes que luchan cada día por vivir y algunas sólo por sobrevivir, mientras el mar permanece. El mar de Camus y el mío, ya confundidos para siempre, bañando las orillas de Orán y de Argel, como bañaba los días de mi infancia a la intemperie.

Sólo los espíritus solitarios, que abrazan la misantropía por amor a los demás, saben de la irreparable pérdida del mar. Recuperarlo es salir por un momento del curso de la

historia, dejarnos mecer por su cadencia, permanecer deslumbrados por su reflejo metálico en las horas en las que el sol cae a plomo y todas las sombras se reducen a la mínima expresión. Un intento de detenernos en plena insolación para mirar de frente lo que somos.

## II

Mi primer recuerdo del mar son las horas de tedio. Esperaba sentado en la húmeda orilla, a pocos metros de mi madre, a que mi padre emergiese del mar. A veces traía pulpos. Otras regresaba con las manos vacías y una gran sonrisa en la cara. Mientras duraban sus inmersiones, yo practicaba todos los juegos posibles que ofrecen el mar y la arena, embadurnado de los pies a las cejas, hasta que el aburrimiento hacía presa en mí. Entonces me quedaba mirando el mar, intentando adivinar en el horizonte el tubo por el que respiraba mi padre, o sorprenderlo en el momento en que se impulsaba de nuevo hacia el fondo con un golpe de sus aletas sobre el agua. Trataba de imaginar entonces qué fantásticos paisajes submarinos estaría contemplando y, con estremecimiento, reconstruía el encuentro con una morena o un marrajo, del que mi padre saldría triunfante en el último momento. Una de las condiciones para el desarrollo de la imaginación es el aburrimiento. Quienes siempre están entretenidos con diversiones o aquellos otros a los que la vida no ofrece nunca un momento para no hacer nada, a menudo ven reducida su imaginación al

mínimo. El mar me brindó aquellas horas para el juego solitario y el tedio librado al ensueño. La sensación de abandono en la espera, y el sol de mediodía sobre mi cabeza que mi madre mojaba de vez en cuando con un cubilete de plástico. La desnudez con la que ofrecía mi cuerpo de niño a las mansas olas que llegaban hasta la orilla. El sincero placer de ver cómo la marea, en su crecida, destruía parapetos y fortificaciones de arena húmeda y compacta, arrasando sin esfuerzo lo que yo había construido con esmero. El mar destruía mi vanidad de constructor, y me enseñaba algo sobre lo efímero de nuestros esfuerzos para que nuestras obras permanezcan. Algo que aún no era capaz de entender. Y quizá sería mejor no llegar a entender nunca, y volver al puro y simple regocijo de contemplar con alegría aquella destrucción para comenzar de nuevo.

Más tarde, el mar fue los amigos, la libertad y los límites del propio cuerpo. Las tardes de junio, bajando desde la Partida del Fabraquer, por una pequeña carretera asfaltada, hacia la playa de Muchavista. Flanqueados por hileras de tomateras enredadas en altas cañas. Siguiendo el curso de una acequia que discurría junto al camino, bajo el sol implacable de las cuatro de la tarde, acompañados por el agitado zumbido de las chicharras. A mitad de camino había una pequeña ermita de paredes blancas, a esas horas siempre cerrada, en un recodo desde donde ya se veía el mar. Después, cuando ya lleváramos un rato en la playa, escucharíamos desde allí su pequeña campana.

Éramos libres en el mar. Dábamos la espalda al mundo y nos lanzábamos contra las olas de cabeza, llenos de

fuerza y de júbilo. En los días de mar agitado, cuando se encrepaba, nuestra alegría era aún mayor: ya podíamos batirnos en duelo con él. En ocasiones una ola te atrapaba y te revolcaba, lanzándote contra el fondo de blanda arena, haciéndote dar dos y tres vueltas antes de soltarte y dejarte salir de nuevo a la superficie. Entonces reíamos, mirábamos hacia el horizonte desafiantes, saboreábamos el agua que el mar nos había hecho tragar, quitábamos las algas de nuestro pelo y nuestra cara, y volvíamos a lanzarnos, con más fuerza, contra la siguiente ola. Nuestros gritos de guerra respondían así a las campanas que daban las ocho, mientras el sol comenzaba a declinar y la sombra de algunos edificios se proyectaba sobre la playa, recordándonos que aquel mundo que habíamos dejado atrás no había desaparecido.

