# NEW LEFT REVIEW

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

La nueva edición de la *New Left Review* en español se lanza desde Ecuador, desde la Revolución ciudadana, desde una universidad pública, el Instituto de Altos Estudios Nacionales y la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación. Esta iniciativa trata de contribuir al cambio ofreciendo instrumentos analíticos para alimentar los debates e incrementar la potencia de las revoluciones latinoamericanas, pretende formar militantes e intensificar las formas de transformación para impedir que esos procesos sean capturados, desvirtuados o paralizados por las viejas y nuevas elites nacionales o por las estrategias de las potencias y las elites globales. Esta publicación ofrece a los movimientos sociales dispositivos intelectuales para constituirse como sujetos políticos constituyentes. Y hará, finalmente, que las ideas adquieran la materialidad densa y fluida de una fuerza poderosa que se convierte en acción revolucionaria.

iaen Instituto de Altos Estudios Nacionales
La Universidad de postgrado del Estado

| | |
|---|---|
| Edición en castellano: | Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación & IAEN, Ecuador |
| Editor de la edición en castellano | Carlos Prieto del Campo |
| Diseño y coordinación editorial | David Gámez Hernández, Iñaki Vázquez Álvarez |
| Edición conceptual | Francisco Sanz Esteban |
| Traducción | Jose María Amoroto, Alvaro García-Ormaechea, Juanmari Madariaga, Ethel Odriozola, Cristina Piña, Ana Useros |
| Corrección ortotipográfica | Carlos Vidania |
| Editor | Susan Watkins |
| Deputy Editor | Tony Wood |
| Editorial Committee | Tariq Ali, Perry Anderson, Kheya Bag, Gopal Balakrishnan, Emilie Bickerton, Robin Blackburn, Robert Brenner, Malcolm Bull, Mike Davis, Daniel Finn, Tom Mertes, Francis Mulhern, Dylan Riley, Julian Stallabrass, Jacob Stevens, Wang Chaohua, Susan Watkins, Tony Wood, JoAnn Wypijewski |
| Associate Editor | Francis Mulhern |
| Assistant Editor | Daniel Finn |
| Publishing Director | Kheya Bag |
| Subscriptions | Johanna Zhang |
| Online Publisher | Rob Lucas |

**WWW.NEWLEFTREVIEW.ES**

Licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

**Edita:**
Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación
Whymper E7-37 y Alpallana, 170516, Quito, Ecuador
Tel: (593) 22505660
www.educacionsuperior.gob.ec
Instituto de Altos Estudios Nacionales - IAEN, Ecuador
Av. Amazonas N37-271 y Villalengua, esq., Quito, Ecuador
Tel: (593)023829900
www.iaen.edu.ec

**Produce:**
Trama Ediciones
Juan de Dios Martínez N34-367 y Portugal, Quito, Ecuador
Tel: (593) 22246315
Editorial Traficantes de Sueños
Calle Embajadores 35, 28012, Madrid, España
Tel: (34) 911857773
www.traficantes.net/nlr
nlr@traficantes.net

**ISSN Ecuador:** 1390-8553
**ISSN España:** 1575-9776
**ISSN digital:** 2341-1686
**Impresión:** Imprenta VyM Gráficas

# NEW LEFT REVIEW 86

SEGUNDA ÉPOCA

MAYO-JUNIO 2014

EDITORIAL

Susan Watkins — Anexiones — 7

ENTREVISTA

Suleiman Mourad — Enigmas del libro — 18

ARTÍCULOS

Nancy Fraser — Tras la morada oculta de Marx — 59

Robin Blackburn — Stuart Hall (1932-2014) — 79

SIMPOSIO

Peter Dews — ¿Nietzsche para perdedores? — 101

Raymond Geuss — Sistemas, valores e igualitarismo — 119

Kenta Tsuda — ¿Una comunidad vacía? — 130

Malcolm Bull — La política de la caída — 139

CRÍTICA

Rob Lucas — Xanadú como Falansterio — 151

Christopher Prendergast — A través del «entre» — 161

Anders Stephanson — Un monumento a sí mismo — 170

# CONTENIDOS


## Susan Watkins: Anexiones

Tras décadas de connivencia con invasiones territoriales, desde Palestina a Timor Oriental, Occidente redescubre el principio de la soberanía estatal en Crimea. El registro real de ocupaciones territoriales en el siglo XX y las presiones geopolíticas entrecruzadas que amenazan a Ucrania.

## Suleiman Mourad: Enigmas del libro

Un estudioso de la historia islámica analiza la formación y la trayectoria de la última religión abrahámica. Las tensiones entre ecumenismo y yihad, panislamismo y división de la umma, y un desolado presente de sectarismo recrudecido.

## Nancy Fraser: Tras la morada oculta de Marx

Tras el intercambio acecha la producción, pero ¿qué hay más oculto todavía? Las condiciones de posibilidad del capital no reconocidas –en la reproducción, la política y la naturaleza– como espacios para ampliar la lucha anticapitalista.

## Robin Blackburn: Stuart Hall

Editor fundador de *NLR*, precursor de los estudios culturales, uno de los primeros analistas del thatcherismo, teórico de las identidades caribeñas, heraldo de los nuevos tiempos: Robin Blackburn recuerda a Stuart Hall.

## Peter Dews: ¿Nietzsche para perdedores?

Abriendo un simposio sobe el *Anti-Nietzsche* de Malcolm Bull, Dews analiza la lógica del reemplazo crítico en la filosofía europea antes de abordar la interpretación que el autor da a la voluntad de poder nietzscheana y la estrategia de interpretación que debe utilizarse ante ella.

## Raymond Geuss: Sistemas, valores, igualitarismo

¿Perspectivista o sistemática, trascendental o no? Geuss considera el carácter de la filosofía de Nietzsche, los significados de la creación de valores y la cuestión de la igualdad en el pensamiento de Marx.

## Kenta Tsuda: ¿Una comunidad vacía?

Más allá de los derechos de propiedad hasta la ecología negativa de Bull: Tsuda plantea si esta es una teoría no reconocida de la justicia distributiva, crucialmente carente de una teoría de las necesidades.

## Malcolm Bull: La política de la caída

Para concluir, Bull responde a sus críticos, analizado el estatus de la creación de valores y el alcance de la voluntad de poder; Heidegger y la cuestión del nihilismo; y la lógica del extraigualitarismo.

# CRÍTICA

Rob Lucas reseña el libro de Jaron Lanier, *Who Owns our Future?* Una propuesta capitalista utópica para reorganizar internet.

Christopher Prendergast reseña los libros de Franco Moretti, *The Bougeois* y *Distant Reading*. ¿Qué pueden las herramientas de investigación digital añadir a la paleta de un crítico justamente renombrado?

Anders Stephanson Ryley reseña *Diaries*, de George Kennan. Reflexión y autoflagelación del estratega de la Guerra Fría.

## AUTORES

PETER DEWS: *enseña en la Universidad de Essex; su libro más reciente es* The Idea of Evil *(2008); véase también* NLR *25.*

NANCY FRASER: *trabaja en New School; su libro más reciente es* Fortunes of Feminism *(2013); véanse también* NLR *3, 36, 56, 74 y 81.*

RAYMOND GEUSS: *autor de* Politics and the Imagination *(2010) y* A World Without Why *(2014).*

SULEIMAN MOURAD: *enseña historia islámica en el Smith College; autor de* The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period *(2013).*

CHRISTOPHER PRENDERGAST: *obra más reciente:* Mirages and Mad Beliefs: Proust the Skeptic *(2013); véanse también* NLR *8, 10, 24, 34 y 43.*

ANDERS STEPHANSON: *enseña historia en Columbia; autor de* Manifest Destiny *(1995); véanse también* NLR *49, 61, 73 y 82.*

KENTA TSUDA: *estudia derecho en Harvard; véase también* NLR *72.*

.

Susan Watkins

*Editorial*

# ANEXIONES

Pocos líderes occidentales dejaron de pronunciarse sobre la importancia de la soberanía, la integridad territorial y el imperio de la ley cuando Rusia decidió anexionarse Crimea el 18 de marzo. Según dijo Barack Obama a sus aliados de la OTAN en Bruselas, las cuestiones de soberanía deben resolverse por medios constitucionales y aplicando el derecho internacional, de forma que los Estados más poderosos no puedan amedrentar por las bravas a los que lo son menos. Cameron insistió en que los países no podían transgredir las reglas internacionales sin afrontar las consecuencias, y pidió hacer frente a la agresión. Merkel deploró que el principio de «la fuerza hace el derecho» estuviera prevaleciendo sobre la fuerza de la ley. Los dirigentes del G7 recordaron a coro que el derecho internacional prohíbe la apropiación del territorio de otro Estado mediante el uso de la fuerza. Cuando Gerhard Schröder mencionó que, siendo él canciller de la República Federal Alemana, ésta se había unido al resto de la OTAN en el bombardeo de un país soberano, Yugoslavia, sin respaldo del Consejo de Seguridad, fue amonestado severamente –«bochornoso» fue el término empleado– por su sucesora; el grupo Verde del Parlamento Europeo presentó una resolución tratando de prohibirle que hablara sobre la cuestión[1].

Hasta ahí las declaraciones. ¿Pero qué sucedió en otras ocasiones?

[1] Obama: Discurso en el Palais des Beaux-Arts, Bruselas, 26 de marzo de 2014; Cameron: Declaración al Parlamento, 10 de marzo de 2014; Merkel: Declaración, 13 de marzo de 2014; G7 (Reino Unido, Estados Unidos, Canadá, Francia, Alemania, Italia, Japón, acompañados por los dos presidentes de la UE): Declaración de La Haya, 24 de marzo de 2014; Schröder, «Zeit-Matinee mit Gerhard Schröder vom 09.03.2014», YouTube; Verdes: Gregor Peter Schmitz, «Pipe it, Gerhard»», *Spiegel Online*, 13 de marzo de 2014.

# I

*Sáhara Occidental*. Con una superficie de 266.000 km², es la patria del pueblo saharaui, y fue anexionado por Marruecos en 1975. La lucha de los saharauis por la independencia ya había obtenido de Madrid, durante los últimos años de la dictadura de Franco, la promesa de un referéndum de autodeterminación. En octubre de 1975 el Tribunal Internacional de La Haya rechazó la aspiración al dominio del territorio por parte del rey Hasán II de Marruecos, proclamando que los saharauis tenían derecho a la autodeterminación. La respuesta de Hasán II fue una «Marcha Verde» propagandística que invadió el Sahara español, respaldada por un ataque militar contra la organización guerrillera saharaui, el Frente Polisario. Ignorando la sentencia del Tribunal Internacional de Justicia, el Gobierno de Gerald Ford y la ONU promovieron la firma de un acuerdo entre España, Marruecos y Mauritania que excluía a los representantes saharauis; Juan Carlos de Borbón, actuando como jefe de Estado en funciones, cedió el territorio a esos dos últimos países en noviembre de 1975[2]. Las fuerzas de ocupación marroquíes bombardearon poblaciones, ametrallaron columnas de refugiados y se apoderaron de las minas de fosfatos, imponiendo una dictadura policial que sigue todavía hoy en pie. Lejos de sufrir un aislamiento diplomático o económico, Rabat fue visitado por gobernantes israelíes en 1977 y alojó las reuniones con el Gobierno de Carter en las que se preparó el viaje de Sadat a Jerusalén en 1979. Aquel mismo año Hasán II fue premiado con ayuda militar estadounidense, francesa y saudí a gran escala que le permitió hacer retroceder a las guerrillas del Polisario, que iban hasta entonces ganando terreno. El Gobierno alauí sembró el desierto con minas y erigió un muro militarizado de arena de más de mil kilómetros de longitud, a fin de mantener a los saharauis fuera de su tierra. Una vez finalizada su construcción, la ONU ofreció la negociación de un alto el fuego, obteniendo en 1991 el acuerdo del Polisario tras prometerle una vez más un referéndum de autodeterminación, que Rabat viene demorando desde entonces con el pretexto de la elaboración de listas de votantes. El rey Hasán fue, mientras tanto, recibido con honores en el palacio de Buckingham y en el Elíseo, y los Clinton le ofrecieron una esplendorosa recepción en la Casa Blanca.

---

[2] Jacob Mundy, «How the US and Morocco Seized the Spanish Sahara», *Le Monde diplomatique*, enero de 2006.

*Timor Oriental*. Invadido por Indonesia en 1975. Esta antigua colonia portuguesa, la mitad de una isla al sur del archipiélago, vivió un breve momento de independencia tras la caída de la dictadura en Lisboa, ofreciendo un modelo de autodeterminación en obvio contraste con el reinado del terror que había impuesto Suharto en toda Indonesia desde 1965. Estados Unidos, su principal respaldo internacional, conocía el plan de invasión y no hizo nada para frenarlo; por el contrario, Ford y Kissinger estaban en Yakarta en una visita de Estado el día antes de la invasión de Timor Oriental; según un telegrama desclasificado del Departamento de Estado, aconsejaron a Suharto: «Es importante que cualquier cosa que usted haga triunfe rápidamente». El uso de armamento suministrado por Estados Unidos podría haber sido un problema, pero Washington esperaba poder «presentar» el ataque como un caso de autodefensa. La fuerza invasora indonesia, compuesta por 35.000 hombres, se lanzó a una serie de asesinatos y ejecuciones en masa, siguiendo el modelo de la masacre de comunistas diez años antes[3]. Decenas de miles de timorenses fueron encerrados en campos de concentración; Amnistía Internacional estimó entonces que alrededor de 200.000 personas, un tercera parte de la población, murieron durante los años siguientes por diversas enfermedades, de hambre o como consecuencia de acciones militares. Entre 1974 y 1979 el Gobierno indonesio se benefició de ayuda militar estadounidense por valor de 250 millones de dólares. Cuando las guerrillas del FRETILIN estaban todavía haciendo frente a la invasión de Yakarta, dos años después de la anexión, Carter envió una docena de aviones de contrainsurgencia para ayudar a acabar con ellas. Suharto fue agasajado en cada una de sus visitas a Washington por todos los presidentes, desde Reagan hasta Clinton. Tanto en Timor Oriental como en el Sahara Occidental, y tal como observó célebremente el embajador de Ford ante las Naciones Unidas, «Estados Unidos deseaba que las cosas sucedieran tal como lo hicieron, y se esforzó por conseguirlo»; el Departamento de Estado quería que las Naciones Unidas fueran «absolutamente ineficaces» en esos casos, y se aseguró de que así fuera[4].

*Palestina*. 6.000 kilómetros cuadrados capturados; Jerusalén Este y otros 70 kilómetros cuadrados a su alrededor, anexionados[5]. La guerra de

---

[3] Benedict Anderson, «Exit Suharto: Obituary for a Mediocre Tyrant», *NLR* 50, marzo-abril de 2008 [ed. cast.: «Sale Suharto. Necrológica para un tirano mediocre», *NLR* 50, mayo-junio de 2008, pp. 23-52].

[4] Daniel Patrick Moynihan, *A Dangerous Place*, Nueva York, 1980, p. 279.

[5] Yoni Mendel, «New Jerusalem?», *NLR* 81, mayo-junio de 2013 [ed. cast.: «La nueva Jerusalén», *NLR* 81, julio-agosto de 2013, pp. 38-62].

conquista de Israel en 1948-1949 había ampliado ya su territorio desde los 4.000 km² que ocupaba el Yishuv en 1937 a más de 20.000 km² en 1949, esto es, un 30 por 100 más de lo previsto por el Plan de Partición de la ONU, ya muy propicio a los colonos, que les concedía 14.000 km²; unos 700.000 palestinos vieron expropiadas sus tierras y se les impidió regresar a ellas. La respuesta occidental no fueron sanciones, sino el reconocimiento internacional y la admisión en la ONU, seguida por la ayuda en la obtención de armas nucleares. Cuando Israel se anexionó Jerusalén Este y sus alrededores en 1967 y se hizo con el control de Cisjordania y Gaza, incluyendo el acuífero central de las montañas, Washington se aseguró una vez más de que la ONU no hiciera nada para impedirlo: en definitiva, Estados Unidos había empleado cuarenta y dos veces su veto en el Consejo de Seguridad para proteger las acciones israelíes del oprobio, al tiempo que bloqueaba los esfuerzos palestinos por incorporarse a agencias internacionales, incluso a las más anodinas. Las microanexiones, mediante los asentamientos en Cisjordania, que ahora albergan a unos 350.000 ciudadanos –sujetos no a la jurisdicción de la Autoridad Palestina, sino a la israelí–, y el Muro de Separación, se han llevado a cabo bajo la cobertura de las conversaciones de paz patrocinadas por Estados Unidos. Israel sigue siendo el mayor receptor de ayuda militar estadounidense y de fondos de investigación de la Unión Europea.

*Chipre*. 3.350 km² anexionados por Turquía en 1974. La invasión turca –mediante tanques, aviones, navíos de guerra, artillería– dejó 4.000 muertos, expulsó a 180.000 grecochipriotas de sus hogares y estableció un Estado títere, todavía defendido por 35.000 soldados. Gran Bretaña, que controla una gran base militar en la isla, con diversas obligaciones pactadas, no hizo nada por impedirlo. Un breve embargo de armas del Congreso estadounidense a Ankara fue levantado por el presidente Carter. Turquía ha recibido desde entonces una generosa ayuda militar estadounidense, favores especiales del Fondo Monetario Internacional y un apoyo constante de Washington y Bruselas para su incorporación a la Unión Europea. Cuando el propio Chipre debía entrar en la UE, Estados Unidos y el Reino Unido trataron de legitimar la anexión turca forzando la aprobación de un plan patrocinado por la ONU, que habría ratificado la limpieza étnica de Ankara y mantenido en la isla las tropas turcas. El «plan Annan» fue, sin embargo, rechazado en un referéndum por una amplia mayoría de chipriotas. La ocupación militar por una potencia extranjera persiste hasta hoy día, dentro de la propia Unión Europea, sin una sola palabra de protesta de Bruselas.

## II

Pocos principios han sido más enaltecidos por la «comunidad internacional» desde el final de la Guerra Fría como la idea de que los derechos deben estar por encima de la soberanía estatal, aunque se suele omitir de esa lista el derecho de autodeterminación nacional. Fue ese principio el que pisoteó la potencia invasora en el Sahara Occidental, Timor Oriental, Palestina y Chipre, encontrando en cada caso una prolongada resistencia popular: armada en el Sahara y Timor, tanto armada como pacífica en Palestina y plebiscitaria en Chipre, con el rechazo en las urnas del *diktat* de Annan. En cada caso, la agresión, con gran pérdida de vidas humanas, fue premiada por Occidente con espléndidas ayudas y la más cálida amistad.

Eso es lo que distingue el caso de Crimea, donde apenas nadie niega el hecho de que la mayoría de la población estaba a favor de unirse a Rusia, quizá apreciando en ella un nivel de vida más alto, y cuya anexión se produjo sin apenas un tiro: solo hubo un soldado muerto, frente a miles de muertes de civiles en los casos antes mencionados. Es bien sabido que Jruschov traspasó la administración de la península de la República Socialista Federativa Soviética Rusa a la República Socialista Soviética de Ucrania en 1954 de una forma típicamente autoritaria, sin ningún tipo de consulta popular. Durante la disgregación de la Unión Soviética, hubo una prolongada agitación por la secesión de Crimea. En un referéndum realizado en enero de 1991, siete meses antes de la declaración de independencia de Ucrania, Crimea votó a favor de convertirse en una república autónoma. En 1992 el Parlamento crimeo programó un referéndum sobre la independencia, anulado por el Gobierno de Kiev, que en su lugar ofreció un estatus de república autónoma. En 1994 el primer presidente de la República Autónoma de Crimea, que había sido elegido con un programa de unión con Rusia, convocó de nuevo un referéndum, por lo que Leonid Kuchma –el gobernante asesino de Ucrania en aquella época– abolió su cargo y puso a Crimea bajo el gobierno directo de la presidencia ucraniana.

Fue la acumulación de fuerzas rusas estacionadas mediante acuerdo en Crimea la que permitió que se realizara un referéndum siguiendo las mismas líneas que el que se impidió veinte años antes. El número de soldados aumentó de los 12.500 estipulados hasta 20.000. El Parlamento crimeo y otros edificios clave fueron tomados por fuerzas sin distintivos militares el 27 de febrero. En una sesión de emergencia la nueva mayoría parlamentaria juró su cargo y convocó un referéndum primeramente

para mayo y luego, una semana después, para el 16 de marzo. Los resultados oficiales –el 95 por 100 a favor de la unión con Rusia, con una participación del 83 por 100– no se corresponden con la distribución estimada de las opiniones en Crimea, donde el 24 por 100 de la población se considera a sí misma ucraniana y el 10 por 100 tártara; pero por más que los dirigentes de la OTAN se lanzaran en tromba contra el referéndum, tildándolo de haberse «celebrado a punta de fusil» –como si las elecciones organizadas por ellos mismos en Afganistán o Iraq no hubieran sido supervisadas por decenas de miles de soldados armados hasta los dientes–, nadie ha sugerido que la mayoría de la población de Crimea quisiera permanecer en Ucrania. Que la fuerza fuera necesaria para proteger la realización del referéndum es evidente; pero aquello no era Chechenia, donde Yeltsin y Putin rivalizaron con Hasán II y Suharto en la brutalidad con la que ahogaron en sangre un movimiento por la independencia nacional. Occidente no puso entonces objeciones[6]; por el contrario, mientras los tanques rusos entraban en la ciudad arrasada, Clinton les felicitó por la «liberación de Grozni».

Matizar no es aprobar. La retrógrada lógica de las intervenciones de Moscú ha servido para fortalecer a la extrema derecha ucraniana y ha contribuido a apuntalar al gobierno de transición en Kiev, aun cuando pone en práctica los salvajes recortes del FMI. Putin se ha convertido en el mejor sargento de reclutamiento de la OTAN. Pero permanece en pie el hecho de que Rusia está reaccionando, torpe y defensivamente, a un continuo empuje hacia el este de la OTAN, relacionado laxa pero sistemáticamente con los proyectos de ingeniería social de la Unión Europea. La Alianza Atlántica penetró en las fronteras exsoviéticas en 2004, con el ingreso en ella de Lituania, Letonia y Estonia (junto con Eslovaquia, Eslovenia, Bulgaria y Rumania). En 2008 Washington había puesto en su agenda la incorporación de Ucrania y Georgia.

## III

El retorno de Crimea a Rusia fue consecuencia de la crisis en Ucrania, pero se trata de acontecimientos analíticamente distintos. Desde el desmoronamiento de la Unión Soviética, en Ucrania se ha ido constituyendo una versión latente del clásico vacío de poder, a raíz de la disgregación

[6] Tariq Ali, «How Vladimir Putin became evil», *The Guardian*, 28 de marzo de 2014.

cultural y económica del país en dos mitades aproximadamente iguales. Bajo el sistema soviético la RSS de Ucrania nunca funcionó como un país homogéneo, en particular por la importancia de sus principales ciudades para el conjunto de la Unión Soviética: Donetsk, por el carbón y la ingeniería; Dnepropetrovsk, por los misiles; Jarkov, por los satélites y los tanques. Todas ellas tenían lazos más estrechos con Moscú que con Kiev, que a su vez era un centro industrial de alta tecnología vital para la URSS. Actualmente, la mayor parte del flujo de migrantes a la Unión Europea procede de las regiones occidentales menos pobladas –Lviv está tan solo a cincuenta kilómetros de la frontera polaca–, donde gran parte de la tierra agrícola ha sido arrendada a multinacionales y se han cerrado las fábricas. La fragmentación del país ha posibilitado un sistema político más abierto y pluralista que el de Rusia, al combinarse en competencia mutua distintos bloques de poder; pero también ha impedido que el Estado ucraniano alcanzara cierto grado de coherencia o estabilidad[7]. No solo es más débil que el ruso, sino también más corrupto, sometido a los intereses de los multimillonarios en competencia, cuyas oscilaciones en el poder se han convertido en marca distintiva de la historia reciente. Así Poroshenko, el magnate de la confección, y Pinchuk, yerno de Kuchma, pueden pretender hacerse con el control del aparato gubernamental en Kiev hasta un punto que los grandes magnates de Moscú, como Projorov o Jodorkovsky, ahora solo pueden soñar.

La debilidad congénita del Estado ucraniano, achacable a esas condiciones, ha llevado a Occidente y a Rusia a proyectar apuestas rivales para llenar el vacío estratégico. El margen de maniobra de ambos bandos está limitado por sus relaciones mutuas en otros lugares: Estados Unidos necesita la ayuda de Moscú en Afganistán y, sobre todo, Irán, una pieza mucho mayor que Ucrania; Rusia enfrenta el dominio de Washington sobre el sistema bancario internacional. En Ucrania, las prioridades para Moscú son dobles: impedir cualquier nueva penetración de la OTAN o la Unión Europea dentro de la ex-URSS y evitar el contagio de la menos ordenada esfera política ucraniana a la propia Rusia. Por parte occidental, la Unión Europea está demasiado enredada en la lógica y la retórica de la ampliación: si se puede invitar a Turquía, ¿por qué razones habría que excluir a Ucrania? Los costes –el PIB per cápita en Ucrania es ahora una

[7] Para una comparación de las trayectorias postsoviéticas, véase Dmitri Furman, «Imitation Democracies», *NLR* 54, noviembre-diciembre de 2008 [ed cast.: «Repúblicas exsoviéticas: democracias de imitación», *NLR* 54, enero-febrero de 2009, pp. 29-44].

tercera parte del de Turquía– y el riesgo de irritar a Rusia, su principal suministrador de gas, han inhibido durante mucho tiempo los deseos de la UE de impulsar decididamente esa política. Alemania, en particular, ha retrocedido, deteniendo en 2008 la entrada de Ucrania y Georgia en la OTAN. Pero otros Estados de la Unión Europea –en particular, Polonia y Suecia, las potencias que invadieron Rusia en los siglos XVII y XVIII– se han hecho mucho más agresivas en su presión a favor de un empuje hacia el este. Para Washington, por otra parte, se trata simplemente del automatismo imperial de la potencia hegemónica global: si hay un vacío de poder en un país de mediano tamaño, el movimiento reflejo inmediato del Departamento de Estado es entrar allí y hacerse con el mando. En Ucrania, Estados Unidos tiene mucho menos que perder que la Unión Europea, aunque también mucho menos que ganar que Rusia. Pero una vez que la crisis estalló en Kiev, Washington no pudo resistir la tentación de establecer allí un régimen a su gusto (como deja claro el explícito intercambio de opiniones entre sus funcionarios reproducido a continuación). Un número posterior de la revista examinará la escena dentro del país y evaluará las consecuencias de esas presiones externas, que sobredeterminan el destino del pueblo ucraniano, cuyas necesidades les son extrañas a todos ellos.

## Transcripción de la conversación Nuland-Pyatt

*El registro grabado de esta discusión entre la funcionaria del Departamento de Estado Victoria Nuland y el embajador Geoffrey Pyatt fue publicado el 7 de febrero de 2014 y está disponible en el sitio web de la* BBC. *Ofrece una vívida imagen del proceso de interferencia imperial en el exterior –«gestión de personalidades»– que esos funcionarios aplicaban tratando de moldear la composición del nuevo Gobierno ucraniano. Alemania venía apoyando al antiguo boxeador Vitali Klitschko, aunque el jefe de personal de Merkel, Ronald Pofalla, advirtió sobre sus problemas matrimoniales*[1]*. Nuland aparece decidida a excluirlo en favor de Arseniy Yatseniuk, antiguo banquero y jefe de la fundación Abrir Ucrania respaldada por Estados Unidos, que tiene «experiencia económica». A la vez se requiere a los funcionarios de la* ONU *que «ayuden a hacer cuajar el proyecto»: un subsecretario general estadounidense de la organización, Jeff Feltman, propone como enviado de la* ONU *al antiguo embajador de los Países Bajos en Ucrania, Robert Serry. Los acontecimientos desde que la grabación fue publicada se han correspondido estrechamente al escenario que Nuland y Pyatt diseñaron: el 23 de febrero Yatseniuk fue nombrado primer ministro del Gobierno provisional ucraniano; el 29 de marzo Klitschko renunció a su candidatura para las elecciones presidenciales de mayo.*

VICTORIA NULAND: ¿Qué piensa usted?

GEOFFREY R. PYATT: Creo que estamos en la jugada. El peón Klitschko es evidentemente el electrón complicado en esto, en particular por el hecho de que lo hayan anunciado como viceprimer ministro. Usted vio mis notas sobre los problemas de su matrimonio en este momento, así que estamos tratando de obtener una lectura muy rápida para ver dónde está en este asunto. Pero pienso que su razonamiento para él, lo que usted tendrá que decirle –creo que es el próximo contacto telefónico que usted quiere organizar–, es exactamente lo mismo que hizo usted con Yats [Yatseniuk]. Me alegra que usted lo haya puesto donde debe estar en ese escenario y me alegra mucho que él dijera lo que dijo.

---

[1] Nikolaus Blome, «Round Two: EU Grooming Klitschko to Lead Ukraine», Spiegel Online, 10 de diciembre de 2013.

V. NULAND: Bien. Yo no creo que Klitsch [Klitschko] deba estar en el gobierno. No creo que sea necesario. No creo que sea buena idea.

G. R. PYATT: Sí, bueno, supongo... En cuanto a no ponerlo en el gobierno, yo lo dejaría fuera para que haga su trabajo político. Solo pienso en cómo hacer que las cosas avancen. Tenemos que mantener juntos a los demócratas moderados. El problema van a ser Tiagnibok y sus muchachos. Y estoy seguro de que eso entra en los cálculos de Yanukovich.

V. NULAND: Yo creo que Yats es el hombre. Tiene experiencia en economía y tiene experiencia en gobernar. Él es el hombre. Lo que necesita es que Klitsch y Tiagnibok le ayuden desde fuera, va a tener que hablar con ellos cuatro veces por semana; ya sabe, lo que yo creo es que, si entra Klitschko, tendría que estar a ese nivel trabajando para Yats..., y eso no va a funcionar...

G. R. PYATT: Sí... Sí... Creo que es cierto. Ok, está bien. ¿Usted quiere que organicemos una llamada con él como próximo paso?

V. NULAND: Mi idea sobre esa llamada –pero usted me dirá– es que los tres grandes iban a hacer su propia reunión y que en ese contexto Yats les propondría, ya sabe usted, una conversación «3+1» o «3+2», si usted participa. ¿No lo ve usted así?

G. R. PYATT: No. Creo que eso es lo que él propuso, pero, conociendo la dinámica interna del grupo cuando Klitschko era el macho alfa, él va a aparecer en cualquier reunión y seguramente ya está hablando con sus muchachos en este momento. Por eso creo que, si usted se dirige a él directamente, eso ayudaría a la gestión de personalidades entre los tres. Eso también le daría a usted la posibilidad de actuar rápidamente en todo esto y nos permitiría estar detrás cuando todos ellos se sienten y él explique por qué no está de acuerdo.

V. NULAND: Ok. Bueno. Eso me gusta. ¿Por qué no se pone usted en contacto con él para ver si prefiere hablar antes o después?

G. R. PYATT: Ok, lo haré. Gracias.

V. NULAND: Bueno, una cosa más... No recuerdo si se lo dije a usted o si solo se lo dije a Washington. Cuando hablé con Jeff Feltman esta mañana, él tenía un nuevo nombre como representante de la ONU: Robert Serry. ¿Se lo dije a usted esta mañana?

G. R. PYATT: Sí, ya lo vi.

V. NULAND: Ok. Pues bien, hoy consiguió, tanto de Serry como de Ban Ki-moon, que Serry venga el lunes o el martes. Sería formidable, me parece, para ayudar a hacer cuajar el proyecto y para tener la ayuda de la ONU para hacerlo cuajar. ¿Y, sabe usted?, ¡que se joda la Unión Europea!

G. R. PYATT: No... exactamente. Y creo que tenemos que hacer algo para mantenerla de nuestro lado, porque puede estar usted segura de que, si empieza a tomar altura, los rusos trabajarán entre bastidores para tratar de torpedearlo. Y, repito, el hecho que esté ahí fuera en este momento... Todavía sigo tratando de entender por qué Yanukovich [*ininteligible*] eso. Por lo pronto, se está reuniendo ahora mismo una corriente del Partido de las Regiones y estoy seguro de que hay una discusión muy animada sobre el tema en ese grupo en este momento. Pero, de todas maneras, podemos lograr que la tortilla caiga del lado correcto si actuamos rápidamente. Así que déjeme trabajar a Klitschko y si usted puede por lo menos mantener... Creo que solo tendríamos que tratar de encontrar que alguien con una personalidad internacional venga y ayude a concretar nuestro proyecto. El otro problema es cómo acercarse a Yanukovich, pero mañana hablaremos de eso a medida que veamos cómo van saliendo las cosas.

V. NULAND: En cuanto a eso, cuando le escribí la nota, Sullivan [Jacob Sullivan, que fue consejero del vicepresidente Joe Biden] me respondió de manera muy formal diciéndome que para eso necesito a Biden y yo le dije que probablemente mañana, para dar un toque y ultimar detalles. Así que Biden está dispuesto.

G. R. PYATT: Ok. Perfecto. Gracias.

Suleiman Mourad

*Entrevista*

# ENIGMAS DEL LIBRO

¿Cuándo se escribió el Corán y cuántas composiciones diferentes lo forman?

La tradición dice que el Corán fue revelado al profeta Mahoma a lo largo de un periodo de veintidós años, entre 610 y 632. Los musulmanes creen que Mahoma era analfabeto y por eso él mismo no pudo escribir el Corán. Lo memorizó, y unos cuantos de sus seguidores hicieron lo mismo con algunas partes o las pusieron por escrito. Así que, cuando murió, el año 632, no existía un códice como tal. Había diferentes versiones escritas por diferentes discípulos, algo que en el año 650 creó la necesidad de elaborar una versión canónica; Uthman Ibn Affan –el entonces califa– temía que esas diferencias pudieran crear divisiones entre los musulmanes. Por eso reunió un comité con la tarea de elaborar un texto común para los fieles. Este es el relato tradicional sobre el origen del texto escrito, que estaba en circulación a mediados del siglo VII. Apenas tenemos evidencias documentadas del propio siglo VII, solamente tradiciones orales cuya autenticidad resulta difícil comprobar, con muchas narrativas contradictorias que hacen que la tarea del investigador sea muy difícil. Hay unas pocas excepciones, como la inscripción que hay en la Cúpula de la Roca en Jerusalén (construida en 692), que recoge unos cuantos versos del Corán (v. gr., 4.171-4.172).

Como historiador, cuando empiezas a examinar el Corán, te das cuenta de que es un texto muy difícil. No es como la Biblia hebrea y no se puede comparar con los Evangelios. No nos cuenta la historia de una persona o de un pueblo. La Biblia hebrea es la historia de los israelitas; los Evangelios recogen la historia del ministerio de Jesús. El Corán no es la historia de los

árabes o del ministerio de Mahoma y el singular carácter de su narrativa plantea especiales problemas para el historiador. Si solamente leyeras el Corán, no sabrías mucho sobre La Meca, Mahoma y Arabia. Los musulmanes siempre han leído el Corán utilizando libros sobre la vida de Mahoma que ayuden a explicar las intenciones del libro. No hay en él ninguna de ambas historias, algo que realmente el Corán reconoce. Aparte de algunos versos que abordan cuestiones legales, el Corán tiene una tendencia a la brevedad y alude a historias, acontecimientos y temas dando por supuesto que ya son conocidos por su audiencia.

Algunos historiadores modernos han postulado un agente humano como autor del libro, pero ¿se trata de uno o de varios autores? Durante mucho tiempo, los estudiosos de la materia –el más influyente fue John Wansbrough– pensaban que el Corán se finalizó a finales del siglo VIII o principios del IX. Sin embargo, ahora tenemos algunas inscripciones anteriores y un reciente descubrimiento de manuscritos parciales del Corán que se remontan a finales del siglo VII o principios del VIII, lo que hace que esa perspectiva haya perdido credibilidad. El material y el tipo de caligrafía que se utiliza nos dicen cuándo fueron escritos. Por ejemplo, a mediados del siglo VIII o principios del IX el mundo musulmán ya utilizaba mayoritariamente el papel. El cuero, el papiro y el pergamino se abandonaron porque eran mucho menos prácticos. La caligrafía también es importante. En el siglo VII la caligrafía principal era cúfica, que se cree que fue desarrollada en Iraq. Más tarde, a medida que los musulmanes empezaron a desarrollar nuevos estilos de escritura, quedó completamente abandonada. Así que, en general, cualquier escrito que utilice una caligrafía cúfica debe proceder de los siglos VII u VIII, especialmente si está realizado sobre papiro o pergamino.

*¿Dónde se encontraron esos nuevos manuscritos?*

Cuando a principios de la década de 1970 se estaba rehabilitando la Gran Mezquita de Saná, detrás de un falso techo se descubrió un altillo secreto que contenía un montón de viejos manuscritos. La tradición del Oriente Próximo (que también comparten cristianos y judíos) es que, si un manuscrito contiene el nombre de Dios o el nombre del Profeta, no se puede destruir por las buenas. Lo mejor que puedes hacer es retirarlo o enterrarlo, como los pergaminos del mar Muerto o los textos de Nag Hamadeh. No los ocultas porque sí, sino para evitar que sean corrompidos y, de ese modo, se insulte a Dios. Ese fue el

caso de Saná. Se permitió que una investigadora alemana estudiara los hallazgos, pero apenas ha publicado sus conclusiones por temor a las consecuencias políticas; parece ser que el Gobierno yemení amenazó a Alemania con repercusiones si aparecía alguna cuestión embarazosa. Pero de unos cuantos de los pergaminos del escondite, que utilizan la caligrafía cúfica, sabemos que se remontan a finales del siglo VII o principios del VIII, y en ellos encontramos una significativa diferencia con la versión canónica del Corán. La historia tradicional nos dice que no había variaciones importantes entre las diferentes versiones ensambladas por el califa Uthman alrededor del año 650, aunque sabemos que, por cuestiones de orgullo local, hasta el siglo VIII se conservaron en determinadas regiones –Iraq o Siria– versiones más populares del Corán. El manuscrito yemení, sin embargo, contiene una divergencia muy importante. En el Corán canónico hay un verso con la forma imperativa del verbo decir, «di» [*qul*] –Dios dando instrucciones a Mahoma–, mientras que en el texto de Saná, el mismo verso dice «él dijo» [*qala*]. Eso sugiere que algunos de los primeros musulmanes pudieron considerar el Corán como la palabra del Profeta y que solamente algún tiempo después su discurso se convirtió en un mandamiento divino. También hay algunos cambios importantes respecto al tamaño de algunos capítulos.

También hay otra temprana variación. En la Cúpula de la Roca se pueden ver tres conjuntos de versos de diferentes partes del Corán que se refieren a Jesús. En los versos originales de uno de ellos Jesús dice: «La paz me acompañó el día de mi nacimiento, el día de mi muerte y el día que resucité». Sin embargo, la inscripción en la Cúpula de la Roca dice: «La paz acompañó a Jesús el día que nació, el día que murió y el día que resucitó». Aquí el cambio de la primera a la tercera persona no es un cambio muy importante, pero podría ser una cierta variación respecto al Corán oficial.

*¿Qué se puede decir sobre la composición interna de la propia versión canónica?*

Esto plantea un problema más amplio sobre la composición del Corán como texto. Hay una gran diferencia entre los versos de La Meca –los que se cree que fueron revelados o elaborados en La Meca entre los años 610 y 622– y los revelados o elaborados en Medina entre 622 y 632. El mismo libro contiene dos estilos muy contrastados. En el primero, la rima es fundamental, los versos son cortos y bastante ambiguos, con

muchas referencias que nadie entiende realmente. Los estudiosos han sugerido que algunos de estos versos, especialmente los más antiguos, que ahora están al final del libro, pueden haber tenido una función litúrgica, ya que parecen implicar un sacerdote que habla y una comunidad que responde de forma ritual. Una manera de describir las partes del Corán elaboradas en La Meca es señalando su carácter unitario: abogan por un estricto monoteísmo que no trata a los cristianos y judíos como forasteros, al mismo tiempo que invoca a Abraham como el abuelo espiritual de todos los que adoran a un solo Dios. Esto es comprensible porque, cuando Mahoma estaba en La Meca, no tenía una posición de liderazgo. Su manera de reunir seguidores era oponerse al politeísmo árabe; no al paganismo, al que el Corán desdeña, sino a un politeísmo donde hay un dios principal (el Dios del monoteísmo) cuya adoración había sido corrompida por la adición de otras deidades como intermediarios (los dioses menores de La Meca) o por unos socios (la Trinidad). En este sentido, el dios del Corán es un Dios extremadamente bíblico, una celosa deidad que se niega a ser asociada con cualquier otra, insistiendo en que, si le rindes culto, tienes que adorarlo en exclusiva y, si no lo haces, es muy vengativo.

Por otra parte, cuando Mahoma va a Medina, ya no es un creyente normal. Ahora es un Profeta y un hombre de Estado, el dirigente religioso de sus seguidores y el dirigente político en una ciudad que incluye a gente que no pertenece a su comunidad religiosa. En Medina había judíos, politeístas y nuevos inmigrantes de La Meca llamados musulmanes. En La Meca todos eran primos de todos, pertenecían a la tribu *quraysh* y tenían que resolver sus problemas mediante la ley de la tribu. En Medina había diferentes tribus sin relaciones entre sí, diferentes religiones y diferentes comunidades. Así que, cuando Mahoma se convierte en dirigente de todas ellas, el Corán adquiere repentinamente una forma diferente. Se vuelve menos poético, más prosaico, centrándose en fronteras legales y cuestiones de jurisprudencia; se muestra cada vez más agresivo contra otros monoteístas y categóricamente agresivo contra el politeísmo.

*¿La división entre los dos componentes del texto es una clara ruptura?*

Los investigadores modernos aceptan el esquema tradicional de que hay partes que pertenecen a La Meca y otras a Medina, aunque no siempre estamos seguros al cien por cien de a cuál pertenece cada una de ellas. Por ejemplo, se nos habla de varios versos individuales

revelados en La Meca que fueron incluidos en capítulos que fueron revelados en Medina, y a la inversa. Dado que no tenemos una cronología clara de los versos, no se puede ordenar el Corán en un orden histórico exacto (el orientalista Richard Bell lo intentó y quedó completamente desconcertado). El lenguaje del texto muestra una clara evolución, algunas palabras se pierden por completo y surgen otras nuevas. También hay algunos errores gramaticales básicos: algunas veces una frase empieza en singular y acaba en plural, algunas vocales están mal puestas en las declinaciones. Esto, desde el punto de vista del lingüista; desde la perspectiva tradicional, no se trata de errores, ya que el Corán es milagroso. Aquí es importante señalar que cuando fue ensamblado el texto canónico oficial, alrededor del año 650, el comité optó por ordenar el Corán en orden decreciente empezando por los capítulos más largos y acabando con los más cortos. Pusieron un breve capítulo inicial y los estudiosos de los primeros siglos estuvieron debatiendo si ese capítulo era realmente parte del Corán o no.

*¿Hay anacronismos en el texto? Si no los hay, ¿confirmaría eso las dataciones más antiguas que se hacen de él?*

Sí, si el Corán datara de finales del siglo VIII o principios del IX, habría huellas filológicas de ello. Si te fijas en el famoso Tapiz del Apocalipsis de Angers, que se remonta al siglo XIV y representa el Libro de la Revelación (del Nuevo Testamento), en uno de los paneles la figura de un león con siete cabezas que lleva una flor de lis (representando a Francia) se enfrenta a un dragón de siete cabezas (que representa a Inglaterra): aquí la guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra se proyecta sobre una imagen formada mil trescientos años antes. Si el Corán fuera una producción posterior, reflejaría algunas de las enconadas disputas que estallaron entre los fieles una vez que murió el Profeta: las grandes divisiones teológicas y los conflictos claramente políticos que se produjeron alrededor de su sucesión. Pero el Corán no habla en absoluto sobre el tema de la sucesión.

Por eso no hay razón para dudar de que el Corán que tenemos actualmente se asemeja bastante al Corán que el profeta Mahoma dijo a sus seguidores que era la revelación que había recibido. Sin embargo, hay una salvedad que tener en cuenta. En el alfabeto árabe, hay muchas letras que tienen la misma forma; lo que las diferencia como sonidos es la vocal o los puntos que llevan. Pero no sucedía así en el siglo VII,

todavía no se habían inventado las vocales o los puntos. Por ejemplo, las tres consonantes *jim, ha'* y *kha'* (e igualmente otras parejas o tríos) se escribían utilizando la misma letra. Igualmente, tienes otras varias letras que no están consonánticamente relacionadas en absoluto –*ba'* tendría un punto debajo; *ya',* dos puntos debajo, y *nun,* un punto arriba– sin embargo, todas tienen la misma forma cuando las escribes sin puntos, especialmente al principio o en medio de una palabra. Si tienes una palabra de cuatro letras y cada una puede tener dos o tres maneras de leerla, entonces tienes un buen lío. Algunas veces el contexto te dice el significado, lo que hace más fácil el leer las letras sin puntos, pero a menudo no lo hace. Por ejemplo, una importante diferencia entre los suníes y los chiíes gira en torno a una vocal y un punto. En un verso del Corán, una palabra puede leerse bien como *umma*, «comunidad» o como *a'imma*, «imanes», en una frase que para los suníes dice «bendiciones sobre la *umma*», o que para los chiíes dice «bendiciones sobre los imanes», lo que cambia toda la dinámica del capítulo. Para los chiíes valida la institución de los imanes, mientras que para los suníes autoriza a la comunidad a decidir quién la gobierna.

Después de la muerte de Mahoma, el Corán lo leían gentes que habían aprendido el árabe, pero no era su lengua nativa y no conocían las tradiciones orales que había detrás de él. Cada una de ellas estaba proponiendo maneras diferentes de leer determinadas palabras. Así que alrededor del año 700 se formó otro comité –una contribución de la dinastía omeya– para poner las vocales y los puntos que establecieran firmemente el texto, de manera que cualquiera que no conociera el Corán oral pudiera coger y leerlo. Así el *jim* ahora se escribe con un punto debajo de la letra; *ha'* no lleva punto y *kha'* lleva un punto encima de la letra.

*¿Pero cada bando acordó una única versión propia?*

No, en los tiempos de la codificación omeya ya existían y circulaban muchas maneras diferentes de leer el Corán. Por ello, en vez de provocar una división entre los musulmanes insistiendo en una sola lectura, en el siglo VIII los estudiosos decidieron incorporar siete lecturas como canónicas e incluso tolerar también otras menos importantes. Desde entonces ha habido varias maneras canónicamente sancionadas de leer muchas palabras del Corán.

*¿Significa esto que un ferviente joven musulmán que lea el Corán y desee estudiarlo apropiadamente necesita un aparato explicativo sobre cuáles son las variaciones?*

Sí y no. Para hacer que las cosas sean más simples para los niños, los textos se elaboran de acuerdo con una lectura que memorizas en una escuela del Corán. Pero si quieres estudiar y enseñar adecuadamente el texto tienes que aprender el campo de la exégesis, y ahí aprendes las variaciones. Eso se convirtió en una ciencia, cualquier profesor del Corán tiene que conocerlas todas. Sin embargo, a finales del siglo XIX un comité en Egipto elaboró un Corán para los musulmanes modernos con el propósito de unificar el mundo del islam. Con su producción y distribución en masa, esa versión se generalizó en todas partes acabando con cualquier conciencia general de que hay diferentes lecturas del Corán. En ese sentido, la mayoría de los musulmanes contemporáneos no practican correctamente el islam, porque, aunque algunos pueden leerlo, no son conscientes de la manera en que fue revelado o como se supone que hay que leerlo.

*Dices que pueden leerlo, pero sin duda el árabe ha sufrido muchas modificaciones desde los siglos VII y VIII.*

Desde luego. Muy poco del Corán resulta inteligible para una persona media que actualmente hable árabe. Tampoco es árabe clásico. El lenguaje del Corán es, en parte, el dialecto de La Meca y, en parte, el de otras tribus de la época. Tiene mucho en común con la poesía preislámica de finales del siglo VI: imágenes, alusiones, metáforas, modismos, brevedad de las palabras. Esta era una clase de poesía en la que un caballo podía invocarse en un poema de noventa y cuatro versos designándolo cada vez con una palabra diferente: de manera increíble, nunca se repite dos veces la misma palabra para referirse al caballo. Era una poesía oral, pero ya en el siglo VIII los estudiosos empezaron a poner por escrito estos poemas como un medio para explicar el Corán. El árabe clásico, al contrario, es un lenguaje inventado en Iraq en el siglo VIII, principalmente por clérigos y burócratas persas que tenían que administrar un imperio gobernado por árabes. Necesitaban controlar el lenguaje así que empezaron por escribir las primeras gramáticas y diccionarios, algo que no existía anteriormente. Por eso, el árabe clásico, al haber sido elaborado en un entorno totalmente diferente, no te proporciona todo el conocimiento que se necesita para entender el Corán. También el árabe

moderno estándar es algo totalmente diferente. Se trata de otra invención del siglo XIX, creado por un comité en Egipto a finales de la década de 1800 como un lenguaje dirigido a ser enseñado en las escuelas con el propósito de promover la unidad panárabe, no islámica.