Mi infancia y mi adolescencia crecieron en el mar. En él también conocí el amor y las trágicas separaciones de tantos septiembreros que nos arrancaron de nuestra existencia a la intemperie para encerrarnos en ordenadas filas de pupitres. El mar me convirtió en buen estudiante: hice todo lo posible para no tener que estudiar nunca durante el verano. Todo el año me esforzaba para que las notas del último trimestre no dejaran ningún suspenso. Mis calificaciones no eran en absoluto excelentes, pero sí suficientes para disfrutar del mar, sin preocupación, desde junio hasta septiembre. Al disponer de un ancho y luminoso presente, comencé a leer algunos libros durante mis largos veranos, sin que nadie me obligase a ello, y quizá precisamente por eso. El mar me esperaba

siempre, y me recibía en su seno generoso, bajo un cielo abrasador.

### III

Quienes habitamos este litoral hemos perdido el mar dos veces. La primera quizá fuese inevitable, y tiene que ver con la forma en la que la vida nos obliga a dar la espalda al mar para enfrentar el mundo, emprendiendo el camino contrario al que nos dirigía, todavía jóvenes, el ejercicio de nuestra libertad. Pero si digo «inevitable» no se debe entender con ello irreversible, pues siempre podríamos volver de nuevo la espalda al mundo y recuperar los días de verano en el mar, el sol de mediodía haciendo sudar nuestra piel, deteniendo de un golpe cualquier pensamiento dirigido hacia el futuro. El salitre en los labios, la mirada deslumbrada por el brillo metálico sobre la superficie levemente ondulada del mar. Pero entonces nos encontraríamos con nuestra segunda pérdida: el mar, como tantas otras cosas en nuestro mundo, ha caído en manos de aquellos mercachifles que nos suelen vender la vida a trozos. Se ha convertido en algo que se consume a horario fijo, en temporadas acotadas, en las que sucedáneos de libertad llamados «ocio» o «vacaciones» se brindan a las masas abrumadas por el peso de su cotidiana existencia. Cada día es más difícil ignorar el asedio de este mundo que todo lo quiere transformar, cortar, vender, desarrollar, controlar, etiquetar y vigilar, sobre un mar que siempre ha sido aje-

no a estos designios. Todo se llena de entretenimiento, de juegos hinchables para los niños a unos metros de la orilla, de chiringuitos, de extensiones ganadas por el comercio de esas horribles tumbonas de alquiler. Ni siquiera la arena de la playa es aquella que pisaban mis pies de niño: tuvieron que extraerla del fondo mediante un complejo procedimiento porque el mar había devorado la costa. Los ciclos del viento, rotos por el muro de ladrillo y hormigón de los bloques de apartamentos, impidieron la renovación natural de las arenas, y el Mediterráneo, en cumplida venganza, borró las playas. Pero la Técnica permitió construir las de nuevo, y a partir de entonces se puede decir que se convirtieron en playas industriales en el sentido más material del término (aparte de estar atestadas por esa otra industria del turismo); hoy son playas no formadas por la naturaleza sino por el curso *natural* del desarrollo industrial. Sólo algunas han sobrevivido a la urbanización masiva y a la colonización del turismo, que es la forma que la guerra económica contra la vida toma en aquellos lugares en los que la luz y el mar estaban tan presentes que no incentivaban en nada la mentalidad industrial que presiona por asegurarse el futuro.

El mar que perdí sólo lo encuentro en mis recuerdos, o en esos secretos rincones de la costa donde nada nos distrae de su presencia, donde el mar es el mismo de siempre, el mismo de mi infancia y el mismo que amaba Camus. Si puedo perder varias tardes allí leyendo, nadando bajo el sol, secándome sobre piedras ardientes, sumido en esa tierna indolencia que brinda a todos sus hijos, retor-

no a aquellas regiones luminosas de una libertad muy sencilla. Retengo esa infantil alegría para la que el puro presente era siempre bastante. Y así, el mar dos veces perdido, por un momento es recobrado.



## Por los servicios prestados

«Y al cabo, nada os debo; me debéis cuanto escribo», decía en un verso Antonio Machado. Alguien me sugirió una vez que esa falta de modestia era impropia de un gran poeta. Por supuesto, en nuestro mundo siempre que alguien reclama una deuda se asocia inmediatamente con el dinero. ¿Podía en verdad estar pidiéndonos el poeta que *pagásemos* sus versos? El sentido común tiende a disociar la creación artística, el trabajo de la imaginación, de los asuntos pecuniarios. Y lo hace con buen juicio porque son incompatibles. La expresión simbólica de la escritura, de la poesía, choca a menudo con la expresión también simbólica del dinero. Son dos metáforas que no pueden aplicarse a la misma realidad.

Pero el caso es que los escritores tienen la mala costumbre de alimentarse, y a veces incluso el atrevimiento de querer vivir, y hacerlo en base a la retribución por su trabajo.

Y aquí se encuentra un primer escollo casi insalvable: la creación no es exactamente un trabajo. Un trabajo debe ser algo odioso, insatisfactorio durante la mayor parte del tiempo, y sujeto a un ritmo ajeno que lo vuelva detestable. A menudo quien escribe no se encuentra bajo esas condiciones. Puede fingir que su proceso creativo es tortuoso, o sentir sinceramente la incompreensión a su alrededor, la futilidad de aquello que escribe y lo inútil de todo esfuerzo por terminar su obra. Pero eso no es una conclusión válida para el escritor, es más bien su punto de partida. Los escritores, los que persisten y siguen escribiendo sin poder evitarlo, lo saben de sobra; aunque a veces representen su papel atormentado —por lo general para conseguir algo de dinero con el que comprar tiempo para seguir escribiendo.

La *inutilidad* de la escritura es el mayor atractivo para quienes han profundizado en su sentido. Pero eso no evita que, ante la realidad de la supervivencia cotidiana y las innumerables fuerzas que tratan de devastar el terreno de la imaginación, de vez en cuando el escritor se rebele y diga envalentonado: «Sois vosotros los inútiles. Vuestros negocios, vuestro dinero, las instituciones que adoráis, los edificios que construís, vuestras tradiciones e incluso vuestro juicio estético... todo nulidades: sólo las palabras inmortales de mi obra merecerán la eternidad cuando vuestro mundo perezca bajo los escombros».

A lo largo de la historia moderna hemos visto cómo estas reacciones podían darse en lugares muy distintos y abarcar generaciones enteras. Muchos poetas se dejaron morir de hambre, a veces literalmente, mientras componían odas a la belleza y a la libertad de su espíritu. Sin embargo su miseria no podía salvar su obra, ni hacerla valer más de lo que merecía. De igual modo, que hoy en día un libro se venda por millones en todo el mundo no suele decir mucho de la calidad literaria que atesora entre sus páginas. Por supuesto hay libros buenos que se venden bien y son apreciados por mucha gente, y hay también poetas «malditos» que son incapaces de escribir más que ripios. A todos os vendrán algunos ejemplos a la cabeza.

El problema reside en que el valor y el precio se han disociado en nuestras sociedades hasta límites absurdos. Y un escritor que no es retribuido por lo que escribe pronto dejará de serlo. Si no para él mismo, en su fuero interno, sí para los demás. El paso hacia la publicación, la búsqueda de un editor que apueste por su obra y le permita sobrevivir, ha dejado el Parnaso poblado de cadáveres geniales.