*El Corán se presenta a menudo como la culminación de la tradición monoteísta, con una estratigrafía de capas judías y cristianas que es extremadamente visible. ¿Es eso correcto?*

En cierto sentido es correcto, pero es necesario entender en qué sentido. Durante mucho tiempo los estudiosos decían que el Corán se aproximaba mucho a este o aquel pasaje de la Biblia o del Nuevo Testamento, pero que Mahoma estaba un poco confundido e interpretaba mal sus fuentes. Pero ahora que conocemos mejor las tradiciones del cristianismo siriaco y las costumbres rabínicas, podemos decir que el Corán va en paralelo a lo que un comentarista rabínico o un exégeta cristiano estaba exponiendo en esa época sobre la Biblia o el Nuevo Testamento. Como dije anteriormente, es una equivocación comparar el Corán con la Biblia judía o con los Evangelios; hay que compararlo con las tradiciones exegéticas que les rodeaban en el mundo de la antigüedad tardía del cristianismo y el judaísmo. Es un compromiso con las culturas vivas cristiana y judía y con seiscientos años de reflexión cristiana sobre las escrituras judías y cristianas, o de reflexión rabínica sobre la Torá y la Mishná.

Evidentemente, Mahoma vivió en estrecha proximidad con cristianos y judíos, pero había algo especial en La Meca que puede explicar mejor la aparición de un nuevo credo monoteísta allí. Se trataba de una ciudad religiosa, con un santuario sagrado en su centro, pero también era una ciudad comercial en la que la lógica del comercio había alterado las prácticas religiosas originales. Los ancianos de La Meca señalaron el camino: «¿Por qué necesitamos limitar exclusivamente en La Meca el culto a nuestro dios? Si abrimos el culto y dejamos que todos traigan sus propias deidades, ángeles o santos y los muestren aquí, entonces vendrán todos los años y eso generará un montón de comercio y beneficio para nosotros». Eso hará que la ciudad sea más importante y más capaz de competir con otros centros religiosos de Arabia. Esta es la razón por la que el Corán está tan obsesionado con el politeísmo. Mahoma refleja las tensiones de una sociedad en la que se percibe que la religión ha quedado corrompida. Su predicación es una llamada para regresar a un monoteísmo puro, al monoteísmo de Abraham. Pero finalmente fue

demasiado lejos con su predicación y cuando su movimiento pareció que podía poner en peligro el bienestar de La Meca, fue expulsado.

Una vez que llegó a Medina, todo el contexto cambió. En las partes del Corán atribuidas al periodo de La Meca hay innumerables referencias positivas hacia los cristianos y judíos. En la parte atribuida a Medina, la animosidad contra cristianos y judíos surge abruptamente en versos que son a menudo muy agresivos contra ellos. Repentinamente, hay que combatir contra esa gente. No solamente se atacan sus posiciones ideológicas, sino que hay que librar una guerra real contra ellos. Apenas había cristianos en Medina, no suponían ninguna amenaza política o militar para la autoridad de Mahoma, pero los judíos eran numerosos y la tradición deja claro que representaban un desafío religioso y militar. Por eso Mahoma ordenó la masacre de un clan judío y la expulsión de otros dos.

*Si nos fijamos en dos autoridades de este periodo, Hugh Kennedy y Fred Donner, el relato que hacen tiene muchos aspectos comunes*[1]*. Pero hay un punto en el que parecen disentir. Kennedy manifiesta claramente que la principal forma de monoteísmo entre los árabes era el cristianismo, pero que en Medina los judíos eran el principal enemigo de Mahoma, mientras que Donner dice que había judíos en la mayoría de los lugares de Arabia, pero que en el Corán hay muchos más pasajes antitrinitarios dirigidos contra los cristianos que objeciones al judaísmo. También señala que en el Corán no hay huellas del ascetismo cristiano, y que su actitud hacia los placeres y posibilidades de este mundo está mucho más cerca de lo que él llama la rectitud del sentido común del judaísmo rabínico. ¿Cuál es tu opinión?*

En cierta medida creo que la posición de Donner es más sostenible. Pero también necesitamos entender lo que Kennedy está diciendo. El cristianismo estaba ampliamente extendido entre los árabes en el sentido de que la mayoría de los árabes vivían en lo que no es actualmente Arabia. Se habían extendido a la Siria medieval (Siria moderna, Jordania, Palestina e Israel) e Iraq, y allí se habían convertido al cristianismo desde el siglo III. Los árabes del este de Arabia (el Kuwait moderno, la zona nororiental de Arabia Saudí, Bahréin, Qatar, Emiratos Árabes y Omán) también eran mayoritariamente cristianos, igual que muchos árabes en Yemen y Najran (en la frontera del Yemen moderno y Arabia Saudí). Pero en el

[1] Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Londres, 2014, pp. 20, 36, 37. Fred Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge (MA), 2010, pp. 30, 31, 67, 68.

Hijaz, donde surgió el islam, había muy pocos cristianos, pero muchos judíos, especialmente en Medina. En el Corán hay muchos paralelismos con el judaísmo rabínico: la necesidad de vivir observando la ley de Dios y disfrutar con moderación de lo que Dios te da. También hay muchas más referencias a la Biblia judía que a los Evangelios, haciéndose eco de la exégesis rabínica de ella. Si se compara la famosa historia del sacrificio de Isaac en el Corán y en el Génesis, se ve que en el primero Isaac es un participante activo en todo el episodio, que anima a su padre, «Tienes que hacer exactamente lo que Dios te ha ordenado». En el Génesis no aparece nada de eso, pero en la tradición rabínica del periodo las influencias de la narrativa cristiana de la crucifixión de Jesús se incorporaron a la historia de Isaac haciendo que fuera mucho más activo, como le vemos en el Corán. Eso no sorprende. Las pocas excavaciones arqueológicas realizadas en Arabia Saudí han señalado la existencia de judíos en muchas partes del Hijaz.

Por lo que se refiere al cristianismo, ¿cuál era la opinión de Mahoma sobre la doctrina cristiana? El Corán ataca la idea de la Trinidad y reprende a los cristianos por deificar a Jesús, pero por lo demás su construcción del ministerio de Jesús coincide con la corriente cristiana. Se le describe como la Palabra de Dios (es decir, el *Logos*) y el Espíritu de Dios. El Corán reproduce las narrativas canónicas de la Anunciación de Jesús y adopta una de las primeras posiciones sobre la Inmaculada Concepción de María. No hay ninguna referencia a Jesús como el hijo de José: en el Corán, Jesús no tiene padre. No hay huellas de las versiones heréticas de la historia de Jesús. La diferencia se encuentra solamente en su divinidad. Eso es lo que el Corán no tolera.

*¿Cuál es tu opinión sobre el argumento de Donner de que Mahoma estaba dirigiéndose a una comunidad de creyentes que, para él, estaba definida simplemente por su fe en un solo dios, en oposición a varios? ¿Estás de acuerdo en que no trataba de predicar un nuevo credo, lo que llegaría a llamarse el islam?*

Aunque sin duda se pueden plantear objecciones acerca de la teoría de Donner, hay muchas cosas en el Corán que hablan a su favor. Necesitamos entender el marco de referencia. Si lees el Evangelio de Juan sin conocer su contexto histórico, puedes pensar que se trata de un texto antisemita. Sin embargo, las investigaciones han encontrado que salió del grupo más judío de los primeros cristianos, de una comunidad que acababa de ser expulsada de la sinagoga y estaba reaccionando

airadamente ante su expulsión. También si lees los libros de los profetas en la Biblia hebrea, sin saber que sus autores fueron israelitas, podrías pensar que esa gente odiaba realmente a los judíos. De la misma manera, si vuelves al Corán y piensas en él como la obra de un monoteísta que se concibe a sí mismo como heredero de estas tradiciones, verás que no se trata de que Mahoma sea específicamente antijudío aquí y anticristiano allá; si estás dentro de la tradición y observas lo que consideras transgresiones contra ella, estas parecerán más acusadas que si no perteneces a la misma. El mensaje del Corán, como el de los profetas bíblicos, es que tu deber es vivir de acuerdo con la ley de Dios y, si no lo haces, la cólera de Dios caerá sobre ti.

*Aun así, un postulado central del judaísmo es que los judíos son un pueblo elegido y otros no lo son. ¿Habla el Corán sobre esto?*

Sí, el Corán realmente afirma que los israelitas fueron una vez el pueblo elegido (la mayor parte del Capítulo 3 habla precisamente sobre eso), pero eso cambió porque se rebelaron contra Dios y violaron sus mandamientos. En este aspecto va en paralelo con la idea cristiana de que los judíos infringieron la ley de Dios tantas veces que Dios decidió finalmente abrir el pacto a todos: la teología de Pablo. Ahora se dirige a toda la humanidad. En eso está en consonancia con una influencia cristiana.

*El Corán emite un específico e inequívoco reproche a los cristianos: la creencia en la Trinidad es una lamentable desviación del monoteísmo. ¿Hay algún punto doctrinal comparable donde el Corán se oponga a la fe judía?*

Hay uno y nadie sabe de dónde viene. El Corán ataca a los judíos por decir que Uzayr es el hijo de Dios. Algunos estudiosos le identifican con Esdras, pero nadie sabe realmente los orígenes de la creencia. Por lo demás, a los judíos simplemente se les reprocha no vivir de acuerdo con la ley –por ejemplo, algunos trabajan en el *Sabbath*– desobedeciendo el pacto que tenían con Dios. Sin embargo, hay algo más: la recomposición de la tradición en torno a Abraham y, con ello, la degradación de Moisés. Esto era perfectamente lógico. Si te encuentras en La Meca poniendo en marcha un movimiento religioso, ¿qué dices si alguien desafía tu legitimidad como verdadero monoteísta? No eres un judío, no eres un cristiano, eres un árabe y hasta ese momento Dios no ha mandado profetas a los árabes. Así que tienes que pensar en un vínculo con el Pacto. En la tradición judía toda la legitimidad proviene del momento en que

Abraham siguió a Dios, que le pone a prueba pidiéndole que sacrifique a su hijo Isaac. La exclusividad judía restringe el Pacto a un linaje: Abraham-Isaac-Jacob-Doce Tribus de Israel. El cristianismo desafió esta exclusividad de ascendencia dejándola abierta. Así que, si miras la genealogía de Jesús en el Evangelio de Lucas, te encuentras dos temas con los que estaban luchando los primeros cristianos. Por una parte, la genealogía de Jesús se remonta hasta Adán, de quien se dice que era el hijo de Dios, de modo que lo que se trata es decir que todos los hijos de Adán son hijos de Dios. Pero hay algo más que en sí mismo no tiene sentido. La genealogía pasa por José aunque él no sea «el padre» de Jesús. La pregunta es por qué los primeros cristianos estaban presentando la genealogía de Jesús pasando por José si pensaban que él no era su padre. La respuesta se encuentra en el tema de la legitimidad: Jesús no puede ser el Mesías a no ser que sea de la casa de David, y José proporciona ese vínculo. María no pertenece a la casa de David, ella es de la casa de Aarón (el hermano de Moisés).

Eso era exactamente lo que Mahoma necesitaba, un linaje desde Abraham para ser parte del Pacto y así tener legitimidad como profeta. Por ello se construye una genealogía que llega hasta Ismael, el hijo que tuvo Abraham no con su esposa Sarah, sino con su concubina Hagar. Para la tradición rabínica, solamente contaban Isaac y su hijo Jacob. Si no eras descendiente de Jacob, no eras parte del Pacto (aunque algunos rabinos se interesaban por la suerte de Ismael y le incluían en el Pacto). Ahora, una nueva Escritura había llegado a un descendiente de Ismael, y el Corán parece enfatizar que iba dirigida a los árabes. Aunque su mensaje se dirige más allá de los árabes, a todo el mundo, Dios ha llegado ahora a los árabes, un pueblo con el que anteriormente nunca se había comprometido por completo.

*Donner recalca que el término* «musulmanes»*, refiriéndose a «aquellos que se someten», se utiliza muy poco en el Corán; el término preferido es* «creyentes»*. Sostiene que para Mahoma el sometimiento y la creencia no eran la misma cosa. El sometimiento era para los politeístas, la creencia era para todos los monoteístas, incluyendo a cristianos y judíos, que ya creían en un solo Dios. De ello deriva que el proyecto de Mahoma no era crear una religión separada, sino simplemente unificar una comunidad de creyentes*[2]*. ¿Estás de acuerdo con eso?*

---

[2] F. Donner, *Muhammad and the Believers*, cit., pp. 70-72.

Estaría de acuerdo haciendo algunas reservas. Creo que Donner tiene razón al decir que al principio el proyecto de Mahoma en La Meca no era comenzar algo totalmente nuevo. Pero en Medina se vio obligado a definir no solo las reglas que gobernaban a sus propios seguidores, sino también las mismas relaciones de la comunidad con aquellos que no pertenecían a ella. Ahí es donde se empiezan a ver las primeras señales de un cambio. Después de su muerte, fue fácil para sus seguidores decir que aquellas eran las enseñanzas de una nueva religión. Las posteriores conquistas árabes trajeron la confrontación directa con el mundo del cristianismo bizantino y del zoroastrismo del Imperio persa, lo que provocó una definición doctrinal más inequívoca. Pero, por lo que podemos saber, durante al menos medio siglo no hubo ninguna predisposición a hacer o aceptar conversiones en los territorios conquistados por los ejércitos árabes. Eso encaja con el sentimiento de que eran parte de una comunidad de creyentes, no los portadores de algo nuevo.

Hasta el reinado del quinto califa omeya, Abd al Malik (685-705) no se dan pasos reales para hacer del islam algo muy diferenciado. Un ejemplo, que ha recibido poca atención de los estudiosos, es el testimonio de la fe, lo que en árabe llamamos la *shahada*. Todas las *shahada* que tenemos en inscripciones, monedas o papiros del siglo VII –incluso la inscripción en la Cúpula de la Roca– dicen: «No hay más Dios que Dios, sin más acompañantes». Ningún monoteísta de cualquier clase pondría objeciones a eso. Abd al Malik ordenó una nueva acuñación que dijera: «No hay más Dios que Dios, Mahoma es el mensajero de Dios». Ningún cristiano o judío podía aceptar eso. Esto era un credo islámico dirigido a separar a los musulmanes de otros monoteístas y a proclamar su superioridad sobre ellos. Más tarde, los chiíes desarrollarían su propia *shahada,* que tiene tres partes: «No hay más Dios que Dios, Mahoma es el mensajero de Dios y Alí es el amigo de Dios». La fórmula identifica quién es y quién no es un chií.

*¿No buscaba también Abd al Malik crear una nueva legitimidad para el dominio omeya, después de las guerras civiles que habían dividido al mundo musulmán durante las décadas anteriores?*

Totalmente. Después de llegar al poder como contrario al califa en el año 685, sin ninguna legitimidad, Abd al Malik enarboló un nuevo proyecto de islam para lograr la aceptación de su poder. En Jerusalén –a menudo nos olvidamos de esto– deliberadamente construyó la Cúpula de la Roca

en el emplazamiento del Templo de Salomón. Eso era una manera de decir: nosotros, los musulmanes, somos ahora los más poderosos, los herederos del judaísmo cuya legitimidad pasa al islam. Su estrategia fue una combinación de arabización –convirtiendo el árabe en el lenguaje del imperio– e islamización, creando una identidad exclusivamente islámica para hacer que todos los musulmanes siguieran las mismas pautas. También buscó promoverse como el Califa de Dios, más que como un sucesor del Profeta. El término califa significa «sucesor», y antes que él, todo el mundo lo usaba refiriéndose a sucesor de Mahoma, con una menor implicación teológica. Abd al Malik contrató a poetas para que le ensalzaran como el Califa de Dios en todos los sentidos.

Esto desencadenó toda una serie de consecuencias que nos dicen algo sobre hasta qué punto Mahoma se percibía a sí mismo como iniciador de una nueva religión y hasta qué punto eso fue un desarrollo posterior de sus seguidores. Si te fijas en la evolución de la jurisprudencia islámica, la *Sharía*, puedes observar un fenómeno muy llamativo: a los cuatro primeros califas –esto puede parecer un poco sorprendente– no les importaba en absoluto lo que dijera el Profeta. No tenían que llevarse las manos a la cabeza y preguntarse qué era lo que pensaba el Profeta sobre algún tema. Daban sus propias normas y a menudo esas normas contradecían directamente lo que algunos recordaban que había dicho el Profeta. Algunos juristas musulmanes en los dos primeros siglos del islam hicieron lo mismo.

*¿Por ejemplo?*

Está la famosa cuestión de si todas las criaturas del mar son comestibles o no. El Profeta supuestamente dijo que sí lo eran, exceptuando la rana. El primer califa, Abu Bakr, dijo que todo era permisible. Abu Hanifa (699-767), que creó lo que se convertiría en la escuela *hanafi* de derecho, dijo que solamente el pescado. Ningún jurista musulmán se atrevería a decir que solamente lo que el Profeta dijo es *Sharía* y que las otras afirmaciones no lo son. Cada una de ellas tiene su lugar en el conjunto de la jurisprudencia islámica, de forma que, como individuo, tienes la opción de quedarte con las palabras del Profeta, del califa Abu Bakr o del jurista Abu Hanifa. Hay contradicciones mayores que esta. Por ejemplo, el Corán nos dice que el matrimonio por placer –*mut'a*– es aceptable. Cuando los guerreros salían a combatir, podían establecer contratos de uniones carnales con mujeres por un periodo de una semana, una cierta clase

de matrimonio formal que se anulaba pasados siete días. El califa Umar prohibió esta práctica, de manera que los suníes no la practican porque Umar la prohibió, aunque el Corán la autoriza. También está el castigo por el adulterio. El Corán dice que la pena es la lapidación, al igual que la tradición judía, pero se convirtió en cien latigazos. Si el Corán es un texto revelado cuyas prescripciones deben ser seguidas por los musulmanes, ¿por qué hay tantas cosas en la *Sharía* que son contrarias al Corán? La respuesta es que para los musulmanes el Corán realmente no es la primera fuente que sirve de guía para la conducta. Para los suníes es la *Sunna* del Profeta, que se extiende en varias enormes compilaciones y se complementa con un conjunto incluso mayor de opiniones de importantes figuras sancionadas por el sunismo. Así que no importa si las disposiciones coránicas contradicen al Profeta, el conjunto de la *Sunna* es lo que cuenta. Los chiíes siguen las enseñanzas de sus imanes.

*¿Cómo encaja eso con la idea de que el Corán no es la enseñanza de Mahoma, sino directamente la palabra de Dios? ¿Los pronunciamientos de Dios no están por encima de cualquier palabra humana?*

Dentro del mundo musulmán no funcionan así. Simbólicamente, la palabra de Dios es definitivamente lo que cuenta. Sin embargo, resulta llamativo que en el islam todos los movimientos que surgieron sosteniendo que la palabra de Dios está por encima de cualquier otra cosa quedaron marginados; cada uno de los movimientos de esta clase fue un fracaso. Para los chiíes lo que cuenta son las palabras de los imanes, y el Profeta es uno de ellos. Para los suníes es el amplio conjunto de dichos del Profeta, de sus compañeros, sucesores y de unos cuantos estudiosos fundamentales posteriores. Así que, mientras que el Corán puede ser tratado de forma bastante flexible, los imanes y la *Sunna* se convirtieron en intocables; si empiezas cuestionándolos o dudando de ellos, todo el sistema se colapsa. Por eso las caricaturas sobre el Profeta generaron mucha más violencia en el mundo musulmán que cualquier otra cosa.

*Todos los textos teológicos están llenos de contradicciones: los cuatro Evangelios no concuerdan entre sí, el Pentateuco es un montón de discrepancias. ¿Cuál es el grado de coherencia del Corán?*

La coherencia es un criterio moderno. Cualquier texto medieval está lleno de contradicciones. Cuando un escritor hace una afirmación, reúne todos los argumentos necesarios para apoyarla, luego pasa a otro

tema utilizando argumentos para hacer otra afirmación que puede contradecir lo que dijo unas páginas atrás. Así que en el Corán hay muchas contradicciones y también las hay en leyes fundamentales que supuestamente se derivan de él. ¿Está o no está prohibido el alcohol en el Corán? En última instancia, la *Sharía* dice que *sí* está prohibido. Pero un verso del Corán nos dice que el vino fue creado por Satán y otro (16.67) que Dios creó los dátiles y las uvas para disfrutar de ellas como alcohol o alimento. Así que Dios es el creador del alcohol y Satán es el creador del alcohol. Obviamente, la tradición trató de dar sentido a las contradicciones, pero sus soluciones no eran siempre lógicas. ¿El Corán predica la predestinación o el libre albedrío? Puedes enumerar versos en apoyo de cualquiera de las dos opciones, y lo mismo sucede con otras muchas cosas. La teología del Corán habla para el momento, más que para una posición uniforme que se sostenga a lo largo de veintidós años de diferentes experiencias y compromisos. Refleja las circunstancias de cada situación a lo largo del tiempo y sus contradictorias necesidades.

*Considerando el mensaje religioso global del Corán, ¿cuáles son los postulados fundamentales que trasmitió a la fe que se convirtió en el islam?*

En el islam hay cinco pilares. La unidad y singularidad de Dios es el criterio fundamental. Pero tampoco puedes ser un creyente y, por extensión, un musulmán sin creer en los ángeles. Si dudas de los ángeles, no eres un creyente, porque sin ángeles no hay comunicación entre Dios y la humanidad y, por extensión, la validez de las Escrituras se pone en duda. Tampoco puedes ser un monoteísta sin aceptar a los profetas que llegaron antes de Mahoma y los mensajes que trajeron. No puedes ser un monoteísta sin creer en la realidad de la Resurrección y en el Día del Juicio. Todas estas cosas son «obligaciones». Después, tu deber como monoteísta es regirte por la ley de Dios como está revelada en el Corán y encarnada en la *Sharía* de Dios (que el Corán no define por completo). Sin embargo, en el islam la *Sharía* se define de forma ligeramente diferente en cada escuela de la ley (cuatro en el sunismo y unas cuantas en el chiísmo). En nuestros días estas cosas están mucho menos claras para los musulmanes, pero hace cien años no decías, «soy musulmán y punto», tenías que decir: Soy *hanafi* o *shafi'i* o *imami*, es decir, especificando la escuela a la que te adherías.

El enorme caos reinante en el mundo musulmán actual puede atribuirse en parte a que la mayoría de la gente no sabe qué es la *Sharía*. No hay

una única *Sharía* islámica, cada escuela la definía a su manera y eras un musulmán de acuerdo con la *Sharía* de esa escuela. Se ocupaba prácticamente de todos los aspectos de la vida. Por ejemplo, cuando alguien fallecía, necesitaba ser enterrado de acuerdo con la *Sharía* de la escuela a la que pertenecía. Si no se observaba el ritual, era una grave ofensa al muerto, prácticamente como no enterrarle en absoluto. En nuestros días todo esto está oscuro y poco claro. Mucha gente simplemente dice: «Soy un musulmán» y afirma que sigue la *Sharía* islámica. Pero ¿cuál es la *Sharía* islámica? ¿Dónde la encuentras? No tienen ninguna pista, piensan que la *Sharía* la define algún clérigo. Pero ¿qué pasa si eres paquistaní y ese clérigo es de una escuela que no se practica en Pakistán? Las prácticas eclécticas en el mundo islámico moderno son más un reflejo de su caos que un cumplimiento real o una claridad sobre lo que es el islam.

*Mencionabas el componente escatológico del mensaje del Profeta sobre el que algunos estudiosos hacen un considerable énfasis, la creencia en que se acerca un Día del Juicio, no demasiado lejano. ¿Cómo valoras eso?*

Este es uno de los temas donde se puede detectar una evolución dentro del Corán. En las partes atribuidas a La Meca está mucho más pronunciado. El escatón como el Final de los Tiempos es un tropo que funciona solamente si golpea la imaginación de los oyentes como su última oportunidad: el Día del Juicio está a la vuelta de la esquina y a no ser que te arrepientas estás condenado. En el periodo de Medina, el Día del Juicio sigue siendo una realidad, pero se ha vuelto más remota. Digo esto porque hay una característica muy desconcertante en estas partes del Corán. La única parte de la ley que está establecida con todo detalle es la ley de la herencia. Si un movimiento está obsesionado por el final de los tiempos, ¿para qué se iba a tomar tantas molestias en determinar exactamente cómo hay que dividir una herencia? No solo el dejar la herencia a tu hijo, o si tienes una hija, dejarle la mitad o una cuarta parte. También especifica qué obtiene la madre o el padre o qué pasa si solamente sobreviven mujeres. Se contemplan muchos escenarios diferentes. Se trata claramente de una comunidad que no está presa del pánico ante un inminente Día del Juicio. Este cambio es muy parecido al de los escritos cristianos del siglo I, cuando se hacía evidente que la nueva Jerusalén no acababa de llegar: «No podemos seguir esperándola y tenemos que vivir, así que ¿cómo vivimos como cristianos?» El centro de atención de la tradición cambia y creo que esto sucedió bastante rápidamente ya en vida de Mahoma, más que después de su muerte. Una vez que se trasladó

a Medina, se convirtió en un gobernante y la dinámica religiosa cambió. Ya no estaba luchando por unificar una comunidad mediante una advertencia escatológica, podía utilizar el poder político para imponer su voluntad. En ese momento, el Día del Juicio se convierte en un elemento secundario en vez del punto central.

*¿Qué evidencias biográficas tenemos sobre la vida del propio Mahoma?*

La primera biografía, la *Sira,* escrita por Ibn Ishaq de Medina data de mediados del siglo VIII, aunque no tenemos ninguna copia de ella. La obra se conserva solamente en las citas de libros de historia escritos en el siglo IX o como alguna clase de totalidad mediante algún escritor que esencialmente plagió la mayor parte de ella casi ochenta años después de la muerte de Ibn Ishaq. Los estudiosos han llegado a la conclusión de que realizó una primera versión, después obtuvo nuevas informaciones y cambió ciertas historias, a menudo alargándolas. El estilo de Ibn Ishaq era muy interesante. Juntaba montones de diferentes informes y con gran habilidad tejía una historia basada en ellos, produciendo una narrativa coherente que era realmente nueva y diferente de la que circulaba con anterioridad. En este aspecto, todos los biógrafos del Profeta crearon un nuevo retrato suyo, porque, aunque los materiales que podían usar procedían de alguien, el *collage* que hacían con ellos ofrecía cada vez un icono diferente. Ibn Ishaq elaboró una imagen del Profeta totalmente desconocida para las generaciones anteriores. Más tarde otros escritores –utilizando tradiciones orales– introdujeron en la vida del Profeta los milagros o las reflexiones místicas, elaborando una figura que tampoco se encontraba en Ibn Ishaq. Así que, aunque no se puede decir nada cierto sobre la vida del Profeta, podemos estar seguros de que poco después de su muerte empezó un proceso de glorificación y los musulmanes continuaron embelleciéndolo a medida que nuevas situaciones necesitaban construir una imagen del Profeta más próxima a lo que predicaban, promovían o incluso imaginaban que debía ser la vida de un profeta. Así que, de repente, en los siglos IX y X –y a partir de entonces– empiezan a aparecer biografías que representan al Profeta como un místico. No hay ninguna antes del siglo IX e incluso en ese siglo hubo místicos que reconocían que el Profeta no era uno de ellos, pero una vez que los místicos se convirtieron en los gobernantes del mundo musulmán, el Profeta *tenía* que ser un místico. Biografías más recientes describen a Mahoma como un adalid de los derechos humanos, del feminismo, de la democracia, etcétera.

De la misma manera, pero un poco antes, los musulmanes empezaron a coleccionar historias de milagros atribuidos a Mahoma, aunque el Corán dice que, mientras que los profetas judíos y Jesús realizaron muchos milagros, Mahoma no los hizo. El único milagro de Mahoma era la trasmisión del Corán. Entonces, ¿por qué tenía que haber una biografía del Profeta llena de milagros? Si estás actuando en un entorno cristiano, ¿cómo puedes esperar que la gente acepte a un profeta que no realiza milagros? Todas las biografías están modeladas por estas diferentes necesidades. Una vez que el islam empezó a cristalizar como una religión diferenciada, a finales del periodo omeya, la primera cosa que se necesitaba era una historia del Profeta. El Corán no te la ofrece. Pero, más importante, tienes unas Escrituras que necesitas explicar, lo que solamente se puede hacer relatando cómo el Profeta las recibió. Por eso se inventó la *Sira*, para proporcionar una cronología del Profeta y para ayudar a explicar el Corán.

Podemos fijarnos en el desarrollo del cristianismo. Pablo no encontró ninguna razón para escribir una narrativa de la vida de Jesús. Pasaron por lo menos otros veinte años hasta que se escribió el Evangelio de Marcos, alrededor del año 70. Eso fue cuando los cristianos empezaron a preguntar: «¿Quién es ese Jesús de Nazaret?» Antes de ese momento, todos eran sus seguidores o los seguidores de sus seguidores. Ahora, había gente en Roma que nunca había oído hablar de Palestina, nunca había estado allí, no sabía nada de ella y necesitaba que se la informara. Así que, en la evolución de cualquier movimiento religioso, siempre llega un momento en que esa información se vuelve fundamental. De ahí vienen los Evangelios. Después, en el siglo II, los cristianos empezaron a preguntarse: «¿Qué pasa con María? ¿Quién era?» De esa manera se llega al protoevangelio de Santiago, debidamente seguido por narraciones de la infancia de Jesús en una cierta clase de progresión natural. La *Sira* es exactamente lo mismo, surge a medida que los musulmanes empiezan a preguntar hacia finales del siglo VII y comienzos del VIII quién era Mahoma. La demanda produjo la oferta, con la vista puesta también en la interpretación del Corán.

Por esa razón, sin la *Sira*, que está llena de problemas historiográficos, no podemos entender el Corán. Incontables modernistas musulmanes en Egipto, India y otros lugares buscaron un estilo «protestante», *sola scriptura*, con el Corán como la palabra de Dios. Pero todos se dieron cuenta de que no tenían ningún recurso para entender el Corán por

sí mismo al margen de la vida del Profeta. Por ello, todos los problemas del islam clásico se reprodujeron en el islam moderno. El Profeta era un hombre del siglo VII y los diferentes libros medievales sobre su vida le presentaban de acuerdo con el consenso de ideales premodernos. Ahora estamos viviendo en el siglo XXI. Se casó con catorce mujeres, ¿qué gobierno musulmán podría abordar eso desde un punto de vista legal? Sería bastante incómodo.

*Dentro de este conjunto de bibliografías ¿hay disputas importantes sobre la vida del Profeta?*

Sí. No sabemos dónde nació. No sabemos cuál fue la primera revelación que recibió, se ofrecen diferentes versos coránicos. No sabemos dónde estaba cuando recibió la revelación. ¿Fue a Jerusalén físicamente, en espíritu o en un sueño? ¿Su ascensión a los Cielos se produjo en La Meca o fue lo mismo que su Viaje Nocturno a Jerusalén? En los modernos libros de texto islámicos tenemos una narrativa canónica o, por lo menos, una narrativa mucho más armonizada, pero en las narrativas musulmanas clásicas no sucede lo mismo. Aparte del panorama general no se pueden discernir muchos detalles. Los chiíes tienen sus propias versiones de la *Sira,* que los suníes rechazan. Por ejemplo, la historia según la cual, hacia finales de su vida, Mahoma se encuentra con Alí y, poniéndole la mano sobre el hombro, le trasmite el liderazgo con las palabras: «Aquel que me toma como su señor, para él Alí es el señor». Debido a sus implicaciones políticas, este episodio se convierte en un tema polémico entre chiíes y suníes. Los chiíes afirman que es cierto. Los suníes niegan que llegara a suceder o que Mahoma dijera lo que dijo o que pusiera su mano sobre el hombro de Alí. Y dado que no tenemos prácticamente nada escrito del primer siglo sobre Mahoma, estamos a merced de tradiciones orales precariamente construidas a partir del siglo VIII, incluyendo la tentativa de Ibn Ishaq de armonizarlas en narrativas continuas. Pero debido a que muchos estudiosos intentaron hacer lo mismo, ahora tenemos muchas variaciones sobre su vida y un panorama bastante confuso.

*El otro componente importante de la tradición son los* hadices. *¿Cómo surgieron?*

Los *hadices,* los dichos atribuidos al profeta Mahoma, representan el material bruto de donde se forma la *Sunna*. Nos referimos a ellos como el *Hadiz,* esto es, el enorme conjunto de *hadices*. Tiene una gran

relevancia legal y ayuda a responder a un sinnúmero de preguntas. ¿Puedo beber alcohol? ¿Qué dijo el Profeta sobre eso? ¿Puedo romper el ayuno durante el día? ¿Qué dijo el Profeta sobre eso? Cuando entro en mi casa, ¿debo entrar con el pie derecho o con el izquierdo? ¿Cómo entraba el Profeta? Así, el *Hadiz* se necesitaba para especificar la *Sharía*. Diferentes grupos empezaron a coleccionar *hadices* quizá ya hacia finales del siglo VIII y comienzos del IX. Un famoso estudioso de las leyes llamado Shafi'i recalcaba que los musulmanes debían vivir de acuerdo con las normas de un hombre perfecto, Mahoma, ya que solamente él había practicado el islam de manera intachable. Por ello, lo que viene en primer lugar es la *Sunna*: lo que Mahoma dijo e hizo y cómo vivió. Si un tema no se aborda en el *Hadiz* de Mahoma, hay que buscar en el Corán para ver si habla de él. Si Mahoma y el Corán no están de acuerdo en algún tema, el musulmán debe seguir lo que Mahoma dijo o hizo porque la creencia es que la *Sunna* también viene de Dios. Obviamente, los estudiosos musulmanes no toleraban la idea de que el *Hadiz* y el Corán pudieran no estar de acuerdo. Una vez que Shafi'i definió de esta manera la forma correcta de vivir, se volvió urgente coleccionar o inventar todos los dichos posibles y atribuirlos al Profeta. Después empezaron a compilarse volúmenes y volúmenes de los que están etiquetados como buenos *hadices*, y se hicieron esfuerzos para descartar *hadices* falsificados. También sucedió que un gran número de dichos de compañeros del Profeta se asignaron al propio Profeta sobre la base de que debían haber seguido su modelo o repetido lo que él decía. Así, el *Hadiz* se convirtió en un enorme conjunto de tradiciones, la mayor parte de ellas inventadas, ya que hablan de problemas dentro de la comunidad musulmana –sucesión política, libre albedrío, predestinación y otros muchos– que surgieron solamente después de la muerte de Mahoma.

*¿La autenticidad de esta tradición nunca se puso en duda?*

Sí, muchos estudiosos se vieron expuestos a que les llamaran mentirosos y a que se les acusara de inventarse los *hadices*. En teoría había una estricta ciencia alrededor del *Hadiz* para separar el trigo de la paja. Una fuente puede ser fiable en sí misma, pero si solamente tiene una línea que la vincula con el Profeta, no se puede depender demasiado de ella, se la llama *singular*; otra fuente puede haber olvidado el nombre de la persona que le contó el *hadiz*, lo que la proporciona cierta debilidad; algunas veces se puede detectar al falsificador de un *hadiz* y su cadena

de transmisión hasta el Profeta, ya que sabemos que nunca se reunió con la persona que dijo y de la que supuestamente oyó el *hadiz*. La mayoría de las colecciones de *hadices* que se hicieron excluyeron a los que no se consideraban fiables. A los verdaderos *hadices* se les llama *Sahih* (bien fundamentado). Son relativamente pocos en comparación con la enorme cantidad de *hadices* en circulación. Cuando Bukhari recopiló su colección en el siglo IX –murió en el año 870–, dijo que de los cerca de 70.000 *hadices* que había examinado, solo podía considerar bien fundamentados 4.800, ni siquiera el 10 por 100. Pasaron tres o cuatro siglos antes de que estas recensiones adquirieran autoridad, cuando se convirtieron en lecturas obligadas en los planes de estudio de los seminarios. Antes de ese momento, todos los estudiosos importantes del *Hadiz* elaboraban su propia colección. La ventaja de Bukhari era que su compilación tenía un tamaño relativamente pequeño. Las colecciones de estudiosos posteriores fueron cada vez más grandes, cada vez menos verificadas. Una vez que un *hadiz* había sido puesto en circulación, al margen de su autenticidad o fundamento, algunos estudiosos acababan aceptándolo.

*Si nos fijamos en lo que normalmente se denominan las conquistas árabes, parece haber una notable brecha entre una fe muy ecuménica, como la retratan Donner y otros, y la asombrosamente rápida expansión de la fe por la fuerza de las armas. Parece haber dos versiones principales de lo que pudo haber sucedido. Una de ellas, que se encuentra en Donner, sostiene que solamente se produjo un enfrentamiento mínimo, ya que no hay evidencias arqueológicas de mucha destrucción durante este periodo. Pudo haber algunos episodios violentos, pero solamente pasajeros, y si hubo algún saqueo, quizá se debió principalmente a forajidos. Para un historiador como Kennedy, al contrario, la expansión del islam estaba fundamentada en la dinámica de la unificación de Mahoma de la propia península arábiga, donde todo el modo de existencia de los beduinos dependía de incursiones tribales en las que cada hombre era por definición un guerrero. Una vez que las tribus fueron unidas en una fe común –así sigue el razonamiento–, esas incursiones quedaron prohibidas y la dinámica guerrera de los beduinos se proyectó hacia el exterior en una arrolladora serie de conquistas. En una tercera versión, una variante de la posición de Kennedy que se encuentra en Patricia Crone, la novedad del islam fue la unión entre la idea de una fe universal y un imperio universal. Anteriormente había habido conquistadores universales, como Alejandro y otros, pero no trajeron una fe; por otro lado, había una fe universal, especialmente el cristianismo, pero estaba desconectada de la idea de un imperio*

*universal*[3]*. Todas estas versiones tienen en común que las conquistas precedían a las conversiones en masa, y que solamente hacia finales del siglo IX apareció en el actual Oriente Próximo una población mayoritariamente musulmana. ¿Cuál es tu opinión sobre el equilibrio entre estas interpretaciones?*

Durante mucho tiempo fue habitual hablar de «conquistas islámicas», pero ahora nos damos cuenta de que esa denominación es poco apropiada. Fueron conquistas árabes, o árabo-islámicas. Mahoma había conseguido la unificación de Arabia por la fuerza, la tradición no ocultaba eso. Cuando murió el Profeta, se formaron nuevas alianzas que podían remodelar la península, de manera que Abu Bakr mandó a sus generales para mantener la recientemente establecida unidad contra tribus que ahora estaban aprovechando la ocasión para resistirse. Pero como dirigente astuto, después canalizó hacia el exterior la ira que habían levantado sus campañas, liberando las energías de los beduinos sobre territorios fuera de la península. En este aspecto, las conquistas árabes recuerdan las conquistas nómadas a lo largo de la historia y que llegan hasta los tiempos de los mongoles y los turcos: la motivación principal de los guerreros a caballo era el saqueo. Lo que atrajo a la mayoría de los combatientes árabes fue simplemente la posibilidad de un botín, no tenían en mente el convertirse en los señores del Mundo Antiguo conocido.

Sin embargo, los jinetes árabes empezaron a cabalgar fuera de la península en un momento en que las dos grandes superpotencias del Mundo Antiguo, los Imperios bizantino y persa, estaban exhaustas después de medio siglo de conflictos entre ellos, después de consumir sus finanzas y energías en una serie de guerras agravadas por disputas religiosas y golpes palaciegos. Así, los árabes llegaron a zonas donde la población estaba deseosa de cierta clase de estabilidad, y en su mayor parte encontraron sociedades dispuestas a tolerar su mandato en vez de seguir bajo la opresión sasánida o bizantina. Eso no significa que los conquistadores no se preocuparan por el botín, pero en los fértiles territorios y en las ricas culturas de Palestina, Siria, Egipto, Iraq y Persia, la lógica de las incursiones cambió. Aquí no se trataba de atacar a otra tribu del desierto y huir con el botín. Estas eran comunidades y ciudades capaces de pagar mucho más de lo que se podía ganar simplemente saqueándolas. Cuando los ejércitos árabes alcanzaron Damasco, hay dos versiones

[3] F. Donner, *Muhammad and the Believers*, cit., pp. 106-118; H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, cit., pp. 21-22, 58-59; Patricia Crone, «Yihad: Idea and History», *openDemocracy*, 1 de mayo de 2007.

de lo que sucedió, que se apoderaron de ella por la fuerza o que entraron pacíficamente a cambio de un pago. Probablemente, fue una mezcla de ambas, pero la toma de la ciudad se produjo sin que hubiera una gran batalla. Jerusalén fue conquistada pacíficamente a cambio de un pago. La mayor parte de Egipto cayó de la misma manera. Las principales excepciones parecen haberse producido en Iraq e Irán, donde el ejército sasánida ofreció más resistencia. Pero ahí probablemente interviene un factor religioso. La conquista árabe encontró menos resistencia en Siria o Egipto porque las creencias religiosas que incorporaba –esto encajaría con el argumento de Donner– se aproximaban mucho a las de las comunidades conquistadas. Iraq era predominantemente cristiana y judía en aquel momento, pero estaba bajo el control del Imperio persa, cuyo zoroastrismo pertenecía a otro universo religioso.

En la ley islámica tenemos una reflexión sobre ese contraste. En su mayor parte, la tierra en Siria y Egipto no se convirtió técnicamente en propiedad de los musulmanes, permaneció en poder de las poblaciones locales, que debían pagar a los musulmanes un impuesto, la *jizya*. En Iraq e Irán, sin embargo, la tierra pasó a ser propiedad de los musulmanes porque conquistaron esas zonas por la fuerza. Este es un sólido indicio de que en las demás partes de Oriente Próximo las conquistas árabes se realizaron relativamente con poca violencia. Donner tiene razón al señalar la ausencia de cualquier evidencia arqueológica de una gran destrucción, lo que es sorprendente dada la magnitud de la conquista militar. Durante mucho tiempo se asumió que un cierto estrato de destrucción era obra de los ejércitos árabes, pero al examinarse se demostró que procedía de la conquista persa del año 614. Las conquistas árabes se entienden mejor como el despliegue de tribus guerreras fuera de la península –que probablemente estaba sufriendo un exceso de población– con unos planteamientos que inicialmente eran bastante tradicionales hasta que se dieron cuenta de que habían tropezado con un panorama social para el que no estaban preparados.

Cuando los árabes llegaron al Creciente Fértil y a Egipto, se dieron cuenta de que en las regiones que ahora tenían que gobernar eran una minoría, no solo religiosa, sino también étnica. No querían volver a Arabia. La Meca había quedado en gran parte abandonada por su tribu, cuyos miembros se marcharon a Damasco, Egipto o Iraq. Muy pocos de los habitantes originales se quedaron en La Meca o en Medina y lo mismo sucedió con muchas otras poblaciones. La sociedad y la economía árabe

no ofrecían demasiado, la península era árida y la gente, pobre, mientras que ahora podían disfrutar de los palacios y lujos de los dos imperios que habían heredado. ¿Por qué volver al desierto? Así que los árabes se establecieron en sus conquistados territorios conscientes de que en ellos eran una minoría étnica, lingüística y religiosa. La tradición nos dice que en este periodo prohibieron la conversión al islam, lo que sugiere lo poco que estaba motivada la conquista por cuestiones religiosas, exactamente lo contrario de la típica imagen occidental de guerreros con el Corán en una mano y la espada en la otra. (Además, ya que el Corán solamente se puede coger con la mano derecha, todos estos guerreros tendrían que ser zurdos). En realidad, las poblaciones de Siria, Egipto e Iraq siguieron siendo mayormente cristianas hasta el siglo IX o X, aunque mantuvieran una significativa presencia judía. La sociedad iraní permaneció localmente sobre todo zoroástrica o cristiana hasta el siglo IX. Cuando llegaron las conversiones, no fueron por obligación, sino más bien por conveniencia, para acceder a puestos en la administración o en el ejército, o a toda clase de servicios y trabajos que estaban abiertos solamente a los musulmanes.

*¿Cómo figura el concepto de yihad –si es que lo hace– en las conquistas? Crone habla de «guerra misionera» sosteniendo que el deber supremo de los fieles era luchar por el islam. ¿Consideras eso una equivocación?*

Nuestra única evidencia sobre el uso original de yihad viene del Corán, donde el término, y derivados de su raíz *j-h-d*, pueden significar dos cosas: hacer un esfuerzo o luchar en el sendero de Dios. El primero indica esforzarse en cualquier empresa; haces un esfuerzo para estudiar o para ser una buena persona. «Hacer un esfuerzo» es el significado básico del término en árabe. Pero también tiene un significado religioso que se ha vuelto idiomático: luchar en el sendero de Dios, a menudo haciendo la guerra. Está ahí desde el comienzo. Cuando el Corán utiliza yihad en este sentido, el contexto es invariablemente la guerra para enfrentarse a un peligro que amenaza a la comunidad musulmana. En Medina, donde Mahoma fue atacado y respondió a ese ataque, la yihad era una respuesta ideológica a los desafíos que afrontaba. Eso no significa que fuera una respuesta necesariamente defensiva, era el producto de la hostilidad recíproca entre el Profeta y sus oponentes.

Por el contrario, nuestras fuentes no describen las conquistas árabes como ejemplos de la yihad, son la *futuh*, el término literal para

«conquista». Sin embargo, hay otro término que se utilizaba para las campañas de Abu Bakr dirigidas a recuperar a las tribus que después de la muerte del Profeta habían abandonado el pacto que habían firmado con él. Esta era la guerra contra la apostasía, la *riddah*. Pero una vez que el centro del mundo musulmán se trasladó al norte hasta el antiguo Oriente Próximo y los omeyas llegaron al poder en el año 661, se creó un Imperio árabe expansionista que chocó con el poder bizantino y con remanentes del antiguo Imperio sasánida, desplazando fuerzas hacia Afganistán, el Norte de África e incluso hasta España. Esto ya no era la *futuh*: ahora era la yihad. Algunos buenos estudios modernos han examinado el Imperio omeya como un Estado de la yihad, que desata una nueva clase de choque entre el mundo del islam y el mundo fuera del islam. Esta es la primera vez que tienes una yihad entre la Morada del Islam y la Morada de la Guerra, *dar al Islam y dar al Harb*. Estos dos conceptos no existían anteriormente.

Abd al Malik se vio obligado a pagar y conceder territorios a los bizantinos para que no le atacaran, en una inversión del modelo musulmán de expansión, porque estaba preocupado por tener que luchar contra sus oponentes en el propio mundo musulmán. El resultado fue que nació una nueva visión preventiva de la yihad que exigió expediciones contra los infieles prácticamente anuales. A partir de Abd al Malik, algunos estudiosos sostuvieron que el califa tenía la obligación de realizar una campaña de yihad una vez al año. Pero cuando los abasíes acabaron con el dominio omeya a mediados del siglo VIII, encontraron que el imperio que habían heredado era difícil de gobernar y que esas campañas eran demasiado costosas y desviaban la atención de otras cuestiones. Sin querer que los estudiosos les obligaran a realizarlas, contrataron a sus propios eruditos para redefinir la yihad como un deber colectivo, no individual. Esto transformó la práctica. Por poner un ejemplo, la oración es un deber individual, tu padre o tu hijo no pueden cumplirlo en tu nombre. Tienes que hacerlo tú mismo y, si no lo haces, es una trasgresión contra Dios e incurres en un castigo. Hacer pan, por otra parte, no es un deber individual, no todo el mundo tiene que ser panadero, pero si unos cuantos individuos deciden ser panaderos, pueden producir suficiente pan para todos. La yihad se redefinió como semejante vocación: si unos cuantos la realizan de forma suficiente, eso cubre las necesidades de la sociedad y no es de la incumbencia del resto.

Esta doctrina, expuesta por estudiosos a sueldo de los abasíes, irritó a muchos otros que preferían la definición anterior de la yihad como el deber de todos los individuos; incluso si el propio califa no hacía un llamamiento a su favor, era obligación de todos los musulmanes coger las armas e ir a las fronteras para luchar. Por ello, en el primer periodo de dominio abasí había guerreros turcos, recientemente convertidos al islam, que hacían el largo viaje desde Asia Central para luchar en la frontera bizantina, porque ahí era donde podían cumplir el deber que los califas estaban ignorando. El propósito de redefinir la yihad era domesticarla. Una vez que realizar un llamamiento a la yihad era una prerrogativa del califa, este podía tener un millón de excusas para no hacerlo. Desde luego, el Estado siempre podía invocarla cuando fuera necesario, pero la mayor parte del tiempo los abasíes no tuvieron ninguna intención de hacerlo: este era un periodo de un próspero comercio entre el mundo musulmán y el Imperio bizantino e India y no querían que se perturbase con cada loco que viniera diciendo: «voy a hacer la *yihad* porque estos son infieles».