En otras actividades denominadas *artísticas*, como la música o el cine, que el propio autor se lance a la auto-producción de su obra (ya sea un primer cortometraje o la maqueta de un disco) puede llegar a considerarse un valor añadido. Es el sello de lo «independiente», que hizo fortuna durante algunos años. Pero no suele pasar con los escritores. Pese a que muchos autores, hoy considerados clásicos, publicaron sus libros a su costa o en asociación con algún librero, y en tiradas muy pequeñas, un escritor que

no es contratado por una casa editorial no goza hoy en día de ningún crédito. Thoreau se reía de sí mismo en su diario el día que recibió las cajas con los ejemplares de un libro suyo que su editor le mandaba al no haber podido colocarlos:

...llegaron en el expreso de hoy: 706 ejemplares de una edición de 1.000, que compré a Munroe hace cuatro años y por los que he estado pagándole desde entonces, y que todavía no he terminado de pagar. La mercancía ha llegado por fin y ya puedo examinar mi adquisición. Mi espalda puede dar fe de que los libros son más tangibles que la fama, pues los he acarreado dos pisos por las escalera hasta un lugar similar a aquel del que proceden [un sótano]. De los restantes doscientos noventa y pico, setenta y cinco fueron regalados y los demás vendidos. Ahora poseo una biblioteca de casi novecientos volúmenes, de los cuales más de setecientos han sido escritos por mí.

Ocurre que ponerse a escribir necesita, *a priori*, de muy pocos elementos para llevarse a buen término: basta con coger un lápiz y un papel. Por eso no se le concede de entrada mucho valor. En las sociedades ampliamente alfabetizadas, además, los rudimentos técnicos de la lengua escrita están muy extendidos (aunque cada vez más vuleados). Las nuevas tecnologías han añadido en los últimos años una inmediatez en la *producción de textos* que, en buena lógica mercantil, ha hecho devaluarse la escritura a un ritmo vertiginoso.

No estoy hablando aquí de la calidad de los textos —que habría que discutir en cada caso concreto— sino del hecho de escribir una obra literaria. Un producto de la imaginación, la memoria, la inspiración, la erudición, o de todo ello junto en los mejores casos, que a través de la relación entre el fondo y la forma llega a trascender. Es decir, accede por un camino particular e irrepetible a la verdad. Lo que ha perdido valor, por distintos motivos, es la legitimidad del escritor para recorrer ese camino. Sólo si tiene «éxito», y en nuestro mundo eso significa convertir sus obras en dinero, accederá a cierto reconocimiento. Aunque al poner precio a su obra, muchas veces, comience a perder su valor.

Por eso el escritor puede llegar a pensar, en un momento de desesperación, que se le debe cuanto escribe. Pero reclama esa deuda, en realidad, sin esperar su pago.



## Ser radical

Todo comenzó con un malentendido. Se atribuye a Emma Goldman, revolucionaria y anarquista, la siguiente frase: «Si no puedo bailar, tu revolución no me interesa». El problema surgió cuando, en algún momento, se consideró que el hecho de bailar era en sí mismo un gesto revolucionario. Y se agravó, en un giro inesperado, cuando la conclusión se deslizó hacia el extremo opuesto: quien no bailase no podía ser un verdadero revolucionario.

Esta inversión de la perspectiva, algo caricaturizada, retrata el repliegue de las posiciones radicales hacia la construcción de una ética personal para tiempos de derrota. Frente a la consolidación de unas formas de opresión históricas *que no han dejado de vencer*, sostener alta la mo-

ral es una actitud entendible, pero no por ello menos problemática.

El asunto no es sencillo, las cuestiones éticas son importantes. Desligarse de ellas permitió a algunos defensores de aquella Revolución, que tenía como objetivo emancipar a la Humanidad, emplear métodos que competían y a veces superaban en crueldad a los de la opresión que decían combatir. Gran parte de su derrota se produjo, de hecho, en el terreno moral: en la discusión sobre medios y fines. A algunos profesionales de la revolución se les impusieron actitudes tan paradójicas con sus principios que acabaron convertidos en aquello que detestaban. Si las Leyes de la Historia hacían de la Revolución un acontecimiento inevitable, en virtud del choque entre los intereses económicos de dos clases antagónicas, mal se podía justificar entonces su papel como guardianes, promotores y artífices de la misma. A no ser, claro, que se tratase en realidad de algo totalmente distinto, y que su función fuese, precisamente, desmoralizar cualquier intento de rebelión contra las condiciones de la opresión social (viniera de donde viniera), y erigirse así como únicos intérpretes autorizados del curso de la Historia.

Reconocer que en estas circunstancias la Revolución se convirtió en un mecanismo implacable, animado por la idea de una determinación histórica, y que cualquier objeción moral a sus métodos se calificó perversamente como un «sentimentalismo burgués» para eliminar toda oposición, es una cosa. Decir que, *por lo tanto*, la única revolución posible es la de los sentimientos, es otra muy distinta.



No recuerdo ahora quién contaba que los críticos de Marx señalaban a menudo una contradicción: ensalzando como lo hizo a los obreros y su trabajo, él apenas pudo ganarse la vida con el suyo y nunca pisó una fábrica. A lo que algunos contestaban que, viéndolo con perspectiva, al menos Marx había dado trabajo durante muchos años a cantidad de comentaristas que se ganaron la vida, precisamente, interpretando, reescribiendo y tratando de llevar a la práctica sus ideas.

El caso es que la relación entre lo personal y lo político se ha ido convirtiendo, con el tiempo, en una cuestión más personal y menos política. Es decir, cada vez más la discusión pasa por saber si uno baila o no baila, en lugar de si el tipo de revolución que algunos pretenden como remedio a la tiranía presente no nos hará finalmente bailar con la más fea.

A medida que las condiciones de la opresión social han ido desplegándose sobre más aspectos de la vida, pareciera que la única actitud viable para aquellos que la cuestionan fuera la adopción de un rígido código de conducta en el que cada acto cotidiano se convertiría en una elección moral. Elección sujeta a tantas contradicciones que en la búsqueda de coherencia, a menudo, haría entrar por la puerta el carácter ideológico que pretendió tirar por la ventana.

El riesgo en esta situación es que quienes pretendan realizar una crítica radical de nuestro modo de vida acaben enredados en sus propias contradicciones en cuanto *sujetos* (en la acepción de estar atados a algo), y pierdan de vista el alcance colectivo de las transformaciones históricas.

cas que estamos atravesando. Y entonces terminen aceptando la marginalidad sin filo de adoptar un estilo de vida *alternativo*, o el realismo político del mal menor que confluye con los nuevos Partidos del Orden.

No hay, por supuesto, salida fácil a este embrollo. Nadie puede pretender estar a salvo de las contradicciones que plantea la organización social contemporánea. Dwight Macdonald entendía que ser radical no consistía en afirmar que la única realidad era la individual, pero que sí era necesario salvaguardar la sensibilidad y lo personal frente al poder de una organización social cada vez más integrada. Una posición radical implicaba renunciar a la idea de Progreso y juzgar los hechos «por su significado y sus efectos presentes». Por ello, los radicales

consideran que se ha sobrestimado la capacidad de la ciencia para guiar los asuntos humanos y [...] compensan la balanza poniendo el énfasis en el aspecto ético de la política.

De modo que, si una interrogación moral constante sobre nuestra conducta como sujetos puede llevar a la deserción de la política, asumir un destino de la sociedad y un programa político para lograrlo hace demasiado tentador salir de la esfera de los intereses humanos y abrazar de nuevo las leyes de la determinación histórica.

Quizá ser radical, en estos tiempos tan poco propicios, consista simplemente en permanecer dentro de esa esfera de los intereses humanos, sosteniendo una posición crítica que *no se adapte* a los requerimientos del mundo tecno-

lógico. Apelar al sentido común en momentos de desesperación y crisis, y señalar sus límites cuando el consenso se vuelva asfixiante. Nada más. Y nada menos.



## Intelectuales y no

### I

Me ha sorprendido en ocasiones que alguien me tratase de *intelectual*. Y no por el adjetivo en sí, al que *a priori* no concedo ninguna carga negativa —más bien me parece que pensamos bastante menos de lo que debiéramos y que verdaderos intelectuales hay muy pocos—; lo que me ha preocupado sinceramente ha sido el tono de desprecio y superioridad moral con el que muchas veces se decía.