*¿Qué pasa entonces con las campañas de los* ghaznavid *en India?*

Hubo excepciones. El poder de los *ghaznavid*, que se extendía sobre partes del este de Irán, por la mayor parte de Afganistán y llegaba al Asia Central, era autónomo de Bagdad aunque debía lealtad nominal al califa abasí. Étnicamente, el Estado *ghaznavid* era mayoritariamente afgano, pero tenía una mezcla de turcos, uzbekos y kazakos. A finales del siglo X y comienzos del XI, su dirigente más famoso, Mahmud de Ghazna, invadió India diecisiete veces, destruyendo y saqueando templos y ciudades en nombre de la yihad, dejando un legado de animosidad entre hindúes y musulmanes que se sigue recordando en el subcontinente. Pero esto estaba, fuera de la influencia de los abasíes.

*¿Revivieron los cruzados las ideas de la yihad en el mismo Oriente Próximo?*

Desde luego. Las cruzadas plantearon un gran desafío al mundo musulmán: pensábamos que nosotros éramos la última religión de la salvación y ahora los cristianos estaban invadiendo y apropiándose de territorio en el corazón del islam, creando el temor a que la propia ciudad de La Meca pueda caer: «¿Nos van a destruir? » Esa fue la reacción. Así que se empiezan a ver algunos intentos por refundir de nuevo la yihad como un deber que incumbe a todos los individuos. El derecho a proclamar la

yihad había sido apropiado por los califas, pero los califas estaban sentados sin hacer nada. Cuando Jerusalén fue conquistada por los cruzados en 1099, una delegación de estudiosos –paradójicamente no de Siria o Jerusalén– salió hacia Bagdad para suplicar al califa abasí que declarara la yihad y enviara refuerzos para recuperar Jerusalén. La tradición dice que los delegados llegaron durante el mes del Ramadán y deliberadamente rompieron el ayuno públicamente, una gran transgresión dirigida a crear una conmoción, una manera de decir: «Lo que hemos perdido es mucho más grave que lo que nos veis hacer». El califa abasí permaneció completamente indiferente.

El resultado fue que se levantaron cada vez más voces sosteniendo que no podíamos depender de los gobernantes; luchar contra el infiel tenía que volver a ser un deber individual. Durante el periodo de las cruzadas, se escribieron más libros sobre la yihad que en cualquier momento anterior o posterior. Fueron obra de estudiosos comprometidos próximos a gobernantes, de los que el más importante fue el príncipe turco Nureddin de Alepo (1118-1174). Occidente conoce a Saladino, el sobrino de uno de sus generales, pero fue realmente Nureddin el que puso en marcha la estrategia y la visión que más tarde condujo, con Saladino, a las decisivas derrotas del reino de las cruzadas. La yihad floreció durante este periodo, en el que por primera vez también empezó a ir en contra de otros musulmanes, especialmente chiíes, pero también suníes desviados. Así que, cuando llegamos a un pensador como Ibn Taymiyya (1263-1328), una importante influencia para Bin Laden y los militantes modernos, su intransigencia no es original. Refleja la energía de una intolerancia hacia otros musulmanes que surgió mucho antes, cuando los eruditos empezaron a sostener que era la falta de unidad lo que permitía las invasiones de los infieles: «El enemigo interior es el verdadero problema, no el exterior. Si estamos unidos podemos derrotar a los cruzados, son los elementos internos los que nos hacen ser débiles». Esta perspectiva alcanzó un extremo sin precedentes una vez que los mongoles entraron en Oriente Próximo, mientras los cruzados todavía seguían allí, saqueando Bagdad en 1258 y realizando masacres en Damasco y Alepo. Estaban a punto de entrar en Egipto cuando fueron detenidos en Ain Jalut, en el norte de Palestina, por los mamelucos, un ejército de esclavos turcos.

Durante los primeros cuarenta o cincuenta años de su historia, los mamelucos estuvieron incluso más comprometidos con la yihad que sus predecesores, librando una guerra contra los cruzados después de que los

mongoles se retiraran. Pero una vez que la amenaza mongol había desaparecido y los cruzados habían sido expulsados, los mamelucos empezaron a abrazar las costumbres abasíes, olvidándose de la yihad a medida que empezaban a disfrutar de la vida palaciega y a controlar el enorme comercio de especias y las relaciones comerciales con las ciudades Estado italianas, especialmente con Venecia. Pero aunque los mamelucos dejaron de tener interés por la yihad, a diferencia de los abasíes no encargaron a un grupo de estudiosos que desmontaran la manera en que se había desarrollado la doctrina en los dos siglos anteriores. De ese modo, las últimas energías de la yihad, que databan del periodo de las cruzadas, quedaron dentro de la corriente principal de la tradición suní como un recurso dispuesto a ser activado sin que hubiera ninguna oposición. A diferencia de la doctrina abasí de la responsabilidad colectiva, esta posterior ideología de la yihad nunca quedó desacreditada. Así que, si ahora vas a un seminario, esa es la formulación de la yihad que se enseña.

*¿Pero el Estado otomano, a su vez, no tenía, como los omeyas, una sólida ideología de la yihad, con campañas anuales contra los infieles?*

Los otomanos adquirieron la cultura de la yihad del periodo de los cruzados, y lucharon bajo su estandarte contra los bizantinos durante un largo periodo. El término turco *ghazi* es sinónimo del término yihadista. Algunos revisionistas otomanos modernos quieren convencernos de que los *ghazis* no estaban haciendo realmente la yihad. Históricamente, eso no tiene sentido y procede del deseo de inventar un pasado otomano aceptable para la UE, de manera que Turquía pueda unirse a ella. El hecho de que hubiera auxiliares cristianos en la maquinaria de guerra turca no significa que los propios otomanos no estuvieran librando la yihad. Incluso las primeras conquistas árabes pudieron en ocasiones contar con fuerzas cristianas: un ejército armenio luchó con los árabes contra los bizantinos. La utilización de grupos de otras creencias como un complemento militar no implica la tolerancia hacia esa creencia. La sociedad turca de la época todavía era una sociedad tribal, una sociedad guerrera que había internalizado la ideología de la yihad. Pero no produjo un desarrollo de la doctrina porque era incapaz de hacer eso. Los religiosos otomanos se sentían débiles porque, excepto unos pocos, no dominaban el árabe. Los otomanos llevaron juristas árabes a Estambul, pero eso fue algún tiempo antes de que pudieran imponer su autoridad religiosa en el mundo musulmán. Desde luego, una vez que tuvieron que gobernar un gran imperio, empezaron a asentarse y la yihad entró en declive.

*Las grandes expediciones a los Balcanes, el sitio de Viena en 1683 no se consideraban yihad?*

El impulso seguía estando allí, un residuo de la Morada del Islam y la Morada de la Guerra. Para aquel momento los otomanos habían trasladado su atención a Europa pensando que pertenecían a ella más que a Egipto o Siria. Pero en el siglo XVI el principal empuje de la yihad otomana era contra los safávidas en Irán, que para ellos representaban más una amenaza que una recompensa, porque no estaban interesados en conquistar Irán. Pero los safávidas eran un problema porque eran chiíes y había una gran población chií en el sudeste de Anatolia sobre la que los otomanos estaban inquietos. El resultado fue una preventiva animosidad otomana contra la influencia safávida en su propio reino por miedo a que pudiera cortar el Imperio otomano en dos mitades. Por ello realizaron muchas campañas contra los *qizilbash* o «cabezas rojas», como llamaban a los chiíes del este de Anatolia, probablemente debido a una vieja costumbre griega de llevar sombreros rojos.

*Eso plantea la cuestión realmente importante de la división dentro de la* umma *entre los chiíes y los suníes. ¿Cómo describirías la naturaleza original de la división? ¿Qué explica la extrema brutalidad de las guerras civiles que estallaron por cuestiones de sucesión, después de que las conquistas hubieran sido relativamente suaves?*

Cuando el Profeta murió, en 632, surgió inmediatamente el tema de la sucesión. La tradición nos quiere hacer creer que ahí fue cuando se produjo la división inicial. Pero de hecho realmente tardó bastante tiempo. Antes del siglo IX no se puede hablar realmente de sunismo o chiísmo. Lo que podemos llamar protochiísmo empezó como una cuestión política, con la creencia de que Alí debía haber sido el sucesor directo de Mahoma porque era su primo y el marido de su hija Fátima. Pero si analizamos detalladamente el tema de la sucesión, nos damos cuenta de que ese no pudo ser un argumento serio. Si había grupos que pensaban que Alí debía haber sido el sucesor, era por otras razones. Digo esto porque hay un modelo muy claro entre los cinco primeros califas, un modelo que los historiadores parecen no haber percibido aunque lo tengan delante. Los dos primeros califas fueron los suegros del Profeta: Abu Bakr era el padre de Aisha, y Umar era el padre de Hafsah; ambas mujeres estaban casadas con Mahoma. El tercer califa, Uthman, estaba casado con dos hijas del profeta, de aquí su apodo, Dhu al Nurayn, que

significa «el que tiene dos luces». Hay muchas discusiones sobre si se casó con las dos al mismo tiempo o lo hizo por separado, porque la ley islámica prohíbe casarse con dos hermanas a la vez. Puedes casarte con una, divorciarte y casarte con la otra, pero no hacerlo simultáneamente. Por eso hay un debate sobre si fue una excepción anterior a la regla. Después vino Alí, que estaba casado con Fátima, la hija de Mahoma. Después Mu'awiya, cuya hermana estaba casada con el Profeta. Así, los cinco primeros califas están relacionados con el Profeta por el matrimonio. ¿No es eso una sucesión de acuerdo a determinadas reglas tribales de preferencia? La jerarquía va desde el suegro al yerno y al cuñado.

Alí se convirtió en el cuarto califa cuando Uthman fue asesinado el año 656 en oscuras circunstancias. Durante su breve reinado no solo combatió contra Aisha, la mujer del Profeta, sino que mató a dos estrechos compañeros del Profeta, Talha y Zubair. Estos dos estaban entre un grupo de diez, los compañeros más próximos del Profeta, que se consideraba que habían recibido garantías de ascenso directo al cielo como hombres que no podían hacer el mal. Sin embargo, Alí, uno de los diez, eliminó a dos de ellos. Después de la muerte de Uthman esto planteó graves problemas teológicos. ¿Quién de los tres actuó mal? Además, un grupo de partidarios de Alí, a los que más tarde se conocería como los Disidentes, los *khawarij*, se rebelaron contra Alí acusándole de ser un infiel que había violado el Corán y le mataron. Después de su muerte, en el año 661, Mu'awiya –que había rehusado reconocer a Alí como califa acusándole de haber protegido a los asesinos de Uthman– era la elección natural para califa por ser cuñado del Profeta, algo que le proporcionaba legitimidad dentro de la comunidad.

Cuando murió Mu'awiya, no quedaba nadie que estuviera directamente emparentado con el Profeta por medio del matrimonio. Mu'awiya había conseguido trasmitir la sucesión a su hijo, Yazid. Eso no se había hecho nunca anteriormente en el islam y creó una nueva institución: el gobierno hereditario. Mucha gente se opuso a eso, incluyendo a Husayn, el hijo menor de Alí y Fátima. Pero ya que el hijo mayor de Alí, Hasan, había sido sobornado para que no presentara ninguna reclamación y aceptara a Yazid, Husayn tuvo que esperar a que muriera su hermano antes de poder poner en marcha una rebelión. No sabemos exactamente cuál fue su papel en esta revuelta, pero parece que fue convencido por un grupo de seguidores de su padre para que fuera a Kufa, en el sureste de Iraq, y preparara un levantamiento contra los omeyas, lo que muestra

que ya había allí una comunidad protochií. Cuando Yazid se enteró de esto, ordenó a su general en Iraq que preparara una emboscada, matara a Husayn y le trajera su cabeza a Damasco. Husayn era nieto del Profeta y este episodio emborronó la imagen de Yazid para siempre.

*¿Explica eso la extraña asimetría de las tradiciones posteriores, un tremendo relato chií de la villanía de Mu'awiya y Yazid sin ningún contraataque suní comparable sobre la leyenda de Husayn?*

Sí, incluso aunque Yazid es una figura protosuní, no se quiere hablar mucho de él; es un personaje al que se quiere mantener fuera del escenario. No puedes condenarle, pero tampoco puedes aceptarle fácilmente. En el periodo de las cruzadas hubo intentos para lavar su imagen como un dirigente que condujo la yihad contra los infieles y que trasmitió *hadices* conservando la *Sunna* del Profeta. Pero anteriormente los abasíes no tenían ningún interés en eso. Históricamente, como podemos ver ahora, fue la muerte de Husayn la que provocó la creación de un movimiento religioso que reimaginó la legitimidad musulmana como una secuencia de imanes, de la que el primero fue Alí y el tercero, Husayn. El sexto imán, Jafar Sadiq, un estudioso descendiente de Alí que vivió a mediados del siglo VIII, fue probablemente el que dio forma al primer chiísmo como un sistema de creencias, aunque gran parte de su figura pertenezca a la leyenda más que a la historia. Descartando la ideología de la yihad, impulsó la retirada de los devotos para ocuparse de la comunidad y trasmitir el conocimiento de la escritura.

Antes de morir, Sadiq declaró que su hijo Ismael sería el siguiente imán. Pero Ismael murió antes que su padre y Sadiq convirtió a su otro hijo en el sucesor. Sin embargo, un grupo de cortesanos que se habían reunido alrededor de Ismael se negaron a aceptar la decisión. Defendían que, una vez que se anunciaba quién era el siguiente imán, ya no había marcha atrás, por lo que el hijo de Ismael era el que debía tomar el lugar de su padre. El resultado fue un cisma dentro de la comunidad chií y el nacimiento de la secta de los ismailíes, o los «septimanos», que sostenían que Ismael era el séptimo imán. La otra línea de imanes acabó con la desaparición del decimosegundo imán, cuyo milagroso regreso todavía espera la corriente chií de los Doce. Los alauitas, por su parte, no creen que el duodécimo imán llegara a existir, se quedaron en el undécimo. Los zaydíes, que son importantes en Yemen, pero que también solían encontrarse en el noroeste de Irán y en otros lugares, no creen que el

imanato esté restringido a los descendientes de Alí y su mujer, Fátima. Piensan que cualquier descendiente de Alí puede ser un imán, abriendo el campo para los hijos que Alí tuvo con esclavas, pero sostienen que un imán tiene que demostrarse tanto en el campo de batalla como entre la comunidad de estudiosos. A finales del siglo VIII tenemos un montón de escritos de imanes zaydíes que hablan de la formación de una secta específicamente chií. Para entonces el chiísmo había empezado a echar raíces como identidad religiosa.

*¿El sunismo como credo surgió solamente más tarde, como una reacción?*

No, fue aproximadamente al mismo tiempo cuando un protosunismo se hizo consciente de sí mismo en respuesta al chiísmo. Pero al principio el sunismo presentaba un escenario caótico donde cada estudioso podía levantar una nueva escuela de la ley y llamarla suní. La tradición dice que alrededor del año 850 el califa abasí Mutawakkil puso fin a esa situación, estableciendo que a partir de entonces solamente se tolerarían cinco escuelas suníes y una chií. La escuela chií recibió el nombre de Jafari en memoria de Ja'far Sadiq y sus códigos particulares los establecieron sus seguidores. Las cinco escuelas suníes eran Hanafi, Shafi'i, Maliki, Hanbali y Dawudi o Zahiri (esta última acabo desapareciendo aunque fue popular en la Andalucía medieval). Gradualmente, la decisión de Mutawakkil significó que cada creyente debía seguir una de estas escuelas, y cada estudioso, trabajar dentro de una de ellas. Muchas de las escuelas eran bastante fluidas en el siglo VIII y principios del IX, aunque quedaron claramente definidas solamente en el siglo IX. Así que, por lo que se refiere a la ley, el sunismo podía ser abigarrado, pero en términos de teología los intentos oficiales por imponer un sistema unificado produjeron marcadas divisiones (para los suníes estas divisiones incluían escuelas como *ash'ari*, *maturidi*, *hanbali*, *mu'tazili* y sufi, y para los chiíes incluían *zaydi*, ismaelí, de los Doce, *nusayri* y drusa). Bastante pronto, los suníes tendrían su propia versión de la vida del Profeta y de lo que sucedió después de su muerte, contrapuestas a las versiones chiíes, y cada una de ellas proyectaba sobre el Profeta las opiniones que apoyaban su propia teología.

*¿Cuándo se volvió chií la mayoría de la población iraquí? ¿Hasta qué punto la propagación del chiísmo fue una apropiación de la doctrina islámica por grupos étnicos que eran marginales dentro de una comunidad de Estado más amplia, por ejemplo, los búyidas en Iraq o los bereberes en Túnez, que dieron lugar a la dinastía fatimí en Egipto?*

No. Es un error pensar que el chiísmo apeló a elementos marginales de la sociedad. Esos dos movimientos –uno procedente de Túnez y el otro, del este de Irán– surgieron porque en esas zonas el control del gobierno central era más débil, no porque expresaran una identidad étnica diferenciada. Realmente, después de los primeros tres o cuatro califas, la base de apoyo de la dinastía abasí era en gran medida turca. Sabemos con seguridad que los abasíes trasladaron su capital a Bagdad en el año 762 porque no podían soportar la energía de los alids –seguidores de Alí– en Kufa, donde los protosuníes estaban totalmente amedrentados por la hostilidad de los protochiíes. Así que los abasíes querían irse y establecer su propia ciudad y decidir quién podía y quién no podía residir allí. Por eso al principio Bagdad parecía más un centro protosuní que protochií. Pero entonces todo el mundo empezó a trasladarse allí.

¿Quiénes eran los búyidas? Una dinastía chií con un origen mezclado kurdo y daylami del noroeste de Irán que en los siglos X y XI gobernó Iraq e Irán bajo la autoridad nominal abasí. Originalmente parecen haber sido zaydíes, pero algunos de ellos también pertenecían a la corriente de los Doce y estuvieron en el poder en Iraq e Irán como sultanes chiíes bajo la égida formal del califa suní. Esta fue la primera vez que una dinastía chií tenía semejante poder y lo utilizaron para fomentar el chiísmo. En Alepo, los hamdanidas eran una dinastía de los Doce y en Egipto la casa gobernante de los fatimíes era ismaelita. Por ello, a mediados del siglo X la mayor parte del mundo musulmán estaba gobernada por los chiíes. Igual que en siglos anteriores mucha gente se hizo musulmana por conveniencia, ahora se volvieron chiíes. La Siria rural seguiría siendo predominantemente chií hasta la llegada de los otomanos. En el siglo XIV, un gran número de chiíes del sur de Líbano se trasladaron a Irán, que hasta entonces había seguido siendo principalmente suní, aumentando allí el peso de la población chií.

Las mismas presiones de Estado funcionaron a la inversa cuando los gobernantes suníes tenían la posición dominante. La costa del Líbano actual estaba habitada por chiíes y cristianos, pero cuando a finales del siglo XIII llegaron los mamelucos con su máquina guerrera obligaron a todos los chiíes –de los Doce, fatimíes o drusos– a marchar a las montañas y algunas veces hacia el valle de Bekaa, e importaron tribus turcomanas y kurdas para colonizar las áreas que habían limpiado. Los otomanos prosiguieron con esa política a gran escala, intimidando a muchos chiíes para que se convirtieran al sunismo. Por eso, si te fijas en

la topografía de la actual Siria, encuentras todos esos pueblos chiíes alrededor de Alepo, que era mayoritariamente chií hasta que una serie de gobernantes suníes –Nureddin, Saladin, después los mamelucos y otomanos– cambiaron la composición de la ciudad haciendo que la gente se convirtiera o se marchara a los pueblos de los alrededores.

De la misma manera, el Irán contemporáneo ahora es mayoritariamente chií, pero eso es el resultado de políticas similares seguidas por los safávidas desde finales del siglo XV, intimidando a los suníes para que se convirtieran o se fueran. Durante un largo periodo, el sur de Iraq también estuvo bajo el control safávida y, debido a que allí se encontraban los santuarios más sagrados de los chiíes, hubo un enorme movimiento deliberado de población para ocuparse de las peregrinaciones que llegaban. Eso explica por qué el sur de Iraq es predominantemente chií mientras que el norte –durante mucho tiempo bajo control otomano– es suní; también por qué los kurdos en Irán no son suníes, sino chiíes, mientras que en el norte de Iraq y en Turquía son suníes.

*La comunidad alauita de Siria no tiene conexión con el periodo del dominio hamdanida, ¿su versión del chiísmo es bastante diferente?*

Hay dos comunidades chiíes cuya teología disgusta a la corriente principal chií de los Doce, por no hablar de los suníes. Los alauitas son técnicamente *nusayris* que creen que Alí era el Profeta de Dios, pero que el ángel Gabriel se confundió y se dirigió a Mahoma; cuando Alí murió ascendió a los cielos y espera allí regresar el Día del Juicio. También están los drusos, cuya religión mezcla elementos que van desde el budismo a la antigua filosofía griega; Platón es un profeta y Juan el Bautista otro. En la Gran Mezquita de Damasco, el sepulcro de Juan lo visitan principalmente los drusos. Vehementemente denunciados por los estudiosos suníes, fueron empujados a las zonas montañosas del oeste de la Gran Siria o del sudeste de Anatolia.

*¿Qué explica el virulento agravamiento actual del antagonismo entre suníes y chiíes en Oriente Próximo? A esta escala, las tensiones entre las dos comunidades no se había producido durante muchos siglos, ¿cuál es la dinámica contemporánea que hay tras ellas?*

Hay tres grandes figuras en el islam moderno que eran panislamistas: Sayyid Qutb, en Egipto; Jomeini, en Irán, y Maududi, en India-Pakistán.

Los tres querían que los musulmanes trascendieran sus diferencias en una unidad islámica capaz de triunfar sobre los males gemelos del capitalismo decadente y el comunismo ateo. Para cada uno de ellos, los musulmanes estaban viviendo en un momento –había connotaciones escatológicas– en el que los creyentes estaban siendo oprimidos entre dos rocas, obligados a optar por una u otra. Ellos lanzaban el islam como alternativa, pero el islam solamente la podía ofrecer si estaba unido. En el mundo suní, Maududi y Qutb predicaban el panislamismo, pero ambos murieron antes de que sus ideas llegaran a una amplia audiencia. El éxito de la revolución iraní en 1979 fue lo que transformó el panorama ideológico. El proyecto original de Jomeini era un grandioso panislamismo, uniendo a chiíes y suníes en una batalla común contra los dos enemigos de todos los musulmanes. Pero una vez que Sadam Husein lanzó su ataque sobre Irán, amenazando la supervivencia de la República Islámica, Jomeini se vio obligado a pasar a la defensiva y a llegar a un compromiso con sus ideas. Asediados en casa, la unidad de todos los creyentes estaba fuera de alcance. Sin embargo, lo que sí se podía alcanzar era el panchiísmo. El régimen iraní abrió vías de comunicación con los chiíes de todo el mundo, proporcionándoles apoyo –armas, dinero y expertos– sin condiciones. Allí donde hubiera cualquier clase de chií –en Yemen, Siria, Líbano, Iraq– había un tremendo flujo de consejo y asistencia. Nunca antes, bajo ninguna dinastía chií, había habido este nivel de tolerancia hacia todas las formas del chiísmo. En el pasado, siempre había habido presiones para la conversión: había que entrar dentro de los Doce. El jomeinismo evitó eso. Los zaydíes, alauitas y drusos podían seguir siendo lo que eran sin recibir instrucciones teológicas desde Irán, todo lo que hacía falta era la solidaridad chií. La estrategia estuvo dirigida a crear un apoyo regional para la revolución iraní, que se consideraba –este es un tema recurrente en la historia moderna de Irán, desde el movimiento constitucional de 1908-1911 hasta el derrocamiento de Mossadeq en 1953 y a partir de entonces– objeto de una agresión occidental. El éxito de esta política se puso de manifiesto con el ascenso de Hezbolá como la fuerza más poderosa de Líbano a partir de 1982.

El segundo acontecimiento transformador fue la invasión soviética de Afganistán, también en 1979. Eso dio un impulso perfecto para un panislamismo desde la otra dirección, una variante suní. El éxito afgano en expulsar del país al Ejército Rojo tuvo un impacto ideológico comparable al derrocamiento del Sah. Los iraníes habían demostrado que podían derrotar a Occidente y los suníes habían derrotado ahora al

Oriente: el islam podía triunfar sobre el capitalismo y el comunismo. Pero igual que el panislamismo de Jomeini se vio obligado a retraerse en un panchiísmo por la guerra Irán-Iraq, el panislamismo suní se contrajo bajo la presión de la misma guerra en un pansunismo. El propio Sadam Husein, que empezó como un dirigente extremadamente secular, cambió a una retórica religiosa apelando a la ayuda suní una vez que vio que perdía la guerra, presentándose a sí mismo como un campeón del sunismo incluso aunque la mayoría de su ejército fuera chií. Entonces llegó en 2003 la invasión estadounidense de Iraq, que dividió a las comunidades chií y suní todavía más de lo que lo habían estado en el pasado y consolidó las hostilidades entre el panchiísmo y el pansunismo en el actual Oriente Próximo.

*¿Hasta qué punto el pansunismo contemporáneo deriva sus ideas de Qutb o Maududi?*

Las ideas de Qutb o Maududi están presentes hasta cierto punto. La paradoja es que el pansunismo es ahora un pansunismo salafista, principalmente la variante wahabi proclamada por la monarquía saudí y que ha hundido sus raíces en todo el mundo suní. Arabia Saudí y, en menor grado, Qatar, se presentan como los campeones del pansunismo contra Irán, a su vez los campeones del panchiísmo, cada uno de ellos con sus propias paranoias. Kuwait y el este de Arabia Saudí tienen considerables comunidades chiíes. Bahréin tiene una mayoría chií. Hay muchos iraníes en los Emiratos Árabes Unidos. Omán es ibadí, un temprano retoño del protochiísmo que se deriva del jariyismo que mató a Alí. Los zaydíes son fuertes en Yemen. De este modo, por todo el camino desde el sur de Iraq, pasando por el Golfo y rodeando la península hasta el extremo inferior del mar Rojo, Arabia Saudí está rodeada por un largo cinturón de sectas chiíes. Los alauitas todavía mantienen el poder en Siria y Hezbolá domina gran parte de Líbano. Al sur de Damasco, solamente Jordania se encuentra entre Arabia Saudí y otro arco chií hacia el norte. Si se añade la ansiedad que crea la posibilidad de que Irán tenga armas nucleares, tendremos todos los ingredientes para la escalada de una confrontación sectaria, ya que el régimen iraní piensa de la misma manera. Se siente rodeado por presiones estadounidenses que pretenden que se someta a la voluntad occidental. El resultado es una paranoia mutua que está alimentando la violencia chií-suní por toda la región.

*Las dinámicas que describes preceden considerablemente a la primavera árabe. ¿Cómo valoras su efecto sobre los antagonismos que ya existían?*

Al resquebrajar el viejo orden sin traer ninguno nuevo, simplemente ha creado un campo más abierto para esos antagonismos. Actualmente, ningún país árabe tiene ningún grado real de estabilidad. Egipto no lo tiene. Ni Libia, Sudán, Jordania, Líbano, Túnez, y no digamos ya Siria o Iraq. Tampoco Arabia Saudí es un país estable después de reprimir en el nordeste las manifestaciones chiíes por derechos elementales, enviando tropas a Bahréin tan pronto como se produjeron disturbios por la democracia. El único Estado regional que podía haber intentado mediar en estos conflictos era Turquía, pero Erdogan perdió su oportunidad y ahora parece ridículo con sus propios estallidos de paranoia, culpando de las protestas de la oposición en el país a conspiraciones internacionales.

*¿Hasta qué punto Israel, al que a menudo se ha descrito como un moderno Estado de las cruzadas, ha desempeñado un papel como el de los cruzados en avivar las pasiones religiosas por toda la región?*

Desde una perspectiva panislamista, Israel siempre ha sido un país muy pequeño con una población muy pequeña y que puede ser desalojado como lo fueron los Estados de los cruzados, una vez que el mundo musulmán estuviera unido. Pero siempre que los árabes han luchado contra Israel, han sido derrotados. Tanto en Siria como en Egipto, la guerra de 1973 se celebra como una fiesta nacional como si hubiera sido una victoria, pero evidentemente fue una dura derrota. A pesar de ello, la amenaza de Israel nunca ha sido un factor importante en la popularización del islamismo, cuyo resurgir no obedece demasiado a su impulso. La gran mayoría de los árabes se muestran hostiles hacia Israel como Estado judío, pero esa hostilidad coexiste con una amplia indiferencia hacia la causa palestina, que nunca ha sido un tema central entre los islamistas. La suerte de los palestinos figura solo marginalmente en el pensamiento de sus principales teóricos. Incluso cuando se lo invoca, Israel aparece no como una gran amenaza en sí mismo, sino como un representante de la amenaza real.

Lo que realmente galvanizó al islamismo contemporáneo y lo hizo atractivo fue el derrocamiento del Sah en Irán. Esta fue la primera revolución en la región que tuvo éxito en derrocar a un dirigente establecido.

Ningún otro cambio en el mundo musulmán se puede comparar con este. La revolución argelina se realizó contra un poder colonial. La caída de la monarquía en Egipto fue un simple golpe de Estado, como muchos otros en Siria o Iraq. En Irán, al contrario, unas masivas manifestaciones populares, barriendo a un lado al ejército, produjeron la caída del Sah; eso no tenía precedentes. ¿Quiénes fueron las figuras en este acontecimiento? Los mulás. Así que la religión podía traer el cambio, era la alternativa. Una ideología que ensayada por Maududi o Qutb, había tenido una recepción muy limitada empezó a encontrar una audiencia mucho más amplia.

En Afganistán, los salafistas se subieron al carro tomando su propia dirección. En Egipto, Sadat utilizó a grupos suníes radicales para debilitar la popularidad de socialistas y comunistas antes de lanzarse sobre ellos, y esto fue un modelo general en todos los regímenes militares del periodo, que buscaron tener buena fama como una barrera contra dos elementos lunáticos, manipulando a cada uno de ellos para desestabilizar al otro. La inteligencia israelí hizo lo mismo favoreciendo a Hamás frente a Fatah en los territorios palestinos.

*Parece una gran paradoja que los visionarios que querían un islam unido hayan contribuido en los tiempos modernos a establecer una de las divisiones más violentas del islam. Las acusaciones de apostasía* –takfir– *han jugado un destacado papel en eso. ¿De dónde viene esta idea?*

Puedes encontrar el término en Ibn Taymiyya, en el siglo XIII, utilizado contra los recientemente convertidos mongoles y otros musulmanes desviados, pero su utilización actual es completamente moderna. En principio, no se puede realizar la yihad contra compañeros musulmanes. Así que ¿cómo movilizas a la gente para una yihad contra gobernantes como Sadat o los monarcas saudíes? La única manera de poder hacerlo es demostrando que no son musulmanes. Si te fijas en la denuncia que hacía Osama bin Laden del estacionamiento de tropas estadounidenses en Arabia, después de la Guerra del Golfo, puedes ver que su argumento se dirigía a mostrar que la familia gobernante saudí era apóstata. Estaba diciendo a sus seguidores: necesitáis hacer lo que os digo porque esta gente ya no es musulmana: al invitar a los enemigos del islam a los lugares sagrados, ellos han abjurado de la fe. Lo mismo sucedía en Egipto. Los salafistas pueden ser fanáticos religiosos, pero tienen que cumplir lo esencial de la ley islámica. No puedes simplificar las cosas

y alentar a tus seguidores para que se lancen a la yihad contra compañeros musulmanes; tienes que demostrar que ya no son musulmanes. Así que el mecanismo del *takfir* es fundamental para el salafismo. No necesitas ninguna *fatwa* para matar infieles. Pero para los musulmanes no solamente necesitas una, necesitas que explique por qué ya no son musulmanes y qué han hecho para convertirse en unos apóstatas.

Por eso el teniente Islambouli, que disparó contra Sadat, no mató a Mubarak al mismo tiempo. Podía matar a Sadat porque este era un apóstata, pero no tenía una *fatwa* para matar a Mubarak. El análisis convencional del terrorismo islámico no presta atención a lo que sus militantes dicen realmente; se fija en los factores económicos o en las circunstancias históricas, mostrando solamente un sentido muy general de la religión y de la ideología e ignorando los términos precisos con los que justifican sus acciones. El director de la Escuela de Derecho en la Universidad de Qatar, dirigiéndose a una audiencia musulmana, dijo que la única manera que se podía derrotar al terrorismo islámico era entendiendo su teología y elaborando una respuesta para ella. Mientras neguemos, eso no hay ninguna manera de que podamos ganar al islam militante.

*¿Hay un equivalente chií al salafismo?*

Hezbolá. La diferencia es que el mensaje no se difunde, se mantiene dentro de un círculo cerrado. ¿Por qué Hezbolá está ahora implicado en Siria? Por la creencia de que aquellos que están luchando para derrocar al régimen sirio nos matarán a nosotros si nosotros no los matamos antes a ellos. Así que en el chiísmo existe la misma lógica. El mundo musulmán está ahora preso de la completa inutilidad de un conflicto asesino entre estas dos ideologías, es una tragedia. Si puedo añadir un comentario personal, diré que no soporto el volver otra vez a Líbano, porque cada vez que me siento con mi familia de lo único que quieren hablar es de lo horribles que son los chiíes. Yo procedo originalmente de un pueblo suní en un área cristiana del sur de Líbano, pero no tengo un solo amigo íntimo en Líbano que sea suní, todos mis amigos son chiíes o cristianos. Así crecí. En ningún momento me dijeron mis padres que no podía ser amigo de un chií o de un cristiano.

Pero en nuestros días la gente se ve obligada a tomar afiliaciones sectarias. Mi tío, un profesor de química que vivía en un vecindario de Beirut mayoritariamente chií y tenía montones de amigos chiíes, se ha

trasladado ahora a una zona mayoritariamente suní. Mi otro tío, que vivía en una zona predominantemente chií, también vive ahora en otra suní. Se trasladaron porque no se sentían seguros. Mi amigo más íntimo es un chií que pasó toda su vida en una zona suní. Allí es un hijo del vecindario, todo el mundo le conoce. Pero ahora en la zona hay montones de salafistas y no es tan segura para su mujer y sus hijos, así que ha tenido que trasladarse a otra zona de Beirut que sí lo es. Es un escenario increíblemente deprimente. Sin embargo, obviamente, Líbano todavía está un poco mejor que el caos de Siria o Iraq donde puede aparecer algún lunático que salte por los aires sin importarle quién está allí.

Nancy Fraser

# TRAS LA MORADA OCULTA DE MARX
## *Por una concepción ampliada del capitalismo*

¡El capitalismo ha vuelto! Tras décadas en las que apenas se encontraba el término fuera de los escritos de pensadores marxistas, comentaristas de diversas tendencias se preocupan ahora abiertamente por su sostenibilidad, pensadores de todas las escuelas se apresuran a sistematizar críticas contra él y activistas de todo el mundo se movilizan en oposición a las prácticas del mismo*. La vuelta del «capitalismo» es, ciertamente, un cambio de agradecer, un marcador cristalino, por si hacía falta alguno, de la profundidad de la crisis actual y de la necesidad generalizada de darle a esta una explicación sistemática. Lo que indica todo este debate sobre el capitalismo, sintomáticamente, es la creciente intuición de que los heterogéneos males –financieros, económicos, ecológicos, políticos, sociales– que nos rodean pueden atribuirse a una raíz común; y que las reformas que no aborden las bases estructurales profundas de estos males están destinadas al fracaso. El renacimiento del término señala, de igual modo, el deseo en muchos sectores de efectuar un análisis capaz de aclarar las relaciones entre las dispares luchas sociales de nuestro tiempo, y capaz de fomentar una cooperación estrecha, si no una plena unificación, de sus corrientes progresistas más avanzadas en un bloque antisistémico. El presentimiento de que el capitalismo podría aportar la categoría central de dicho análisis es acertado.

---

* Estos argumentos se elaboraron en conversación con Rahel Jaeggi y aparecerán en nuestro libro *Crisis, Critique, Capitalism,* que pronto saldrá editado en Polity. Gracias a Blair Taylor por ayudarme en la investigación y al Centre for Gender Studies (Cambridge), el Collège d'Études Mondiales, el Forschungskolleg Humanwissenschaften y el Centre for Advances Studies «Justitia Amplificata» por su apoyo.

El actual auge del debate sobre el capitalismo sigue siendo, no obstante, en gran medida retórico, no tanto una contribución sustancial a la crítica sistemática como un síntoma del deseo de que se efectúe dicha crítica. Gracias a décadas de amnesia social, generaciones enteras de activistas y estudiosos más jóvenes se han convertido en avanzados expertos en análisis del discurso, al tiempo que conservan una completa inocencia en lo referente a las tradiciones de la *Kapitalkritik*. Solo ahora empiezan a preguntarse cómo podría efectuarse esta hoy en día para aclarar la coyuntura actual. Sus «mayores», veteranos de anteriores eras de fermento anticapitalista que podrían haberles proporcionado cierta guía, mantienen sus propias anteojeras. No han conseguido, a pesar de las buenas intenciones profesadas, incorporar sistemáticamente a sus interpretaciones del capitalismo las ideas aportadas por el feminismo, el poscolonialismo y el pensamiento ecológico.

El resultado es que estamos atravesando una crisis capitalista de gran gravedad, sin una teoría crítica capaz de aclararla adecuadamente. Es cierto que la crisis actual no encaja en los modelos habituales que hemos heredado: tiene múltiples dimensiones, y no solo abarca la economía oficial, incluidas las finanzas, sino también fenómenos «no económicos» como el calentamiento planetario, las «carencias de cuidado» y el vaciado del poder público en todas las escalas. Pero los modelos de crisis heredados tienden a centrarse exclusivamente en los aspectos económicos, a los que dan prioridad sobre otros factores, aislándolos de ellos. De manera igualmente importante, la crisis actual está generando novedosos principios elementales y nuevas configuraciones políticas del conflicto social. Las luchas en torno a la naturaleza, la reproducción social y el poder público son elementos centrales de esta constelación, involucrando múltiples ejes de desigualdad, incluida la nacionalidad/raza-etnia, la religión, la sexualidad y la clase. También a este respecto, sin embargo, los modelos teóricos heredados nos defraudan, porque siguen dando prioridad a los enfrentamientos relacionados con el trabajo en el punto de producción.

En general carecemos, por lo tanto, de concepciones del capitalismo y de la crisis capitalista adecuadas para nuestro tiempo. Mi objetivo en este ensayo es sugerir una senda que remedie esta laguna. La senda nos conduce por el pensamiento de Karl Marx, cuya interpretación del capitalismo propongo reexaminar con ese objetivo en mente. El pensamiento de Marx tiene mucho que ofrecer a modo de recursos conceptuales

generales; y está en principio abierto a estos intereses más amplios. Pero no tiene en cuenta sistemáticamente el género, la ecología o el poder político como poderes estructuradores y ejes de desigualdad en las sociedades capitalistas, y mucho menos como embites y premisas de la lucha social. De ese modo es necesario reconstruir sus mejores conclusiones desde estas perspectivas. En el presente artículo, por lo tanto, mi estrategia es observar primero a Marx y después *detrás* de él, con la esperanza de arrojar nueva luz sobre viejas cuestiones: ¿qué es exactamente el capitalismo, y cómo se conceptúa mejor? ¿Deberíamos considerarlo un sistema económico, una forma de vida ética o un orden social institucionalizado? ¿Cómo deberíamos caracterizar sus «tendencias a la crisis», y dónde deberíamos situarlas?

## *Rasgos definitorios*

Para abordar estas cuestiones, empezaré por recordar las que Marx consideraba cuatro características fundamentales del capitalismo. Mi enfoque parecerá a primera vista, por consiguiente, muy ortodoxo, pero pretendo «desortodoxizarlo» mostrando cómo estas características presuponen otras que constituyen de hecho las condiciones de posibilidad de fondo. Mientras que Marx buscaba tras la esfera del intercambio, en la «morada oculta» de la producción, para descubrir los secretos del capitalismo, yo buscaré las condiciones de posibilidad de la producción que hay tras esa esfera, en ámbitos aún más ocultos. Para Marx, el primer rasgo definitorio del capitalismo es la propiedad privada de los medios de producción, que presupone una división de clase entre los propietarios y los productores. Esta división surge como resultado de la descomposición de un mundo social previo en el que la mayoría de las personas, aun en diferentes situaciones, tenía acceso a los medios de subsistencia y a los medios de producción; acceso, en otras palabras, a comida, vivienda y vestimenta, y a herramientas, tierra y trabajo, sin tener que pasar por los mercados de trabajo. El capitalismo anuló decisivamente este estado de cosas. Cercó los terrenos comunitarios, abrogó los derechos de uso tradicionales de la mayoría y transformó los recursos compartidos en propiedad privada de una pequeña minoría.

Esto conduce directamente a la segunda característica fundamental de Marx, el mercado de trabajo libre, porque los demás –es decir, la enorme mayoría– tienen ahora que efectuar una danza muy peculiar, que les permita trabajar y obtener lo que necesitan para seguir viviendo y criar

a sus hijos. Vale la pena señalar lo extraña, lo «antinatural», lo históricamente anómala y específica que es esta institución del mercado de trabajo libre. Los trabajadores son «libres» aquí en un doble sentido. Primero, en cuanto a condición jurídica –no esclavizados, serviles, vinculados o ligados de modo alguno a un lugar dado o a un amo determinado– y, por lo tanto, móviles y aptos para firmar un contrato de trabajo. Pero en segundo lugar, «libres» del acceso a los medios de subsistencia y a los medios de producción, incluidos los derechos de uso tradicionales de la tierra y las herramientas, y por consiguiente, privados de los recursos y los derechos que podrían permitirles abstenerse de entrar en el mercado de trabajo.

Le sigue la danza igualmente extraña del valor autoexpandido, que es la tercera característica fundamental de Marx. La peculiaridad del capitalismo es que tiene un impulso sistémico objetivo o una direccionalidad: a saber, la acumulación de capital. En principio, de acuerdo con ello, todo lo que los propietarios hacen en cuanto capitalistas está dirigido a ampliar su capital. Como los productores, también ellos se sitúan bajo una compulsión sistémica peculiar. Y los esfuerzos de todos por satisfacer sus necesidades son indirectos, están dirigidos a algo distinto que asume la prioridad: un imperativo dominante e inscrito en un sistema impersonal, la propia tendencia del capital a la autoexpansión indefinida. Marx es brillante en este punto. En una sociedad capitalista, dice, el propio capital se convierte en Sujeto. Los seres humanos son sus peones, reducidos a adivinar cómo pueden conseguir lo que necesitan en los intersticios, alimentando a la bestia.

La cuarta característica especifica es la función distintiva de los mercados en la sociedad capitalista. Los mercados han existido durante toda la historia humana, incluidas las sociedades no capitalistas. Su funcionamiento en el capitalismo, sin embargo, se distingue por otras dos características. En primer lugar, sirven en la sociedad capitalista para asignar los principales insumos a la producción de mercancías. Entendidos por la economía política burguesa como «factores de producción», estos insumos fueron originalmente identificados como la tierra, el trabajo y el capital. Además de utilizar los mercados para asignar el trabajo, el capitalismo los usa también para asignar las propiedades inmuebles, los bienes de capital, las materias primas y el crédito. En la medida en que asigna estos insumos productivos mediante mecanismos de mercado, el capitalismo los transforma en mercancías. Es, en la interesante expresión de Piero Sraffa, un sistema para la «producción de mercancías por

medio de mercancías», aunque también descansa, como veremos, sobre un fondo de no-mercancías[1].

Pero los mercados asumen también otra función clave en la sociedad capitalista: determinan cómo se invertirá el *excedente* de la sociedad. Por excedente Marx entendía el fondo colectivo de energías sociales que exceden a las necesarias para reproducir una forma de vida dada y para reabastecer lo que se usa en el transcurso de esa vida. Cómo usa una sociedad sus capacidades de excedente es algo absolutamente central, y suscita cuestiones fundamentales acerca de cómo quieren vivir las personas –dónde prefieren invertir sus energías colectivas, cómo se proponen equilibrar el «trabajo productivo» con la vida familiar, el ocio y otras actividades– y cómo aspiran a relacionarse con la naturaleza no humana y qué pretenden dejarles a las generaciones futuras. Las sociedades capitalistas tienden a dejar dichas decisiones a las «fuerzas del mercado». Quizá esta sea su característica más perversa y de mayores consecuencias: esta entrega de los asuntos más importantes a un aparato para calcular el valor monetizado. Está estrechamente relacionada con nuestra tercera característica fundamental, la direccionalidad inherente pero ciega del capital, el proceso autoexpansivo por el cual se constituye a sí mismo en el sujeto de la historia, desplazando a los seres humanos que lo han creado y convirtiéndolos en servidores suyos.

Al resaltar estas dos funciones de los mercados pretendo contrarrestar la extendida opinión de que el capitalismo promueve una mercantilización siempre creciente de la vida propiamente dicha. Esa opinión conduce, pienso, al callejón sin salida de las fantasías distópicas sobre un mundo totalmente mercantilizado. Unas fantasías que no solo pasan por alto los aspectos emancipadores de los mercados, sino también el hecho, resaltado por Immanuel Wallerstein, de que el capitalismo ha operado a menudo sobre la base de familias «semiproletarizadas». En estas soluciones, que permiten a los propietarios pagar menos a los trabajadores, muchas familias obtienen una porción significativa de su sustento de fuentes distintas de los salarios en efectivo, incluido el autoaprovisionamiento (el huerto, la costura), la reciprocidad informal (ayuda mutua, transacciones en especie) y las trasferencias estatales (prestaciones de

---

[1] Piero Sraffa, *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory,* Cambridge, 1960 [ed. cast.: *Producción de mercancías por medio de mercancías,* Barcelona, Oikos-tau, 1982].

bienestar social, servicios sociales, bienes públicos)[2]. Dichas soluciones dejan una porción significativa de actividades y mercancías fuera del ámbito de funcionamiento del mercado. No son meros vestigios residuales de tiempos precapitalistas; y tampoco están a punto de desaparecer. Eran intrínsecos al fordismo, que solo logró promover el consumismo de la clase trabajadora en los países del núcleo por medio de familias semiproletarizadas que combinaban el empleo masculino con la dedicación femenina a la casa, e inhibiendo el consumo de mercancías en la periferia. La semiproletarización es incluso más pronunciada en el neoliberalismo, que ha construido toda una estrategia de acumulación expulsando a miles de millones de personas de la economía formal hacia zonas grises informales de las que el capital extrae valor. Como veremos, esta especie de «acumulación primitiva» es un proceso continuo del que el capital se beneficia y en el que se basa.

Lo importante, por lo tanto, es que aspectos mercantilizados de las sociedades capitalistas coexisten con aspectos no mercantilizados de las mismas. Y no se trata de un evento fortuito o una contingencia empírica, sino de un rasgo que forma parte del ADN del capitalismo. «Coexistencia» es, de hecho, un término demasiado débil para captar la relación entre aspectos mercantilizados y aspectos no mercantilizados de una sociedad capitalista. Una expresión más adecuada sería la de «imbricación funcional» o, más firme aún, aunque más simple, «dependencia»[3]. Los mercados dependen para su propia existencia de relaciones sociales no mercantilizadas, que proporcionan las condiciones de posibilidad de fondo.

## *Condiciones de fondo*

Hasta el momento he ido elaborando una definición bastante ortodoxa del capitalismo, basada en cuatro características clave que parecen ser «económicas». He seguido, de hecho, a Marx al mirar por detrás del sentido común, que se centra en el intercambio mercantil, y observar la «morada oculta» de la producción. Ahora quiero, sin embargo, observar detrás de esa morada oculta, para ver lo que está aún más oculto. Lo que yo afirmo es que la explicación que Marx ofrece de la producción

---

[2] Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism,* Londres, 1983, p. 39 [ed. cast.: *El capitalismo histórico,* Madrid y México DF, Siglo XXI, 1988].
[3] Karl Polanyi, *The Great Transformation,* Nueva York, 2002 [ed. cast.: *La gran transformación,* Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1989]; Nancy Fraser, «Can Society Be commodities All the Way Down?», *Economy and Society,* vol. 43, 2014.

capitalista solo tiene sentido cuando empezamos a introducir sus condiciones de posibilidad de fondo. La siguiente pregunta será, por lo tanto: ¿qué debe existir detrás de estas características fundamentales para hacerlas posibles? El propio Marx plantea una pregunta de este tipo casi al final del primer volumen de *El capital,* en el capítulo dedicado a la denominada acumulación «primitiva» u originaria[4]. ¿De dónde viene el capital?, pregunta. ¿Cómo comenzó a existir la propiedad privada de los medios de producción, y cómo pasaron los productores a quedar separados de dichos medios? En los capítulos anteriores, Marx había puesto al descubierto la lógica económica del capitalismo haciendo abstracción de sus condiciones de posibilidad previas, que se asumían como algo simplemente dado. Pero resultó que había todo un relato subyacente en la procedencia del capital, una historia muy violenta de desposesión y expropiación. Este relato subyacente, como ha resaltado David Harvey, no está situado solo en el pasado, en los «orígenes» del capitalismo[5]. La expropiación es un mecanismo de acumulación continuo, aunque no oficial, que se mantiene junto al mecanismo oficial de explotación, junto al «relato aparente» de Marx, por así decirlo.

Este movimiento, desde el relato aparente de la explotación al relato subyacente de la expropiación, constituye un enorme cambio epistémico, que ilumina de manera muy distinta todo lo acaecido con anterioridad. Es análogo al movimiento que Marx hace antes, casi al comienzo del volumen I, cuando nos invita a dejar atrás la esfera del intercambio de mercado, y la perspectiva de sentido común burgués con la que se asocia, para alcanzar la morada oculta de la producción, lo cual nos permite adoptar una perspectiva más crítica. Como resultado de ese primer movimiento, descubrimos un sucio secreto: la acumulación se logra mediante la explotación. El capital, en otras palabras, no se expande a través del intercambio de equivalentes, como la perspectiva del mercado sugiere, sino precisamente a través de su opuesto: la no compensación de una porción del tiempo de trabajo de los obreros. De modo similar, cuando pasamos de la explotación a la expropiación, al final del volumen, descubrimos un secreto aún más sucio: tras la coerción sublimada del trabajo asalariado, radican la violencia palpable y el robo descarado. Dicho de otra manera, la larga elaboración de la lógica económica del capitalismo,

---

[4] Karl Marx, *Capital,* vol. I, Londres, 1976, pp. 873-876 [ed. cast.: *El capital,* Madrid, Siglo XXI, 1976, libro I tomo III, pp. 197-201].
[5] David Harvey, *The New Imperialism,* Oxford, 2003, pp. 137-182 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo,* Madrid, col. «Cuestiones de antagonismo», Ediciones Akal, 2004].

que constituye la mayor parte del volumen I, no es la última palabra. Va seguida por otro movimiento a una perspectiva distinta, la de la desposesión. Este movimiento hacia lo que hay tras la «morada oculta» es también un movimiento hacia la historia, y a lo que yo he denominado las «condiciones de posibilidad» de fondo para la explotación.

Posiblemente haya, sin embargo, otros giros epistémicos implicados en la explicación que Marx da del capitalismo, igualmente importantes pero no desarrollados por él. Estos movimientos, a moradas incluso más ocultas, no están aún conceptualizados. Debemos escribirlos en nuevos volúmenes de *El capital,* por así decirlo, si queremos desarrollar una interpretación adecuada del capitalismo en el siglo XXI. Uno es el giro epistémico de la producción a la *re*producción social: las formas de aprovisionamiento, atención e interacción que producen y sostienen los vínculos sociales. Denominada de diversas maneras, como «cuidado», «trabajo afectivo» o «subjetivación», esta actividad forma los sujetos humanos del capitalismo, sosteniéndolos como seres naturales personificados, al tiempo que los constituye en seres sociales, formando su *habitus* y la sustancia socioética, o *Sittlichkeit,* en la que se mueven. Central a este respecto es el trabajo de socializar a los jóvenes, construyendo comunidades, produciendo y reproduciendo los significados compartidos, las disposiciones afectivas y los horizontes de valor que sostienen la cooperación social. En las sociedades capitalistas, buena parte de esta actividad, aunque no toda, se efectúa fuera del mercado, en las familias, los barrios y en toda una hueste de instituciones públicas, incluidos colegios y guarderías; y buena parte de ella, aunque no toda, no adopta la forma de trabajo remunerado. Pero la actividad reproductiva de lo social es absolutamente necesaria para la existencia de trabajo remunerado, la acumulación de plusvalor y el funcionamiento del capitalismo propiamente dicho. El trabajo remunerado no podría existir en ausencia del trabajo doméstico, la crianza de los hijos, la enseñanza, la educación afectiva y toda una serie de actividades que ayudan a producir nuevas generaciones de trabajadores y reponer las existentes, además de mantener los vínculos sociales y las interpretaciones compartidas. De igual modo que la «acumulación originaria», por lo tanto, la reproducción social es una condición previa indispensable para la posibilidad de producción capitalista.

Estructuralmente, además, la división entre reproducción social y producción de mercancías es fundamental para el capitalismo; de hecho, es una herramienta del mismo. Como cientos de teóricas feministas han resaltado, la distinción es profundamente sexista, de forma tal que la

reproducción está asociada a las mujeres y la producción, a los hombres. Históricamente, la división entre trabajo «productivo» remunerado y trabajo «reproductivo» no remunerado ha sostenido las modernas formas capitalistas de subordinación de las mujeres. Como la existente entre propietarios y trabajadores, también esta división descansa en la descomposición de un mundo previo. En este caso, lo destruido fue un mundo en el que el trabajo de las mujeres, aunque distinto del de los hombres, era, no obstante, visible y públicamente reconocido, una parte integrante del universo social. Con el capitalismo, por el contrario, el trabajo reproductivo se desgaja y queda relegado a una esfera doméstica «privada» y separada en la que su importancia social queda oscurecida. Y en este nuevo mundo, en el que el dinero es un medio de poder fundamental, el hecho de que sea no remunerado sella la cuestión: quienes hacen este trabajo están estructuralmente subordinadas a quienes reciben salarios en efectivo, aunque su trabajo también proporcione las necesarias condiciones previas para el trabajo remunerado.

Lejos de ser universal, por lo tanto, la división entre producción y reproducción surgió históricamente, con el capitalismo. No fue, sin embargo, algo que se diese por las buenas y de una vez por todas. Por el contrario, la división ha mutado históricamente, adoptando distintas formas en diferentes fases del desarrollo capitalista. En el siglo XX, algunos aspectos de la reproducción social fueron transformados en servicios públicos y bienes públicos, desprivatizados, pero no mercantilizados. Hoy, la división está mutando de nuevo, puesto que el neoliberalismo (re)privatiza y (re) mercantiliza algunos de estos servicios, al tiempo que también mercantiliza por primera vez otros aspectos de la reproducción social. Al exigir la reducción de los subsidios públicos y al mismo tiempo atraer masivamente a las mujeres al trabajo en servicios mal remunerados, además, está redibujando los límites institucionales que anteriormente separaban la producción de mercancías de la reproducción social y, de ese modo, reconfigurando en ese mismo proceso el orden de género. De manera igualmente importante, al lanzar un gran ataque contra la reproducción social, está convirtiendo esta condición de fondo para la acumulación de capital en un importante punto crítico de las crisis capitalistas.

## *Naturaleza y poder*

Pero deberíamos considerar también otros dos giros igualmente fundamentales en la perspectiva epistémica, que nos dirigen a otras moradas

ocultas. El primero está mejor representado en el trabajo de los pensadores ecosocialistas, que en la actualidad describen otro relato subyacente sobre el atropello de la naturaleza por parte del capitalismo. Este relato hace referencia a la anexión de la naturaleza –su *Landnahme*– al capital, que la utiliza como fuente de «insumos» para la producción y como «basurero» para absorber los residuos de esta. La naturaleza se convierte aquí en un recurso para el capital, cuyo valor se presupone y niega al mismo tiempo. Tratada como algo gratuito en las cuentas del capital, es expropiada sin compensación ni reposición, y se asume implícitamente que se trata de algo infinito. De ese modo, la capacidad de la naturaleza para soportar vida y renovarse constituye otra condición de fondo necesaria para la producción de mercancías y la acumulación de capital.

El capitalismo asume estructuralmente –inaugura, de hecho– una profunda división entre un ámbito natural, concebido como oferta de «materia prima» gratuita, no producida y disponible para su apropiación, y un ámbito económico, concebido como una esfera de valor, producida por y para los seres humanos. Junto con esto se da un endurecimiento de la distinción preexistente entre la naturaleza humana –considerada espiritual, sociocultural e histórica– y la no humana, considerada material, objetivamente dada y ahistórica. La agudización de esta distinción descansa, también, en la descomposición de un mundo anterior, en el que los ritmos de la vida social estaban en muchos aspectos adaptados a los de la naturaleza no humana. El capitalismo separó brutalmente a los seres humanos de los ritmos naturales, estacionales, asignándolos a la fabricación industrial, posibilitada por los combustibles fósiles, y a la agricultura comercial, inflada por los fertilizantes químicos. Introduciendo lo que Marx denominó una «brecha metabólica», inauguró lo que ahora se denomina el Antropoceno, una era geológica completamente nueva en la que la actividad humana tiene un impacto decisivo sobre los ecosistemas y la atmósfera de la Tierra[6].

Surgida con el capitalismo, también esta división ha mutado en el transcurso de la evolución capitalista. La actual fase neoliberal ha inaugurado una nueva ronda de cercamientos –la mercantilización del agua, por ejemplo– que están situando «más parte de la naturaleza» (si podemos

[6] Karl Marx, *Capital,* vol. III, Nueva York, 1981, pp. 949-950 [ed. cast.: *El capital,* cit., libro III, tomo III, pp. 272-273]; John Bellamy Foster, «Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations of Environmental Sociology», *American Journal of Sociology,* vol. 105, núm. 2, septiembre de 1996.

hablar de ese modo) en el primer plano económico. Al mismo tiempo, el neoliberalismo promete borrar el límite naturaleza/humano: por ejemplo, las nuevas tecnologías reproductivas y los «cíborgs» de Donna Haraway[7]. Lejos de ofrecer una «reconciliación» con la naturaleza, sin embargo, estas evoluciones intensifican la mercantilización y la anexión de esta por parte del capitalismo. A diferencia de los cercamientos de tierras sobre los que escribieron Marx y Polanyi, que «meramente» mercantilizaron fenómenos naturales ya existentes, los nuevos cercamientos penetran profundamente «dentro de» la naturaleza, alterando sus principios elementales internos. Por último, el neoliberalismo está mercantilizando el ecologismo, véase, si no, el potente comercio de permisos e intercambios de carbono y de «derivados medioambientales», que alejan al capital de la inversión a largo plazo y a gran escala necesaria para transformar formas de vida insostenibles, basadas en los combustibles fósiles. Sobre el telón de fondo del calentamiento planetario, ese asalto a lo que queda de los bienes comunes ecológicos está convirtiendo la condición natural de la acumulación de capital en otro nudo central de las crisis capitalistas.

Consideremos por último otro giro epistémico importante, que apunta a las condiciones de posibilidad políticas del capitalismo: su dependencia respecto a unos poderes públicos que establezcan y refuercen sus normas constitutivas. El capitalismo es inconcebible, después de todo, sin un marco legal que sostenga la empresa privada y el intercambio de mercado. Su relato aparente depende crucialmente de que los poderes públicos garanticen los derechos de propiedad, hagan cumplir los contratos, arbitren disensiones, repriman las rebeliones anticapitalistas y sostengan, en el lenguaje de la Constitución estadounidense, «toda la fe y el crédito» de la oferta monetaria que constituye el alma del capital. Históricamente, los poderes públicos en cuestión han estado albergados principalmente en los Estados territoriales, incluidos aquellos que operaban como potencias coloniales. Eran los sistemas jurídicos de dichos Estados los que establecían los contornos de espacios en apariencia despolitizados dentro de los cuales los actores privados podían defender sus intereses «económicos», libres de una interferencia «política» abierta, por una parte, y de las obligaciones de patrocinio derivadas del parentesco, por la otra. Fueron, de modo similar, los Estados territoriales los

[7] Donna Haraway, «A Cyborg Manifesto: Science, Techonology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century», en *Socialist Review* 80, 1985.

que movilizaron la «fuerza legítima» para reprimir la resistencia a las expropiaciones por las cuales se originaron y sostuvieron las relaciones de propiedad capitalistas. Por último, fueron dichos Estados los que nacionalizaron y garantizaron el dinero[8]. Históricamente, podríamos decir, el Estado «constituyó» la economía capitalista.

A este respecto, encontramos otra gran división estructural constitutiva de la sociedad capitalista: la que se da entre organización política y economía. Con esta división se produce la diferenciación institucional entre el poder público y el privado, entre la coerción política y la económica. Como las otras divisiones fundamentales que hemos analizado, también esta surge como resultado de la descomposición de un mundo previo. Lo desmantelado en este caso fue un mundo social en el que el poder económico y el político estaban efectivamente fundidos, como, por ejemplo, en la sociedad feudal, en la que el control sobre el trabajo, la tierra y la fuerza militar estaba conferido a la única institución de señorío y vasallaje. En la sociedad capitalista, por contraste, como de manera elegante ha demostrado Ellen Wood, el poder económico y el poder político están separados; a cada uno se le asigna su propia esfera, su propio medio y su *modus operandi*[9]. Pero el relato aparente del capitalismo tiene también condiciones de posibilidad políticas en el plano geopolítico. Lo que está en cuestión aquí es la organización del espacio más amplio en el que los Estados territoriales están insertos. Se trata de un espacio en el que el capital se mueve con mucha facilidad, dada su tendencia expansionista. Pero la capacidad para operar entre fronteras depende del derecho internacional, acuerdos negociados entre las grandes potencias y regímenes supranacionales que pacifican parcialmente (y de modo afín al capital) un ámbito a menudo imaginado como un estado de naturaleza. A lo largo de su historia, el relato aparente del capitalismo ha dependido de las capacidades militares y organizativas de una sucesión de potencias hegemónicas planetarias que, como sostenía Giovanni Arrighi, han pretendido potenciar la acumulación en una escala progresivamente ampliada en el marco de un sistema multiestatal[10].

---

[8] Geoffrey Ingham, *The Nature of Money,* Cambridge, 2004; David Graeber, *Debt: The First 5.000 Years,* Nueva York, 2011.
[9] Ellen Meiksins Wood, *Empire of Capital,* Londres y Nueva York, 2003 [ed. cast.: *El imperio del capital,* Barcelona, 2004].
[10] Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times,* Londres y Nueva York, 1994 [ed. cast.: *El largo siglo XX,* Madrid, col. «Cuestiones de antagonismo», Ediciones Akal, 1999].

Encontramos aquí otras divisiones estructurales constitutivas de la sociedad capitalista: la división «westfaliana» entre «nacional» e «internacional», por una parte, y la división imperialista entre centro y periferia, por otra, ambas basadas en la división más fundamental entre una economía capitalista crecientemente planetaria, organizada como un «sistema-mundo», y un mundo político organizado como un sistema internacional de Estados territoriales. Estas divisiones están también mutando en la actualidad, a medida que el neoliberalismo agota las capacidades políticas en las que el capital se ha basado históricamente, tanto en el plano estatal como en el geopolítico. Como resultado de este agotamiento, las condiciones de posibilidad políticas del capitalismo son también un aspecto importante y un punto crítico de las crisis capitalistas. Podría decirse mucho más acerca de cada uno de estos puntos; pero la tendencia general de mi argumento debería estar clara. Al efectuar mi explicación inicial del capitalismo, he demostrado que sus características «económicas» de primer plano dependen de condiciones «no económicas» de fondo. Un sistema económico definido por la propiedad privada, la acumulación de valor autoexpansiva, mercados de trabajo libre y otros insumos importantes para la producción de mercancías, y por la asignación del excedente social por el mercado, se hace posible por tres condiciones de fondo cruciales, relacionadas respectivamente con la reproducción social, la ecología de la Tierra y el poder político. Para entender el capitalismo, por lo tanto, necesitamos relacionar su relato aparente con estos tres relatos subyacentes. Debemos conectar la perspectiva marxiana con la feminista, la ecológica y las teóricas políticas (teórica estatal, colonial/poscolonial y transnacional).

## *Un orden social institucionalizado*

¿Qué tipo de animal es el capitalismo de acuerdo con esta interpretación? La imagen que he elaborado aquí difiere de forma importante de la idea familiar de que el capitalismo es un sistema económico. Puede haber parecido a primera vista, ciertamente, que las características básicas que hemos identificado eran «económicas». Pero esa apariencia era equívoca. Una de las peculiaridades del capitalismo es que trata sus relaciones sociales estructurales como si fuesen «económicas». Descubrimos enseguida, de hecho, que era necesario hablar de condiciones de fondo «no económicas» que posibilitaban la existencia de dicho «sistema económico». No son características de una economía capitalista, sino de una *sociedad* capitalista; y concluimos que esas

condiciones de fondo no deben eliminarse de la imagen sin más, sino que es necesario conceptualizarlas y teorizarlas como parte de nuestra comprensión del capitalismo. El capitalismo es, por lo tanto, algo más que una economía.

La imagen que he esbozado difiere, igualmente, de la consideración de que el capitalismo es una forma cosificada de la vida ética, caracterizada por una mercantilización y una monetarización generalizadas. Desde ese punto de vista, como articulaba el celebrado ensayo de Lukács sobre «Reificación y consciencia del proletariado», la forma mercancía coloniza toda la vida, estampando su marca en fenómenos tan diversos como el derecho, la ciencia, la moral, el arte y la cultura[11]. En mi opinión, la mercantilización dista mucho de ser universal en la sociedad capitalista. Allí donde está presente, por el contrario, depende para su misma existencia de zonas no mercantilizadas. Sociales, ecológicas y políticas, estas zonas no mercantilizadas no reflejan simplemente la lógica de la mercancía, sino que representan distintos principios normativos y ontológicos propios. Por ejemplo, las prácticas sociales orientadas a la reproducción (entendida como algo opuesto a la producción) tienden a engendrar ideales de cuidado, responsabilidad mutua y solidaridad, por jerárquicas y provincianas que puedan ser[12]. De modo similar, las prácticas orientadas a la organización política, como algo opuesto a la economía, hacen referencia a menudo a principios de democracia, autonomía pública y autodeterminación colectiva, por muy restringidas o excluyentes que estas puedan ser. Por último, las prácticas asociadas con las condiciones de fondo del capitalismo, en la naturaleza no humana, tienden a fomentar valores como la protección ecológica, la no dominación de la naturaleza y la justicia entre generaciones, por románticas y sectarias que estas puedan ser. Mi objetivo, por supuesto, no es idealizar estas normatividades «no económicas», sino registrar que divergen de los valores asociados con el primer plano del capitalismo: ante todo, crecimiento, eficiencia, intercambio igual, decisión individual, libertad negativa y promoción meritocrática.

Esta divergencia es la que marca toda la diferencia en nuestra conceptualización del capitalismo. Lejos de generar una sola lógica dominante de la cosificación, la sociedad capitalista se diferencia normativamente, abarcando

---

[11] Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics,* Londres, 1971 [ed. cast.: *Historia y consciencia de clase,* Barcelona, Grijalbo, 1978].
[12] Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace,* Londres, 1990; Joan Trento, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care,* Nueva York, 1993.

una determinada pluralidad de ontologías sociales distintas pero interrelacionadas. Está por ver qué ocurre cuando estas colisionan. Pero la estructura que las sostiene ya está clara: la topografía normativa específica del capitalismo deriva de las relaciones que hemos visto entre el primer plano y el fondo. Si nuestro objetivo es desarrollar una teoría crítica del capitalismo, debemos sustituir la interpretación del mismo como una forma cosificada de la vida ética por una perspectiva estructural más diferenciada.

Si el capitalismo no es ni un sistema económico ni una forma cosificada de la vida ética, ¿qué es? Mi respuesta es que deberíamos concebirlo como un orden social institucionalizado, a la par que, por ejemplo, el feudalismo. Entender el capitalismo de este modo subraya sus divisiones estructurales, en especial las separaciones institucionales que yo he mostrado. Constitutiva del capitalismo, como hemos visto, es la separación institucional entre la «producción económica» y la «reproducción social», una separación sexista que establece formas de dominación masculina específicamente capitalistas, aun cuando también permite la explotación capitalista de la fuerza de trabajo y, mediante ella, su modo de acumulación oficialmente sancionado. También definitoria del capitalismo es la separación institucional entre la «economía» y la «organización política», una separación que aparta de la agenda política de los Estados territoriales los asuntos definidos como «económicos», al tiempo que libera al capital y lo deja vagar por una tierra de nadie transnacional en la que cosecha los beneficios del ordenamiento hegemónico y elude el control político. Igualmente fundamental para el capitalismo, por último, es la división ontológica, preexistente pero masivamente intensificada, entre su fondo «natural» (no humano) y su primer plano «humano» (en apariencia no natural). Hablar del capitalismo como un orden social institucionalizado, basado en dichas separaciones, es, por lo tanto, sugerir su imbricación estructural, no accidental, con la opresión sexista, la dominación política –tanto nacional como transnacional, colonial y poscolonial– y la degradación ecológica; en conjunción, por supuesto, con su dinámica de primer plano igualmente estructural y no accidental de explotación del trabajo.

Con esto no pretendo sugerir, sin embargo, que las divisiones institucionales del capitalismo sean estáticas. Por el contrario, como hemos visto, el *dónde* y el *cómo* establecen exactamente las sociedades capitalistas la línea entre producción y reproducción, economía y organización política, naturaleza humana y no humana varían históricamente, de acuerdo con el régimen de acumulación. De hecho, podemos conceptualizar el

capitalismo competitivo del *laissez-faire,* el capitalismo de monopolio regido por el Estado y el capitalismo neoliberal globalizador precisamente en estos términos: como tres formas históricamente específicas de separar la economía de la organización política, la producción de la reproducción y la naturaleza humana de la no humana.

## *Enfrentamientos por los límites*

Igualmente importante es que la configuración exacta del orden capitalista en cualquier tiempo y lugar depende de la política: del balance de poder social y del resultado de las luchas sociales. Lejos de ser algo dado sin más, las divisiones institucionales del capitalismo se convierten a menudo en focos de conflicto, puesto que los actores se movilizan para cuestionar o defender los límites establecidos que separan la economía de la organización política, la producción de la reproducción y la naturaleza humana de la no humana. En la medida que su objetivo es el de reubicar los procesos cuestionados en el mapa institucional del capitalismo, los sujetos del capitalismo se inspiran en las perspectivas normativas asociadas con las diversas zonas que hemos determinado. Esto lo observamos en la actualidad. Algunos opositores al neoliberalismo, por ejemplo, se inspiran en los ideales de cuidado, solidaridad y responsabilidad mutua, asociados con la reproducción, para oponerse a los intentos de mercantilizar la educación. Otros reúnen nociones de protección de la naturaleza y justicia entre generaciones, asociadas con la ecología, para militar a favor de un cambio a las energías renovables. Y otros invocan ideales de autonomía pública, asociados con la organización política, para defender controles internacionales sobre el capital y ampliar la responsabilidad democrática más allá del Estado. Dichas reivindicaciones, junto con las contrarreivindicaciones que inevitablemente suscitan, son la materia exacta de la lucha social en las sociedades capitalistas, tan fundamental como las luchas de clase por el control de la producción de mercancías y la distribución del plusvalor a las que Marx daba primacía. Estos enfrentamientos por los límites, como los denominaré, modelan decisivamente la estructura de las sociedades capitalistas[13]. Desempeñan una función constitutiva en la consideración del capitalismo como un orden social institucionalizado.

---

[13] Nancy Fraser, «Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late-Capitalist Political Culture», en N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory,* Minneapolis y Londres, 1989.

Concentrar la atención sobre los enfrentamientos por los límites debería impedir cualquier falsa impresión de que la opinión que he esbozado sea funcionalista. He empezado, ciertamente, por caracterizar la reproducción, la ecología y el poder político como condiciones de fondo necesarias para el relato económico aparente del capitalismo, resaltando su funcionalidad para la producción de mercancías, la explotación de los trabajadores y la acumulación de capital. Pero este momento estructural no capta el relato pleno de las relaciones entre el primer plano y el fondo del capitalismo. Coexiste, por el contrario, con otro «momento» ya insinuado, que es igualmente importante y que emerge de caracterizar lo social, lo político y lo ecológico como reservorios de normatividad «no económica». Esto implica que, incluso aunque estos órdenes «no económicos» hacen posible la producción de mercancías, no son reducibles a esa función posibilitadora. Lejos de quedar completamente agotadas por la dinámica de acumulación o de estar completamente subordinadas a ella, cada una de estas moradas ocultas alberga distintivas ontologías de la práctica social y los ideales normativos.

Estos ideales «no económicos» están, además, preñados de posibilidad para la crítica política. En especial en tiempos de crisis, es posible volverlos contra las prácticas económicas fundamentales asociadas con la acumulación de capital. En tales tiempos, las divisiones estructurales que normalmente sirven para segregar las diversas normatividades dentro de sus propias esferas institucionales tienden a debilitarse. Cuando las separaciones no se sostienen, los sujetos del capitalismo –que viven, después de todo, en más de una esfera– experimentan un conflicto normativo. Lejos de introducir ideas desde el «exterior», se basan en la propia normatividad compleja del capitalismo para criticarlo, movilizando a contracorriente la multiplicidad de ideales que coexisten en ocasiones incómodamente, en un orden social institucionalizado y basado en divisiones entre el primer plano y el fondo. La visión del capitalismo como un orden social institucionalizado nos ayuda, por lo tanto, a entender que es posible criticar al capitalismo desde dentro.

Pero este punto de vista sugiere también que sería erróneo interpretar románticamente la sociedad, la organización política y la naturaleza, como algo situado «fuera» del capitalismo e inherentemente opuesto a él. Ese punto de vista romántico lo sostienen en la actualidad muchos pensadores anticapitalistas y activistas de izquierdas, incluidos feministas culturales, ecologistas acérrimos y neoanarquistas, así como

muchos partidarios de las economías «plurales», «poscrecimiento», de «solidaridad» y «populares». Estas corrientes tratan demasiado a menudo el «cuidado», la «naturaleza», la «acción directa» o la «comunitarización» como elementos intrínsecamente anticapitalistas. Pasan por alto, en consecuencia, el hecho de que sus prácticas favoritas no solo son fuentes de crítica, sino también parte integrante del orden capitalista. El argumento a este respecto es, por el contrario, que la sociedad, la organización política y la naturaleza surgieron de manera concurrente con la economía y han evolucionado en simbiosis con la misma. Son, en efecto, los «otros» de esta última, y solo adquieren su carácter específico en contraste con ella. La reproducción y la producción forman, por lo tanto, un par en el que cada término está codefinido por medio del otro. Ninguna tiene sentido sin la otra. Lo mismo puede decirse de organización política/economía y naturaleza/humano. Parte integrante del orden capitalista, ninguno de los ámbitos «no económicos» proporciona un punto de observación completamente externo que permita suscribir una forma de crítica absolutamente pura y plenamente radical. Los proyectos políticos que apelan a lo que imaginan ser el «exterior» del capitalismo acaban, por el contrario, reciclando por lo general estereotipos capitalistas, al contraponer la atención femenina a la agresión masculina, la cooperación espontánea al cálculo económico, el organicismo holístico de la naturaleza al individualismo antropocéntrico. Basar las luchas propias en estas oposiciones no es cuestionar, sino reflejar involuntariamente, el orden social institucionalizado de la sociedad capitalista.

## *Contradicciones*

De esto deducimos que una interpretación adecuada de las relaciones entre el primer plano y el segundo plano del capitalismo debe reunir tres ideas distintas. En primer lugar, los ámbitos «no económicos» del capitalismo sirven como condiciones posibilitadoras de fondo para su economía; esta última depende para su existencia de valores y aportaciones de los primeros. En segundo lugar, sin embargo, los ámbitos «no económicos» del capitalismo tienen peso y carácter propios, que pueden en ciertas circunstancias proporcionar recursos para la lucha anticapitalista. Estos ámbitos forman parte, no obstante, y este es el tercer argumento, de la sociedad capitalista, constituidos a la vez históricamente en unión con su economía, y marcados por su simbiosis con ella.

Hay también una cuarta idea, que nos devuelve al problema de las crisis con el que he empezado. Las relaciones entre el primer plano y el fondo del capitalismo albergan fuentes de inestabilidad implícitas. Como hemos visto, la producción capitalista no es autosostenida, sino que se aprovecha de la reproducción social, la naturaleza y el poder político; pero su orientación a la acumulación infinita amenaza con desestabilizar sus propias condiciones de posibilidad. En el caso de sus condiciones ecológicas, lo que está en riesgo son los procesos naturales que sostienen la vida y proporcionan los insumos materiales para el aprovisionamiento social. En el caso de sus condiciones de reproducción social, lo que está en peligro son los procesos socioculturales que aportan las relaciones de solidaridad, las disposiciones afectivas y los horizontes de valor que sostienen la cooperación social, al tiempo que aportan los seres humanos adecuadamente socializados y diestros que constituyen el «trabajo». En el caso de sus condiciones políticas, lo que está en peligro aquí son los poderes públicos, tanto nacionales como transnacionales, que garantizan los derechos de propiedad, hacen cumplir los contratos, arbitran disputas, reprimen las rebeliones anticapitalistas y mantienen la oferta de dinero.

He aquí, en lenguaje de Marx, tres «contradicciones del capitalismo», la ecológica, la social y la política, que se corresponden con tres «tendencias a la crisis». A diferencia de las tendencias a la crisis resaltadas por Marx, sin embargo, estas no derivan de contradicciones internas en la economía capitalista. Se basan, por el contrario, en contradicciones entre el sistema económico y sus condiciones de posibilidad de fondo: entre economía y sociedad, economía y naturaleza, y economía y organización política[14]. Su efecto, como ya se ha señalado, es el de suscitar una amplia gama de enfrentamientos sociales en la sociedad capitalista: no solo luchas de clases en el punto de producción, sino también enfrentamientos por los límites acerca de la ecología, la reproducción social y el poder político. Esas luchas, respuestas a las tendencias a la crisis inherentes en la sociedad capitalista, son endémicas a nuestra concepción ampliada del capitalismo como un orden social institucionalizado.

¿Qué tipo de crítica al capitalismo deriva de la concepción aquí esbozada? La visión del capitalismo como un orden social institucionalizado exige una forma de reflexión crítica múltiple, muy similar a la desarrollada

---

[14] Véase James O'Connor, «Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction», *Capitalism, Nature, Socialism,* vol. 1, núm. 1, 1988, pp. 1-22.

por Marx en *El capital*. Tal y como yo lo interpreto, Marx entrelaza una crítica de sistemas a la tendencia inherente del capitalismo a la crisis (económica), una crítica normativa a su dinámica intrínseca de dominación (de clase), y una crítica política al potencial de transformación social emancipadora inherente en su forma característica de lucha (de clases). La concepción que yo he esbozado implica un entrelazamiento análogo de aspectos críticos, pero aquí el tejido es más complejo, ya que cada aspecto es internamente múltiple. La crítica a la crisis sistémica no solo incluye las contradicciones económicas analizadas por Marx, sino también las contradicciones entre ámbitos aquí analizadas, que desestabilizan las necesarias condiciones de fondo para la acumulación de capital al poner en peligro la reproducción social, la ecología y el poder político. La crítica a la dominación, igualmente, no solo abarca las relaciones de dominación de clase analizadas por Marx sino también las de dominación de género, la dominación política y la dominación de la naturaleza. La crítica política abarca, por último, múltiples conjuntos de actores –clases, sexos, grupos de *status,* naciones, *demoi,* posiblemente incluso especies– y vectores de lucha: no solo luchas de clases, sino también enfrentamientos por los límites, acerca de las separaciones entre la sociedad, la organización política o la naturaleza, por un lado, y la economía, por otro.

Lo considerado lucha anticapitalista es, por lo tanto, mucho más amplio de lo que tradicionalmente han supuesto los marxistas. Tan pronto como superamos el relato aparente y entramos en el relato subyacente, todas las condiciones de fondo indispensables para la explotación de los trabajadores se convierten en focos de conflicto en la sociedad capitalista. No solo las luchas entre el trabajo y el capital en el punto de producción, sino también las luchas por los límites relativos a la dominación de género, la ecología, el imperialismo y la democracia. Pero, igualmente importante, estas últimas aparecen ahora bajo otra luz: como luchas dentro del propio capitalismo, en torno al mismo y, en algunos casos, contra él. Si se entendiesen a sí mismas en estos términos, sería concebible que estas luchas pudieran cooperar o unirse.

Robin Blackburn

# STUART HALL

## *1932-2014*

El reputado teórico cultural Stuart Hall, que falleció el pasado 10 de febrero, fue el primer editor de la *New Left Review*. Si bien dejó el cargo en 1962, siguió desempeñando un papel destacado en la *New Left* [Nueva Izquierda británica], en sentido amplio, durante el resto de su vida. Stuart hizo contribuciones decisivas a la teoría y la interpretación cultural. Su obra se impregna de un impulso político que implica tanto un desafío político a los patrones culturales dominantes como un desafío cultural a la política hegemónica. Sus investigaciones ejemplares estuvieron a punto de inventar un nuevo campo de estudio, los «estudios culturales»; de acuerdo con su visión, la nueva disciplina era profundamente política por su inspiración y radicalmente interdisciplinar por su carácter. En lucha con su propia identidad como antiimperialista caribeño en Oxford, Londres y Birmingham, se convirtió en marxista a su manera. Autor o coautor de un centenar de textos, hizo decenas de entrevistas, fue orador principal en otras tantas conferencias y cofundador de tres revistas, arreglándoselas para ser sorprendentemente original y siempre distintivamente él mismo. Llevó casi dos décadas de enfermedad con increíble estoicismo, exhibiendo un apego tenaz a la vida y una intensa curiosidad por el futuro; en todo momento contó con la ayuda de la que fue su compañera durante casi cincuenta años, la historiadora Catherine Hall.

Gran parte del trabajo más original e influyente de Stuart amplió el ámbito de lo político, dando cuenta de las relaciones de poder en el seno de la sociedad civil. Sin embargo, no permitió que una inflación de la micropolítica ocultara las opciones y las instituciones a escala del conjunto de la sociedad. Una y otra vez volvió a la *New Left* en tanto que

proyecto macropolítico siempre exploratorio y pluralista –un elusivo «significante flotante», como podría haberlo descrito posteriormente–, y que fue evolucionando encontrando una nueva expresión en cada década subsiguiente. Fue redactor del *May Day Manifesto* (1967-1968), editor de *Policing the Crisis* (1978), analista del «thatcherismo» (1980), fustigador del «Nuevo Laborismo» (1998) y, más recientemente, flagelo del neoliberalismo y coautor del *Kilburn Manifesto* (2013).

## *Comienzos*

Stuart nació en Jamaica en 1932 de padres de clase media y de sangre mixta (africana, caribeña, portuguesa, escocesa y judía). Su padre trabajaba como contable para la United Fruit Company. En una reveladora entrevista con Kuan-Hsing Chen, Stuart explicó el carácter insidioso del orden racial colonial[1]. Sus padres deseaban que sus hijos se ganaran la aceptación de la sociedad blanca, y trataron de prohibirles que se relacionaran con compañeros más oscuros que ellos mismos. Como no podía traer a sus amigos a casa, Stuart se reunía con ellos en otros lugares. No podía entender por qué su padre toleraba la actitud condescendiente de sus colegas ingleses. Cuando su hermana se enamoró de un hombre de Barbados considerado demasiado negro, los padres se negaron a aprobar la relación, provocando con ello una crisis psicológica. Estas perturbadoras circunstancias llevaron a Stuart a rechazar el *ethos* de la sociedad jamaicana y a convertirse en nacionalista y antiimperialista. Leía textos de Marx y Lenin, pero todavía no se veía a sí mismo como marxista. Era también consciente de la compleja cultura política de la isla; Orlando Patterson ha descrito el muy articulado mundo social de las islas del Caribe comparándolas con las ciudades Estado de la antigua Grecia.

Stuart fue a una buena escuela, el Jamaica College, con campo de *cricket* y un cuadro de honor que registra sus logros, y en 1951 ganó una beca Rhodes para Oxford. Después de obtener una licenciatura en Inglés empezó a trabajar en una tesis doctoral sobre Henry James, pero los compromisos políticos le impidieron completarla. Jugó un papel importante en el movimiento de los estudiantes del Caribe en el Reino Unido. Más tarde recordaría una cena de celebración caribeña y africana que tuvo lugar en 1954 para conmemorar la derrota francesa en Vietnam. También visitó

[1] Stuart Hall, «The Formation of a Diasporic Intellectual», en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, 1996.

Nueva York, donde confirmó su pasión por la música de Miles Davis, aunque aquí también las consideraciones políticas dejaron su huella, y en un determinado momento los contactos del joven activista llevaron a que le fuera denegado el visado de entrada a Estados Unidos.

Estando aún en Oxford, Stuart se unió a Raphael Samuel, Charles Taylor y Gabriel Pearson en la fundación de *Universities and Left Review*, cuyo primer número apareció en 1957. Junto con el *New Reasoner*, que fue dirigido por un grupo de disidentes del Partido Comunista expulsados, entre otros, Edward Thompson, Dorothy Thompson y John Saville, *Universities and Left Review* jugó un papel central en la conformación de la *New Left* en Gran Bretaña, y en 1960 las dos revistas se fusionaron para convertirse en la *New Left Review*. Edward podría haber sido el editor de la nueva revista, pero declinó porque, tras años de intenso compromiso político, quería tiempo para la investigación y la escritura. Stuart daba el perfil. Era un orador fluido y convincente, y su experiencia como editor activo en *Universities and Left Review* hacía de él la elección natural para cubrir el puesto.

Las publicaciones de la *New Left* habían dado lugar a un movimiento, y en diferentes partes del país surgieron unas tres docenas de clubes de esta nueva izquierda. Era la época dorada de la Campaña para el Desarme Nuclear (CND), en cuyo seno la *New Left* jugaría un papel como facción distintiva. La primera marcha de Aldermaston se celebró en 1958, y los clubes *New Left* debatieron sobre política exterior –«neutralismo positivo» era la frase por entonces–, así como sobre política nacional. El London New Left Club se reunía bien en la cafetería Partisan, en Carlisle Street, Soho (que se convertiría en la sede de la *New Left Review*) , bien, para reuniones más grandes, en el Marquee Club de Oxford Street. Este último local se reservaba para un lunes o un martes, ya que en las otras noches era uno de los lugares de encuentro del jazz británico con músicos estadounidenses negros que tocaban blues. Allí Stuart hablaría sobre los temas del día, al igual que una amplia gama de oradores invitados, entre ellos Isaac Deutscher, que lo haría sobre «Hungría y la URSS», o Paul Johnson, que se referiría al derrocamiento de la IV República Francesa, por ejemplo.

La *New Left* británica se definía por su rechazo del estalinismo y de la invasión soviética de Hungría, unido a un rechazo de la Guerra Fría y de la invasión anglofrancesa de Suez en 1956. Ni *Universities and Left Review* ni la temprana *New Left Review* se presentaban como revistas

marxistas, si bien se hallaban fascinadas por los escritos de juventud de Marx en torno al tema de la alienación. Charles Taylor se topó con una edición francesa de los *Manuscritos económicos y filosóficos*, que Marx redactó en París, y escribió un texto divulgativo explicando sus ideas centrales. Stuart y Raphael Samuel utilizaban un vocabulario de resonancias marxistas para analizar el «capitalismo de consumo» o el «capitalismo contemporáneo». Estos términos transmitían la idea de que, por una parte, no estaban ya frente al clásico capitalismo de «barones ladrones» de finales del siglo XIX –esta era, conscientemente, una nueva izquierda para un nuevo periodo y una nueva cultura–, pero que, por la otra, el keynesianismo y el Estado del bienestar, aunque tal vez hubieran domesticado un poco el capitalismo, no habían eliminado sus impulsos básicos. En este sentido quedaba patente el contraste con «revisionistas» laboristas como Anthony Crosland, que creían que Gran Bretaña había entrado en una fase poscapitalista y que, tal y como lo expresaba un célebre documento programático laborista allá por entonces, «La industria británica está sirviendo bien a la nación».

La *New Left* vino a ser asociada con la novedad rompedora y radical que pretendía reemplazar la desfasada política de compromisos de la vieja izquierda, ya fuera en su vertiente comunista o socialdemócrata. La vieja izquierda se asociaba al paternalismo y al socialismo de Estado, a menudo en complicidad con la política de la Guerra Fría, y fue incapaz de romper con las políticas coloniales de las potencias occidentales. Recientemente le comentaba a Stuart que, en retrospectiva, las pretensiones de originalidad de la temprana *New Left* eran bastante ambiciosas. ¿Tanto habíamos leído y experimentado como para proponernos superar a la vieja izquierda tan rápida y completamente? Stuart reconoció con una sonrisa que ciertamente se trataba de una pretensión bastante fantástica, pero de todos modos necesaria. Por supuesto, los historiadores de la *New Left*, especialmente Edward Thompson, Dorothy Thompson y Raphael Samuel, no rechazaban las tradiciones clásicas. Pero Stuart tenía muy presente todo lo que estas tradiciones a menudo dejaban de lado, debido a un conjunto inconsciente de filtros étnicos, raciales y de género inherentes a ellas.

Acompañando este intento de recuperar lo que había sido ignorado o rechazado, hay una determinación de estudiar el presente y, en particular, lo que iba a convertirse en una preocupación central para Stuart: las nuevas culturas del capitalismo. El editorial del primer número de la revista vuelve sobre un tema que él ya había abordado en *Universities and*

*Left Review*, con ocasión de una discusión sobre «la política de la adolescencia» y la necesidad de responder a una incipiente cultura juvenil de nuevo cuño: «El propósito de debatir sobre el cine o la cultura adolescente en *New Left Review* no pretende demostrar que, de alguna manera, estamos en sintonía con los tiempos y la moda. Antes bien, estas cuestiones –que dan expresión a motivos crecientes de descontento social y proyectan necesidades profundamente sentidas– son directamente relevantes para las resistencias imaginativas de la gente que tiene que vivir en el seno del capitalismo». En aquel momento una serie de escritores, cineastas y dramaturgos fueron estrechamente asociados con la *New Left*, entre otros, Doris Lessing, Colin McInnes, Lindsay Anderson, Dennis Potter y Christopher Logue. Aquel mismo editorial expresaba también el deseo de que «la *New Left Review* propicie un diálogo genuino entre trabajadores intelectuales e industriales»: una ambición difícil, como la experiencia se encargaría de demostrar. Los clubes *New Left* hicieron por propiciar un diálogo de ese tipo, un diálogo que encarnaba la Fife Socialist League [partido escocés a la izquierda de los laboristas], que aún no se había disuelto e incorporado al Partido Laborista, pero el avance era duro. Por entonces el propio Stuart ya había comenzado a analizar las descorazonadoras y paralizantes estructuras del laborismo: sus votos en bloque, sus procesos secretistas y autoritarios de toma de decisiones y sus afiliaciones corporativas indirectas no animaban precisamente a entablar ese diálogo. El hecho de que el laborismo no tuviera ya su propio periódico diario era una señal más de que el partido representaba, más que una idea activa, un interés pasivo.

## *Nacimiento de la revista*

Stuart pasó casi tres años lanzando y editando la *New Left Review*. La revista que produjo, como anteriormente la *Universities and Left Review*, era innovadora y experimental, pero la combinación de análisis y exhortación resultó frustrante para todos los involucrados. La cambiante coyuntura mundial puso al movimiento por la paz en el centro solo para relegarlo a un segundo plano poco después. La crisis de los misiles de Cuba, el Tratado de Prohibición de Pruebas y una vaga distensión entre las superpotencias quitaron el viento de las velas de la CND, aunque a mediados de la década de 1960 todavía podía convocar en sus marchas anuales a decenas de miles, a veces incluso hasta 100.000 personas. La resolución negociada del punto muerto cubano alentó un optimismo que ayudó a marginalizar el movimiento.

Cualquiera que sea la razón exacta, el caso es que la CND se desvaneció y los clubes de la *New Left* sufrieron un cierto declive. Además, entre 1962 y 1964 el Partido Laborista de Harold Wilson pasó a representar un desafío para el Gobierno conservador, y durante un tiempo persuadió a muchos de que los laboristas podían ser dignos de apoyo después de todo, en vista de que las circunstancias parecían estar en contra del afianzamiento de una nueva izquierda. En aquella época se aludía a veces a la estrategia de la *New Left* con la frase «un pie dentro y otro fuera», mas no era la primera ni sería la última vez que este tipo de equilibrio iba a resultar harto difícil, sobre todo dada la gran disparidad que existía entre los combativos clubes de la *New Left* y las enormes instituciones de los laboristas y sus aliados.

Sería difícil exagerar la profundidad del conformismo cultural y político de Gran Bretaña en la década de 1950 y la persistente influencia que ejercería aún en la década siguiente. Un artículo de la *New Left Review* a cargo de Allan Horsfall, amigo de Stuart, nos trasmite poderosamente la densa niebla de conservadurismo que se extendía por todo el país. Horsfall quería que su célula del Partido Laborista pidiera una moción parlamentaria para despenalizar los actos homosexuales consentidos entre adultos. Cuando fue con la propuesta a ver al secretario de distrito local, se quedó algo desconcertado por sus evasivas, hasta el momento en que su esposa salió de la habitación: «Luego me dijo (en voz baja) que, por supuesto, él no había sido capaz de referirse a la cuestión en presencia de su esposa, pero que consideraba mi planteamiento muy poco prudente, habida cuenta de que la homosexualidad era un tema totalmente inadecuado para ser discutido por el tipo de personas que asistían al comité de distrito» (al parecer, el problema era la presencia de mujeres). Cuando, después de meses de presión, Horsfall logró que se abriera un debate sectorial sobre el asunto, los oradores insistieron en que tenían «simpatía por los homosexuales [...], a lo que añadían el desfile habitual de patrañas: "al margen de las líneas del partido", "conciencia individual", "suicidio político"». El concejal B estaría «mucho más dispuesto a apoyar la moción de no ser por el hecho de que al menos parte de la agitación en favor de la reforma estaba organizada por los maricas mismos»[2]. Stuart, cuyo fino sentido de la ironía podía ser letal, debió de disfrutar con el ingenio amargo de Horsfall. El artículo apareció en la *NLR* 12, el último número que él editó.

---

[2] Allan Horsfall, «Wolfenden in the Wilderness», *NLR* I/12, noviembre-diciembre de 1961, pp. 39-41.

El problema de Stuart en la *New Left Review* fue su doble papel, como editor y como portavoz de un movimiento. Como editor, era el destinatario de copiosos consejos y críticas, bienintencionados pero a menudo contradictorios, por parte de los treinta miembros del Consejo de la revista. John Saville y Edward Thompson, como presidentes sucesivos del Consejo de la *New Left Review*, contribuyeron fuertemente a este flujo. Años más tarde, Stuart sugirió que Thompson podría haber llegado a lamentar su decisión de hacerse a un lado: «La ambigüedad de la postura de Edward en relación a mí siguió siendo una fuente de tensión en el Consejo Editorial»[3]. La pequeña oficina de Carlisle Street era sitiada por visitantes a todas horas. Recuerdo que lo visité una vez para discutir sobre una revista estudiantil. Él observó con cierto sarcasmo que la oficina estaba «más llena que Piccadilly Circus», y que teníamos que ir a tomarnos el café a la planta baja. Su generosidad con los colaboradores, jóvenes y viejos, era proverbial, y ofreció mucho ánimo a los editores de *The New University*, varios de los cuales se unirían más tarde al equipo editorial[4]. La guerra de Argelia llevó a una campaña de apoyo a los estudiantes franceses que se negaban a hacer el servicio militar. La revista presentó también una propuesta a la Comisión Pilkington sobre el futuro de la radiodifusión, que según se dice influyó en el pluralismo original –por desgracia, ya desde hace mucho tiempo abandonado– de *Channel Four*. De alguna manera, Stuart halló los recursos para escribir varios artículos de gran calado: sobre Cuba (con Norman Fruchter) y sobre la Europa del «mercado común» (con Perry Anderson)[5]. Hacia los últimos meses de 1961, Stuart, ya cansado de la situación, decidió marcharse, llevándose con él un archivo con largas misivas de Edward. El Consejo acordó que la revista se entregaría a un grupo editorial interino, y mientras que el propio Consejo continuó por un tiempo, Stuart se desvinculó por completo.

## *La política y la cultura*

Las revueltas de estudiantes y trabajadores de mediados y finales de la década de 1960, sobre todo los dramáticos enfrentamientos en Francia e Italia, parecían volver a abrir la opción de una nueva izquierda más allá

---

[3] S. Hall, «The Formation of a Diasporic Intellectual», cit., p. 496.
[4] Véase S. Hall, «Student Journals», *NLR* I/7, enero-febrero de 1961.
[5] Norman Fruchter y Stuart Hall, «Notes on the Cuban Dilemma», *NLR* I/9, mayo-junio de 1961, pp. 2-12; Stuart Hall y Perry Anderson, «The Politics of the Common Market», *NLR* I/10, julio-agosto de 1961, pp. 1-14.

tanto del estalinismo como de la socialdemocracia. Stuart era uno de los tres autores originales del *May Day Manifesto*, publicado por primera vez en 1967 y luego, al año siguiente, en versión más extensa, como un especial de la editorial Penguin a cargo de Raymond Williams. El texto avanzaba una seria propuesta de socialismo democrático en todas las esferas de la política social. Arremetía contra la actuación del capitalismo británico, la «modernización» y el gerencialismo wilsonianos, y la colusión británica con el militarismo estadounidense que redundaba en la ampliación de las desigualdades globales. La política y la cultura británicas afirmaban ser posimperiales, pero no hacía falta mucho para que se disparara la nostalgia imperial y los sentimientos raciales, paternalistas y patriarcales aparejados a ella. A medida que el Reino Unido se retiraba del imperio, la identidad misma del país era puesta en duda, y en este sentido Stuart argumentaba que los propios británicos tenían mucho que ganar del abandono de las vanidades de la virtud y el destino nacionales, que tan a menudo habían justificado la agresión en el extranjero y el privilegio racial en el propio país.