En mi casa si se compraban libros era porque mi madre se empeñaba en conseguir que mi hermana y yo no estuviésemos mucho tiempo delante de la televisión. Una colección de Julio Verne comprada a plazos tuvo bastan-

te éxito en ese menester. Eso sí, antes que la cultura había otros gastos que afrontar en casa con urgencia, como pagar las facturas y llenar la nevera a principio de mes, lo que no siempre se conseguía. La carencia y la pobreza no son ideas que haya leído en los libros —que también—: las he vivido desde que tengo uso de razón.

Cuando cumplí los trece años, por una carambola del destino, mis padres se hicieron con una pequeña biblioteca de Clásicos Universales, donde pude leer a Tolstoi, Melville, Stendhal, Dante, Bocaccio, Dostoievski, Baudelaire y Chéjov entre otros. Y si mis días transcurrieron inmerso en la realidad de una lucha por la existencia dura y a veces triste, por las noches me adentraba en los libros como quien accedía a un territorio virgen y salvaje.

A los dieciséis años comencé a trabajar como peón de albañil durante mis veranos de estudiante para ayudar en casa, y entonces, con los primeros salarios, pude comprar algunos libros de poesía, leer *La madre* de Gorki —que me dejó turbado varios meses— o *El extranjero* de Camus. La situación económica en casa nunca cambió. Decidí seguir estudiando en parte por inercia y en parte por continuar con aquellas lecturas, y llegué a la universidad sin saber realmente qué hacía yo allí. Mientras tanto, me empleaba como trabajador en una gasolinera de mi barrio, como mozo de almacén en un hipermercado, o haciendo reformas los fines de semana con mi padre, aprendiendo parte de un oficio que él realmente amaba. Creo que las tardes que más he disfrutado en mi vida fueron aquellas en las que junto a él construía una chimenea o chapábamos un baño. También aque-

llas en las que, apartado de todo, me sumergía en la lectura de *Humillados y ofendidos* o del *Decamerón*.

El mundo del trabajo, junto con aquellas lecturas, forjó un profundo desprecio hacia quienes defienden el orden de cosas que sufrimos. Casi todo lo que he leído lo he hecho fuera de la universidad, en los márgenes de ese mundo al que no pertenecía y que me aportaba bien poco. Y si sigo leyendo y escribiendo es porque considero que determinadas ideas sobre la justicia y la libertad deben seguir estando presentes para los tiempos que tendremos que afrontar, y sobre los que —como me es imposible ocultar— no reservo una opinión muy optimista. Cada día, también, experimento el deterioro de las relaciones sociales y el sinsentido al que nos vemos abocados, y veo muy pocas salidas a la situación.

Por todas estas cosas, cuando alguien me tacha de *intelectual*, una sensación de soledad y hastío se apodera de mí. Rara vez caigo en la tentación de tratar de defenderme. Sería en vano. Como dijo una vez Abelardo Castillo «crear una pequeña flor es trabajo de siglos», y ni para eso sé si doy la talla. Para escribir siempre hay demasiado tiempo o demasiado poco.

## II

No recuerdo ahora quién dijo que un intelectual es alguien que lee con un lápiz en la mano. Yo añadiría que, sobre todo en nuestros tiempos, es alguien que constantemente

te debe explicar, casi disculpándose, por qué hace lo que hace. Alguien que, a ojos de una gran mayoría, dilapida su tiempo en actividades para las que no existe evidencia alguna de utilidad, y al que se le debe exigir que declare inmediatamente para qué sirve su ocupación. Ante esta reclamación son muy pocos los que aún puedan decir *a nada sirve* con la soltura de un Stephen Dedalus en el *Retrato del artista adolescente*. Pasan, además, por ser personas un poco ridículas. Quizá porque ya sea imposible decir algo así y, como sostenía Orwell, aunque queramos escapar a la política de nuestro tiempo, ella nos dará alcance a la vuelta de la esquina. Siendo así, «más vale tener una respuesta preparada», se dicen algunos. Y, por lo general, la encuentran pronto: una respuesta tranquilizadora que los devuelve al bando de aquellos que persiguen el progreso moral de la sociedad, la ilustración de los ciudadanos, la convivencia civilizada frente a la barbarie, y el buen gobierno de aquellos que nos gobiernan.