El proyecto del *May Day Manifesto* había sido concebido en la calma engañosa de 1967 y fue eclipsado por el teatro de calle, los carteles situacionistas y la huelga general en Francia de mayo de 1968. Por mucha desilusión que todo esto haya implicado, lo cierto es que se iluminaron nuevas dimensiones de la represión y la liberación. Una civilización estaba cambiando. Los sucesos en Francia, la invasión soviética de Checoslovaquia y la ofensiva del Tet en Vietnam nutrieron un nuevo tipo de radicalismo y anticapitalismo, con ocupaciones de fábricas y campus. El radicalismo estudiantil funcionó propiamente como una nueva izquierda, aunque los grupos anarquistas, neosindicalistas, maoístas y trotskistas se disputaron el terreno y rechazaron el término. Estos nuevos aparecidos, con una historia muy diferente a la del laborismo británico «protegido por el poder», fueron como pequeños navíos zarandeados por la estela de grandes movimientos sociales propiciados por los estudiantes, los activistas contra la guerra, los movimientos de las minorías oprimidas, el movimiento okupa, los grupos de mujeres y las luchas antiimperialistas. La comprensión de la dinámica interclasista de los movimientos sociales iba a ser fundamental para el trabajo de Stuart.

En ese momento, la curiosidad por el «marxismo occidental» se había despertado en todos los sectores de la *New Left* en Gran Bretaña, y Raymond Williams estaba empleando –y a menudo reelaborando– las categorías

marxistas básicas para ponerlas a funcionar ante los problemas del presente, y de manera muy especial, ante la cuestión de la cultura contemporánea. En 1964, junto con Paddy Whannel, Stuart escribió un libro sobre las artes populares, y en el mismo año se unió a Richard Hoggart en el recién creado Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham [CCCS], convirtiéndose en director interino en 1968 y director en 1972. Bajo su liderazgo, el Centro de Birmingham se convirtió en la década de 1970 en el trampolín para toda una nueva disciplina –los Estudios Culturales–, cuya intervención teórica se distingue porque busca dar cuenta de forma no reduccionista de la cultura y de las formaciones sociales.

Por entonces los escritos de Stuart estaban menos centrados en la escena política pasajera y más en las estructuras profundas de la ideología y de un consenso precario. Un largo ensayo suyo de 1972 exploraba la importancia metodológica de la «Introducción» de Marx a los *Grundrisse*, de 1857. La influencia de la obra de Louis Althusser y Antonio Gramsci comenzó a dejarse notar con mayor claridad en sus escritos, a medida que combatía con la tenacidad y ubicuidad de los estereotipos raciales y de género, fuertemente arraigados. Edward Thompson, por su parte, estaba preocupado de que muchos de los más jóvenes estuvieran olvidando –si es que alguna vez lo conocieron– la herencia desoladora del estalinismo. La obra de Althusser en particular le parecía a Thompson que involucraba una rehabilitación arcana del marxismo dogmático y del oscurantismo estalinista. La abstracción oracular y circular de las formulaciones de Althusser no dejaban lugar para la prueba de la evidencia y la experiencia. Stuart resistió la embestida de Edward contra la «teoría», y la conferencia de 1978 del *History Workshop Journal* se convirtió en el escenario de un debate clásico, «una confrontación teatral»[6] entre Thompson y Hall, en la que Stuart respondió poderosamente al asalto de Thompson contra la vuelta a «la teoría» con una defensa de su necesidad en forma de un nuevo *instrumentarium* teórico que fuera capaz de comprender el funcionamiento de la ideología y la construcción de la hegemonía burguesas.

En ese mismo año, junto con colaboradores del Centro de Birmingham, Stuart coescribió y editó *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order* (1978), un excelente trabajo de sociología crítica que arroja luz sobre los «pánicos morales» que se apoderan de la imaginación nacional en periodos de crisis no resuelta. A esto siguió inmediatamente *Culture,*

[6] S. Hall, «Raphael Samuel (1934-1996)», *NLR* I/221, enero-febrero de 1997, p. 124.

*Media, Language*, que reunió algunos de los escritos más influyentes de los documentos de trabajo del Centro en materia de Estudios Culturales desde 1972, es decir, en los años de su mandato como director del mismo. Otra colección con base en Birmingham fue *Resistance Through Rituals* (1976), editada por Stuart y Tony Jefferson, que explora las subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra, mostrando su resistencia a la represión sofocante de la época e indagando sobre la cuestión de si es cierto que la resistencia puramente cultural no puede nunca ser eficaz. Años después Stuart insistiría en que aquel trabajo ejerció en su día algún tipo de influencia política directa debido a su noción ampliada de ruptura social, más allá del esquema tradicional de «lucha de clases».

Por todos estos motivos, Stuart sabía que la cultura popular era un terreno resbaladizo. Era, como él escribió, «la escena por excelencia de la mercantilización», y por lo tanto de «los circuitos del poder y del capital»: «El espacio de la homogeneización, donde los estereotipos y los convencionalismos procesan sin piedad el material y las experiencias que atrapan en su red, donde el control de las narrativas y las representaciones pasa a manos de las burocracias culturales establecidas, a veces sin que se oiga ni un murmullo»[7]. *Resistance Through Rituals* no se limitaba a discernir los elementos de la rebelión dentro de la cultura juvenil, sino que también aventuraba un ambicioso esquema de lo que era la coyuntura nacional. Una de sus tablas esquemáticas presentaba en la columna de la izquierda una serie de acontecimientos políticos y en la de la derecha, coincidiendo con cada uno de ellos, una lista de eventos culturales. El periodo referido comprendía los años 1965-1974, cuando el impacto de la década de 1960 se dejó sentir de verdad. Los vínculos precisos entre las manifestaciones contra la guerra de Vietnam y las actuaciones de los Rolling Stones en Hyde Park, o entre la aparición de *Spare Rib* (la revista feminista) y la primera huelga de los mineros, se dejaban a la libre interpretación del lector. Stuart fue el primero en reconocer el impacto del feminismo en su vida y en su pensamiento. Su esposa, Catherine, a quien conoció a finales de la década de 1960, se convertiría en una historiadora feminista pionera, estrechamente involucrada en la revista y el movimiento *History Workshop Journal*, así como en *Feminist Review*. La primera versión del clásico de Stuart «Encoding and Decoding in the Television Discourse» incluye un examen de los westerns de serie B en tanto que películas fundamentalmente preocupadas por las cuestiones

[7] S. Hall, «What is this "Black" in Black Popular Culture?», en D. Morley y K. H. Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, cit. p. 469.

de género y, sobre todo, por los códigos de masculinidad[8]. Describió a Kuan-Hsing Chen cómo, consciente de la necesidad de un compromiso más profundo con el análisis de género, invitó a algunas feministas a que colaboraran con el Birmingham Centre, solo para ser «tomado por sorpresa» al ver que el feminismo surgía de manera autónoma a partir de las mujeres que ya trabajaban allí, en el curso de una de las dos «grandes» interrupciones de su etapa como director[9].

En 1980, justo después de su marcha de Birmingham para ocupar la cátedra de Sociología en la Open University, Stuart publicó una larga reseña del último libro de Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*. Era un texto notable, muy comprometido, a la vez crítico y generoso en su respuesta a este «cuadro mental de uno de los más capaces y elocuentes de entre los pensadores marxistas estructuralistas "ortodoxos", que se pone a sí mismo y a sus ideas en riesgo» en un diálogo patentemente «inacabado» con la obra de Michel Foucault. Stuart concluía que el libro era «de una manera muy especial, ejemplar», con un aplomo reminiscente de lo que habían sido sus términos preferidos de compromiso intelectual, cuando luchaba con sus propias preocupaciones teóricas y políticas en el camino hacia lo que él llamaba «un marxismo complejo». La otra «gran interrupción» en el CCCS en la década de 1970 había sido la cuestión de la raza. En aquel periodo, Stuart se dispuso a analizar las carencias del marxismo recibido a la hora de explicar la fuerza y variedad del racismo, tanto en el pasado como en el presente. Acometió la relectura de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, un texto fragmentario y elíptico y, por esta misma razón, sugestivo y útil en la búsqueda de una explicación más adecuada. Aunque no fue mucho lo que Gramsci escribió directamente sobre el racismo y el colonialismo, su juventud en Cerdeña lo había, sin duda, familiarizado con el desarrollo desigual y la viva realidad de un régimen semicolonial, lo que ayudaba a explicar su preocupación por la «cuestión meridional». Sus categorías teóricas podían movilizarse para explicar por qué el desarrollo capitalista no dio lugar a la aparición de un proletariado asalariado homogeneizado. Stuart ofreció formulaciones críticas importantes para explicar los efectos supuestamente homogeneizantes de la «ley del valor» en la formación

---

[8] Véase Francis Mulhern, *Culture/Metaculture*, Londres, 2000, p. 179 y, en general, pp. 93-131.

[9] S. Hall, «The Formation of a Diasporic Intellectual», cit., p. 499. Véase también S. Hall, «Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems», en Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe y Paul Willis (eds.), *Culture, Media, Language*, Londres, 1980, especialmente, pp. 38-39.

de la clase en concreto, la idea de que las presiones del mercado de trabajo crean en última instancia un sentido de colectividad:

> Ciertamente, cada vez que nos apartamos del modelo «eurocéntrico» de desarrollo capitalista (e incluso dentro de él) lo que realmente encontramos son las muchas formas en que el capital puede conservar, adaptar a su trayectoria fundamental, embridar y explotar estas cualidades particularistas de la fuerza de trabajo, incorporándolas a sus regímenes. La estructuración étnica y racial de la fuerza de trabajo, al igual que su composición de género, puede provocar una inhibición de las «tendencias globales» del desarrollo capitalista racionalmente concebidas. Y sin embargo, estas distinciones se han mantenido, e incluso *se han desarrollado y refinado*, en medio de la expansión global del modo de producción capitalista. Han proporcionado los medios para formas diferenciadas de explotación de los diferentes sectores de una fuerza de trabajo fracturada[10].

Desde este punto de vista, la economía y la cultura política se entrelazan y se agrupan en paquetes históricos tales como la esclavitud colonial o la subcontratación globalizada. Este razonamiento nos lleva a pensar que las formaciones sociales híbridas no requieren meras alianzas de clase, sino identidades políticas y principios que combinen la cultura y la clase de nuevas maneras. Así, en su célebre texto de 1979 «The Great Moving Right Show», Stuart puso empeño en felicitar la iniciativa *Rock against Racism*, que calificó como «una de las intervenciones culturales más oportunas y mejor construidas, y merecedora de un análisis serio y prolongado»[11]. La campaña no tenía por qué quedarse en el nivel de un multiculturalismo algo soso, sino que podía desafiar la imbricación de raza, capitalismo e imperio, al igual que hicieron Bob Marley y Linton Kwesi Johnson. Y, como Stuart sabía, la campaña la habían puesto en marcha miembros de una de esas «sectas» trotskistas que él criticaba a menudo.

## *Identidades caribeñas*

Los escritos de Stuart sobre la diáspora africana y caribeña plantearon la cuestión de si una experiencia común de esclavitud y colonialismo

---

[10] S. Hall, «Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity», *Journal of Communication Inquiry*, vol. 20, núm. 2, 1986, p. 24. Este texto fue escrito originalmente para la UNESCO, donde Richard Hoggart trabajaba por entonces. Ha sido reimpreso en D. Morley y K.-H. Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, cit., pp. 411-440. Véase también «Gramsci and Us», en S. Hall, *The Hard Road to Renewal*, Londres, 1988, pp. 161-174.

[11] Publicado por vez primera en *Marxism Today*; S. Hall, *The Hard Road to Renewal*, cit., p. 42.

podría haber sido el ingrediente que faltaba para la formación de una identidad anticolonial. En «Cultural Identity and Diaspora» insistió en que, tal y como Franz Fanon había argumentado, la recuperación de las historias olvidadas o reprimidas de opresión y resistencia era una cuestión esencial[12]. La recuperación de las heridas del colonialismo solo podría comenzar una vez que «las conexiones olvidadas sean de nuevo restablecidas». Utilizando instrumentos conceptuales de Edward Said, describió la necesidad de superar una cultura del colonialismo que nos impone «vernos a nosotros mismos en tanto que *otros*». Sin embargo, Stuart también insistió en que esa identidad no «procede en línea recta, sin interrupción, desde algún origen fijo». Incluso las historias comunes exhiben mezclas variables de ingredientes similares, como puede observarse con el nacimiento de las religiones y las lenguas criollizadas características del «Nuevo Mundo» (por ejemplo, el *patois* jamaicano y el *créole* haitiano, la pocomania jamaicana, el vudú haitiano, el pentecostalismo nativo, el baptismo negro, la religión rastafari y los santos negros de la América española y Brasil). Estos hechos culturales vitalmente importantes moldean la «geografía imaginativa y la historia» (Said): «Nuestra pertenencia [...] constituye lo que Benedict Anderson llama una "comunidad imaginada"». Al reconocer estos ingredientes adquirimos un necesario sentido de la *présence africaine*, pero sin dejar de atender por ello la cuestión de la *présence européenne*: «El diálogo del poder y la resistencia, del rechazo y el reconocimiento, con y contra la *présence européenne*, es casi tan complejo como el diálogo con África». Más allá de esto existe la *présence américaine*, conocida por su nombre indígena y que respira con el hálito vital de una comunidad imaginada que mira tanto hacia el futuro como al pasado. Esa comunidad no se define por su «falsedad / autenticidad», sino por la amplitud del espíritu que la anima. El viaje no termina en Etiopía, «sino con la música de Burning Spear y "Redemption Song" de Bob Marley». Puede haber momentos de perplejidad en estos pasajes; mientras la prosa sinuosa de Stuart pugna con la «complejidad», uno no está muy seguro de a dónde se quiere ir a parar, pero al final, y hasta el final, Stuart continúa siendo un materialista histórico y cultural que construye argumentos cruciales en favor de una postura totalmente política.

---

[12] S. Hall, «Cultural Identity and Diaspora», en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, 1990, pp. 222-238. El libro de Fanon incluía un poderoso prefacio de Jean-Paul Sartre, cuya obra *Questions de méthode* (1964) fue también un punto de referencia significativo para las iniciativas antirreduccionistas en teoría marxista.

En su conferencia sobre Walter Rodney de 1995, publicada en la *NLR* 209, Stuart escribió sobre lo sorprendido que estaba por la transformación cultural de Jamaica: «Cuando salí de allí, Jamaica era una sociedad que no se reconocía ni podía reconocerse como una sociedad en gran parte negra». Cuando regresó tres o cuatro décadas más tarde:

> La mayor sorpresa fue escuchar la radio jamaicana. No podía creer lo que oía, que alguien pudiera ser tan atrevido como para hablar *patois*, para leer las noticias con ese acento. Toda mi educación, toda la carrera de mi madre, había sido diseñada específicamente para prevenir que nadie en absoluto, y yo en particular, se atreviera a leer algo de importancia en ese idioma. Por supuesto que se podía decir todo tipo de cosas en el pequeño intercambio de la vida cotidiana, pero las cosas importantes tenían que pronunciarse, bien lo sabe Dios, en otra lengua[13].

## *«Thatcherismo»*

Stuart fue un locutor y ensayista brillante, y publicó una serie de colecciones históricas. En la década de 1980 presentó programas de televisión de la BBC sobre Karl Marx y sobre el Caribe. También presentó un programa de radio sobre W. E. B. Du Bois, que incluía una grabación del funeral de aquel gran hombre en Accra, con un encomio de Nkrumah, veintiún salvas de saludo y una interpretación tenaz de *La Internacional*. Sin embargo, lo que iba a ser más ampliamente influyente fue el análisis que hizo Stuart de Margaret Thatcher y el «thatcherismo». En la era anterior a Internet sus artículos magistrales aparecían originalmente por primera vez en *Marxism Today* y luego en *The Guardian*, pero esto era solo el comienzo, ya que las fotocopias iban pasando de mano en mano. Stuart había sido durante algún tiempo uno de los intelectuales públicos más prominentes de la izquierda, pero sus trabajos sobre el racismo y la corriente de artículos sobre el thatcherismo le hicieron ganar un verdadero renombre, y no solo en Gran Bretaña. Aquellos de nosotros que habíamos estado inclinados a considerar a los políticos británicos como una serie de mediocres tuvimos que admitir que Thatcher estaba labrándose un papel global. Fue pionera en configurar una nueva política de derechas, forjando una alianza con Reagan y abriendo el camino a la privatización total de los bienes públicos y las industrias. Stuart fue particularmente bueno en la deconstrucción de los discursos a través de los que Thatcher vendía la austeridad y el *laissez-faire* como esenciales para la buena administración del presupuesto nacional, pero sin dejar por ello de ser menos

[13] S. Hall, «Negotiating Caribbean Identities», *NLR* I/209, enero-febrero de 1995, p. 12.

mordaz para con la «oposición» oficial. A Thatcher le llevó años completar su programa; mientras tanto, el conflicto de las Malvinas mejoró mucho su capacidad de movilizar el sentimiento nacional, ganándose el respaldo efectivo de la dirección laborista. Stuart comentó: «Más escandaloso que ver los mejores deseos de Margaret Thatcher zarpar con la marina ha sido el espectáculo degradante de la dirección de la primera bancada laborista, remando en su bote tan rápido como podía para no quedarse atrás»[14].

Stuart era consciente de que esto era solo el preludio. En 1987 predijo lo que la «modernización regresiva» de Thatcher requeriría: «Enviar a las mujeres de vuelta al hogar; mandar a los hombres a la Frontera Noroccidental». La promesa para Gran Bretaña venía a ser algo como: «Podrás, una vez más, enviar a nuestros muchachos "allá" para "ondear la bandera"»[15]. A pesar de todo esto, el salvajismo del programa de Thatcher pudo haber hecho su «populismo autoritario» vulnerable a una izquierda que, como decía Stuart, «se tomara la democracia en serio». Por una parte, esto quería decir «democracia radical», tal y como la había teorizado su amigo Ernesto Laclau[16]. Por la otra, significaba prestar una seria atención a las instituciones arcaicas de la democracia parlamentaria británica, con su sistema electoral de escrutinio mayoritario uninominal [*first-past-the-post*], la «prerrogativa real» y la Cámara de los Lores. Raymond Williams mostró el camino a seguir en un documento titulado *Democracy & Parliament* publicado por Socialist Society en 1982, en el que proponía amplias medidas democratizadoras, incluida, muy especialmente, la reforma electoral. Si los laboristas hubieran sido capaces de ofrecer la reforma electoral a los liberales, habría sido posible una especie de alianza Lib-Lab para expulsar a Thatcher del poder (el sentido de la *Charter 88* fue presionar para lograr algo así, junto con un Parlamento escocés y la abolición de la Cámara de los Lores). Sin embargo, el Partido Laborista prefería la pantomima de Westminster y las anomalías y distorsiones del sistema heredado. La heroica huelga de mineros de 1984-1985 podría haber sido decisiva en la derrota de Thatcher, pero solo, argumentó Stuart, si la dirección del

---

[14] S. Hall, «The Empire Strikes Back», en *The Hard Road to Renewal*, cit., p. 74.
[15] S. Hall, «Gramsci and Us», cit., p. 167.
[16] Stuart expresó su aprecio por el trabajo de Laclau y Chantal Mouffe en varios lugares, algunas veces explicando que prefería su artículo «Post-Marxism Without Apologies», en *NLR* I/166, noviembre-diciembre de 1987, a su libro más netamente discursivo *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, 1985. Véase, por ejemplo, S. Hall, «Introduction», *The Hard Road to Renewal*, cit. p. 15. En este artículo de la *NLR* Laclau y Mouffe respondían a la crítica que de su libro había hecho Norman Geras, publicada a su vez en *NLR* I/163, mayo-junio de 1987.

sindicato hubiera tendido la mano a todos los empleados en la industria minera, y sólo si el liderazgo del Partido Laborista hubiera elaborado el significado más amplio de la huelga haciendo explícita la cuestión reprimida que dicha huelga planteaba, a saber, la responsabilidad del Gobierno en la rehabilitación de los distritos mineros a medida que el carbón entraba en un declive inevitable. Su opinión era que Arthur Scargill, a pesar de su «gran valor», era demasiado prudente, y creía erróneamente que la huelga podía ganarse sin el voto requerido para darle formalmente un alcance nacional. Sin esa votación, el liderazgo del National Union of Mine Workers [NUM] no logró recabar el apoyo del área de Nottingham ni tampoco el de los sindicatos más pequeños de la industria minera. Con todo, el veredicto final de Stuart fue que, si no hubo una dirección general, fue por culpa de la cúpula laborista: «A falta de otra función, el papel del Partido Laborista es sin duda generalizar las cuestiones de la clase que dice representar. En lugar de ello su principal objetivo fue limitar los daños»[17].

Los artículos de Stuart sobre el thatcherismo llamaron la atención sobre la forma en que la Nueva Derecha combinaba dosis de paternalismo con la reversión a la doctrina del libre mercado. Dado que estábamos ante un giro de gran calado y ante una cuestión fundamental, el apelativo de «populismo autoritario» era de alguna manera demasiado amplio, pues no se centraba con suficiente claridad en la novedad histórica crucial: el resurgimiento del fundamentalismo de mercado. El autoritarismo en la fórmula era, al menos en parte, efecto del desmantelamiento de la protección, lo que dejaba a las poblaciones vulnerables a merced de las fuerzas del mercado. Tal vez «populismo de libre mercado» habría sido un término más acertado, más revelador, ya que a la hora de emprender la desmitificación de las seducciones del capitalismo de consumo, o la demagogia de la retórica de Thatcher, Stuart siempre insistió en preguntar por qué millones de personas eran efectivamente seducidas por ellos. Si la izquierda iba a desarrollar alternativas serias, tenía que partir de la base de un reconocimiento de los puntos fuertes de su oponente. *The Hard Road to Renewal* contenía un ensayo maravilloso sobre Gramsci en el que ofrecía un relato fascinante de las formas sutiles en que se construye la hegemonía desde abajo, así como desde arriba. Por lo visto, sus observaciones sobre el masoquismo de la población británica, que cree que la repugnancia de la medicina que le recetan es una muestra de su eficacia, no han perdido relevancia.

---

[17] S. Hall, «The Crisis of Labourism», en *The Hard Road to Renewal*, cit. p. 205.

La *New Left Review*, por su parte, publicó varias críticas a la teorización de Stuart del thatcherismo que podrían ser vistas como la encarnación de un exagerado «pesimismo de la inteligencia» y la voluntad consecuente de conformarse con objetivos excesivamente modestos[18]. La aparición de la obra de Stuart en *Marxism Today* fue un tributo a las habilidades de su director, Martin Jacques, pero también planteó la cuestión de la filiación general de la obra de Stuart sobre el thatcherismo respecto de la postura de esa revista. Por un momento, a principios de la década de 1980, la revista –que era un fiel reflejo del pensamiento de la tendencia «revisionista» en el seno del Partido Comunista Británico– exploró con aparente aprobación la posibilidad de una radicalización del Partido Laborista y el renacimiento del CND/END (este último, muy inspirado por Edward Thompson). Pero en las últimas etapas de la candidatura de Tony Benn para convertirse en segundo del partido [*deputy leader*] en 1981, la revista se había vuelto más crítica de la izquierda laborista y parecía cómoda con la perspectiva de Neil Kinnock de convertirse en el líder para proyectar, en cambio, una imagen moderada del Partido Laborista. Eric Hobsbawm instó categóricamente –y con un impacto real– a rechazar el *bennismo*.

La izquierda laborista quedó muy debilitada por la derrota de Benn en las elecciones a *deputy leader*. Los miserables resultados obtenidos por el partido en las elecciones de 1983 fueron otro varapalo, agravado porque Benn perdió su escaño. Ahora fuera del Parlamento, el abanderado más dotado de la izquierda no pudo estar en la lucha por el liderazgo que siguió a las elecciones. Todavía había una izquierda en algunos sindicatos y autoridades municipales, pero fueron incapaces de evitar la abolición del Greater London Council, que Stuart defendió hasta el final. Combinado esto con la derrota demoledora de los mineros, el cambio de época que Stuart había previsto estaba evidentemente en marcha, y sus efectos eran manifiestos tanto en la izquierda como en la cultura política general. Como colaborador de *Marxism Today*, Stuart era responsable solo de sus propios textos. Sin embargo, la crítica de Ralph Miliband del «nuevo revisionismo» (publicada en la *NLR* en 1985), a propósito de la tendencia política general que la revista

[18] Bob Jessop y sus coautores, en «Authoritarian Populism: Two Nations and Thatcherism» (*NLR* I/147, septiembre-octubre de 1984), criticaron lo que consideraban como la exaltación de la ideología –e ignorancia de lo económico– en el análisis que hizo Stuart del thatcherismo. Pero no hay que detenerse mucho en los escritos de Stuart para constatar que lo económico es analizado de modos muy relevantes: «Gramsci insistía siempre en que la hegemonía no es un fenómeno exclusivamente ideológico. No puede haber hegemonía sin "el decisivo núcleo de lo económico"»: «Gramsci and Us», *Hard Road to Renewal*, cit. p. 171.

iba adoptando cada vez más, se centró precisamente en las intervenciones de Eric Hobsbawm y Stuart Hall. Ralph fue cortés y respetuoso en el rifirrafe con sus amigos, pero lo cierto es que algunas de sus críticas políticas esenciales daban justo en la diana[19]. En particular, se opuso a la opinión expresada por Hall y Jacques, según la cual la ulterior trayectoria catastrófica del thatcherismo debía ser bloqueada, por «amplias alianzas» dirigidas a «objetivos muy modestos»[20]. Exactamente en qué debían consistir estos objetivos no fue detallado. Los conservadores de Thatcher nunca obtuvieron más del 44 por 100 de los votos, y a menudo sus resultados estuvieron bastante por debajo de esa cifra. Su eventual destitución a manos de sus propios colegas en 1990 fue un reflejo de la conciencia general de que Thatcher se había convertido en una carga. Sus políticas habían sembrado la división y el odio. Regiones enteras se habían arruinado, y el aplastamiento de los mineros había sido un espectáculo brutal.

Ralph tenía buenas razones para cuestionar la eficacia de los «objetivos modestos» y para dudar de que serían suficientes a la hora de enfrentar un fenómeno tan poderoso como ese thatcherismo que Stuart había delineado. El verdadero cariz de las medidas que debían adoptarse seguramente depende en cada caso del contexto y de las fuerzas sociales. En la Gran Bretaña de Thatcher había una serie de principios y políticas que podrían haber tenido un impacto muy radical y que podrían haber sido defendidas en tanto que cuestiones de decencia elemental y de «sentido común»: frenar a los bancos, prestar atención gratuita a la infancia, confrontar la homofobia, aumentar los impuestos a los ricos, poner fin a Trident y a los misiles de crucero o abolir la Cámara de los Lores. La oposición de Ralph a «*diluir* enormemente los compromisos radicales», como él decía, no le impidió apoyar la *Charter 88*. Y, en efecto, en su introducción a *The Hard Road to Renewal*, Stuart escribió que no apoyaba que dichos compromisos quedaran diluidos[21]. Sin embargo, no se equivocó al distanciarse de la confianza que Ralph depositaba en que las grandes confrontaciones de clase volverían pronto y en que los inmensos recursos de los movimientos obreros en última instancia prevalecerían.

---

[19] Ralph Miliband, «The New Revisionism in Britain», *NLR* I/150, marzo-abril de 1985, pp. 5-28.
[20] Stuart Hall y Martin Jacques (eds.), «Introduction», *The Politics of Thatcherism*, Londres, 1983, p. 16.
[21] Semejante dilución es «una preocupación que tenemos que tomarnos en serio, pero que no debe ser [...] un pretexto para posponer un reexamen radical del conocimiento convencional de la izquierda». S. Hall, «Introduction», en *The Hard Road to Renewal*, cit. p. 11.

Ralph observaba con razón que a lo largo del siglo XX Europa había sido desgarrada en varias ocasiones por enfrentamientos trascendentales entre las clases. Pero 1985 marcó el comienzo de casi tres décadas de desmovilización de clase y de desmoralización, las huelgas de todo tipo se hicieron raras e incluso las grandes manifestaciones no pudieron controlar el avance implacable del neoliberalismo.

Ralph subestimó los efectos de la recomposición global de largo alcance del capital y del trabajo que tuvo lugar con el cambio de siglo. Si hubiera mirado a Sudáfrica, Corea del Sur o Brasil –todos ellos, países en los que la acción sindical ayudó a impulsar la democratización– tal vez podría haber sido capaz de reformular su argumento de tal manera que se hubiera conciliado con el de Stuart en el terreno de las nuevas realidades. En una reflexión sombría y sobria, advirtió de que cualquier derrota o contención profunda de la clase obrera tendría consecuencias nefastas, ya que «el principal (no el único) "sepulturero" del capitalismo» seguía siendo la clase obrera organizada:

> Si, como a uno le dicen constantemente que es el caso, la clase obrera organizada no está dispuesta a hacer el trabajo, entonces este trabajo no lo hará nadie, y la sociedad capitalista continuará vigente, generación tras generación, en tanto que sistema social conflictivo, crecientemente autoritario y embrutecido, envenenado por su incapacidad para hacer un uso humano y racional de los inmensos recursos que el propio capitalismo ha creado, a menos que, por supuesto, el mundo sea arrastrado a una guerra nuclear. Nada ha sucedido en el mundo del capitalismo avanzado ni en el mundo del trabajo que respalde esta visión[22].

La última frase de este pasaje debe hacernos reflexionar. Ciertamente, la persistencia del capitalismo ha supuesto brutalidad y derroche a una escala gigantesca, pero también ha dado lugar a manifestaciones y acontecimientos sociales trascendentales a través de los que millones y millones de personas han buscado entrar en la historia de su país y en la del mundo. El extenso trabajo de Stuart sobre las formaciones de clase híbridas y el capitalismo desbocado es útil para pensar los dilemas que plantean «nuevas masas» (como las llama Göran Therborn) que han surgido en Brasil, Grecia, Egipto, Turquía, Ucrania, y que quién sabe dónde surgirán en el futuro[23].

---

[22] S. Hall, «Introduction», *The Politics of Thatcherism*, cit. pp. 13-14.
[23] Göran Therborn, «New Masses?», *NLR* 85, enero-febrero de 2014 [ed. cast.: «¿Nuevas masas?» *NLR*. 85, marzo-abril de 2014].

## *¿Nuevos tiempos?*

Desde 1988 hasta su desaparición en 1991, *Marxism Today* publicó una serie titulada «New Times» que dio lugar a algunas piezas que invitaban a reflexionar, si bien su tono general era demasiado eufórico e impedía otear las nubes en el horizonte. A propósito de la acusación de que «*Marxism Today* engendró a Blair», Martin Jacques tuvo la franqueza de escribir en 2006 que había «un elemento de verdad en ello», ya que tanto el Nuevo Laborismo como *Marxism Today* «reconocieron la obsolescencia de gran parte de las tesis de la izquierda»[24]. Sin embargo, insistió: «El proyecto de *Marxism Today* era la creación de un nuevo tipo de izquierda», mientras que el proyecto de Blair era todo lo contrario, «es decir, la aquiescencia con la agenda thatcheriana y una negación de la noción misma de izquierda». Añadió que lamentaba que «no se hubiera puesto suficiente énfasis en los valores esenciales de la izquierda, tales como la equidad y la noción de lo público», o que por culpa de un enfoque «abrumadoramente occidentalista», no se hubiera «prestado atención a la raza y al origen étnico». No hace falta decir que Stuart no tenía la culpa de todo esto. Tal vez Jacques exagerara con esta autocrítica, así como una vez sobrevaloró «New Times». Y, en todo caso, mejor que la autocrítica es siempre sentir la necesidad de rectificar. Hobsbawm, Hall y Jacques se unieron para producir un número especial y exclusivo de *Marxism Today* en noviembre de 1998, un año después de la llegada de Blair al poder, dedicado a hacer una crítica demoledora del Nuevo Laborismo y su rendición al por mayor a la agenda de Thatcher. La portada de la edición mostraba una foto del líder laborista con la palabra WRONG [«error»] deletreada al pie en grandes caracteres. El artículo de Stuart se titulaba «The Great Moving Nowhere Show».

Para entonces Stuart ya había ayudado a fundar una nueva revista, *Soundings*, que representaba una nueva iteración en el campo de las publicaciones *New Left*. *Soundings* fue su más importante foro de opinión en la última fase de su vida; una entrevista con Bill Schwartz a finales de 2007 le permitió referirse a la «remilitarización» de las relaciones entre «Occidente y el Resto», y evocar las consecuencias extremas de la guerra y la globalización para muchos millones de personas: «La gente es desplazada de sus hogares, obligada a atravesar fronteras, a vivir en campamentos de tránsito, a hacer de polizones en las entrañas de

[24] Las palabras de Martin Jacques son una cita de su introducción al archivo de *Marxism Today* en www.amielandmelburn.org.uk (consultado el 25 de marzo de 2014).

los camiones o debajo de los aviones, a endeudarse de por vida»[25]. Las convulsiones de la guerra y del fundamentalismo de mercado comienzan a alimentarse entre sí. Respondiendo a una pregunta, Stuart mostró su preocupación por que en ocasiones su trabajo sobre la diferencia y el thatcherismo se hubiera acercado demasiado a su objeto, pudiendo malinterpretarse como una especie de recomendación, cosa que en efecto ocurrió a veces. El mercado prosperaba en la diferencia y Tony Blair estaba exultante de pasar por aprendiz de Thatcher.

Apenas el año pasado, Stuart fue coautor, junto con Doreen Massey y Michael Rustin, de la salva de apertura del «Kilburn Manifesto»[26], una mordaz acusación del modelo neoliberal que ha reordenado el mundo en las últimas tres décadas. En el momento de la crisis asiática, de la burbuja de las empresas *dot.com* o del estallido de 2008, algunos observadores habían llegado a la conclusión apresurada de que el fundamentalismo de mercado había terminado, que estaba muerto y desacreditado. Pero Stuart y sus coautores sostienen que no es este el caso, ni de lejos. Observan que el medio elegido para hacer frente a estas crisis en realidad ha fortalecido a los bancos, ha agravado las desigualdades, ha redistribuido la deuda y engendrado nuevas formas de inseguridad. El orden neoliberal ha sido promovido por la OTAN y otras alianzas estratégicas (con Israel) y ha fomentado una globalización vinculada a un nuevo «imperialismo financiero», respecto al que Londres ha sido una sede crucial de «invención y difusión», impulsado por una búsqueda planetaria de nuevos activos. La privatización, la especulación de la tierra y la espiral de los mercados de futuros alimentan los nuevos circuitos (a los que el Gobierno de Reino Unido acaba de añadir la «liberación» –o privatización– de los fondos de pensiones). El Partido Laborista sigue paralizado por el recuerdo de su papel en el gobierno como comparsa del neoliberalismo; se ha quedado «sin palabras» ante la acusación de haber iniciado el curso que el Gobierno de Cameron está ahora completando, y «parece trabársele la lengua» cada vez que se le invita a enunciar una alternativa. «El Partido Verde hace de puente entre los movimientos ecologistas y la política dominante», observan los autores, dejando abierta la cuestión de si esta u otra formación podría proporcionar la oportunidad

---

[25] «Living with Difference: Stuart Hall in Conversation with Bill Schwartz», *Soundings*, invierno de 2007, pp. 148-158.

[26] Stuart Hall, Doreen Massey y Michael Rustin, «After Neoliberalism: Analysing the Present», *Soundings*, primavera de 2013. Stuart vivió en la zona de Kilburn, al noroeste de Londres, al igual que sus colaboradores.

tan largamente buscada para construir una nueva izquierda, abriendo el debate sobre el camino a seguir.

En 1990, mirando atrás a la temprana *New Left*, Stuart reafirmó su impulso básico en tanto que justificado y hasta oportuno[27]. Cinco años más tarde lo haría de nuevo, ante la tumba de Raphael Samuel[28], en el mismo cementerio de Highgate donde ahora yacen también sus restos –a unos cincuenta metros de distancia de los de Raphael y cerca de los de Karl Marx, Ralph Miliband y Eric Hobsbawm. Nos deja como herencia un compromiso continuo, un nuevo horizonte y una tarea difícil.

[27] S. Hall, «Life and Times of the First New Left», *NLR* 61, enero-febrero de 2010, pp. 177-196.
[28] Véase «Raphael Samuel (1934-1996)», *NLR* I/221, enero-febrero de 1997, cit.

# Anti-Nietzsche

*El nihilismo y las paradojas del igualitarismo forman el corazón de* Anti-Nietzsche, *de Malcolm Bull (Verso, 2011, y recién editado en tapa blanda). El Friedrich Nietzsche de este estudio es una figura dentro de la teoría política y un objeto de investigación para esta, y su pensamiento es «la filosofía límite del imaginario moderno», algo a lo que hay que resistirse de una forma más profunda que en los convencionales términos del desacuerdo y la desaprobación filosófica. El enfoque de Bull es característicamente cautivador. Mientras que en su obra temprana,* Seeing Things Hidden *(1999), centraba su reflexión sobre el apocalipsis en el valor de la ocultación y en* The Mirror of the Gods *(2005) profanaba con ingenio la importancia de la mitología clásica en el arte renacentista, aquí su contraestrategia filosófica parte del compromiso de «leer como un perdedor» a favor de los intereses de «una ecología negativa» del valor y de una práctica sostenida indefinidamente en pro de una «nivelación» social o «revolución permanente». En las páginas que siguen, tres críticos procedentes de ámbitos filosóficos diferentes retoman los argumentos claves de* Anti-Nietzsche, *cada uno de ellos haciendo hincapié en distintos aspectos. Peter Dews comienza con una reflexión sobre la especial dinámica crítica de la filosofía europea a partir de Kant, a continuación pasa a evaluar uno de los principales temas filosóficos en juego –el papel del argumento trascendental en la tesis de la voluntad de poder– y después emprende una detallada discusión de la relación de Heidegger con Nietzsche y el nihilismo. La cuestión de los enunciados trascendentales aparece de nuevo en la contribución de Raymond Geuss, junto con el tema, muy debatido, del perspectivismo del filósofo y los problemas del igualitarismo, con una especial referencia a Marx. La crítica de Kenta Tsuda se centra en la última de estas áreas problemáticas, donde la justicia distributiva es la preocupación general y una teoría de las necesidades, el punto crucial. Malcolm Bull cierra el simposio con una réplica a sus críticos.*

*Simposio Anti-Nietzsche 1*

Peter Dews

# ¿NIETZSCHE PARA PERDEDORES?

A lo largo de las últimas dos o tres décadas, las transformaciones que se produjeron en el *modus operandi* de la filosofía europea después de Kant por fin han empezado a recibir en el mundo anglófono una atención renovada, y un cierto respeto que se les debía hacía tiempo. Sin embargo, el despertar de este interés no se ha distribuido regularmente. Hay un rasgo de la revolución poskantiana que se ha explorado en mucha menor medida que otros: el cambio en la dinámica de la sucesión filosófica, la forma en la que los principales pensadores europeos, a lo largo de los dos últimos siglos, han respondido ante la obra de sus predecesores y han tratado de superarla. Así, en las décadas de 1790 y 1800, encontramos un abanico de procedimientos mediante los cuales el sucesor de un pensador clave no intentaba directamente refutar a su predecesor en ningún sentido, sino que pretendía forzar el pensamiento que le precedía más allá de sí mismo. Fichte, por ejemplo, estaba convencido no de que Kant estuviera equivocado, sino de que este no había sido suficientemente radical a la hora de establecer la fundamentación de la verdadera filosofía (que ya no sería un mero amor por la sabiduría, sino «una teoría del conocimiento sistemático», una *Wissenschaftslehre*). Schelling, por su parte, no discutía la exigencia de un principio originario absoluto como el que postulaba Fichte, pero pensaba que la versión fichteana estaba irremediablemente sesgada, que tenía que superar el idealismo subjetivo y llegar a la identidad última de sujeto y objeto. En sus primeras publicaciones, Hegel utilizó la teorización de lo absoluto de Schelling, pero después se volvió en su contra, argumentando a favor de una concepción más compleja de la identidad, que consistía en el despliegue inmanente y la reintegración de la diferencia[1].

[1] Para una reconstrucción excelente de este desarrollo entre Kant y Hegel, véase Eckart Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy*, Cambridge (MA), 2012.

Estos procedimientos de superación y otros semejantes, aplicados por unos pensadores europeos sobre otros, se han repetido numerosas veces a lo largo de estos dos últimos siglos de pensamiento poskantiano. Una filosofía lograda ya no era –de hecho, a juicio del propio Kant, nunca lo había sido– simplemente una cuestión de quién podía presentar los argumentos más convincentes. Después de Kant, la mayoría de los principales filósofos europeos (no puede decirse lo mismo de la tradición analítica anglófona) se dieron cuenta de que ningún pensador iba a alzarse con el triunfo de la verdad, o ni tan siquiera con algún pequeño fragmento del botín, simplemente por ser extremadamente inteligente. Siempre habría un contraargumento acechando a la vuelta de la esquina siguiente. La filosofía no progresaría nunca enfrentando caso contra caso, afirmación contra afirmación. Y esta perspectiva quedó reforzada por la tendencia de los pensadores poskantianos a invocar el *imprimatur* de la historia, a proclamar que con su trabajo la búsqueda filosófica fundamental había llegado a su fin, que ya no había ningún otro lugar al que llegar. Frente a tales pretensiones, los pensadores posteriores no tenían otra opción que el descubrir formas de subvertir inmanentemente, y no simplemente discutir, a sus predecesores.

Estas consideraciones históricas son, en mi opinión, muy relevantes para entender la estrategia del hipnótico libro de Malcolm Bull *Anti-Nietzsche*, pues pueden ayudar a dar sentido a una obra que, de otro modo, podría desdeñarse como una rareza dentro del contexto de la interpretación actual de Nietzsche. Después de todo, Bull no se ocupa de Nietszche en tanto psicólogo profundamente intuitivo, como el azote de los códigos morales universalistas (ya sean deontológicos o consecuencialistas), como el pionero de la genealogía en tanto método crítico o como el profeta de los relativismos de moda. Todos estos focos de interés asumen que Nietzsche es un importante contribuidor de la conversación filosófica contemporánea. Pero, para Bull, Nietzsche es mucho, mucho más. Puesto que sería difícil imaginar qué podría desbancar el completo vaciamiento del sentido de nuestras creencias y prácticas heredadas, que es lo que anuncia Nietzsche, su nihilismo funciona, según Bull, como la «filosofía-límite del imaginario moderno»[2]. ¿Hay algo, podría haber algo, más allá de eso?

[2] Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, Londres y Nueva York, Verso, 2011, p. viii.

## *En el límite*

La respuesta de Bull comienza, de manera bastante inesperada, con una discusión sobre la historia del ateísmo y del filisteísmo, que se centra en cómo, al igual que el ateísmo era para nuestros ancestros ininteligible y, de modo similar, para nosotros, modernos cultos y bien pensantes, el filisteísmo es un sinsentido destructivo, así cualquiera que se oponga a Nietzsche, tal vez a partir de argumentos políticos, tendrá que presentarse con algo que pueda desestabilizar el sentido común del nihilismo. Ese algo no puede ser una *teoría* filosófica, puesto que dicha teoría estaría madura para su desentrañamiento psicológico, o para su desciframiento por la genealogía. Más bien debe ser, sugiere Bull, una *postura* ante Nietzsche, la de «leer como un perdedor». Este tipo de lectura, argumenta, es a la vez novedosa y potencialmente subversiva, puesto que, en el pasado, incluso «los grupos desaventajados que [Nietzsche] se esforzaba tanto en denigrar» se confabulaban «leyendo para vencer, luchando por arrancar éxito del texto convirtiéndose ellos mismos en los héroes de la narración de Nietzsche»[3]. A continuación, el libro explora qué implica leer como un perdedor y exactamente por qué esta forma de lectura debería poder meter palos en las ruedas del proyecto de Nietzsche. Este modo de proceder obliga a Bull a mantener una sutil confrontación con la interpretación de Nietzsche que hace Martin Heidegger. De hecho, Heidegger es, en cierto sentido, el único rival de importancia que Bull necesita quitarse de encima, puesto que coincide con él en afirmar que Nietzsche ocupa el centro del escenario, que «con la metafísica nietzscheana la filosofía se completa. Esto significa que ha atravesado la esfera de las posibilidades prefiguradas»[4]. Pero si Nietzsche es el «*último metafísico* occidental»[5] y si las consecuencias de su pensamiento son desastrosas, como cree Heidegger, entonces es necesario superar la filosofía en tanto cual, zafarse de los presupuestos metafísicos que están profundamente enraizados en la cultura occidental. Bull, sin embargo, argumenta que esta tentativa ha fracasado y que Heidegger termina reproduciendo el mismo síndrome político central del pensamiento de Nietzsche.

En los capítulos finales de *Anti-Nietzsche*, Bull trata primero de establecer la posibilidad misma de ser el tipo de perdedor que podría resistir

---

[3] *Ibid.*, p. 34.
[4] Martin Heidegger, «Overcoming Metaphysics», en *The End of Philosophy*, Nueva York, 1973, p. 95.
[5] M. Heidegger, *Nietzsche*, vols. 3-4, San Francisco, 1987, vol. 3, p. 8.

la fascinación de la retórica nietzscheana, que se encogería de hombros ante su triunfalismo. De manera crucial, esto supondría la disolución de la barrera entre lo humano y lo animal, barrera que incluso Heidegger (en detrimento de su esfuerzo para superar a su predecesor) buscó apuntalar. Finalmente, Bull explora las políticas del igualitarismo y el antiigualitarismo, argumentando que las concepciones modernas más difundidas de la igualdad humana y social no están a la altura de la tarea de enfrentarse con las visiones de lo inferior y lo noble que sostiene Nietzsche. En lugar de ello, Bull busca la inspiración de pensadores tan diversos como Vincenzo Cuoco, Babeuf y Marx y arguye que lo que se necesita es un «extraigualitarismo» que persiga constantemente un nuevo equilibro, más bajo, en el nivel de lo inferior y de lo que habitualmente se excluye. Un proceso así extendería el «desierto del nihilismo» mucho más allá de incluso las imaginaciones más salvajes de Nietzsche, y así su fe en los poderes curativos de la jerarquía y su convicción de que «la fatiga es el camino más corto hacia la *igualdad* y la *fraternidad*» se transformarían en un eficaz bumerán que jugaría en su contra[6].

En resumen, Bull comprende bien el juego poskantiano y lo juega apostando muy fuerte. De la misma forma que Hegel, al finalizar sus conferencias sobre la historia de la disciplina con la exposición de su propio sistema, anunciaba que «a partir de aquí, esta historia de la filosofía *llega a su conclusión*»[7], así como Wittgenstein creía que su *Tractatus* había despachado todos los problemas solubles de la filosofía (él después se dedicó a enseñar en una escuela), y al igual que Sartre declaró en una ocasión que el marxismo era la filosofía insuperable de nuestro tiempo[8], así para Bull, como hemos visto, el nihilismo de Nietzsche ocupa por completo el horizonte filosófico. Planteada esta hipótesis, si se quiere ser «anti-Nietzsche» no basta simplemente con hacer un esfuerzo para presentar contraargumentos sólidos. Cualquier meditación acabaría tranquilamente absorbida por la filosofía límite de Nietzsche. Los pensadores que se opusieran a Nietzsche terminarían siendo ridiculizados como ejemplos de *resentimiento*, de la envidia que los debilitados y los

---

[6] M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 175; F. Nietzsche, «The Wanderer and His Shadow», vol. 2, Parte Segunda, en *Human, All Too Human*, Cambridge, 1996, § 263, p. 273; T. (indica mi alteración de la traducción) [ed. cast.: *El paseante y su sombra*, Madrid, Siruela, 2003 ].

[7] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., Frankfurt, 1986, vol. 20, p. 461: «Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie *beschlosse*».