Arrojadas las armas de la crítica al proceloso mar de la indolencia, el intelectual se convierte así en un divulgador de la fe mayoritaria en el Progreso. Sus palabras se llenan de futuro, sus obras destilan complacencia. En algún momento fueron ortodoxos de alguna fe (liberal, fascista, marxista o socialista), justificaron lo injustificable, y hablando en nombre del destino histórico de la humanidad contribuyeron a someterla. Después algunos se refugiaron en el Lenguaje o en la Técnica, y otros declararon que no había Verdad alguna que buscar y que todo era posible dada la elasticidad admirable de su imaginación teórica.



Quizá por eso estén siempre bajo sospecha para el ambiguo sentido común de la época, y se tengan que defender como pueden de un mundo que ya no los necesita, y que ellos mismos han ayudado a crear. A veces tengo la tentación de estar de su parte, pero soy incapaz de verlos como otra cosa que como un síntoma del hundimiento generalizado que se da a nuestro alrededor. Tratan de salvaguardar un espacio privilegiado para su Cultura mientras la mayoría afila los colmillos para la cotidiana lucha por la supervivencia. Su posición es absurda, pero todavía creen que hay algo que pueden defender. Y, como las fuerzas a las que se enfrentan son abrumadoras, su conversión en propagandistas del mal menor acaba siendo, para ellos mismos, un acto de heroicidad.

No puedo estar de su parte, pero detesto también a aquellos que los impugnan por otros motivos: aquellos para los que la ignorancia es un síntoma de salud y buena adaptación al medio. Me encuentro así en una posición incómoda, como les ha sucedido a menudo a aquellos intelectuales que no aceptaron las prebendas de una posición que defender a cambio de su honestidad. Contrario a los partidarios del Progreso y enfrentado también a aquellos que ven en la barbarie los signos de una futura redención, no me ha quedado más remedio que la defensa de un juicio propio que se nutre de la tradición intelectual y aborrece de los compromisos que ésta ha asumido con tal de seguir contando algo en el complejo entramado de la vida administrada.

La paradójica situación del intelectual que no se identifica con su gremio es aquella en la que tiene que defen-

der el derecho a *no saber más* y, al mismo tiempo, combatir a los más activos defensores de la sumisión presente, para los que la ignorancia es una primera victoria. Por tanto, debe ser intelectual y no. En cada momento en que la realidad presente es negada se abre un espacio de libertad, que se cierra de inmediato cuando la realización positiva corre al amparo de las verdades de siempre, las instituciones, la representación, el futuro, la igualdad y un largo etcétera. El intelectual afirma la negación y niega la afirmación, no por ambigüedad moral o cobardía sino porque, como suele decirse, la verdad huye siempre del campo de batalla cuando es tomado por los vencedores.

Siempre leo con un lápiz en la mano y siempre he tenido que dar explicaciones por lo que hago, pero me he negado a buscar una posición que me permitiese hacer ambas cosas cómodamente. La inadaptación y cierta misantropía son rasgos que, como sostiene Alfonso Berardinelli, el intelectual de nuestro tiempo no tendría más remedio que asumir como propios. La intransigencia debería ser otro, porque a medida que avanza la sociedad tecnológica mayores son los esfuerzos que debe realizar quien quiera gozar de cierta distancia frente a las formas de vida que se nos imponen. Por eso ya no se trata tanto de defender la Cultura o la Ilustración, así con mayúsculas, sino de preservar la distancia necesaria o, al menos, las condiciones para que ésta pueda darse. Quienes constantemente se empeñan en *tender puentes* olvidan a menudo que hay otros que más valiera dinamitar lo antes posible. Siempre hay un resto de opresión, de crueldad, imposible

de erradicar. Y hemos de tener muy presentes los costes a pagar por intentar borrar ese rastro. Nuestro precario conocimiento se desenvuelve en un juego de luces y sombras. Puede que la historia humana no tenga un propósito, pero eso hace que nuestra búsqueda de sentido, por absurda, sea imprescindible.