[8] Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, París, 1960, p. 44.

fatigados de la existencia dirigen contra aquellos que son exuberantes y que desbordan energía conquistadora; o como modelos de lo que ocurre cuando los intelectuales se autoengañan y creen (Sócrates era, para Nietzsche, el primer culpable) que con argumentaciones pedantes se podría alguna vez contener la fuerza de la vida. De forma más general, si aceptamos la demolición de sentido que efectúa Nietzsche como una condición previa para oponernos a él, como cree Bull que deberíamos hacer, parecería que cualquier expresión de horror biempensante ante sus remedios para una modernidad decadente –jerarquía, explotación, esclavismo, dominación racial, cría selectiva y, si es necesario, exterminio– terminaría afanándose en vano para restablecer algo ya desacreditado por Nietzsche: la noción de un valor o de un significado intrínseco en el mundo o, al menos, en la parte humana del mundo. Este tipo de antinietzscheanos (Nietzsche los llamaba «los últimos hombres») probablemente imaginan que el Artículo I de la Declaración Universal de los Derechos Humanos expresa algún tipo de verdad objetiva.

Así que es un dislate que nos mesemos los cabellos frente a la crueldad y brutalidad de las soluciones de Nietzsche, algo que el impertérrito recorrido que hace Bull por las recetas del filósofo deja muy claro. Nietzsche sabe tan bien como Walter Benjamin que «no hay ningún documento de civilización que no sea a la vez un documento de barbarie»[9]. Piensa, simplemente, que el pacto merece la pena. Nietzsche se habría carcajeado del «poder mesiánico *débil*» de Benjamin, se burlaría de él apodándolo, probablemente, el *poder mesiánico del débil*. ¿No es evidente que «la vida misma es *esencialmente* un cruento proceso de apropiación, de laceración, de dominación del otro y del más débil, de opresión, de dureza, de imposición de tu propia forma, de integración y, al menos, como poco, la explotación»?[10].

¿Qué se puede hacer en esta situación? Siguiendo la línea de pensadores que transcurre desde Kant hasta Hegel (indudablemente desde Feuerbach y Marx hasta Adorno y Derrida), Bull quiere forzar más allá de sus límites el pensamiento de su oponente. Como sus predecesores, quiere demostrar que lo que una filosofía precedente definía como el límite del pensamiento (y, probablemente, de la época) puede

---

[9] Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations*, Londres, 1973, p. 258 [ed. cast.: *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1998].
[10] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Cambridge, 2002, § 259, p. 152 [ed. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2005].

sobrepasarse haciendo estallar un proceso que esa misma filosofía había puesto en movimiento. Pero Bull no hace esta operación únicamente con Nietzsche. En los capítulos clave de su libro se enfrenta al intérprete más potente de Nietzsche, Martin Heidegger, que ya había intentado su propia subversión del límite nietzscheano, allá por las décadas de 1930 y 1940, mientras la represión, el terror y la guerra mundial anunciados por su predecesor estallaban a su alrededor. Forzar a Nietzsche más allá de sí mismo implica llevarlo también más allá de Heidegger, cuyo pensamiento (así argumenta Bull) se revelará constreñido por su propia versión de la frontera nietzscheana.

## *Formas de nihilismo*

Tal vez la definición de «nihilista» más concisa que ofrece Nietzsche sea: «El ser humano que juzga que el mundo tal como existe no debería ser y que juzga que el mundo como debería ser no existe»[11]. Rastreando los cambios a este respecto, en una de las reveladoras taxonomías que hay esparcidas a lo largo de su libro, Bull recopila los diferentes casos en los que Nietzsche emplea el término *nihilismo* y los agrupa en cuatro subdivisiones: pasivo incompleto, activo incompleto, pasivo completo y activo completo. La última de ellas es, de hecho, el límite, la hora del superhombre, el punto en el cual el nihilismo se niega a sí mismo y se vuelve una nueva afirmación. Más específicamente, el cristianismo es la versión del nihilismo pasivo incompleto que ha moldeado el mundo occidental. Es una forma de nihilismo *pasivo* porque expresa lo que Nietzsche llama «una decadencia y recesión del poder del espíritu»[12]; es *incompleto* porque propone un sistema fantasioso de realidades trascendentes como su forma de rechazo del aquí y el ahora. El budismo, por contrario, es un nihilismo pasivo completo, ya que no habla del «pecado» (una condición de la que supuestamente podemos ser redimidos), sino del sufrimiento, intrínseco a la vida; en este sentido está ya más allá del bien y del mal, puesto que no predica un antimundo moralizado, sino la extinción de la voluntad en cuanto tal. En opinión de Nietzsche, quienes arrojaban bombas y asesinaban zares y causaban tal pánico moral en su época eran nihilistas activos. Pero eran nihilistas incompletos, que invertían la aserción «Dios es la verdad» trocándola en una fe destructiva y autodestructiva de que todo es falso. Finalmente, el nihilismo activo completo

[11] F. Nietzsche, *The Will to Power*, Nueva York, 1968, § 585, p. 318.
[12] *Ibid.*, § 22, p. 17.

niega todo significado y valor intrínsecos y, por lo tanto, revela que el único valor fundamental es la creación de valores. La capacidad de instaurar valor, de proyectar sentido, es la expresión primaria de la voluntad de poder, la única fuerza motriz subyacente del mundo.

Para Nietzsche, como relata Bull, esta forma final de nihilismo es el punto de transición, el momento en el que se metamorfosea en un nuevo y envolvente «sí» al mundo. El correlato objetivo de este desmoronamiento de los engaños del sentido y del valor inmanentes es lo que Nietzsche denomina «el eterno retorno de lo mismo». Contempla el mundo como «un monstruo de energía, sin principio, sin final [...], un mar de fuerzas que fluye y se precipita, en eterno cambio, que se desborda eternamente, con tremendos años de repetición, con sus formas alternando entre el reflujo y la marea». El pensamiento del eterno retorno es un *examen* y Nietzsche cree que solo unos pocos pueden aprobarlo, pues es «una medida del grado de fortaleza de la voluntad, de hasta qué punto se puede seguir adelante sin que las cosas tengan sentido»[13]. Más aún, este punto de inflexión moral y espiritual se corresponde con un rasgo del pensamiento de Nietzsche que Bull considera absolutamente central, pero que, como justamente señala, los simpatizantes liberales del filósofo prefieren ignorar. La actividad de crear valores, en tanto único y último valor, depende de lo que él denomina una «ecología del valor» en la que el rebaño debilitado es esclavizado para mantener a una aristocracia de creadores de valor. La lectura existencialista pop de Nietzsche, dominante en el periodo inmediatamente posterior a 1945, que retrataba al sabio de Sils Maria animándonos a todos a decretar nuestro propio significado de la vida, ignoraba convenientemente su convicción de que, en palabras de Bull, «crear valores es voluntad de poder, lo que significa poder sobre algo y, por lo tanto, no puede haber valor allí donde no hay poder sobre [...] Los que dan valor a la creación de valores son la nueva aristocracia, pero el valor de su valoración de la creación valores no reside en el acto mismo de valorar, sino en la disposición social que lo produce». O, en palabras de Nietzsche, «"valor" es esencialmente la posición para el incremento o disminución de estos centros de dominación»[14].

---

[13] *Ibid.*, § 1.067, p. 550; § 585, p. 318.

[14] M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 72; F. Nietzsche, *The Will to Power*, cit., § 715, p. 380. La mojigatería sobre las implicaciones políticas de los ataques cáusticos e incesantes que dirige Nietzsche a cualquier noción de democracia o de la igualdad del valor moral humano se ha mantenido hasta el presente. Brian Leiter, por ejemplo,

Una consecuencia crucial de esta visión es que la relación estratégica de Nietzsche con sus lectores difiere sorprendentemente de la habitual conexión que los filósofos buscan forjar con su público. Hace ya mucho tiempo que los filósofos han adscrito a los seres humanos en general, y por lo tanto, a sus lectores, las capacidades racionales comunes. Solo hay que pensar en la declaración inicial de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los seres humanos desean por naturaleza conocer»[15]. Nietzsche, por el contrario, no caracteriza o interpela a su público en términos universalistas. A diferencia de ello, sus textos pretenden dividir e introducir una cuña, seleccionan a determinados lectores (y determinadas lecturas) y repelen, otros y otras. En términos políticos, esto quiere decir que Nietzsche desea ser entendido por aquellos que poseen la fuerza y la resolución como para liderar las futuras estructuras de dominación (*Herrschafstgebilde*), no por las masas embrutecidas, por los socialistas, las feministas, los igualitaristas. Como declara en el prólogo de *El Anticristo*, «este libro pertenece a los muy pocos». Lo destina a aquellos que, en materia espiritual, son «honestos hasta el punto de la crueldad»: «Solo estos son mis lectores, mis legítimos

---

un destacado defensor de la interpretación de Nietzsche de tendencia naturalista/empírica, de orientación analítica, principalmente norteamericana, se las arregla para reducir el feroz antiigualitarismo de Nietzsche al pensamiento anodino de que sería bueno permitir que florecieran más Beethovens y Goethes. El tema de quiénes sean los «hombres inferiores» de Nietzsche, sugiere, puede permanecer «agradablemente vago» (Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, Londres, 2002, p. 124). «¿Agradable para quién?» podríamos preguntar. Sería la evidente pregunta nietzscheana. Hasta aquí el naturalismo terco. En el otro extremo, Gilles Deleuze, que ha inspirado toda una ola de interpretación posestructuralista de Nietzsche, afirmó en una ocasión, citando a Nasser, Castro y Giáp, que los imperativos de Nietzsche implican «una alegría artística que llega a coincidir con la lucha histórica» («L'éclat de rire de Nietzsche» [1967], en *L'île déserte et autres textes*, París, Minuit, 2002 [ed. cast.: *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pretextos, 2005]). Para completar este tríptico, Robert Pippin, en *Nietzsche, Psychology and First Philosophy*, Chicago y Londres, 2010, argumenta que «la terquedad materialista o naturalista» (p. 74) no puede alojar la psicología del valor de Nietzsche, históricamente cambiante, mientras que también defiende que el respeto por la relevancia filosófica del estilo elíptico y cargado de imágenes de Nietzsche, a la manera parisina, no necesariamente impide atribuirle algunas opiniones determinadas. Pippin, sin embargo, es tan recatado como sus rivales exegéticos en lo que respecta al entusiasmo de Nietzsche por «una moralidad de cuna, de raza, de privilegio» («*The Twilight of the Idols*», en *The Anti-Christ, Ecce Homo, The Twilight of the Idols*, Cambridge, 2005, p. 185), y solo deja caer algunas comedidas observaciones acerca de la aversión que siente su personaje por el «humanismo igualitarista»: p. 67.

[15] Aristóteles, *Metaphysics*, Ann Arbor 1960, p. 3 (I.1, 980a); [ed. cast.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1997].

lectores, mis lectores predestinados: ¿qué me importa el *resto*? El resto es simplemente humanidad. Uno debe ser superior a la humanidad en fuerza, en *altivez* de alma, en desprecio»[16].

El *quid* de todo esto, como explica Bull en su segundo capítulo, es que, cuando leemos a Nietzsche, estamos casi irresistiblemente tentados de «leer para la victoria», leerlo como si nosotros nos contáramos entre esa aristocracia existencial, de la misma forma que los calvinistas (a riesgo de sufrir, si no, un ataque de ansiedad) apenas pueden evitar considerarse a sí mismos como miembros de los elegidos y no de los condenados. Pero ¿esta autoclasificación es plausible o probable? Nos inflama la salvaje declaración de Nietzsche en *Ecce Homo*, «Yo no soy un ser humano, soy dinamita», también queremos ser dinamita[17]. Pero, ¿y si reaccionáramos a esta declaración como si de repente nos encontráramos al lado de un hombre bomba? Esto es lo que Bull llama «leer como un perdedor» y es la clave de su estrategia para convertirse en un «antinietzscheano posnietzscheano». Como declara Bull, «si la oposición procede de las tradiciones preexistentes, poco hará para desalojar a Nietzsche de la posición que eligió para sí mismo, la del filósofo del futuro que escribe para una especie de hombre que aún no existe. Después de todo,

> [A Nietzsche] no le disgustaría si su «transvaloración de todos los valores» fuera rechazada indefinidamente por aquellos que continuaran siendo adeptos a los valores que él despreciaba. Viviría para siempre como su némesis escatológica, como el filósofo-límite de una modernidad que nunca termina, esperando a nacer póstumamente el día después de mañana[18].

Lo que se necesita, por lo tanto, es «una crítica de Nietzsche que adopte la misma posición retrospectiva que Nietzsche adoptó con respecto del cristianismo». En otras palabras, una crítica que no apele a los agotados y harapientos valores cristiano-platónicos que saturan encubiertamente la vida ética y política de la modernidad. Pero ¿cómo evitar apelar a ellos? ¿Cómo se lee a Nietzsche «como un perdedor»?

---

[16] F. Nietzsche, *The Anti-Christ*, in *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*, cit., p. 3; T. [ed. cast.: *El Anticristo*, Buenos Aires, Losada, 2011].
[17] F. Nietzsche, «Why I Am a Destiny», § 1, en *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*, cit., pp. 143-144.
[18] M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 30. La cita incrustada procede de F. Nietzsche, *The Will to Power*, cit. § 958, p. 503. Continúa: «para los "amos de la tierra"».

## *¿Leer para la derrota?*

Al principio del tercer y último ensayo de *La genealogía de la moral* Nietzsche escribe: «Que el ideal ascético haya significado tanto para el hombre revela un hecho básico de la voluntad humana, su *horror vacui*: *necesita un fin* y prefiere querer la *nada* a *no* querer»[19]. El budismo, o el nihilismo pasivo completo, es un ejemplo supremo de este deseo de la negación total, y Nietzsche teme que el destino cultural de Europa sea alguna variante del budismo. Pero también espera que funcione como el momento decisivo: la destrucción de cualquier valor positivo, de cualquier objetivo predeterminado de la voluntad, puede allanar el camino para la conciencia de que el valor no está «ahí fuera» en el mundo, sino que se genera mediante la acción de crear valores. Lo que permanece como una constante humana, por lo tanto, es la voluntad en tanto voluntad, que se afana primero por el valor, después por la nada y, finalmente, si todo sale bien, por su propia y pura aserción en tanto voluntad de poder (para la cual el sentido o el valor propuesto funciona más como un pretexto que como un fin). En dos o tres momentos de su libro, Bull llama a esto el «argumento trascendental» de Nietzsche. Pero la descripción no parece demasiado ajustada.

La idea de una filosofía trascendental, que no se ocupa directamente de la naturaleza del mundo, sino de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de un mundo, comienza con Kant. Aunque Kant no habla de «argumentos trascendentales» (que son los equivalentes modernos, algo diluidos, de sus propias «deducciones trascendentales»), el que tales argumentos se ocupen de las condiciones de posibilidad indica claramente que su origen se encuentra en la «Filosofía Crítica». Partiendo de una forma de pensamiento, de actividad o de encuentro con el mundo que es un rasgo incontestable de la existencia humana, los argumentos trascendentales se remontan hasta lo que alegan ser sus condiciones de posibilidad estrictamente necesarias (y, para los kantianos, *a priori*, no cognoscibles empíricamente). El descubrimiento de estas condiciones arroja entonces nueva luz sobre el carácter y estatus del punto de partida original. Para nuestros propósitos basta señalar ahora que el aspecto crucial de este procedimiento es su reflexividad distintiva, en otras palabras, el hecho de que las objeciones a la validez de un argumento

[19] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Cambridge, 2007, Tercer Ensayo, § 1, p. 68 [ed. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2002].

trascendental, si es un argumento viable, tácitamente descansan sobre las condiciones que estipula el propio argumento, generándose así lo que Habermas denomina una «contradicción performativa»[20].

En comparación con este criterio, sin embargo, la proclamación de Nietzsche de la ubicuidad de la voluntad de poder (él considera que negarla es, sencillamente, una expresión enferma de esta misma voluntad) no parece ser trascendental, sino metafísica. Se supone que los argumentos trascendentales descartan las alternativas a las condiciones que descubren como contradictorias en sí mismas o ininteligibles. Pero no parece haber tal constricción a la hora de concebir que el pensamiento y la actividad humana puedan impulsarse por fuerzas que no sean una supuesta voluntad de poder. No obstante, Bull argumenta que no podemos superar en inteligencia a Nietzsche, llevarlo más allá de sus límites, mediante la propuesta de un relato alternativo de la motivación humana. Solo podemos hacerlo descendiendo por debajo del grado cero de una voluntad supuestamente ineluctable. Como afirma él, «leer como un perdedor no es una contra ética, como la del cristianismo, ni una voluntad de destrucción, como la del budismo. No propone valores ni es aniquiladora, es un fracaso más allá de la muerte, un mantenerse vivo con el fin de hacerse más débil». O, dicho de forma más sucinta, es «un nihilismo que se expande sin nihilistas, un nihilismo que no puede articular su propio escepticismo»[21].

Si esto representa un triunfo sobre Nietzsche (una victoria que consistiría en negarse a «leer para vencer»), entonces tendrán que disculparme por considerarlo como una clarísima victoria pírrica. Pírrica no solo en el sentido de que el precio de la victoria es una especie de derrota, puesto que leer como un perdedor se pretende pírrico en ese sentido, sino porque el coste se asemeja mucho a una caída en la incoherencia intelectual. Para demostrar que realmente es este el camino que debemos seguir, Bull necesita arremeter de lleno contra la gran (hay quien la llamaría grandiosa) interpretación de Nietzsche que hace Heidegger, elaborada en lecciones y en conferencias, en ensayos y en unos escritos no publicados a finales de

---

[20] Aunque la noción de un «argumento trascendental» es crucial en el hilo general de pensamiento de Bull en *Anti-Nietzsche*, apenas emplea tiempo en explicar lo que entiende por esa expresión. Lo más aproximado que obtenemos es una críptica afirmación, en el Prefacio, de que «los argumentos trascendentales devuelven el sentido al sinsentido»: M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. viii.
[21] *Ibid.*, pp. 74, 77.

la década de 1930 y a lo largo de la década de 1940. En la serie de conferencias de 1936-1937, *La voluntad de poder como arte*, Heidegger proponía una lectura que se esforzaba por alinear la concepción nietzscheana del arte con su propia preocupación básica por el ocultamiento y desvelamiento del Ser. Rápidamente, sin embargo, bajo la influencia de las descripciones de Ernst Jünger de la mecanización despiadada y de la movilización total, Heidegger empezó a ver la filosofía de Nietzsche como la expresión culminante de una teoría de la voluntad dominadora con raíces profundas en la tradición metafísica occidental. Lejos de ser el punto de inflexión, el principio de la curación del mundo histórico, el pensamiento de Nietzsche, con su profunda sordera ante la cuestión del Ser (para Nietzsche el «Ser» no era más que una insulsa abstracción filosófica), representaba el *nec plus ultra* del nihilismo europeo. Sin embargo, como explica Bull en una fascinante e intrincada discusión, Heidegger pensaba también que tenía una baza que jugar contra su gigantesco precursor, pues, en su opinión, reside «en la propia esencia del Ser [...] que el Ser permanezca impensado porque se retira»[22], el nihilismo que arrasa el sentido (y que, por lo tanto, arrasa el Ser, puesto que, en último término, es únicamente el Ser quien habla a través de todo sentido) es de hecho obra del Ser mismo. El Ser pone en escena *su propio* progresivo e intensificado olvido en la historia de la metafísica, ahora coextensiva con la historia del nihilismo. Pero esto implica que «encontrar el Ser en tanto que Ser en su ausencia», como lo plantea Heidegger, es cobrar conciencia de que, incluso *in extremis*, en nuestro olvido moderno de ese mismo olvido, «la ausencia del Ser es el Ser mismo *en tanto su ausencia*»[23].

Este es, según Bull, el «argumento trascendental» de Heidegger, y sin duda se nos presenta como un candidato mucho más plausible para esa descripción que el argumento que atribuye a Nietzsche, ya que no hay razón que nos obligue a aceptar la afirmación posterior de Nietzsche de que todo es voluntad de poder. De hecho, el propio Nietzsche, en un gesto astuto de serrar la rama del árbol en la que está sentado, concede que la noción de una voluntad de poder omnipresente es una interpretación más[24]. Pero se puede argumentar con mayor causa que *algún* vestigio de

---

[22] M. Heidegger, «The Word of Nietzsche: "God is Dead"», en *The Question Concerning Technology*, Nueva York, 1977, p. 110 [ed. cast.: «La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto"», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial,1996].
[23] M. Heidegger, *Nietzsche*, vols. 3-4, vol. 4, pp. 225, 214; T. [ed. cast.: *Nietzsche*, vols. 3-4, vol. 4, Barcelona, Destino, 2005].
[24] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, cit., § 22, pp. 22-23.

conexión del ser humano al Ser debe conservarse incluso en las profundidades de la ausencia del Ser; o, para desplegar el *tu quoque* trascendental, el argumentar que *hay* alguna relación humana con el Ser que no puede eliminarse revela ya lo que Heidegger llama «la precomprensión del Ser». Después de todo, esto debería, sin duda, ser una marca distintiva de lo humano: no solo la conciencia de *qué* son las cosas, sino de *que* las cosas son. Podemos asombrarnos de que haya algo y no nada, incluso aunque el mundo tecnológico haga todo lo posible por ahogar ese asombro.

Y, en efecto, Bull acepta esto. La conclusión que traza en los últimos capítulos de *Anti-Nietzsche* es que la única manera de evitar lo que él considera la piedad reactiva de Heidegger, su intento de voltear la marea nihilista recuperando la verdad, no de las *cosas,* sino del Ser mismo, y, por lo tanto, la única manera de llevar a Nietzsche más allá de sí mismo, es hundirse por debajo del nivel de lo humano. Pero ¿cómo podemos hacer esto, cómo podemos convertirnos a la vez en humano y subhumano? Aquí Bull hace un empleo muy ingenioso de las meditaciones de Heidegger, en sus lecciones de 1929-1930 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, sobre la diferencia entre los modos del ser humanos y animales.

## *Crepúsculo en el bosque*

Los animales, argumenta Heidegger, no son «sin mundo», como una roca o un río, sino que son «pobres de mundo» (*weltarm*)[25]. Solo los seres humanos están abiertos al mundo *como* mundo y a las cosas del mundo *como* cosas. Dos años antes, en *Ser y tiempo*, Heidegger había subrayado que la «no enunciación óntica» de este «*como*» no debería conducirnos a pasarlo por alto como la «constitución existencial *a priori* del entendimiento»[26]. Un lagarto puede tocar la piedra en la que descansa, pero no experimenta la piedra *como* piedra, y por lo tanto, su contacto es totalmente diferente, argumenta Heidegger, del «contacto que experimentamos cuando posamos nuestra mano en la cabeza de otro ser humano»[27]. En este punto es

[25] «El animal tiene algo y a la vez no tiene algo, es decir, está desprovisto de algo. Expresamos esto diciendo que el animal es pobre de mundo y que está fundamentalmente desprovisto de mundo»: M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington and Indianapolis 1995, p. 211 [ed. cast.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007].
[26] M. Heidegger, *Being and Time*, Oxford, 1980, § 32, p. 190, T. [ed. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009].
[27] M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, cit., p. 197.

donde Bull hace su intervención crucial. Heidegger insiste en que hay una distinción cualitativa entre la pobreza del mundo de los animales y del *Dasein* (digamos, a grandes rasgos, del ser humano) que tiene un mundo. El nihilismo, el «oscurecimiento del mundo» (*Weltverdüsterung*) puede hacerse viral, pero solo puede ocurrir dentro de lo que Heidegger denomina el «claro del Ser». Apoyándose en la etimología compartida de las palabras alemanas que designan un claro del bosque (*die Lichtung*) y la luz (das *Licht*), Heidegger emplea este término como una de sus metáforas para describir esa apertura, única en los humanos, al juego del ocultamiento y desvelamiento que caracteriza al Ser *en tanto* puro Ser. Pero ¿qué ocurre –pregunta Bull– si la distinción entre tener un mundo y ser «pobre de mundo» fuera una cuestión de grado y no de clase? En este caso podríamos bajar por debajo del punto de no retorno. El crepúsculo podría acercarse no solamente en el claro, sino entre los árboles, en la profundidad del bosque. Caería entonces una noche que sería un puro vacío, que no se experimentaría siquiera como nada, como esa nada que, según el «argumento trascendental» de Heidegger, debería apuntar a alguna, si bien que aún inimaginable, vuelta de la experiencia del Ser.

Podemos entender mejor ahora por qué *Anti-Nietzsche* empieza de una forma tan oblicua, obsequiando al lector con una historia del ateísmo y del filisteísmo. Así como el ateísmo era en un principio inconcebible, después fue un trasgo sin existencia y, finalmente, un personaje en el escenario histórico, la prueba negativa de que la religión no es indispensable; y así como el filisteísmo, cuando se atreve a mostrarse, da al traste con la interminable dialéctica interna del arte, así puede concebirse que lo subhumano llegue a socavar la transfiguración de lo humano de Nietzsche, incluso aunque nadie ocupe todavía «el espacio del ser llamado y no elegido»[28]. Pero, incluso aunque fueran a aparecer «lectores-como-perdedores» en masa, ¿cambiaría realmente eso la exposición de la dinámica autocanceladora del nihilismo que hace Heidegger? Lo dudamos seriamente, a causa de la profunda disanalogía entre el remedio para el nihilismo que expone Nietzsche y el que expone Heidegger. Los lectores-como-perdedores de Bull, los herederos del ateísmo y del filisteísmo, van a socavar la ecología positiva de Nietzsche con lo que Bull denomina una «ecología negativa del valor»[29], con el subhumanismo como un «antihumanismo» que, con su vacuidad y su letargo,

[28] M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 98.
[29] *Ibid.*, p. 135.

con su rechazo a incluso negar, con su indiferencia hacia el compromiso apasionado, incluso en ocasiones patético, de Nietzsche con la función fortalecedora de la vida del «arte», se expandirá gradualmente, anegando la capacidad de crear valores de los poderosos.

Pero esto solo funciona precisamente porque Nietzsche defiende una jerarquía, una gradación de los seres humanos, cuyas bases pueden ser minadas. Por mucho que lo intente, Bull no logra persuadirnos de que en Heidegger esté implícita una ecología política comparable. Es cierto, como él dice, que en la infame *Introducción a la metafísica* (denunciada en 1953 por Jürgen Habermas, a los 24 años, en su primera publicación) Heidegger «vincula el "oscurecimiento del mundo" con el brete geopolítico del pueblo alemán en 1935 [...], atrapado en una pinza entre Rusia y América»[30]. Pero si la «misión histórica» de los alemanes es mantener con vida la cuestión del Ser, esto no quiere decir que la oscuridad que acecha desde el este y el oeste pudiera ser algo más que la opacidad *dentro* del claro. No se trata, además, como defiende Bull, de que «para Nietzsche tanto como para Heidegger el nihilismo llegue a su final en la ecología de lo humano»[31]. Heidegger no desprecia a los soviéticos y a los capitalistas en tanto seres inferiores, versiones de los humanos semejantes a los animales, adecuados únicamente para laborar para un *Volk* sublime que se dedicaría a cuidar los rescoldos del Ser a la espera de que se reavive en el futuro. Es la metafísica occidental, no la corrupción o la debilidad humanas, la que ha conducido a nuestro mundo tecnológicamente objetivado a la catástrofe. Esto no pretende negar que, en numerosos discursos y conferencias de principios de la década de 1930, Heidegger exhorta a su público a abrazar la revolución nacionalsocialista, pero, en la gran mayoría de sus textos filosóficos, no parece querer meter una cuña, distinguir entre tipos humanos o cortejar únicamente a los audaces que se enfrentan a la nada[32]. De hecho, en sus cursos de

---

[30] *Ibid.*, p. 102.
[31] *Ibid.*, p. 101.
[32] Lo que puede considerarse como una de las piezas más incriminatorias aparece en un infame pasaje procedente de las lecciones de Heidegger sobre «La esencia de la verdad», del semestre de invierno de 1933-1934. Comentando la sentencia de Heráclito «La guerra es el padre de todas las cosas», Heidegger afirma que «el enemigo puede implantarse en las raíces más íntimas del *Dasein* de un pueblo» y subraya la dificultad de «preparar el ataque mirando realmente adelante con el fin de la aniquilación total». No hay, sin embargo, una especificación racial o psicológica del enemigo y, en un destello de ingenio, Heidegger incluso concede que puede ser necesario «crear» (*schaffen*) al enemigo: M. Heidegger, *Being and Truth*, Bloomington, 2010, p. 71.

finales de la década de 1930, luchó por liberar a Nietzsche de las garras del biologicismo nazi y estos esfuerzos le ganaron los ataques de los ideólogos del partido.

El resultado de todo esto es que el intento de distanciarse de la oscuridad del claro hacia lo que Bull llama «oscuridad exterior» no puede excluir la relación con (la ausencia) del Ser, que de algún modo puede contaminar y debilitar la oligarquía nietzscheana de los creadores de valor superiores, exponentes de la simple voluntad de poder. Es posible que Heidegger haya caído rendido a los pies de la *Volksgemeinschaft*, pero no es en absoluto cierto que «en su respuesta al nihilismo, ambos, Nietzsche *y* Heidegger, dependan de lo que tal vez es el dogma central del fascismo en todas sus formas: la idea de que las ecologías humanas particulares son la fuente última de sentido»[33]. La vanguardia del subhumanismo de Bull, por lo tanto, no sería capaz de minar la posición de Heidegger. Más bien se encontraría excluida de la conversación, como aquel que negaba la ley de la no contradicción en la *Metafísica* de Aristóteles: «Pues si quiere ir a Megara, ¿por qué va allí en lugar de quedarse donde está? ¿Por qué, en cuanto se levanta por la mañana, no se mete en un pozo y se cae en cualquier abismo que haya por ahí, en lugar de evitarlo cuidadosamente, si realmente cree que caerse es igualmente bueno y no bueno?». Ni siquiera subversivamente subhumano, pues, sino vegetal: «¿En qué, pregunta el filósofo, difiere su condición de la de una planta?»[34].

Esto no quiere decir que debiera satisfacernos la forma en que Heidegger conduce a Nietzsche fuera de sus límites (incluso si estamos convencidos de que realmente lo supera, y no de que se trata de una vuelta a los píos engaños del sentido, como supone Bull). Heidegger tenía razón en acusar a Nietzsche de subjetivismo rampante, en verlo como parte del problema más que como la solución. La verdad es que un sentido o un valor que propongamos voluntariamente no es en absoluto un sentido o un valor. Puede que «la imprimación adquiera el carácter de ser», como reclama Nietzsche, que esta sea «la voluntad de poder suprema»[35]. Pero eso no va a engañar a nadie, si sabemos en todo momento que nosotros estamos imprimiendo. En primer lugar, Nietzsche se aventuró por esa carretera casi solipsista debido en parte a su innata tendencia solitaria, reflejada en esa afirmación suya, absurdamente dogmática,

---

[33] M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 101 (cursivas del autor del artículo).
[34] Aristóteles, *Metaphysics*, cit., p. 75 (iii.4, 1008b).
[35] F. Nietzsche, *The Will to Power*, cit., § 617, p. 330.

de que «uno agranda siempre su propio ego a expensas del de los demás»[36], pero, sobre todo, debido a que, en la filosofía de su tiempo y del nuestro, el pensamiento de la particularidad categórica de la relación «sujeto-con-sujeto» ha sido siempre la Cenicienta frente a sus otras hermanastras dominadoras, conocidas con los nombres de Sujeto y Objeto. Solo en la subtradición que recorre desde Fichte, vía Hegel y Feuerbach, hasta Levinas y la Teoría Crítica contemporánea, el encuentro con el otro humano aparece como algo *sui generis*, y como el *locus* primordial del sentido y del valor. Dada la convergencia de esta tradición subalterna con lo que yo creo que es la experiencia humana común, mi opinión es que Heidegger tenía razón al interpretar la historia de la metafísica como la historia de una oclusión, y que Levinas tenía razón al responderle que lo que se había eliminado, en primera instancia, no era el Ser, sino el rostro del Otro.

Bull se blinda contra este pensamiento: «Convertirse en pobre de mundo abre la posibilidad de un grado de anomia más allá del que sería posible dentro de la pura interacción humana. No se puede experimentar totalmente la anomia dentro de la especie, hay que salir fuera. El mundo humano nunca es lo suficientemente oscuro»[37]. El logro genuino y admirable de *Anti-Nietzsche* es desmentir tanto a los patanes naturalistas analíticos como a los despreocupados pluralistas posmodernos, quienes, en las décadas recientes, han intentado repartirse entre los dos el terreno de los estudios sobre Nietzsche. Ambos campos, aunque profundamente hostiles entre sí, han reprimido en buena parte el Nietzsche que tan vívidamente evoca Bull: el ecologista político, el pensador que quiere meter una cuña y dividir a la humanidad, que se complace en que la dominación y la explotación sean precondiciones no valorables para poder proponer el valor. Pero no veo ninguna razón por la que nosotros queramos seguir a Bull hacia la oscuridad exterior. Eso no sería una nueva contribución a la tarea filosófica de llevar más allá del límite, de romper el caparazón de una «forma del espíritu» agotada, para emplear los términos de Hegel. Sería sencillamente entregar el espíritu.

---

[36] *Ibid.*, § 369, p. 199.
[37] M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 128.

*Simposio Anti-Nietzsche 2*

Raymond Geuss

# SISTEMAS, VALORES E IGUALITARISMO

*Anti-Nietzsche*, de Malcolm Bull, presenta un enfoque novedoso y un desarrollo original de la obra de Nietzsche, un pensador cuyos escritos han adquirido cada vez más influencia desde finales del siglo xix. Dos aspectos del debate que plantea Bull son especialmente elogiables. En primer lugar se enfrenta sin tapujos al hecho de que las repetidas expresiones de antiigualitarismo de Nietzsche y su odio a la democracia no sean unas aberraciones ocasionales o meras opiniones «privadas» que poco tendrían que ver con las partes más exotéricas de su filosofía. El odio a la democracia de Nietzsche era abrumador y estaba muy enraizado, mientras que su antiigualitarismo estaba muy íntimamente conectado y se expresaba en la argumentación de la mayoría de sus postulados característicos. En segundo lugar, hay que destacar que Bull evita atacar los argumentos de Nietzsche mediante golpes bajos o, en cualquier caso, que rechaza descartarlos debido a sus consecuencias antiigualitaristas. Tiene la valentía de sopesarlos por sus propios méritos. Sin embargo, a pesar de mi admiración por la capacidad de síntesis y por la originalidad de la interpretación de Bull, tengo algunas reservas sobre su relato. Estas reservas atañen a la estructura general de las creencias de Nietzsche, la teoría de la valoración y la cuestión de la igualdad.

La obra de Nietzsche se ha interpretado principalmente de dos maneras. La primera asume que Nietzsche estaba intentando ser un filósofo tradicional sistemático, esto es, que buscaba desarrollar, propagar y defender un cuerpo doctrinal fijo, cerrado y sistemáticamente interconectado, que versaba sobre alguno de los tópicos reconocidos de la «filosofía». Heidegger, que nos proporciona un ejemplo de esta forma de lectura,

llega tan lejos como para atribuir a Nietzsche una metafísica basada en la «voluntad de poder»[1]. La segunda forma de leer a Nietzsche afirma que este concebía la filosofía como una actividad «experimental» o «filológica» (es decir, interpretativa), más que como un cuerpo cerrado de proposiciones[2]. El filósofo sería alguien que ensaya diferentes enfoques, hipótesis, valoraciones y formas de vida, más que un miembro de la policía de la consistencia. El filósofo modelo se acerca más a Montaigne que a Descartes o a Kant. La obra de Nietzsche, por lo tanto, contiene multitud de hilos argumentales diferentes, que se exploran y elaboran de manera más o menos completa; muchos de ellos no son ni consistentes ni inconsistentes entre sí, puesto que no están lo suficientemente desarrollados como para que queden claras las consecuencias que se inferirían de ellos, y la idea misma de que alguien elaborara *todas* sus consecuencias sería algo que Nietzsche consideraría como absolutamente falto de sentido. Esto quiere decir que Nietzsche no tiene un «sistema» ni querría tenerlo. Su obra constituye una sucesión de hipótesis experimentales, sugerencias e «interpretaciones» que despliegan una serie de «perspectivas» diferentes sobre un abanico de temas variados.

Los defensores del Nietzsche «sistemático» argumentan que las «interpretaciones» y las «perspectivas» no se sostienen por sí mismas, no surgen de la nada. Más bien estas interpretaciones se despliegan a partir de un problema determinado y, por lo tanto, hacer un relato completo de ellas requeriría aportar algo así como una metafísica de ese problema en concreto. Siempre hay que preguntarse: «¿"Quién" (o "qué") está interpretando?» La respuesta (final) será siempre que hay alguna forma de voluntad de poder expresándose a sí misma en cualquier interpretación dada. Los exponentes del enfoque perspectivista refutan esto señalando que uno de los textos más conocidos de Nietzsche, *La genealogía de la moral* (primer tratado), argumenta con claridad que un «sujeto» no es el cimiento necesario para cualquier acción, sino un constructo interpretativo que se añade *ex post*. Afirmar que alguna actividad se «base» en un sujeto es solo darle otra interpretación (perspectiva), para la que puede o no haber buenas razones. Las doctrinas metafísicas como la de «la voluntad de poder» son solo un tipo más de interpretación. La doctrina del perspectivismo no implica, sin embargo, que cualquier

[1] Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961 [ed. cast., M. Heidegger, Nietzsche, Barcelona, Destino, 2000].
[2] Como uno de los ejemplos más tempranos y más influyente de esta corriente de lectura de Nietzsche, véase Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, París, 1962 [ed. cast., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama].

visión o creencia sea únicamente una perspectiva más entre otras y que, por lo tanto, no pueda ser mejor que cualquier otra (una posición que, en ocasiones, de una forma que podría inducir a error, se denomina «relativismo»). El perspectivista nietzscheano sostiene que las creencias humanas son como mapas. Puede haber mapas diferentes de un área determinada: mapas que señalen los rasgos topográficos, como la elevación, mediante el empleo de líneas de contorno, como los que efectúa la Ordnance Survey, la autoridad geográfica británica; mapas que señalen específicamente los lugares de nacimiento de autores literarios; mapas que muestren las diferencias de densidad de población, de ingresos, la tasa de paro o la diabetes mediante el empleo de un código de colores. Nada impide al perspectivista afirmar que algunos de estos mapas son sin duda *mejores* que otros. Si yo lo que estoy siguiendo es la incidencia del bocio, un mapa que señale la frecuencia de esta enfermedad será mucho mejor que otro que no lo haga, con independencia de lo completo y exacto que sea en otros ámbitos. De la misma manera, un mapa que localice Aberdeen al norte de Edimburgo es (siendo el resto igual) «mejor que» uno que lo coloque al sur de York, aunque si, en realidad, yo voy a usar el mapa solo para orientarme en East Anglia, resulte también que el que sea mejor no tiene la menor importancia.

A Nietzsche, entonces, no le interesa negar que la exactitud, la corrección y otras virtudes epistemológicas sean habitualmente deseables por sí mismas, sino sencillamente afirmar que a veces son más importantes y que a veces lo son menos y que, en cada caso, decidir cuánto importan es una cuestión abierta. Por lo tanto, le corresponde al filósofo concentrarse en discutir qué le importa a quién, en qué circunstancias y por qué. Un mapa nos ofrece una perspectiva del mundo; esa perspectiva puede ser más o menos exacta, más o menos útil o más o menos completa. Lo que un perspectivista niega es que haya, o deba haber, un único supermapa que combine todas las virtudes de todos los mapas posibles, sin pérdidas, y que nos ofrezca una visión del mundo que tenga prioridad absoluta sobre todas los demás, independientemente de las variaciones en propósitos, valores, intereses y contextos humanos.

## *Valoraciones*

Bull pertenece al grupo de los lectores «sistemáticos» de Nietzsche, y ni siquiera menciona el «perspectivismo». Se centra en una corriente sumamente metafísica que, sin duda, existe en Nietzsche y que parece, a primera

vista, especialmente alejada de las facetas que los perspectivistas han juzgado más interesantes e importantes. Atribuye a Nietzsche lo que se denomina un «argumento trascendental» sobre la valoración[3]. Los arquetipos de los «argumentos trascendentales» son algunas afirmaciones postuladas por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Dicho muy esquemáticamente, Kant afirma que todos los objetos de la experiencia humana deben tener determinadas propiedades categóricas especificables, por ejemplo, la de mantener relaciones causales con otros objetos de experiencia, porque determinadas categorías, tales como la «causalidad» forman parte del aparato *indispensable mediante el cual* los humanos sean conscientes de cualquier cosa en el ámbito de la sensación y la percepción. Un argumento trascendental se amplia, pues, desde una concepción relativamente evidente de cómo están constituidos los humanos, hasta la afirmación de que algunos rasgos de nuestro mundo son necesarios y que, por lo tanto, no hay alternativa a ellos. El mundo de la experiencia sensorial humana *debe* ser un mundo de objetos espaciales que mantienen relaciones causales entre sí porque, de ser de otro modo, nosotros, siendo como somos potenciales sujetos cognitivos, no tendríamos conciencia de el.

El «argumento trascendental» que Bull atribuye a Nietzsche comienza observando que los seres humanos se dedican a formas distintas de «valoración». Yo valoro (positivamente) las cortinas gruesas para mi despacho, porque amortiguan el sonido; me gusta beber té, pero no soporto (por lo tanto, valoro negativamente, o desvaloro) los huevos; disfruto leyendo a Homero, Montaigne y Virginia Woolf, cada uno de ellos por un conjunto distinto de razones, pero me disgustan activamente los tópicos lingüísticamente flácidos de Wordsworth. Reconozco que Dickens fue un buen novelista, aunque en exceso sentimental, pero la mayoría de su obra me deja frío, esto es, me resulta emocionalmente indiferente, y no creo que sea rival para Balzac. Admiro a Nelson Mandela por su grandeza de espíritu y creo que Tony Blair es un criminal de guerra que debería estar en la cárcel. Estos son *prima facie* diferentes clases de juicios de valor: algunos son meras preferencias personales (té), otros son juicios estéticos más reflexivos (Balzac), instrumentales (cortinas), éticos (Mandela) o políticos (Blair). En algunas versiones del argumento, Nietzsche extiende el empleo de «valor» más allá del mundo humano hasta el ámbito biológico, de forma que el comportamiento fototrópico de las plantas se construye como una manera en la que ellas valoran positivamente la luz.

---

[3] Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, Londres y Nueva York, Verso, 2011, p. 90.

Entre estas clases de valoración no hay juicios positivos o negativos que uno pudiera categorizar como «religiosos», del tipo «evito comer XYZ porque hay una contravención divina contra ello» o «es bueno hacer obras de caridad porque Dios ama a los caritativos». Esto es así porque yo no tengo creencias religiosas. Sin embargo, puedo, por supuesto, valorar el vegetarianismo o las donaciones caritativas de un modo positivo desde posiciones no religiosas; o puedo disfrutar una misa tradicional católica como un fenómeno «puramente estético». Un número desproporcionado de los juicios de valor que he citado antes se refieren a asuntos estéticos o artísticos. Esto no parece inapropiado teniendo en cuenta la importancia que los valores estéticos tienen para Nietzsche y para muchos otros pensadores contemporáneos, como reconoce Bull. Sin embargo, la valoración estética es solo *una* forma de valoración[4]. Así como un individuo puede no implicarse en la valoración religiosa, del mismo modo tampoco puede adscribir ningún valor positivo al arte, una posición que Bull denomina «filisteísmo» y que discute con bastante detalle[5].

Lo que en último término es más importante no es si un individuo o una sociedad humana se aplica a la valoración religiosa, moral o artística *per se*, sino si puede valorar algo, de cualquier manera. Nietzsche se tomó muy en serio la posibilidad de que la gente de las sociedades modernas pudiera perder completamente la habilidad de valorar. A la amenaza que esto suponía lo llamó «nihilismo»[6]. El «argumento trascendental» se dirige contra esta posibilidad. Yo puedo no comprometerme con valores religiosos particulares o puede que no aprecie el arte, pero nadie puede evitar valorar (la actividad de) la valoración misma, porque la *imposibilidad* de valorar es por sí misma una forma de valoración o una manera de valorar. De la misma manera que para Kant todos los seres humanos exhibían una conciencia de una estructura fija que puede describirse con claridad, así para Nietzsche (en el relato de Bull) todos los seres humanos tienen una especie de estructura innata de valoración de la que no pueden zafarse. Incluso (así parece que se desarrolla el argumento) el *no* valorar a Wordsworth no te sacará del ámbito de la valoración: es solo tomar una postura, si bien es cierto que una muy negativa, en el necesario juego humano de valorar. Puesto que Nietzsche sostiene también que «la desigualdad social es la fuente de nuestros conceptos de valor, y la condición

---

[4] *Ibid*, pp. 166, 46-48, 62-67.
[5] *Ibid*, pp. 1-26.
[6] *Ibid*, 55-104.

necesaria para el valor mismo»[7], se deduce que nuestro mundo, incluyendo nuestro mundo social y político, *debe* ser no igualitario. Si esto fuera correcto, resultaría que Nietzsche hubiera proporcionado algo así como un argumento trascendental a favor de la desigualdad social. El igualitarismo socavaría entonces la posibilidad misma de encontrar algo de valor y, por lo tanto, nos conduciría al nihilismo.

Para que un argumento trascendental resulte convincente, necesita partir de un relato relativamente claro de las capacidades humanas que implica. En el caso de Kant se parte de una estructura de la conciencia o de la consciencia; con Nietzsche de una estructura de valoración. Habría que preguntarse, entonces, si «valoración», en el sentido en el que aquí se usa el término, tiene una estructura apropiada. El argumento se centra en la afirmación de que la no valoración es en sí misma una forma de valoración. Sin embargo, la expresión «no valorar» puede cubrir una cantidad de manifestaciones muy diferentes:

> Me disgusta activamente la poesía de Wordsworth (mi mirada se ausenta mientras mis ojos recorren la página de arriba abajo).
>
> Me son indiferentes, es decir, *no logro* valorar la mayor parte de las novelas de Dickens (he leído algunas y puedo tomarlas o dejarlas).
>
> Me son indiferentes las novelas de... (algún escritor cuyo nombre ni siquiera conozco).
>
> No siento ninguna implicación en la dimensión en la que tienen lugar ciertas clases de valoraciones (soy completamente ciego, por lo tanto, la pintura no es relevante para mí; o, como Freud, no puedo descubrir en mí mismo ninguno de los sentimientos «oceánicos» que constituyen el origen de las religiones).

La última de estas manifestaciones es especialmente interesante a la vista del paralelismo formal que existe entre el argumento trascendental de Bull/Nietzsche y de otros razonamientos similares que se han propuesto a favor de la existencia de Dios. Estos van desde el denominado argumento «ontológico» a los intentos existencialistas de definir a Dios como el «marco de significado último» o como «el objeto de preocupación definitivo» y de argumentar trascendentalmente que incluso aquellos que niegan la existencia de una divinidad, en realidad, aceptan algún principio de significado o preocupación que, entendido correctamente, es idéntico a Dios. No es, sin embargo, tan obvio que mi activo desagrado

---

[7] *Ibid*, p. 153.

por Wordsworth sea algo del mismo rango que la incapacidad de Freud para apreciar los «sentimientos oceánicos» o que la indiferencia de una persona ciega ante la pintura, aunque de todas ellas, en cierto sentido, se pueda decir que son un ejemplo de «no valoración». La dimensión valorativa, que se extiende desde la intensa valoración positiva hasta la completa incapacidad para valorar, carece del grado de homogeneidad que parece presuponer el argumento. Si asumimos que sea apropiadamente homogénea, estaríamos sucumbiendo a un truco del lenguaje del tipo contra el que Nietzsche, en muchos otros contextos, está siempre dispuesto a ponernos en guardia.

Planteando la cuestión de otra manera, hay muchos contemporáneos que no sean, en un sentido importante, *ni* creyentes *ni* ateos. No se trata tanto de que piensen en si Dios existe o no, o ni siquiera de que sean «agnósticos» en el sentido tradicional. Es, más bien, como me decía en una ocasión Richard Rorty[8], que le encantaría que la gente dejara de una vez de hablar de ese asunto porque, para él y para aquellos como él, la dimensión categórica en la que algo como «Dios» podría –o no podría- decirse que existe, sencillamente ha desaparecido (o se ha abolido). La cuestión de la existencia de alguna entidad que podría ejemplificar esta categoría simplemente ha perdido todo significado o relevancia. Desde el punto de vista de un creyente religioso, este es el peor estado posible de la cuestión: al menos el ateo militante está de acuerdo en que hay algo muy importante que se está debatiendo en la cuestión de «Dios». Para un creyente comprometido, la posición de Rorty le parecería ser una forma especialmente intratable de lo que llamaría ateísmo. Los teólogos podrán construir una dimensión de sentido autoejemplificante, o una preocupación última, a la que llamarían «Dios», pero esto no conmovería a Rorty. De la misma manera, podríamos contemplar cómo alguien podría construir artificialmente un concepto autovalidante de «valoración», agrupando el comportamiento trópico por parte de las plantas, la falta de entusiasmo ante la idea de leer otra novela de Dickens, el desagrado ante la perspectiva de tener que leer otro poema de Wordsworth y la completa falta de interés en las afirmaciones de la teología. El perspectivismo podría acomodar ese tipo de construcción, es el tipo de ficción que los humanos podrían adoptar por varias razones, y podría en algunos contextos ser perfectamente útil, pero el perspectivista nunca se tomaría literalmente el argumento trascendental como una expresión de una verdad necesaria, invariable y universal.

---

[8] Conversación privada.

## *Tipos de desigualdad*

Volviendo a la cuestión de la igualdad, podríamos pensar que Nietzsche distingue dos formas de igualitarismo. A una de ellas la llamaremos «igualitarismo fáctico o real», esto es, un conjunto de estructuras o prácticas que reflejan la igualdad realmente existente, especialmente la igualdad de poder entre diferentes individuos o grupos. Así, en un momento del «Diálogo de los melios», Tucídides hace que los atenienses digan a los melios que las concepciones de la justicia, etcétera. están muy bien para las relaciones entre las ciudades que son más o menos iguales en poder, pero que no tienen ninguna razón de ser cuando esa igualdad no existe realmente (como ocurre entre los atenienses y los melios). La otra forma de igualitarismo es lo que se podría llamar igualitarismo «hipotético» o «adscrito» o «adscribible», que es el intento de reconocer como iguales incluso a aquellos que claramente no son iguales de hecho, tratarlos como si lo fueran, aunque no lo sean. Las discusiones sobre el «igualitarismo» dependen a menudo de desplazamientos entre los dos sentidos del término que no se analizan y que (Nietzsche afirmaría) son indefendibles. Así, muchos argumentos habituales tienen la forma: «Todos los humanos son iguales», en tanto que todos los seres humanos son capaces de raciocinio o todos son capaces de libre elección, y, *por lo tanto,* deben ser tratados como iguales (políticos y morales). Por ejemplo, debería solicitarse su opinión sobre los temas políticos y darle a esta el mismo peso que, las opiniones de todos los demás.

Nietzsche expone una serie de objeciones a esta línea de pensamiento, la primera de las cuales es, sencillamente, que no todos los humanos son en realidad (igualmente) capaces de raciocinio o de libre elección en ningún sentido interesante. Si por «raciocinio» o por «elección» uno se refiere a poderes humanos reales, observables, esto es, a características que se han adquirido mediante su cultivo y que se muestran realmente en el comportamiento humano, entonces es lo contrario de lo obvio que todos los humanos sean «iguales» en este sentido. Incluso si se enfatiza «capaz» en estas afirmaciones –todos los humanos son igualmente *capaces* de raciocinio o de libre elección– y suponiendo que se emplee «capaz» en un sentido empíricamente determinado, la aserción parece falsa. Así que la tentación es saltar desde nuestro sentido empírico normal de «capaz» hasta un sentido metafísico del término y construir así «capaz» como algún tipo de talento trascendente, pero esto equivaldría, afirma Nietzsche, simplemente a reemplazar la igualdad «real» por una

forma especialmente decolorada de igualdad «adscrita» y, por lo tanto, a dar el tema por sentado. Además, incluso si este no fuera el caso, incluso si, contrariamente a los hechos, los humanos fueran todos iguales en sus poderes de raciocinio, no serían en absoluto evidentes las razones por las que esos poderes deberían desarrollarse y desplegarse, o por qué deberían ser reconocidos por los demás como una base para cualquier tipo de pretensión legítima. Si hay razones para ello, ¿cuáles son y por qué se explicitan con tan poca frecuencia?

Nietzsche no discute el «igualitarismo real», la afirmación de que la gente (alguna gente en particular, gente identificable) sea realmente igual, en cierto sentido; esta afirmación es o bien verdadera o bien falsa, y no hay nada más que decir. Lo problemático es el «igualitarismo adscrito», y Nietzsche puntualiza otras dos cosas importantes sobre él. En primer lugar, recuerda la distinción entre una práctica o conjunto de prácticas ascéticas adoptadas contingentemente, como, por ejemplo, la abstinencia disciplinada de alcohol por parte de unos corredores antes de una carrera, y lo que él llama un «ideal» ascético. Los corredores se abstienen de tomar alcohol por razones perfectamente transparentes, condicionales e «instrumentales», en concreto, con el fin de correr más rápido la carrera. Si no creyeran que el consumo de alcohol reduce su eficacia, no se abstendrían de tomarlo. Por el contrario, el «ideal» ascético es la opinión de que es incondicionalmente bueno en toda circunstancia ser ascético, que la abnegación personal es un valor «en sí mismo». Característico de tales ideales es que habitualmente se citan razones externas en su defensa: cuando se dan «razones» suelen ser circulares, autorreferenciales, o excesivamente indeterminadas, la abnegación es un valor en sí mismo porque es «la mejor manera de vivir» o porque «Dios así lo quiere» o algo igualmente poco informativo. El igualitarismo adscrito es como el ideal ascético, distinto de las prácticas ascéticas «condicionales» que Nietzsche está dispuesto a aceptar, siempre que haya buenas razones instrumentales para ellas. Puesto que no se aportan razones no míticas discernibles acerca de por qué aquellos que son manifiestamente desiguales deberían ser tratados *como si* fueran iguales, tenemos aquí un serio problema de motivación.

El segundo punto de Nietzsche es que ese igualitarismo ideal, adscribible o hipotético tiene en su interior un dinamismo inherente. No es meramente que la igualdad sea, por así decir, buena en sí misma. Es una parte inherente de esta configuración ideal y social que más y más

grupos sociales sean «incluidos» entre la comunidad de Iguales y, adicionalmente, que se abarquen más y más aspectos de la vida humana. La simple igualdad formal ante la ley, que era suficiente para los hombres de la Revolución francesa, ya no basta: se necesita igualdad de propiedad también, como lo exigen los diversos movimientos políticos socialdemócratas del siglo XIX y de principios del siglo XX; y no solamente eso, sino, también, potencialmente, igualdad de dotación genética, y más y más. Tal vez el rasgo más extraordinario de la dinámica del igualitarismo adscribible sea su habilidad para plantear exigencias hacia la *des*igualdad. Posee una especie de propiedad hegeliana de buen infinito mediante la que puede, en cierto sentido, asimilar a su opuesto. Por lo tanto, como todos «realmente» somos (o «deberíamos llegar a ser») iguales, debemos dedicar *más* recursos a los que de hecho son más débiles para o bien elevarlos hasta la igualdad o bien para, de algún modo, compensarlos por su fracaso o incapacidad para alcanzar ese nivel.

Bull no está del todo equivocado en lo que atribuye a Marx (cuyo papel en *Anti-Nietzsche* es, en cualquier caso, periférico) sobre «igualdad» e igualitarismo pero me parece que no acierta en dónde coloca el énfasis. En el centro de su discusión sitúa la idea de «comunidad negativa», es decir, la idea de que en una sociedad ideal no habrá derechos de propiedad en absoluto[9]. Marx sostiene esa opinión, pero es más importante entender que él no es ni un igualitario ni un antiigualitario, si con eso queremos decir que sostenga que es posible hacer que todo el mundo sea igual al resto en todos los respectos y que la única cuestión sea dirimir si esto es o no deseable. Lo que Marx piensa en realidad es que un incremento de igualdad en cualquiera de las dimensiones de la vida humana se asociará con un incremento de desigualdad en otra[10]. Todos los seres humanos recibirán «igual» atención sanitaria solo si los que están enfermos reciben más atención que los que están sanos, no si todo el mundo recibe equitativamente, con independencia de lo que él o ella necesite. La «igualdad» completa, entonces, si se construye como un ideal «abstracto», no es ni buena ni mala, sino más bien una concepción vacía. Este razonamiento interrumpe la conexión percibida entre (la idea ilusoria, construida abstractamente) de un igualitarismo y de la revolución permanente (la extensión del conjunto de personas que son objetos potenciales de preocupación

[9] *Ibid*, pp. 156-159, 162.
[10] Karl Marx, *Marx–Engels Werke*, Berlín, 1972, vol. 19, pp. 19-22 («Crítica del Programa de Gotha»).

igualitaria) y la destrucción de los valores culturales[11]. No hay, por lo tanto, una presunción general a favor de incrementar el igualitarismo. Más bien, en cada caso hay que decidir qué aspectos específicos de la vida mejorarán introduciendo igualdad, incluso al precio de incrementar la desigualdad en alguna otra dimensión.

De hecho, si jugamos al juego igualitario/antiigualitario, se podría fácilmente defender que Marx es un devoto antiigualitario que construye una «desigualdad» que es un tipo de «buen infinito». Después de todo, él piensa que el capitalismo impone una «igualdad» artificial de circunstancias económicas sobre los miembros del proletariado, causando un embrutecimiento de la individualidad humana, mientras que en una sociedad poscapitalista, por el contrario, la gente podrá cultivar sus talentos naturales y, por lo tanto, cada vez se parecerán menos los unos a los otros. Presentar este argumento seriamente, sin embargo, sería descuidar la cuestión de que igual/desigual son dos lados mutuamente dependientes de la misma relación, que solo pueden separarse analíticamente, y que, por lo tanto, es absurdo intentar aislar uno de ellos y fijarlo como un ideal absoluto. Esto, por supuesto, nos deja la pregunta de qué tipos específicos de igualdades merece la pena conservar o reforzar y a qué precio. Yo simplemente anoto, para concluir, que, ante esta pregunta, Marx habría esperado una respuesta que hiciera referencia a los requerimientos de una situación histórica específica. No hay lugar en Marx para argumentos trascendentales[12], que precisamente buscan llevarnos por el mal camino: lejos de la historia.

---

[11] M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., pp. 155-167.
[12] Karl Marx y Friedrich Engels, *Marx–Engels Werke*, Berlín, 1972, vol. 3, pp. 13-77 (*La ideología alemana*: Libro I).

*Simposio Anti-Nietzsche 3*

Kenta Tsuda

# ¿UNA COMUNIDAD VACÍA?

Malcolm Bull ha escrito un libro interesante y revelador, dedicado en apariencia a la obra de Nietzsche, pero que en realidad va mucho más allá: le da la vuelta a Nietzsche para iluminar las conexiones y las posibilidades frustradas en la historia del pensamiento político europeo. En el último capítulo de *Anti-Nietzsche*, Bull aplica su interpretación *negativa* a la «política» en el sentido más estricto del término: en concreto, a refrendar algunos aspectos del concepto nietzscheano de igualdad política. Los teóricos del igualitarismo liberal y el derecho privado burgués pretendían fundamentar su pensamiento en esta doctrina; pero Bull, siguiendo a Nietzsche, señala cuán limitada era en realidad su interpretación. Basar la política en la premisa de que todos los seres humanos son iguales es comprometerse con un proceso ilimitado de nivelación, escribe; los ideales igualitarios de la Revolución Francesa habrían requerido la eliminación de todas las ventajas sociales importantes, generando la igualdad por encima del mero otorgamiento formal de derechos logrado durante las campañas antiaristocráticas de los jacobinos y codificado por Napoleón[1]. De hecho, cuando incluso un revolucionario como Babeuf se aferra a la postura de «partes iguales» para todos, Bull sigue a Marx adoptando la «comunidad negativa», un régimen en el que «cada individuo, sin exclu-

[1] Véase, por ejemplo, Laurent Aynès, «Property Law», en George Bermann y Etienne Picard (eds.), *Introduction to French Law*, Frederick (MD), 2008, pp. 147-148 («El cambio más importante en la historia de la legislación sobre la propiedad llegó con la Revolución francesa, que condujo al Código Civil de Napoleón [...]. Portalis describe la propiedad individual como "el alma universal de toda legislación". Esta visión culminó en la definición de propiedad recogida en el Artículo 544 del Código Civil francés: "La propiedad es el derecho a disfrutar y disponer de las cosas de la manera más absoluta, siempre que el uso que se haga no esté prohibido por ninguna ley o reglamentación"»).

siones o excepciones, tendrá el mismo acceso a la propiedad, pero no derechos de propiedad, ni individual ni colectiva, porque la propiedad, como tal, no existirá»[2].

Bull aprueba la concepción del igualitarismo de Nietzsche, pero invierte el sentido de la crítica nietzscheana. Donde Nietzsche inequívocamente rechaza la igualdad básica y universal de los seres humanos, Bull se autoproclama totalmente identificado como «nivelador y predicador de la igualdad». Y su igualitarismo no es meramente una postura ética que promueva donativos caritativos privados a los necesitados. Para Bull, como para Babeuf, toda desigualdad implica necesariamente un «crimen»: una injusticia que la colectividad política debe suprimir. Una política igualitaria debe «autouniversalizarse» y buscar «unas privaciones compartidas por todos». Es decir, para ser un igualitario totalmente identificado con la causa, se ha de ser un comunitario negativo que, convirtiendo las palabras de advertencia de Nietzsche en un compromiso positivo, «hace revoluciones y continuará haciéndolas»[3].

El análisis de la igualdad política de Bull, siguiendo la lógica de razonamiento de Nietzsche, proporciona una imagen muy nítida del contraste entre la «igualdad» de la «revolución permanente» y la arraigada en un sistema de derechos privados y en el Estado liberal que la implementa. De hecho, defiende que la diferencia es básicamente de clase, no meramente de grado. Sin embargo, en dos instancias parece no caracterizar adecuadamente los límites conceptuales que separan su comunitarismo negativo de la ya existente teoría política liberal. En primer lugar, define su postura contra las teorías de la «justicia distributiva» en general, haciendo caso omiso del pensamiento de que la comunidad negativa podría más bien ser considerada como una variante de esa categoría general. En segundo lugar, defiende que el comunitarismo negativo no es una teoría sobre derechos; aunque, por mucho que se diferencie en términos sustanciales de dichas teorías, comparte su estructura conceptual. Estos pasos merecen un escrutinio profundo, llevándonos a cuestiones importantes (y no resueltas) del comunitarismo negativo de Bull.

---

[2] Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, Londres y Nueva York, 2011, p. 157.
[3] *Ibid.*, pp. 155-156.

## *El extraigualitarismo como teoría de los derechos*

Al contrario que Marx, Bull no aplaza la puesta en marcha de la comunidad negativa a un periodo de superabundancia posrevolucionario; antes de la época de prodigalidad paradisiaca, la sociedad se enfrenta por fuerza a la «cuestión económica»: ¿qué títulos individuales sobre los bienes reconocerá y hará valer la sociedad? El comunitarismo negativo responde directamente a esta cuestión: la sociedad posibilitará a cada individuo el acceso a los bienes cuando y según sean necesarios[4]. La doctrina de Bull propone una norma por la que las transacciones se considerarán justas o injustas y, por lo tanto, presumiblemente, impuestas o prohibidas por alguna institución: si no es un Estado, por las acciones espontáneas de ciudadanos-vigilantes. Esta teoría es, de raíz, una explicación de cómo los individuos pueden reivindicar algo, y de los deberes de los demás en el reconocimiento de dichas reivindicaciones: «La comunidad negativa y la revolución permanente ofrecen a los no iguales (individuos improductivos, clases no desarrolladas y personas similares) acceso a lo que no *podrían en otro caso* reivindicar»[5]. En la comunidad negativa de Bull, bajo normas omnipresentes e impuestas colectivamente, todos los miembros de la sociedad cumplen el deber de satisfacer las reivindicaciones de los necesitados en sus momentos de captación y consumo de un bien. Por lo tanto, la teoría se ocupa principalmente de la justicia distributiva.

Parece extraño que Bull oponga su teoría a la de la «justicia distributiva» en general[6]. No es, como Bull afirma, la ausencia de «exclusividad» lo que distingue a su teoría de otras teorías igualitarias de justicia distributiva más convencionales[7]. Tal como los filósofos han señalado, la mera acción de eliminar un bien al consumirlo lleva aparejada necesariamente una reivindicación exclusiva de dicho bien[8]. Por ejemplo, incluso si un

---

[4] Bull no especifica si la utilización de los bienes por encima del umbral de la necesidad será impedido, seguirá tolerada pero no protegida por una garantía social, o seguirá protegida, pero por una garantía más débil que la proporcionada por los regímenes de propiedad existentes.

[5] *Ibid.*, p. 159 (énfasis añadido).

[6] «Si todos pueden simplemente coger lo que necesiten, el ideal de la integración igualitaria se amplía hasta el punto en que disuelve el concepto de propiedad y, con ello, la posibilidad de igualdad, o cualquier forma de justicia distributiva», *ibid.*, p. 159.

[7] *Ibid.*, p. 157.

[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, Londres, 1967, §§ 59-62. [ed. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005]. En el Comentario al § 62, Hegel utiliza el ejemplo de la propiedad feudal en la que el título y los derechos de uso están conferidos a personas diferentes, y califica ese arreglo de fundamentalmente irracional, yendo tan lejos como para describirlo como generador de una «locura de personalidad [legal]».

alimento puede ser dividido para ajustarlo a la necesidad de calorías de varias personas, cada porción consumida habrá sido convertida en algo usado de manera exclusiva por su consumidor una vez que haya sido masticada, digerida y excretada. El uso lo descalifica como alimento y, por lo tanto, como un bien para ser compartido, reivindicado o usado. El uso es exclusivo, y en tanto que el uso es aprobado por un sistema compartido de normas (tal como se supondría que es el caso en toda comunidad), el uso colectivamente aprobado del consumidor es necesariamente una reivindicación *exclusiva* de un bien. En lugar de decir que la comunidad negativa aprueba reivindicaciones no exclusivas sobre bienes, Bull podía haber afirmado más correctamente que, al contrario que en otros regímenes de justicia distributiva (por ejemplo, regímenes de derecho privado burgués), las reivindicaciones exclusivas sobre bienes se aprueban solo cuando se efectúan por el acto de eliminar el bien por medio del consumo necesario.

La existencia de tales títulos exclusivos contradice la afirmación de Bull de que la comunidad negativa reconoce «el mismo acceso a la propiedad, pero no derechos de propiedad [...], porque la propiedad como tal no existirá»[9]. Hay una contradicción *prima facie* en este enunciado: ¿cómo puede existir «el mismo acceso a la propiedad» cuando «la propiedad como tal» no existe? La afirmación juega con la oposición entre «propiedad» y «propiedad *como tal*», la primera, referida a bienes que un ser humano social y activo toma, usa o consume; la segunda, referida a la institución que hace valer los títulos exclusivistas de un individuo a la propiedad de un bien, bajo cuyos auspicios los individuos de las sociedades burguesas se apropian, usan o consumen, y enajenan «sus» bienes. Bull parece sugerir que, con la abolición de la institución de la propiedad, los individuos quedarán incapacitados universalmente para apropiarse los bienes. La comunidad negativa no reconocerá el título de propiedad para usar o excluir a otros del uso de un bien en virtud de nada que no sea la necesidad.

Pero aunque la comunidad negativa es enormemente diferente de los regímenes de propiedad con los que podríamos estar familiarizados, es un régimen de propiedad a pesar de todo. La prohibición de los «derechos de propiedad» y de «la propiedad como tal» en la comunidad negativa es conceptualmente sospechosa. De acuerdo con la teorización canónica de las categorías conceptuales legales, allí donde un individuo carga con la obligación de respetar el título de otro, el título del segundo

[9] M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 157.

es por definición el título de un derecho: se dice que el segundo tiene un «derecho» correlativo a la obligación del primero[10]. La doctrina de Bull del «mismo acceso» o «cada uno de acuerdo con su necesidad» difiere radicalmente de las doctrinas clásicas del derecho a la propiedad (ya sea en el derecho común de Inglaterra y Estados Unidos, o en el desarrollado en los códigos posteriores a la Ilustración de Europa continental) en la manera en que sitúa títulos y obligaciones legítimos. Pero a pesar de su rechazo de la etiqueta, es una teoría de derechos, y en tanto en cuanto se ocupa de los títulos al uso de bienes inanimados, como terrenos o bienes muebles, es una teoría alternativa sobre los derechos de propiedad.

## *¿Qué es la «necesidad»?*

El comunitarismo negativo debería quizá ser interpretado como un intento dialéctico de superar la insuficiencia de los derechos formales: en lugar de adoptar sus antítesis[11] (las «partes [sustantivamente] iguales» de Babeuf), Bull sintetiza las dos en una provisión formal de orden superior, de forma que es el derecho igual a *la satisfacción de la necesidad* lo que se utiliza como la unidad de conmensurabilidad y, a la larga, fundamenta la consecución de la igualdad completa entre los ciudadanos de la comunidad negativa.

Aunque la formalidad conceptual no está evidentemente viciada, la categoría de «necesidad» requiere más cuestionamientos. Supongamos que, por un capricho del destino y de la historia, el filósofo se convirtiera en rey y, tras ardua lucha política, Bull fuera a establecer la comunidad negativa. Litigantes y funcionarios de los tribunales de Bull agradecerían inicialmente al rey-filósofo la simplificación drástica de la adjudicación de los litigios sobre bienes: cada desacuerdo requeriría la determinación

---

[10] Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, New Haven, 1919. Sobre la categoría fundamental y fundacional del análisis conceptual de Hohfeld en *Fundamental Legal Conceptions*, véase Joseph W. Singer, «The Legal Rights Debate in Analytical Jurisprudence from Bentham to Hohfeld», *Wisconsin Law Review*, 6, 1982, pp. 984-989.

[11] Bull describe un régimen de «propiedad privada» tal como lo articuló Pufendorf, el cual consigue una forma de igualdad en la que «los individuos tendrán lo que sea que tengan en partes iguales hasta la exclusión de todo otro propietario» (M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 157). De este modo parece situar la «igualdad» inherente al régimen de propiedad burguesa (del que Pufendorf fue precursor) en sus asignaciones de «partes iguales». Por el contrario, la igualdad de este régimen es puramente formal, hecha sin referencia a asignaciones sustantivas de bienes; en los regímenes de propiedad liberales, la igualdad se sitúa solo en la igualdad formal de cada relación de propiedad entre un individuo y los bienes respecto a los que dispone de un título, sin tener en cuenta la magnitud de estas partes.

doctrinalmente idéntica de cuál de las dos partes necesitaba el bien. Y allí donde la necesidad fuera igual, normalmente los casos se resolverían fácilmente dividiendo el bien en cuestión.

Sin embargo, los tribunales de Bull tendrían también casos difíciles. Por ejemplo, podrían ocasionalmente presidir litigios en los que el bien fuera exclusivo e indivisible, donde la división cambiaría cualitativamente el bien, convirtiéndolo entonces en ya no «necesario» para ninguno de los litigantes: la proverbial «partición del bebé». Dado que los comunitarios negativos anteponen la igualdad a cualquier otra cuestión, y no padecen inhibiciones sobre resultados Pareto-inferiores[12], incluso cuando las necesidades opuestas son iguales, una situación de «partición del bebé» se solucionaría fácilmente: el bien en cuestión sería cancelado (destruido o transformado cualitativamente en otro bien) para que las necesidades idénticas se cumplieran de forma igual (es decir, no se cumplieran en absoluto).

Pero ¿y en una situación en la que las propias concepciones de «necesidad» de los litigantes sean cualitativamente diferentes? En un artículo más ampliamente elaborado sobre el extraigualitarismo publicado en esta revista, Bull inadvertidamente apunta a una situación así. Recordando y criticando un experimento intelectual del filósofo Jonathan Wolff, describe

> una ciudad pequeña en un estado sureño de Estados Unidos. Tu ciudad tiene una piscina y no dispone de medios económicos para construir otra. La asamblea legislativa del estado aprueba una ley sobre la segregación racial en las piscinas. Tu estás en contra de la segregación racial, así que cierras la piscina de la ciudad[13].

La situación, tanto para Wolff como para Bull, se presta a un resultado apropiado de privación[14]. Sin embargo, Wolff reflexiona sobre la posibilidad de considerar la historia de la piscina al mismo tiempo que se plantea la distribución de bienes diversos (que, presumiblemente satisfacen cada

---

[12] Más precisamente, Bull y Jonathan Wolff defienden una versión fuerte de la inferioridad de Pareto: un cambio «Pareto-inferior» se refiere a cualquier cambio en el que al menos un jugador experimenta una pérdida de utilidad; en los cambios en la ciudad sureña y los ejemplos del Plan Stanley que siguen, no solo un jugador al menos experimenta una pérdida de utilidad, sino que además ningún jugador experimenta un aumento de utilidad.

[13] Malcolm Bull, «Levelling Out», nlr 70, julio-agosto de 2011, p. 14 [ed. cast.: «Nivelación», *nlr* 70, septiembre-octubre de 2011, pp. 5-22].

[14] Bull argumenta que Wolff acierta al considerar la situación como de una apropiada «nivelación por abajo». Sin embargo, añade que, al limitar el ejemplo a una situación en la que la cuantía de la nivelación está circunscrita de una manera limitada, Wolff evita plantearse la posibilidad de «nivelación igualitaria».

uno de ellos necesidades diferentes), por ejemplo, uso de la piscina y solidaridad social[15]. Tal situación plantea un problema grave al comunitarismo negativo de Bull: la teoría se enfrenta a una cuestión de segundo orden sobre cómo ordenar las necesidades mismas.

El problema de ordenar las necesidades se analiza mejor modificando lo hipotético. La situación del ejemplo de Wolff, en la que un alcalde reformista-ilustrado evita una situación de exclusión, es un claro ejemplo de nivelación por abajo extraigualitaria. Pero también podríamos recordar una situación estructuralmente similar de la historia del estado estadounidense de Virginia en la década de 1960: el Plan Stanley diseñado para plantar cara a los programas de integración racial impuestos por las autoridades federales, que optaba por cerrar los colegios públicos en lugar de llevar a cabo las reformas[16]. Se podría decir que los cierres mantuvieron el disfrute de la tradición *dixie* para la mayoría segregacionista, pero redujeron la red de distribución neta de educación pública.

Igual que el supuesto hipotético de Wolff, los cierres del Plan Stanley incluyeron una nivelación por abajo Pareto-inferior, pero suponemos que Bull no los habría considerado deseables. El comunitarismo negativo no puede explicar por qué no. Igual que el alcalde ilustrado de Wolff tiene que ordenar los bienes totalmente diferentes que se distribuyen de manera simultánea en su asunto de la piscina, un juez de Bull que presidiera una disputa en la que se ventilaran necesidades totalmente diferentes tendría que evaluar estas necesidades de manera relativa. El juez podría tener que considerar la medida en la que el bien en litigio contribuiría verdaderamente a las necesidades invocadas: la reivindicación de un hombre rico de que «no podría vivir» sin su conejo mascota no tendría mucho que hacer ante la petición de un hombre hambriento de la entrega del conejo como alimento para sobrevivir. Pero el juez se enfrentaría a un problema más peliagudo de ordenación del rango de los fines planteados para los que los bienes se «necesitaban» en primer lugar. Al fin y al cabo, cada «necesidad» depende en buena lógica del estado para el que una entidad o una entrega es «necesaria»: a falta de un término mejor, un «*telos* que específica una necesidad». Decir que alguien «necesita X» es mera taquigrafía de la afirmación completa de

[15] Jonathan Wolff, «Levelling Down», en Keith Dowding, James Hughes y Helen Margetts (eds.), *Challenges to Democracy*, Basingstoke, 2001, pp. 26-27.
[16] Una versión local posterior de este plan fue la protagonista en 1964 de un caso famoso en el Tribunal Supremo de Estados Unidos, *Griffin v. County School Board of Prince Edward County*.

que alguien «necesita X para Y». Por poner un ejemplo, consideremos el concepto de necesidad en la obra de Marx. Las referencias a la necesidad aparecen continuamente, incluyendo a *El capital*, donde es conceptualmente básica para la crítica[17]. Aquí Marx distingue por lo menos tres categorías diferentes de «necesidad», cada una definida por el *telos* al que se refiere: las «necesidades naturales» de un individuo, o los medios de sobrevivir bióticos; las necesidades sociales, o los medios para una existencia que «tenga sentido ético»; y los medios económicos, los medios requeridos para que el individuo sirva la lógica del capital.

La comparación de los fines *télicos* en los ejemplos de la piscina y el Plan Stanley (solidaridad social contra segregación *dixie*) es útil a efectos de demostración. Sin embargo, es muy esquemática, y el tribunal de Bull se enfrentaría a situaciones de ordenación de prioridades mucho más difíciles, que el concepto sustantivamente vacío de igualdad no puede resolver. Para volver al tema de Nietzsche, por ejemplo, ¿cómo ordenaría Bull la solicitud de un litigante físicamente más débil que pidiera trabajos forzados para un ciudadano más fuerte? El tribunal tendría que sopesar la importancia relativa de, digamos, la necesidad de autonomía corporal contra la necesidad de salud biótica. Bull no proporciona al comunitario negativo un criterio con el que ordenar tales necesidades o los fines *télicos* a los que se refieren. Sin una explicación sustantivamente más completa de algo así como «la buena vida», el tribunal de Bull debe quedarse callado o dictar una sentencia arbitraria basada en algo diferente de su teoría extraigualitaria.

Bull reconoce que el concepto de igualdad requiere lógicamente una categoría en cuyos términos las «partes iguales» sean equiparables. Una igualdad definida sin tal categoría referencial no tiene sentido, y solo será adoptada como base de posibles organizaciones políticas por personas irracionales o místicas[18]. El comunitarismo negativo define sus partes iguales formalmente en referencia a la «necesidad». Lejos de un irracionalismo nihilista o un misticismo de la igualdad pura, es una fórmula novedosa de una teoría de los derechos de la justicia distributiva. Sin embargo, el concepto de «necesidad» no tiene sentido tampoco si no se define en referencia a otra categoría. Al evitar el problema de la proporcionalidad en su definición formalista de la «igualdad», Bull

---

[17] Véase Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx*, Londres, 1974, pp. 23-40. [ed. cast.: *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1998].
[18] G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, cit., § 5, Comentario.

simplemente lo ha trasladado a la categoría de la «necesidad». El resultado es que la explicación de la comunidad negativa se queda sin cerrar. Sin una explicación de la vida buena, o de los fines colectivos de la comunidad, o algunos otros fines a los que la comunidad negativa estaría subordinada, el concepto de necesidad se queda sustancialmente vacío, y a la teoría le falta integridad coherente. Espero que en un proyecto futuro Bull enmiende esta omisión y añada de esta forma la piedra angular a su interesante teoría sobre la justicia distributiva.

# *Simposio: Respuesta*

Malcolm Bull

# LA POLÍTICA DE LA CAÍDA

Es un privilegio tener críticos a los que responder, especialmente si sus análisis son tan incisivos como los que aquí se ofrecen. Pero los lectores a veces sorprenden a los autores, tal como ha sucedido en este caso. Dos expresiones en particular han demostrado ser rehenes de la fortuna: «argumento trascendental» y «justicia distributiva». Hay muy poco en el libro sobre ambas, pero los críticos hacen bien en cebarse en ellas. Hay más que decir. ¿He atribuido a Nietzsche un argumento trascendental que no lo es (o, por lo menos, no es bueno), y propugno una teoría sobre la justicia distributiva a la vez que proclamo que no tengo ninguna? Intentaré responder a ambas cuestiones, considerando otros asuntos por el camino.

En primer lugar, sin embargo, está la pregunta de Raymond Geuss sobre si *Anti-Nietzsche* al referirse a un Nietzsche «sistemático» más que «perspectivista» proporciona una impresión precisa de su método. Aquí hay dos cuestiones: si la obra de Nietzsche permite sistematizar sus ideas y si rechaza el sistema como forma de pensamiento. La primera es literaria; la segunda, filosófica. En la medida en que *Anti-Nietzsche* se centra principalmente en su explicación del nihilismo, se apoya necesariamente en fragmentos de material de los últimos cuadernos de notas. Sin embargo, parte de esto es ya bastante sistemático en su forma (por ejemplo, el fragmento de Lenzer Heide) y varios esquemas de Nietzsche para una obra importante sobre *La transvaloración de todos los valores* indican que confiaba en que fuera la exposición más coherente de su filosofía hasta aquel momento. Es difícil imaginar a Montaigne haciendo planes para un tratado de este tipo, y Nietzsche estaba, en cualquier caso, más cercano a Pascal: una presencia en su obra más constante y contradictoria, y otro aforista cuya visión del mundo es más sistemática que su modo de expresión.

*Anti-Nietzsche* no pretende aportar un resumen general de todo lo que escribió Nietzsche, sino que propone extraer la noción que Nietzsche, durante aproximadamente los últimos cinco años de su vida creativa, consideró su contribución principal al pensamiento europeo. Un elemento de ello es la afirmación «perspectivista» de que todo es interpretación, incluso esa misma reivindicación. Algunos argumentarían que esto significa que no deberíamos atribuir a Nietzsche un sistema coherente, ni incluso tomar demasiado en serio nada de lo que Nietzsche dice, especialmente sus alarmantes pronunciamientos sobre el dominio y la esclavitud. En cierto sentido eso es correcto, pero la consecuencia es, tal como defenderé, completamente la opuesta. En lugar de decir que «todo es interpretación» es en sí mismo *meramente* una interpretación, Nietzsche insiste en que *incluso* eso es una interpretación. Esto queda más claro si lo consideramos junto con la afirmación de Nietzsche de que *incluso* la desvaloración (es decir, la idea de que todo es interpretación) es una forma de valoración. Nietzsche equipara automáticamente interpretación y valoración, y argumenta que no hay escapatoria posible de ninguna de las dos. Este es el «argumento trascendental» de Nietzsche[1].

## *Argumentos trascendentales*

Peter Dews, cuyo ensayo proporciona en muchos sentidos una introducción al libro más clarificadora que cualquiera que yo pudiera haber escrito, es el primero en abordar la cuestión. Sugiere que «la proclamación de Nietzsche de la ubicuidad de la voluntad de poder (él considera que negarla es, sencillamente, una expresión enferma de esta misma voluntad) no parece ser trascendental, sino metafísica. Se supone que los argumentos trascendentales descartan las alternativas a las condiciones que descubren como contradictorias en sí mismas o ininteligibles. Pero no parece haber tal constricción a la hora de concebir que el pensamiento y la actividad humana puedan impulsarse por fuerzas que no sean una supuesta voluntad de poder». Dews aquí asume que «todo es voluntad de poder» es el tema de un argumento trascendental, pero esto es combinar lo que para Nietzsche son dos argumentos relacionados, uno de los cuales es trascendental, el otro de ellos no.

---

[1] La exposición y la crítica del pensamiento de Nietzsche en los capítulos 2 y 3 de *Anti-Nietzsche* no menciona en absoluto ningún «argumento trascendental», pero el término se aplica retrospectivamente a los razonamientos de Heidegger y Nietzsche (Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, Londres y Nueva York, 2011, p. 90 y p. 123.), y se usa, sin un referente específico, en el prólogo.

*Anti-Nietzsche* sugiere que, en sus últimos escritos, Nietzsche intenta construir un razonamiento en pro de la desigualdad social a partir de premisas total y radicalmente escépticas y mostrar que el nihilismo, la «desvaloración de todos los valores» que constituye el hilo narrativo principal de la historia intelectual europea, debe inevitablemente terminar por aceptar la desigualdad social. El argumento de Nietzsche es este. No podemos desvalorar sin valorar. La valoración siempre adquiere la forma de valorar por encima de algo, y cada valoración es gestionada por un creador de valores por lo tanto, cada valoración es a costa de algún otro creador de valores («voluntad de poder»). Es esta desigualdad la que posibilita la valoración.

Aquí hay dos afirmaciones: la primera, que la desvaloración es necesariamente una forma de valoración; la segunda es que la propia valoración es una forma de «voluntad de poder». La primera es la que puede ser interpretada como un argumento trascendental, ya que proclama que una cosa (la valoración) es una condición necesaria para algo más (la desvaloración), de forma que la última no se puede dar sin la primera. Este es el argumento diseccionado por Raymond Geuss. Al contrario que Dews, Geuss parece aceptar la posibilidad de que, si por lo menos el argumento funcionara, sería trascendental formalmente; sin embargo, de acuerdo con su explicación, el argumento no es correcto, porque «no valorar» no es necesariamente una forma de valoración en absoluto. Geuss ilustra este punto enumerando cuatro formas diferentes de no valoración: el disgusto activo; la indiferencia; la indiferencia producida por la ignorancia; la indiferencia producida por la incapacidad. De acuerdo con este punto de vista, «valorar» y «no valorar» carecen «del grado de homogeneidad que el argumento parece presuponer».

A pesar de la precisión descriptiva de estas distinciones, la conclusión no es plenamente convincente. Las dos primeras, el «disgusto activo» y el «puedo tomarlo o dejarlo», son formas de valoración/desvaloración que se diferencian en el grado más que en el tipo; mientras que las dos últimas son formas de no valoración debidas a lo incompleto (no he leído las novelas) o a la capacidad para completar algo (soy ciego y no puedo ver los cuadros). Sería tentador decir que a Nietzsche solo le preocupa la primera, pero Geuss tiene razón al sugerir que podría querer considerar que la indiferencia del último tipo sea también una forma de desvaloración. Nietzsche considera que el desplazamiento de valores es una forma de desvaloración tanto como su negación, porque no piensa en la valoración

solo como una expresión de opinión (aunque tener opiniones sobre las cosas es evidentemente *una* de las maneras que usamos para valorar), sino como un conjunto de preferencias reveladas, una jerarquía, un orden de rango implícito. No estar clasificado, aunque no ocupe una posición específica en un orden jerárquico, es, a pesar de todo, una posición relacionada con el mismo. Si mi lista de cosas pendientes por hacer contiene diez puntos en orden de importancia, esos puntos han recibido prioridad tanto sobre las cosas que rechacé incluir como sobre las cosas en las que podría haber pensado pero que ni siquiera consideré. En este contexto, el hecho de no conceder prioridad es equivalente a conceder poca prioridad, y si no tengo ninguna prioridad, el no tenerla es mi primera prioridad.

Si hay un problema con esto, es que podría parecer que compromete a Nietzsche con la postura absurda de que no valorar dos cosas diferentes (digamos, la obra de un novelista que no he leído nunca, y sonidos de alta frecuencia que no puedo oír) es poner estas dos formas de no valoración en un orden jerárquico relativo entre ellas. Pero el orden jerárquico no está necesariamente definido hasta el enésimo grado; algunas cosas nunca van a ser comparables o equiparables. No valorar puede implícitamente conceder una posición en relación a otra cosa (por ejemplo, los novelistas que he leído) sin asignar necesariamente un rango en relación a todo lo demás. Lo que Nietzsche afirma no es que estemos valorando todas las cosas todo el tiempo, sino que siempre estamos valorando algo, incluso cuando (como Schopenhauer o los budistas) pretendemos ser indiferentes a todo.

La segunda parte del argumento de Nietzsche proviene de su insistente materialismo reduccionista. Como Marx, Nietzsche se compromete a devolver al hombre a la naturaleza. Esto significa que «las respuestas a la pregunta sobre el *valor* de la existencia pueden siempre considerarse en primer lugar como los síntomas de ciertos cuerpos»[2]. Igual que Marx equiparó a Milton escribiendo poesía con un gusano de seda produciendo seda, Nietzsche considera que la creación de valor es una cuestión fisiológica. La falta de entusiasmo ante la lectura de una novela de Dickens y el comportamiento tropico de las plantas (por poner los ejemplos de Geuss) pueden no ser exactamente lo mismo, pero el impulso expresado por medio de ambos es el mismo. Ambos son manifestaciones de la voluntad de poder, que es la razón por la que probablemente no deberíamos tomar demasiado en serio el contenido de ninguna valoración o interpretación: solo es uno de los ruidos que la gente hace cuando pelea por el dominio.

---

[2] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Nueva York, 1974, Prefacio Segundo, § 2 [ed. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001].

Este no es en sí mismo un argumento trascendental, pero, como el argumento sobre la valoración, proviene de los presupuestos del nihilismo. Mientras que el primer argumento permite que el valor se reduzca al mínimo para hacer posible la valoración, el último convierte la valoración en un mero tropismo. Nietzsche junta los dos argumentos para que la necesidad adherida al argumento trascendental se exprese por medio de las necesidades biológicas del segundo. Esto es lo que permite pasar de la idea de que nadie puede vivir sin evaluación a la conclusión de que el orden de rango es la ley suprema de vida.

De acuerdo con Nietzsche, el mundo tiene que ser de una manera determinada para que nosotros lo entendamos: una literal ecología del valor que es la precondición de toda valoración. En *Anti-Nietzsche* la contrajugada es muy sencilla y depende de separar el trascendentalismo de Nietzsche de su biologismo. Al injertar un argumento trascendental en uno materialista, Nietzsche se olvida de que la necesidad adjunta al primero no se transfiere a las contingencias del segundo. Incluso si necesitamos la desigualdad para entenderlo, el mundo podía ser un poco menos desigual y ser un poco menos comprensible. Eso hace que una ecología negativa del valor suene extraordinariamente atractiva y fácil. Al fin y al cabo, ¿quién no estaría dispuesto a entender un poco menos para tener un mundo más igualitario? ¿O a que sea más igualitario para entenderlo menos? Repetido, es un poco más difícil, especialmente si, como Nietzsche y Heidegger, se asume que en el «nihilismo europeo» es un paso que se ha repetido ya infinidad de veces y que no queda casi nada.

## *Aferrarse al fantasma*

En *Anti-Nietzsche* hay tanto sobre la respuesta de Heidegger a Nietzsche y su legado en la filosofía europea contemporánea como sobre el propio Nietzsche. Pero en ninguna parte se proclama que Heidegger descarte «a los soviéticos y a los capitalistas en tanto seres inferiores, versiones de los humanos semejantes a los animales, adecuados únicamente para laborar para un *Volk* sublime que se dedicaría a cuidar los rescoldos del Ser» (tal como Dews escribe con tanta elocuencia). Por el contrario, se afirma explícitamente que «aquí la cuestión no es que Heidegger parezca pensar de los no alemanes lo que piensa de los animales; es más bien que piensa de los animales de la misma manera que de los no alemanes»[3].

---

[3] M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 103.

Tal como Dews y Geuss reconocen, las consecuencias potencialmente brutales del pensamiento de Heidegger y Nietzsche no se toman en cuenta contra ellos de manera automática[4]. La analogía implícita en la *Introducción a la metafísica* de Heidegger entre los seres humanos rodeados por la oscura inmensidad del espacio y el pueblo alemán rodeado por la oscuridad del comunismo y el capitalismo, es interesante porque asume que lo que distingue a los humanos y a los alemanes es lo mismo: hacerse la pregunta del Ser. Si esa pregunta no se hiciera, sugiere Heidegger, tanto los humanos como los alemanes serían envueltos por la oscuridad que les rodea: el ser humano no se diferenciaría del elefante de la selva, y el alemán no se distinguiría de, digamos, un ciudadano soviético en una granja colectiva. Cualquier similitud entre un elefante indio y un granjero soviético no aparece por ningún lado. Lo significativo es que Heidegger establece una analogía entre dos cosas que en otras páginas afirma que son diferentes en tipo más que en grado: la oscuridad del mundo y la pobreza del mundo del animal. Si hacerse la pregunta del Ser es lo que establece la diferencia en ambos casos, dejarla sin hacer debe tener las mismas consecuencias también en ambos, y la oscuridad del elefante y la oscuridad del granjero soviético deben ser del mismo tipo, si no del mismo grado.

Si eso es así, entonces el fundamento de la defensa de Heidegger contra el nihilismo comienza a ceder. Heidegger cree que el nihilismo debe inevitablemente volver sobre sí mismo en el límite de las especies, en la esencia humana. Pero si el límite de las especies es análogo a las fronteras de la nación alemana, entonces va a ser posible deslizarse al otro lado. La existencia monádica del animal y la vida monádica del hombre moderno constituyen una amenaza similar, y en la vida moderna cualquiera puede encontrarse traspuesto en ella sin ni siquiera darse cuenta: que es lo que le pasa a lord Chandos en la famosa historia de Hofmannsthal. Para conjurar ese peligro Heidegger recuerda a los alemanes su vocación nacional en la *Introducción a la metafísica* (1935), tal como había recordado a los seres humanos su vocación única en su obra anterior *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929-1930).

Como la de Nietzsche, la respuesta de Heidegger al nihilismo es en última instancia ecológica en el sentido de que no depende de defender los valores

---

[4] *Anti-Nietzsche* casi no usa «tácticas de choque», tal como proclama Keith Ansell-Pearson, aunque si, como él, uno cree que Nietzsche desarrolla «un programa progresista de transformación moral y social», bien pueden llegar los sustos en el futuro (Keith Ansell-Pearson, «The Future is Subhuman», en *Radical Philosophy*, 175, septiembre-octubre de 2012, pp. 53-56).

que el nihilismo ha socavado, sino de la existencia de una cierta configuración de seres vivos en el mundo. Sin embargo, ahí se acaba la similitud, pues mientras que Nietzsche necesita una ecología del valor en la que los débiles no inunden la capacidad de valorar de los fuertes, la ecología del Ser de Heidegger no depende de relaciones de dominio y esclavitud (como Dews parece suponer). Aunque sea tentador especular sobre la utilidad que la explicación de Heidegger de la pobreza del mundo haya podido tener como fenomenología del trabajo esclavo en el Este, no hay nada en su explicación del nihilismo que le exigiera cumplir ese propósito. La ecología de Heidegger depende exclusivamente de que los seres humanos no lo sean nunca menos, pero eso, como la *Introducción a la metafísica* deja claro, no es algo que pueda siempre darse por supuesto.

Por esta razón, el subhumanismo, el hecho de no llegar a ser humano como resultado de leer como un perdedor tiene un efecto tan destructivo en la ecología de Heidegger como en la de Nietzsche. Pero mientras que en el caso de Nietzsche una ecología negativa funciona a base de apartar el equilibrio demográfico de la postulación fuerte de valores, en el caso de Heidegger una ecología negativa no funciona cuantitativamente, sino cualitativamente, haciendo el mundo menos humano, y menos hospitalario para el Ser. Dews afirma que en lugar de minar la posición de Heidegger, la vanguardia del subhumanismo «se encontraría excluida de la conversación». Pero esta es justamente la cuestión. Ser excluido de la conversación significa la exclusión del lenguaje, del «mundo», del claro del Ser. Es la oscuridad que se extiende.

Pero ¿no es eso, como lo llama Dews, «sencillamente abandonar al fantasma»? Quizá. Pero ¿en qué sentido sería una alternativa preferible «aferrarse al fantasma», ese último residuo de la metafísica occidental que primero Nietzsche y después Heidegger no consiguieron extraer de la filosofía? Nietzsche y Heidegger mantienen ambos, cada uno a su manera, no que aferrarse al fantasma sea preferible, sino que abandonar al fantasma es imposible, que inevitablemente nos hemos quedado aferrados a algo aunque intentemos soltarlo. *Anti-Nietzsche* le da la vuelta a ese argumento. Si ese fantasma es simplemente nuestra humanidad, es meramente un conjunto de características biológicas y sociales, y renunciar a ello es algo que puede que hagamos sin ser capaces de evitarlo, quizá sin ni siquiera darnos cuenta. Así que ¿por qué no simplemente dejarnos caer al abismo?, pregunta Dews, citando muy acertadamente a Aristóteles. Desde luego, ¿por qué no? Volveré a eso más adelante.

## *La justicia distributiva*

Tal como he afirmado anteriormente, para Nietzsche la valoración es inevitable, y la desigualdad es necesaria para que la valoración tenga lugar y, por lo tanto, la desigualdad también es necesaria. Nietzsche se opone explícitamente al igualitarismo, y su argumento sobre la valoración está diseñado para demostrar que el igualitarismo es incoherente. Por consiguiente, parece obvio que cualquier postura antinietzscheana debe ser una postura igualitaria, especialmente comprometida con una ecología del valor negativa. Y esto es lo que Kenta Tsuda asume que se encuentra en *Anti-Nietzsche,* que, afirma, sigue a Marx en el intento de establecer «la igualdad completa entre los ciudadanos de la comunidad negativa»[5]. Eso no es del todo correcto, aunque debo admitir que el último capítulo de *Anti-Nietzsche* es algo ambiguo aquí. De hecho, el argumento no es ni directamente marxista ni igualitario, ni siquiera no igualitario desde un punto de vista marxista.

Marx plantea una forma de comunidad negativa, pero no es un igualitario en ninguna de las acepciones habituales de la palabra. *Anti-Nietzsche* está también abierto a la posibilidad de una comunidad negativa, pero se aparta de Marx porque, en vez de ser igualitario o no igualitario, es «extraigualitario», ya que utiliza potencialmente el igualitarismo para generar distribuciones iguales *y* desiguales. Para tomar prestada la útil distinción de Geuss: el igualitarismo «real» es igualdad para los iguales, mientras que el igualitarismo «adscribible» es una petición de igualdad para los desiguales. El extraigualitarismo recoge esta petición y no la abandona nunca. Exige no solo que toda distribución desigual sea más igualitaria, sino que toda distribución igual debería serlo menos por medio de la ampliación de su campo de acción para incluir a los menos iguales de forma que pudieran hacerse iguales también. La analogía de Geuss con el «buen infinito» de Hegel es apropiada: el extraigualitarismo es una forma de igualdad que está siempre asimilando a su opuesto.

Por lo tanto, aunque parte de las premisas de Babeuf, el extraigualitarismo es un proceso, no un estado, y «la igualdad es el medio, no el fin»[6]. Tal como reconozco en otro escrito, sería posible idear una forma no

---

[5] Otros críticos lo han expresado más descarnadamente. De acuerdo con Ross Wolfe, *Anti-Nietzsche* defiende «un igualitarismo anodino, falto de imaginación», en «¿Twilight of the Idoloclast? On the Left's Recent Anti-Nietzschean Turn», subido a thecharnelhouse.org, enero de 2013.
[6] M. Bull, *Anti-Nietzsche,* cit., p. 166.

igualitaria de «nivelación» que no requiriese que la igualdad completa se llevara a cabo en todas las etapas[7]. El extraigualitarismo no tiene un *telos*: es una teoría del tipo «¿Y ahora qué?», no del tipo «¿Y si...?»: un algoritmo para socavar el valor por medio de la ampliación de la igualdad. Los resultados a la larga se aproximarán a la comunidad negativa, pero mientras que para Marx esto (y no la igualdad) es un *telos*, un retorno utópico a los orígenes, en *Anti-Nietzsche* la comunidad negativa es meramente el resultado del algoritmo.

En este contexto es en el que debe plantearse la interesante cuestión de Tsuda sobre cómo se van a distribuir los bienes en una comunidad negativa. Recogiendo la proclamación de que «el extra igualitarismo [...] transforma las cuestiones sobre el valor en cuestiones sobre las necesidades»[8], interpreta que en una comunidad negativa hay un «derecho igual para *la satisfacción de la necesidad*», que, por lo tanto, necesita una teoría de la necesidad que explique cómo las necesidades son conmensurables. Si no, el concepto de necesidad queda simplemente «vacío». Este es un problema genuino, pero no creo que sea tan apremiante para mi explicación de la comunidad negativa como para la de Marx, que (como señala Geuss) desechó la igualdad por ser un concepto vacío y en su lugar se centró en las necesidades.

La explicación de Marx de la etapa final del comunismo, en la que los bienes son distribuidos a cada uno de acuerdo con su necesidad, implica una teoría basada en las necesidades desde un principio. En este contexto, tenemos que saber como equilibrar mi necesidad de un coche nuevo con tu necesidad de una casa nueva, y así sucesivamente. El extraigualitarismo transforma los valores en necesidades en un sentido diferente, permitiendo que la igualdad pueda eventualmente ser extendida hasta un punto en el que solo se satisfagan las necesidades básicas: la «conclusión repugnante» de Parfit, en la que una población enorme subsiste con una dieta de música ambiental y patatas.

Desde la situación actual (un mundo en el que el 5 por 100 más pobre de un país occidental rico puede estar mejor que el 5 por 100 más rico en África o India) podemos nivelar muchísimo antes de alcanzar una situación remotamente parecida a la conclusión repugnante[9]. Pero

---

[7] M. Bull, «Levelling Out», *NLR* 70, julio-agosto de 2011, p. 23 [ed. cast.: «Nivelación», *NLR* 70, septiembre-octubre de 2011, pp. 5-22].
[8] M. Bull, «Levelling Out», cit., p. 24.
[9] Branco Milanovic, *The Haves and the Have-Nots*, Nueva York, 2011, pp. 115-119 [ed. cast.: *Los que tienen y los que no tienen*, Madrid, Alianza, 2012].

supongamos que la alcanzamos, y que finalmente no hay suficiente música ambiental y patatas para repartir a todos. Es fácil privarse de la música ambiental, pero las patatas son otra cuestión. ¿Qué ocurre cuando empiezan a escasear? Ahí es donde la fuerza de la argumentación de Tsuda se hace notar finalmente. En condiciones de escasez, toda comunidad negativa va a ser amenazada por la tragedia de los comunes. En estas circunstancias nadie podrá simplemente coger lo que necesite porque no hay suficiente para todos. Pero si, tal como afirmo, la comunidad negativa ha disuelto «el concepto de propiedad, y con ello la posibilidad de igualdad, o cualquier forma de justicia distributiva», entonces ¿cómo van a ser distribuidos los bienes?[10]. Es una pregunta razonable, pero lo que se precisa en este caso no es tanto una teoría de las necesidades como una teoría del triaje.

Sin embargo, está claro que una ecología del valor negativa no puede tener una teoría del triaje, porque el triaje (que deja que algunas personas mueran por la prioridad superior dada a las vidas de otras) es lo que la ecología negativa ha estado evitando todo el tiempo. Si, como sugiere Nietzsche, la valoración es un triaje disimulado, el no tener una teoría del triaje es la esencia del nihilismo. En una ecología del valor, la exclusión se necesita siempre simplemente para preservar el valor; en una ecología negativa, nadie es excluido. Cabe la posibilidad de que haya una reacción de pánico ante esto, del tipo de: «Vas a permitir que todos suban al bote salvavidas y se van a ahogar todos». Ante la cual la respuesta es: «Eso es algo que *todos* tienen que considerar cuando llegue el caso».

## *La política de la caída*

En un artículo relacionado, «Levelling Out», citaba el experimento intelectual de Jonathan Wolff, en el que una piscina situada en el sur de Estados Unidos es clausurada por el alcalde antes de permitir que se convierta en una instalación solo para blancos, como ejemplo de un caso en el que la nivelación podría estar justificada. Tsuda yuxtapone a esto un caso histórico que, superficialmente, parece muy similar: el Plan Stanley, que incluyó la clausura de colegios públicos en lugar de permitir que se transformaran en colegios integrados racialmente tal como exigía la ley federal. Tsuda señala que «igual que el supuesto hipotético de Wolff, los cierres del Plan Stanley incluyeron una nivelación por abajo del tipo Pareto-inferior», una nivelación que «Bull no habría considerado deseable» aunque «no puede explicar por qué no».

---

[10] M. Bull, «Levelling Out», cit., p. 159.

Sin embargo, la similitud estructural existe solo si tomamos el experimento intelectual de Wolff como una nivelación por abajo, en lugar de una forma de nivelación igualitaria, tal como yo la reinterpreto. Lo que hace que el ejemplo sea convincente es que se pasa de una población inicial (blanca) que disfruta de un beneficio, a incluir a una población adicional (negra) que no lo disfruta, y mezcla a las dos de forma que ninguna lo disfruta. En esta lectura, la verosimilitud del ejemplo depende del segundo paso: la inclusión de más personas. Sin embargo, en el caso del Plan Stanley legalmente los colegios deberían estar ya integrados racialmente, pero están cerrados para que la misma población (negra y blanca) no pueda ser educada conjuntamente. Tal como señala Tsuda, ambos son resultados del tipo Pareto-inferior. La diferencia entre los dos es que el primer caso incluye a más personas, mientras que el segundo es un caso con el mismo número de personas.

Pero ¿por qué es tan bueno incluir a más personas? Quizá no lo es tanto, excepto que hay cosas a las que el hecho de compartir recursos nos hará renunciar. El extraigualitarismo se cuestiona una y otra vez si las cosas que tomamos como valores intrínsecos que merece la pena preservar no son más que privilegios: como el uso de la piscina de Wolff. ¿Qué tiene el Reino Unido tan valioso para no poder compartirlo con migrantes de la Unión Europea? ¿Qué tiene la Unión Europea tan valioso para no poder compartirlo con los turcos? ¿Qué tiene el Estado turco tan valioso para no poder compartirlo con los refugiados sirios? El propósito de la nivelación igualitaria es eliminar la ilusión y la exclusión, y de esta forma hacer progresivamente más difícil especificar qué se hace porque es para *lo mejor*, a base de preguntar insistentemente «Lo mejor ¿para quién?». Pero si eso significa que vamos a aceptar (no «defender», como sugiere Tsuda) resultados que son significativamente Pareto-inferiores, es decir, mejores para nadie, ¿por qué no simplemente dejarnos caer al abismo?

Para Nietzsche, la desigualdad es el origen del valor, y si a la eficiencia de Pareto se le permitiera crear un suelo por debajo del cual el igualitarismo no nos pudiera llevar, entonces el nivel de desigualdad Pareto-eficiente constituiría el nivel de valor mínimo del mundo. Si ese fuera el caso, la historia del nihilismo habría terminado tan pronto como se convirtió en Pareto-ineficiente, quizá incluso antes de que Nietzsche se apuntara al carro. La eficiencia de Pareto, como la propia igualdad, proporciona potencialmente un suelo: una línea básica por debajo de la cual la política no puede proseguir. Pero como Nietzsche nos recuerda constantemente: no hay suelo.

Incluso si pensamos que lo hemos alcanzado, siempre hay un cierto letargo en nuestros acuerdos sociales, una tendencia imposible de erradicar a que los individuos caigan por debajo de su potencial, y una elasticidad asociada a los límites que definen los grupos sociales a los que pertenecen. Nietzsche lo denomina gravedad. No hay ningún ideal, ninguna explicación de la vida buena suficientemente fuerte para resistirse a ella.

Eso es importante. Desde Maquiavelo, la teoría política ha debido gran parte de su urgencia a una sensación de disminución de la certeza sobre lo que puede darse por supuesto. Si uno cree en el derecho divino de los reyes, no le va a ser difícil diseñar la mejor forma de gobierno. Pero para la mayoría de los pensadores políticos el primer problema ha sido establecer la base sobre la que se pueda construir una teoría. Una forma de establecer una base es descubrir un suelo: un estado de la situación histórico o, más a menudo, hipotético, sobre el que descanse la incertidumbre, bien porque no podamos imaginar nada menor, porque sería irracional preferir algo peor. Construir un suelo dentro de los cimientos asegura que la teoría política siempre parte del nivel de la base. Pensemos en Hobbes, que propone «volver una vez más al estado natural y observar a los hombres como si acabaran de emerger de la tierra como las setas»[11].

Tanto Maquiavelo como Nietzsche se toman en serio la idea de que, si la teoría política no tiene base, en el sentido de que no tiene cimientos, tampoco tendrá base en el sentido de que no tiene suelo. Si no hay nada que podamos dar por supuesto, no existe el límite sobre adónde nos puede llevar la política, ninguna red de seguridad. La política, tal como Nietzsche la concibe, no es como construir algo hacia arriba partiendo de la tierra, se parece más a una formación de paracaidistas acrobáticos en el aire: «¿No estamos continuamente zambulléndonos? Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, en todas direcciones [...] extraviándonos a través de una nada infinita»[12]. No podemos evitar caer, pero Nietzsche piensa que hay una formación no igualitaria que podemos adoptar en la que unos pocos de nosotros dejarán de caer y comenzarán a volar. ¿Y el resto? «A ese no le enseñes a volar, enséñale... *a caer más rápido*»[13]. En *Anti-Nietzsche* es diferente. Todos caemos por el aire lentamente.

---

[11] Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge, 1998, p. 102 [ed. cast.: *Del ciudadano*, Madrid, Tecnos, 2011].
[12] F. Nietzsche, *The Gay Science*, cit., § 125. Quizá solo Maquiavelo, con su visión de los hombres volteados por la Fortuna como desechos flotantes en un río desbordado, se acerca a Nietzsche aquí. Véase Gopal Balakrishnan, «Future Unknown», *NLR* 32, marzo-abril de 2005, pp. 5-21.
[13] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, 1969, p. 226 [ed. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2006].

Jaron Lanier, *Who Owns the Future?*,
Londres, Allen Lane, 2013, 360 pp.

Rob Lucas

# Xanadú como falansterio

El subtítulo de *You Are Not a Gadget*[1], el anterior libro de Jaron Lanier, lo declaraba un manifiesto. Su libro más reciente, *Who Owns the Future?*, es una especie de utopía. Pero como el original de Moro, sus proyecciones están entremezcladas con una crítica satírico-profética a las condiciones actuales. La posición aquí desarrollada es, como tal, escurridiza: se declara en parte «modesta propuesta» swiftiana, en parte diagnóstico de un mundo con problemas técnicos, y en parte plan de acción para salvar al capitalismo y a su esencial «clase media». Fredric Jameson ha ponderado en estas páginas sobre el destino del utopismo en una sociedad mundial disociada en extremos de riqueza y milagro científico en un polo y miseria generalizada en el otro. Un análisis de los textos producidos por la «feliz pandilla» de pioneros jipis que tanto han influido en el modelado y la recepción de la tecnología estadounidense en décadas recientes probablemente debería mitigar cualquier preocupación de que la utopía nos haya abandonado por completo, incluso aunque haya pasado el momento de su encuentro con un agente histórico capaz de articularla en función de la «cuestión social». El actual horizonte utópico recibe la mayor parte de su forma de los señores de la tecnología y sus cortesanos: ya sea la tecnoescatología de un devoto de la «singularidad» como el director de ingeniería de Google, Ray Kurzweil –recordando la cosmogonía de comienzos del siglo XX en Rusia–, o las predicciones más prosaicas de un futuro «fabricante» en el que la producción

[1] J. Lanier, *Contra el rebaño digital. Un Manifiesto*, Barcelona, Debate, 2011.

se volverá ultrabarata, ultraflexible y ultradistribuida, abriendo la puerta a un juego infinito de emprendimiento creativo.

Aunque se trata de un indudable miembro de la feliz pandilla en cuestión, a Lanier le preocupan las implicaciones de dichas proyecciones y el mundo que las produce. En lugar del antihumanismo apático que predomina en los círculos tecnológicos, a él le gustaría consagrar una cultura tecnológica humanística. Y, dada la creciente importancia de las mediaciones tecnológicas, piensa que puede estar en juego nada menos que el destino del capitalismo.

Nacido en 1960, hijo de una concertista de piano y un escritor de ciencia ficción, Lanier creció en el desierto de Nuevo México en una cúpula geodésica de estilo «neocomunalista». Parece que fue un niño prodigio, se matriculó a los trece años en la Universidad del Estado de Nuevo México, donde estableció conexiones con lumbreras de la ciencia y la tecnología, como el pionero de la inteligencia artificial Marvin Minsky. En la adolescencia viajó a Ciudad de México para visitar al compositor de vanguardia Conlon Nancarrow, que había preferido –tras luchar en la Guerra Civil española– vivir allí en un exilio efectivo, antes que renunciar a su pasado comunista a cambio de que le renovasen el pasaporte estadounidense. El diseño por parte de Nancarrow de territorios rítmicos inexplorados basados en la pianola animó en apariencia a la joven mente de Lanier a buscar aventuras análogas, y este empezó a conjeturar acerca de la trascendencia de los límites de la notación matemática y el código informático de texto. Tras un intento de emprender una trayectoria musical en Nueva York, acabó a comienzos de la década de 1980 en el área de la bahía de San Francisco, donde rápidamente se instaló en la contracultura residual del momento, que había cambiado la expansión psicodélica de la mente y la revolución sociocultural por la «espiritualidad» y el experimentalismo tecnológico. El intento por parte de Lanier de crear un lenguaje informático gráfico, cambiando las órdenes estrictas de los programas convencionales por canguros, cubitos de hielo y aves, fue portada de *Scientific American* en septiembre de 1984. Y desde mediados de la década pasó a ser identificado con la realidad virtual –la simulación de entornos que se experimentan de manera inmersiva, a menudo mediante una combinación de gafas y «guantes de datos» conectados– como su principal predicador. Las argucias de la realidad virtual superaron definitivamente a la realidad a comienzos de la década de 1990, cuando sus acreedores franceses perdieron la paciencia y le exigieron la devolución de los préstamos, se quedaron con unas cuantas de sus patentes y lo dejaron protestando contra el «socialismo» y la «burocracia» franceses y a favor de un enfoque estadounidense más audaz.

Pero capeó esos temporales y siguió siendo una autoridad clave en el sector tecnológico, un «visionario» y un colaborador habitual de la revista *Wired*. Las nuevas empresas relacionadas con Lanier han cambiado de manos por sumas muy considerables: Eyematic, por ejemplo, donde era el científico principal, fue vendida a Google en 2006 con una de las patentes de Lanier por unos 40 millones de dólares. Y los trabajos de asesoría le han permitido obtener un conocimiento profundo no solo de su base original de Silicon Valley, sino también de algunas de las empresas de Wall Street más tecnológicas. En la actualidad trabaja en investigación para Microsoft, pero mantiene una importante actividad complementaria en la destilación de intervenciones idiosincrásicas y a menudo perceptivas, basadas en ideas desarrolladas durante décadas de especulación tecnocientífica. Y, como le gusta recordar a sus lectores, sigue siendo músico: quizá más en la línea de La Monte Young –y más «música del mundo»– que de un seguidor literal del austero vanguardismo de Nancarrow, Lanier ha producido bandas sonoras de cine y composiciones clásicas, además de tocar con figuras como Terry Riley, Philip Glass y Yoko Ono. Tras tres décadas de apariciones mediáticas se ha vuelto una especie de cliché referirse a Lanier como un «hombre renacentista» o un «visionario».

*You Are Not a Gadget* (2010) entrelazaba los temas habituales de Lanier –el destino de la música y del músico en un mundo digital; las posibilidades científicas de una comunicación «postsimbólica»; la disyunción entre la banalidad de la tecnología convencional y el abierto horizonte de posibilidades de la ciencia ficción que podríamos estar explorando– con un ataque a varios de los principios del pensamiento clásico de Silicon Valley. Narcotizado por las ideologías del software de código fuente libre/abierto y de la cultura libre, que supuestamente deberían provocar una economía del don generalizado basada en la alta tecnología, Estados Unidos había entrado sonámbulo en una situación en la que los trabajos y las rentas de la «clase media» en general, y de los profesionales creativos/intelectuales en particular, corrían peligro, mientras los señores de las nubes informáticas acumulaban fortunas estratosféricas gracias a sus metaposiciones en estos avances. Estos procesos no deberían entenderse de manera determinista, como resultados inevitables del progreso tecnológico, porque el *software* expresa, más que cualquier otra tecnología, la cosmovisión y las decisiones de quien lo diseña. De ese modo, si bien la «dependencia» provocada por los grandes sistemas es un verdadero problema, debería ser posible reconsiderar nuestra tecnología –y la cosmovisión que expresa– desde el principio. Y una alternativa superior de la adoración a la máquina ofrecida por Silicon Valley sería una orientación romántica y humanista, atenta y abierta a la irreducibilidad de la experiencia, que promueva el lugar del individuo creativo y productivo, sin consignar esta figura a la superfluidad tecnológica.

*Who Owns the Future?* es una ampliación de estos argumentos, que detalla la crítica al presente sociotecnológico, así como la visión especulativa de una alternativa. Aproximadamente los dos primeros tercios del libro hacen referencia a la primera, mientras que el último tercio se centra en esbozar la segunda; aunque Lanier elude cualquier estructura directa del argumento, recorre un conjunto de ideas interrelacionadas y a menudo no elabora una idea hasta varios capítulos después de introducirla en la discusión. También inyecta varias digresiones lúdicas a través de una serie de «interludios», sobre temas tan variados como Aristóteles y las polis antiguas; la necesidad de la propiedad pública de las infraestructuras básicas; una taxonomía de los «humores» por los que concebimos futuras relaciones de la tecnología, las personas y la política; meditaciones filosóficas sobre la conciencia y la naturaleza de lo universal; esbozos críticos y humorísticos de la excentricidad y la religiosidad de los modernos saint-simonianos de Silicon Valley; una defensa del libro como expresión del individuo integral. Dada la cualidad anárquica de la construcción de Lanier, sería difícil intentar seguirla en detalle, pero intentaré reconstruir aquí el argumento basándome en sus dos fases más amplias: crítica y alternativa.

La preocupación fundamental de este libro es que, con el océano de información gratuita liberada por la web, cada vez más parte del valor creado por personas reales está saliendo de hecho «de los registros contable-financieros», no remunerada, no contabilizada, sin ninguna transacción económica intermedia. Esto conduce perversamente a la merma de un área económica tras otra, mientras la abundancia de información y la potencia informática se expanden a ritmo cada vez mayor. Estos cambios ya se han cobrado su peaje en los «sectores creativos» –el de la música es el ejemplo favorito de Lanier– y amenazarán a porciones cada vez más amplias de la economía a medida que vayan madurando las tecnologías existentes. La impresión tridimensional, los coches sin conductor, la enseñanza masiva por Internet y la robotización pueden juntos transformar la fabricación, el transporte, la educación y la atención sanitaria. Sin control, dichas tendencias conducirán a un futuro de hiperdesempleo, haciendo que nos enfrentemos a una cuestión:

> ¿Cuál debería ser la función de los humanos «sobrantes» si no todos seguimos siendo estrictamente necesarios? ¿Se morirán de hambre los sobrantes, aquellos cuyas funciones se han agotado? ¿O vivirán sin hacer nada? ¿Quién decide? ¿Cómo?

Lanier no es el único al que le preocupa esto, incluso en los círculos empresariales. Lo distintivo del análisis de Lanier es el diagnóstico de que la creación de datos «fuera de los registros contable-financieros» es una de las partes más importantes del problema. La información gratuita es, para

Lanier, una idea mala e insostenible que ha penetrado en la infraestructura tecnológica en parte como un fallo de diseño promovido ideológicamente y en parte por mera comodidad. Para Lanier, la principal mistificación que ha permitido estos cambios es una permanente fetichización antihumana de la computación y la información, que las trata como si fueran independientes, inteligentes o significativas por sí mismas. La realidad es que las computadoras son simplemente sistemas deterministas complicados que solo pueden tener significado para los usuarios humanos, y que tras cada computación o porción de datos se oculta en último término una persona. La información gratuita nunca es verdaderamente gratuita, porque alguien, en alguna parte, ha tenido que producirla.

El antihumanismo tecnológico va unido a lo que Lanier denominó en *You Are Not a Gadget* como «maoísmo digital»: el placer ignorante de nivelar a todos en las amorfas multitudes digitales liberadas por la web 2.0. Ambas tendencias oscurecen al individuo creativo e integral que protagoniza el relato de Lanier, y ambas están amalgamadas en el objeto de su *Ideologiekritik*. El «melodrama» habitual que enfrenta a «los buenos» (Linux, Wikipedia, el Partido Pirata) contra «los malos» (agencias de espionaje, grandes estudios de Hollywood, dictadores del Tercer Mundo) está ahora obsoleto, porque la «Internet abierta está ya corrupta más allá de todo reconocimiento». De hecho, los espejismos de lo «gratis» y lo «abierto» han contribuido significativamente al establecimiento de nuevas estructuras coercitivas centralizadas en las gigantescas granjas de siervos que son Facebook, Google, la Agencia Nacional de Seguridad estadounidense *et al.* Internet se ha convertido, como tal, en una jerarquía piramidal que ya no puede concebirse como un «sistema emergente para el purista». Los relatos de «revolución de Twitter» que enfrentan a las multitudes de los medios sociales con formas más antiguas de poder hacen el juego a estas nuevas estructuras, que a menudo pueden ser meras versiones en red de entidades más antiguas.

En el corazón de estos cambios se sitúan los que Lanier denomina «servidores sirena». Son concentraciones de capacidad informática a gran escala que recogen datos de una red para analizarlos, y que usan la asimetría de información resultante «para manipular el resto del mundo y aprovecharse de él». Los servidores sirena pretenden ser una «inversión perfecta», evitando el riesgo de producir nada propio, y trasladando a otros los riesgos restantes mediante contratos de licencia bizantinos que nadie lee. Su objetivo es simplemente canalizar, reunir y manipular la información de aquellos expuestos al «riesgo». Los servidores sirena ni siquiera tienen que ser demasiado innovadores, siempre que logren encontrar un modo de crecer con rapidez y establecer una u otra posición de «monopolio» particular. Mediante estos desarrollos, «toda la actividad que se produce en redes digitales se somete a arbitraje, en el sentido de que el riesgo se canaliza hacia

quien adolece de menos recursos de computación», mientras que la «recompensa» va a parar al propietario de la computadora más grande. Dichas tendencias no son exclusivas de las empresas tecnológicas: la optimización de la cadena de aprovisionamiento mediante el análisis de datos que efectuó Walmart fue precursora del modelo de servidor sirena, y Lanier interpreta la creciente importancia de los centros y los analistas cuantitativos [*quants*] de datos para Wall Street como un ejemplo del mismo patrón. De hecho –en lo que seguramente es un caso de exageración conceptual– Lanier incluso ve el servidor sirena en el creciente aprovechamiento de datos para las campañas electorales y por parte de los Estados-nación.

El torrente de datos gratuitos liberados por Internet ha sido un regalo para estos servidores sirena, que «canalizan buena parte de la productividad de las personas ordinarias hacia una economía informal de trueque y reputación, al tiempo que concentran la riqueza a la antigua usanza para ellos». Y esto nos lleva a la visión de alternativa utópica planteada por Lanier: si, en lugar de expandir una economía del don informativa, la web hubiese universalizado un sistema de micropagos, monetizando los datos en su avance, podríamos prever un futuro de crecimiento económico ilimitado, porque esos datos se expanden indefinidamente. Lo que hace falta, en consecuencia, es de hecho una expansión radical de la «contabilidad» para poner precio a todos los datos donados en la actualidad, no solo los consumidos por la persona media, sino también cualquier información económicamente valiosa producida por las vidas cotidianas mediadas por la red y seguidas por los centros de datos que recogen estadísticas y crean modelos. Esto equivale a una especie de revisión informativa de la «propiedad de la persona» lockeana: no solo yo y todas las cosas materiales que produzco con mi trabajo, sino también todos los datos que produzco –incluso como mero efecto secundario de mi existencia– son de mi propiedad y, por consiguiente, quien utilice dichos datos debería remunerármelos. Esta es «una idea que toma el capitalismo más en serio de lo que se había tomado antes», dice Lanier. Pero si no adoptamos tales medidas, piensa, afrontaremos una creciente inseguridad y la amenaza de un «rebrote socialista» autoritario.

En lo referente al análisis social, el argumento de Lanier es característico de una ansiedad contemporánea generalizada en Estados Unidos por el futuro de la «clase media». Su concepción de esta clase deriva de la comparación de dos distribuciones estadísticas: la curva de distribución normal y la estructura de «todo para el ganador». Cuando la riqueza adopta la distribución de una curva de campana, las personas tienen, en su mayoría, cantidades de riqueza similares, intermedias, y hay cantidades decrecientes de personas muy pobres y personas muy ricas. Pero cuando asume una distribución en la que el ganador se queda con todo, la mayoría tiene comparativamente poco, mientras que una minoría se vuelve escandalosamente

rica. La época actual tiende, por supuesto, hacia la segunda, y este parece haber sido en especial el caso allí donde hay redes implicadas. Esto, piensa Lanier, es malo para todos, ya que el crecimiento exige una fuerte clase media de consumidores. Considera necesaria, en consecuencia, una solución «ciberkeynesiana» que intervenga políticamente en los flujos financieros y establezca «diques» para garantizar la riqueza de esta clase, algo análogo a las estructuras establecidas por la socialdemocracia a mediados del siglo xx. Pero Lanier no es Paul Krugman: se muestra escéptico acerca de la capacidad de las elites tradicionales para seguir el ritmo de la innovación tecnológica en tal medida que permita regularla o gestionarla macroeconómicamente, y piensa en consecuencia que el diseño de redes es un ámbito más adecuado para la legislación y la regulación económica *de facto*. Si la red de Tim Berners-Lee estaba mal diseñada, de forma tal que ha promovido un modelo de desigualdad extrema o de servidores sirena, debería ser posible producir un nuevo diseño compatible con la clase media.

Para Lanier, una alternativa superior a la de Internet la sugiere el proyecto Xanadú, presentado por el precursor tecnológico Ted Nelson, el primero que formuló el hipertexto a comienzos de la década de 1960, pero que ha permanecido fundamentalmente sin realizar. Una idea central de Xanadú era que no se permitiría copiar archivos porque, en una red, debería bastar con tener una única versión acreditada de un archivo, ya que de todas formas sería accesible desde cualquier parte de la red. Una consecuencia de esta simple premisa era que sería más fácil mantener los derechos de propiedad, y también se conservaría el contexto, en lugar de perderse, cuando los datos citados, y no copiados, fuesen representados en otros espacios. Otra idea central era que los enlaces entre documentos serían siempre de dos sentidos, en contraste con los enlaces de un sentido característicos de Internet: si yo establezco un enlace de mi documento al tuyo, mi enlace se registra tanto en tu documento como en el mío. De esta premisa deriva que habría menos necesidad de entidades como Facebook y Google: con respecto a la primera, el anonimato de la Red se reduciría desde el principio, poniéndome en contacto directo con cualquiera que estableciese un enlace con mis datos o los comentase, sin necesidad de que esto estuviese mediado por un único sistema cerrado, capaz de cartografiar mis relaciones en todas las direcciones; en cuanto al segundo, la estructura de red y un sentido de lo importante quedarían de inmediato más claros solo con tener en cuenta la procedencia de los enlaces, y habría menos necesidad de algo similar a Google que cartografíe y recartografíe constantemente la estructura de toda Internet.

Lanier piensa que Xanadú, con el lugar integral que da a la propiedad y a la procedencia, ofrece un modelo mejor para diseñar redes capaces de promover la conservación de la «clase media». Pero no se trata simplemente de volver al antiguo diseño de Nelson. Lanier esboza también un

elaborado sistema de micropagos por los cuales todos los participantes en la red deben ser remunerados por el uso de cualquier dato económicamente valioso que produzcan, generando gradualmente una multiplicidad de corrientes de ingresos en el transcurso de las vidas vividas *on line*. La aplicación efectiva de la escasez de información ayudaría a promover el tipo de simetría en las relaciones comprador-vendedor que siempre ha sido el proyectado idilico del mercado. Imagina un mantenimiento de la función del Estado como garante de la identidad de los participantes en la red/mercado, algo que haría realidad de hecho la, durante mucho tiempo, latente identidad de sujeto ciudadano y burgués. Las decisiones necesarias que proliferarían en dicha economía podrían estar gestionadas por un futuro sector de «reducción de decisiones», que vendería sus servicios en el mercado libre. La contabilidad se convertiría en una profesión glamurosa, encargada de expandir las fronteras del mercado a un número creciente de potenciales mercancías de datos. Las aportaciones de «legado» al valor se tendrían en cuenta al calcular el precio, además de las relaciones convencionales de oferta y demanda, proporcionando lastre para estabilizar los mercados contra la usual fluctuación de la confianza. Las corrientes de ingresos devengadas por los fallecidos llegarían de manera decreciente a sus herederos, «descendiendo de acuerdo con una función uniforme». «Fondos de riesgo» de tamaño limitado gestionarían una colectivización del riesgo al tiempo que impedirían generalizarlo a toda la sociedad. Los «avatares» económicos permitirían a las personas experimentar libremente con diversos «estilos de transacción», mezclando crédito con efectivo, pagos al contado con planes a plazos.

¿Cómo llegaremos allí? Habrá, por supuesto, una fase de transición pacífica, que evitará los aspectos desagradables de las revoluciones, en la que las personas podrán experimentar voluntariamente con las posibilidades de la propuesta «economía de la información humanística». Pero en caso de que dudásemos de su posible realismo leninista, Lanier despliega una especie de argumento de la «tiranía de la carencia de estructura» contra cualquier idea de que este pudiera ser un movimiento desde abajo: el poder real es descendente, y nos engañamos si nos creemos capaces de evitarlo. Y de los posibles agentes capacitados para efectuar dicha transición –*geeks*, *start-ups*, gobiernos, servidores sirena (sí, ese conjunto, en ese orden)–, Lanier parece inclinarse por una confederación o cartel de estos últimos como la opción más verosímil. Lo que Lanier parece estar proponiendo, en resumen, es que la escena de Silicon Valley y cualquier otro servidor sirena interesado salgan juntos del interés propio ilustrado para embarcarse en un proyecto planetario de ingeniería social que sustituirá a los mercados y a la política actuales, para salvar al capitalismo de sí mismo haciendo realidad una utopía de mercado.

El púgil imaginario al que se enfrenta Lanier en todo esto es una visión del marxismo o del socialismo propia de cualquier recalcitrante defensor de la Guerra Fría. Ésta es la necesaria y oscura alternativa a su tecnocapitalismo utópico, el futuro que corremos el riesgo de padecer si no encontramos una solución al problema de la amenazada «clase media». Nuevamente, no es el único con tales preocupaciones: Eric Brynjolfsson y Andrew McAfee sienten en su libro más reciente, *The Second Machine Age,* la necesidad de definir sus propias recetas para enfermedades similares contra proyecciones de alternativas no capitalistas. Pero el anticomunismo es un tema especialmente persistente en los escritos de Lanier. Dada la ausencia general, durante su trayectoria literaria hasta el momento, de cualquier agente social significativo que pudiera de hecho poner dicha alternativa en la agenda, este parecería un tic ideológico extraño, residuo quizá de una vieja polarización entre un «nuevo movimiento comunista» y los nuevos comunalistas jipis que primero poblaron la frontera electrónica. Pero tal vez sería más interesante interpretar su presencia aquí en función del propio interés de Lanier por las utopías especulativas, y por la trayectoria secular del capitalismo, intereses que hacen que su pensamiento se tropiece repetidamente contra un aterrador doble marxista.

En su taxonomía de los «humores» por los cuales concebimos las relaciones futuras entre tecnología, personas y política, Lanier señala que a menudo parece haber un proceso de «zigzag» en el que un humor da paso a otro. Su principal ejemplo a este respecto es la forma en la que las triunfalistas fantasías tecnológicas de los «emprendedores más temerarios» se difuminan en algo «siniestramente socialista». Piensa que puede haber en su propia posición un cierto deslizamiento del humor «Ted Nelson» a un humor «Rousseau». Pero quizá haya aquí algo más radical. Dado que en el futuro imaginado por Lanier los medios de producción abundarán y estarán distribuidos –impresoras 3D imprimirán impresoras 3D–, el capitalismo que él imagina difícilmente podría parecerse mucho al analizado por Marx en términos de separación fundamental entre la masa de la población y esos medios. Ni la propiedad privada ni el igualitarismo del mercado que Lanier proyecta en el futuro han sido jamás, por supuesto, condición suficiente para el capitalismo. Es más, si queremos generar riqueza aunque sea como mero efecto secundario de nuestras vidas mediadas por la tecnología digital, remuneradas solo por ser nuestros yos creativos, ¿no estamos buscando una trascendencia del trabajo asalariado capitalista? Quizá el plan de Lanier para salvar el capitalismo contiene algunas «exigencias transitorias» disfrazadas.

Si bien hay mucho que criticar en los detalles –errores garrafales que podrían haberse evitado con una búsqueda en Wikipedia–, no hay espacio para ella, en esta reseña, y quizá sería injusto tomarse a Lanier más en serio de lo que él se toma a sí mismo. Supondría también, quizá, un error de género:

uno no plantea objeciones contra las prescripciones numéricas de Charles Fourier acerca del tamaño de los grupos sociales. Hay algo fourieresco, de hecho, en Lanier: nos dice en un aparte que está trabajando en un proyecto para reubicar las fallas tectónicas en lugares menos destructivos sellando las grietas y abriendo otras con explosivos, así como «un gigantesco cañón de riel más liviano que el aire para lanzar naves espaciales». También Fourier puede interpretarse como una especie de escritor satírico. Las utopías especulativas desempeñan una función en la crítica del presente. Pero quizá lo más interesante de la utopía de Lanier sea que critica el propio presente como si se tratase de un caso de utopismo descarriado: es el intento de hacer realidad la utopía *mala* de una economía del don basada en la alta tecnología el que nos ha llevado a este punto disfuncional. Y si no tratamos estas disfunciones, corremos el riesgo de pasar a otra mala utopía (marxista) en la que la lasitud concedida por el mercado a los individuos es subsumida por la pesadilla omnicomprensiva de la «política». Lanier propone su propia utopía, en consecuencia, para prevenir la amenaza de una utopía y curar las heridas infligidas por otra. Pero difícilmente puede haber una utopía más banal y antihumana que la que pone precio a todas nuestras expresiones.

Franco Moretti, *The Bourgeois: Between History and Literature,*
Londres y Nueva York, Verso, 2013, 224 pp.

Franco Moretti, *Distant Reading,*
Londres y Nueva York, Verso, 2013, 244 pp.

Christopher Prendergast

# A través del «entre»

*The Bourgeois: Between History and Literature* y *Distant Reading* se publicaron juntos el año pasado, un emparejamiento planeado por su autor y que sugiere que, a pesar de todas sus diferencias, debemos considerar que pertenecen a un proyecto común. *Distant Reading* es una recopilación de artículos publicados con anterioridad y entremezclados con comentarios a posteriori, todos los cuales defienden una ampliación del campo del estudio literario fuera de los confines del canon y las prácticas de la lectura atenta. Si su terminal es el ordenador y la base de datos, estos estudios proceden mediante la especialización alopátrica (aplicada análogamente a la inventiva formal de la literatura europea), los conceptos de sistemas-mundo, la cartografía y la teoría de redes. *The Bourgeois* es el resultado de intereses superpuestos, pero más antiguos. Se despliega básicamente en tres niveles: una fenomenología literaria en la que los cambios históricos, las experiencias sociales y los valores culturales se sostienen y escenifican en los nervios mismos del lenguaje y el «estilo»; una historia narrativa que recorre y atraviesa las descripciones literarias y se centra en el destino de la «burguesía» desde comienzos del siglo XVIII hasta el *fin de siècle* del XIX; y una declaración y una ilustración (esporádicas y no sistemáticas) del método de Moretti, atisbos del cual se proporcionan en los ensayos reimpresos en *Distant Reading*. Los tres niveles convergen en una zona de penumbra, un espacio intermedio, específicamente «entre la historia y la literatura» (el subtítulo de *The Bourgeois*), dos pilares monumentales considerados porosos, permeables entre sí, como

realidades sobre el terreno y como disciplinas que estudian dichas realidades. La esencia del proyecto radica en la preposición que hace de puente, «entre», y toda evaluación del grado en que se ha conseguido atravesarlo gira crucialmente en torno a la metodología operativa utilizada para construirlo.

Una de las principales columnas que soportan el puente es la categoría de «prosa», entendida como modo de escribir y como conjunto de géneros literarios –fundamentalmente la novela, el género más adaptado al mundo desencantado de la modernidad–, pero también como un término histórico de la experiencia, la actitud y la perspectiva: la «era de la prosa» de Goethe o la «prosa del mundo» de Hegel, que designan toda una cultura, el «prosaico» orden burgués de intercambio, cálculo y acumulación. Son, por supuesto, los términos de una tradición de crítica histórica y teórica que nos llega a través de Hegel, pasando por Lukács, y a la que pertenece una obra anterior de Moretti, *The Way of the World* (1987). La idea desde entonces, y ahora en este libro, parece ser la de ampliar los marcos de referencia y los términos del análisis a la luz de las nuevas direcciones de viaje abiertas desde *The Way of the World*. El puente está, por lo tanto, asegurado también por medio de otra categoría ligada umbilicalmente a la prosa: el «estilo». Prosa y estilo. Ahí debería situarse, copiando el propio gusto de Moretti por la brevedad sintáctica, el resumen lapidario del objetivo del libro. Esto se convierte en el despliegue por parte de los textos literarios de recursos lingüísticos cartografiables, de un tipo léxico y gramatical muy básico: sustantivos, verbos, adjetivos. Lo que cuenta es lo que puede contarse, cuantitativa (frecuencias relativas) pero también cualitativamente: intervalos de concentraciones léxicas y demás. En resumen, y recordando el título del libro de Raymond Williams, prosa y estilo forjan su alianza en el crisol de las «palabras clave». Como dice Moretti: «Por estilo se entienden principalmente dos cosas: prosa y palabras clave».

Ésta es, por lo tanto, la ruta propuesta para acceder a «las peculiaridades de la cultura burguesa», entendida como «mentalidad» –un guiño aquí a la escuela de los *Annales*– «hecha de patrones gramaticales inconscientes y asociaciones semánticas», la vida interior de una clase atrapada en «las minucias del lenguaje», que «revelan secretos que las grandes ideas enmascaran a menudo». Se trata de un proyecto más cercano a la antropología cultural que a la historia intelectual; y, al situar en primer plano la literatura, también evocador de la categoría de «estructura del sentimiento» propuesta por Williams. Y el análisis no busca solo una temática evolutiva de la representación, sino también lugares y momentos de tensión y fractura, «contradicciones» a las que ciertos tipos de literatura, como ideología o *a modo de* ideología, proporcionan soluciones imaginarias, mientras que otros tipos, más dirigidos a la exposición y la desmistificación, revelan la imposibilidad de hallar soluciones dentro del marco de la «mentalidad». El punto

de partida léxico se escoge a sí mismo, a saber, la palabra clave principal del título del libro: *bourgeois*. Se dedican tres páginas a ensayar las historias semánticas de los términos colocativos: burgués, burguesía, *Bürger, Bürgertum, bürgerlich,* clase media, etcétera. Se trata de una historia superficial, pero probablemente sea lo mejor, aunque podría haber observado que Marx y Engels, en el original en alemán del *Manifiesto comunista,* usan *die Bourgeoisie* y *die bürgerliche Gesellschaft*. No obstante, y de manera acertada, Moretti no pregunta qué *es* la burguesía, ni se embarca en el intento en general infructuoso de especificar las condiciones necesarias y suficientes de un significado definitorio. No nos dispongamos a definirla, propone hábilmente; aceptemos que existe o existía, y después intentemos describirla, pero por medio de una versión de descripción densa, atenta al detalle, al matiz, a lo polifacético y a la tensión. Emprende en consecuencia una extensa partida de caza entre los matorrales de numerosas fuentes (principalmente europeas) con el objetivo de reunir una colección de descripciones impuestas y superpuestas del término «burgués» a lo largo de una escala temporal histórica, cuyos términos de partida son diversas palabras clave: «aventura», «empresa», «útil», «eficiencia», «confort», «comodidad», «lujo», «serio», «formal». Desde Defoe a Ibsen, la densidad textual es el rasgo distintivo del libro. También es su mejor característica, produciendo a medida que avanza un asombroso *collage* o calidoscopio de análisis literarios.

Pero ¿cuál es la robustez del puente que soporta el tráfico «entre» la literatura y la historia? ¿Qué tipo de preguntas puede ayudarnos a responder la publicación conjunta de ambos libros, o qué tipo de preguntas puede suscitar de hecho? A este respecto, planteo tres temas que podrían esquematizarse como sigue: descubrimiento; muestra; explicación. En primer lugar, ¿en qué medida nos dice la búsqueda de palabras clave algo que no supiéramos ya? Obviamente, el ordenador nos arroja enormes cantidades de datos, a menudo recolectados del enorme continente inexplorado del gran acervo de lo no leído, que no figurarían por lo general en nuestro radar de lectura. Pero en un sentido de conocimiento más profundo ¿qué descubrimientos nos aporta? En *Distant Reading* hay un capítulo que recoge cómo se ha utilizado una base de datos para generar algunos descubrimientos respecto a 7.000 títulos de la narrativa británica publicados entre 1740 y 1850. Uno de los hallazgos hace referencia a la distribución relativa, en el lapso de casi un siglo, de artículos definidos e indefinidos, normalmente anodinos, en los títulos de, respectivamente, la novela histórica «antijacobina» y la posterior novela de la «nueva mujer»; no es la característica menos curiosa de la forma que Moretti tiene de enfocar historia y literatura que los bloques constructivos básicos de su puente sean fragmentos del habla. En el primer caso el patrón típico es el artículo definido (*The Democrat,* etcétera); en el segundo predomina el indefinido (*A Hard Woman*). «El/la» mira

atrás, hacia una acción finalizada; «un/una» mira adelante, hacia un futuro abierto. Ciertamente, esto nos alerta respecto a la importancia de un rasgo lingüístico que por lo general pasa desapercibido. Es interesante, pero no mucho; en el plano que importa –entender los géneros en cuestión– nos dice meramente algo que ya sabíamos: las novelas históricas miran al pasado; por eso las llamamos novelas históricas.

En segundo término, cabe preguntar en qué medida el *modus operandi* es el del círculo que se confirma a sí mismo. Ciertamente, esto vaga por el viejo problema de la calidad representativa de la muestra y las trampas del círculo hermenéutico, del que todos somos presa. Con el análisis cuantitativo, el tamaño de la muestra es naturalmente mucho mayor, pero no está claro que esto cambie mucho en el nivel de interpretación más básico: la muestra como sinécdoque, como parte que evoca o representa a un todo. ¿Qué diferencia hay, metodológicamente hablando, respecto al procedimiento del más grande historiador de la literatura de basar una estrategia completa en un punto de partida de la lectura atenta? La base explícita del método de Auerbach fue el denominado *Ansatzpunkt,* la elección de una posición observadora, a un tiempo presuposición y perspectiva, que guía el movimiento desde la parte al todo. De modo similar, como una selección anterior usada para rastrear un corpus, la palabra clave escogida proporciona una plataforma inicial que inevitablemente influye tanto en las trayectorias como en los resultados. No es un sistema completamente cerrado; hay sorpresas, pero pocas. Habrá muchas más en cuanto los programas de recuperación de datos puedan manejar «datos no estructurados», es decir, información no etiquetada, dado que, por supuesto, la etiqueta da forma a la búsqueda. Qué nuevos patrones y relaciones entre ámbitos por lo demás heteróclitos podrían emerger, y qué nuevas preguntas podrían entonces plantearse, es un horizonte de posibilidad que aún no se ha hecho visible y, por supuesto, dista aún más de ser alcanzado.

La mayoría de términos seleccionados por Moretti para describir, de una manera en general weberiana, el mundo mental del burgués son en su mayoría autoselectivos: «utilidad», «eficiencia», etcétera. Corremos a este respecto el riesgo de establecer algo circular, donde las opciones reflejen una decisión interpretativa ya tomada en lo referente a qué es lo «significativo» (basándonos, entre otras cosas, en haber leído a Max Weber). Para analizar los múltiples ejemplos que ofrece el archivo, el estudioso tiene que decidir qué constituye un ejemplo interesante, una decisión determinada de manera invariable y muy clara por la razón que en un principio le hacía considerar que este ejercicio merecía la pena. Tomemos los casos del adjetivo y el verbo. El único capítulo de *The Bourgeois* en el que lo «digital» aporta de verdad algo es en el capítulo sobre los victorianos. Cortesía de una base de datos del Stanford Literary Lab en la que se introdujeron

3.500 novelas británicas, irlandesas y estadounidenses del siglo XIX, Moretti recoge adjetivos relacionados con el victorianismo y sus diversas excusas para enmascarar las brutales verdades de la realidad de clase. Si la anterior elección de un término significa que en un sentido básico uno ya sabe lo que busca, eso se hace más flagrante en una escala superior, con unidades mucho más grandes: en este caso todo un corpus de adjetivos puestos al servicio de toda una narrativa histórica. «Los adjetivos victorianos pueden constituir el centro conceptual de este libro», nos dice Moretti. Si es así, está haciendo una apuesta muy grande con muy pocas posibilidades de ganar, y que necesitará muchos avales.

He aquí, en resumen, lo que Moretti concluye: a comienzos del siglo XIX (su ejemplo es *Robinson Crusoe*) un adjetivo como *strong* («fuerte», «firme») hace referencia por lo general a la fuerza física; hay algunas excepciones, como «*strong ideas*», pero son pocas y muy dispersas. En la «novela industrial» victoriana, por contraste, el adjetivo pasa cada vez más a adquirir una referencia moral, o más bien moralizante, ético-sentimental: «fuerza de carácter», etcétera. La conclusión –aunque no se trata tanto de concluir como de confirmar una decisión interpretativa ya tomada– es que la práctica adjetival de Defoe refleja el capitalismo y la burguesía en pleno flujo de franca simplicidad y confianza en sí mismos, en el que las palabras tienen significados «básicos». Los adjetivos de Mistress Gaskell, por el contrario, corresponden a una fase culpable del capitalismo y su búsqueda de excusas tras las que esconderse: los adjetivos «básicos» gravitan hacia otros contextos de significado, metafóricos, supercargados pero carentes de precisión; la imprecisión se convierte en indicador de una forma de mala fe autocegadora.

La historia aquí contada del victorianismo es conocida y normalmente se presenta bajo el encabezamiento de la hipocresía victoriana; la versión de Moretti es más sutil, aunque sigue siendo debatible en qué medida remodula el relato ya conocido. Hay también otra cuestión: este no puede ser el momento histórico en el que de repente los adjetivos se congregan y se transforman de este modo metafórico. Y si no lo es, ¿cuáles son las repercusiones del relato que Moretti quiere contar? Una nota a pie de página admite que «solo un estudio a gran escala de los adjetivos ingleses (imposible aquí) puede establecer la medida y la cronología exactas de este giro semántico». Pero esa concesión hace peligrar potencialmente el tema histórico que la investigación debe ejemplificar. Y nada más hacer la concesión, la retira: «Todo lo que puedo decir es que, de momento, no he encontrado nada comparable en cantidad o calidad al caso victoriano». Tal vez, pero entonces necesitamos que nos diga dónde ha buscado, qué se considera gran escala, qué límites se ponen a la cantidad, y cómo podría afectar eso a un juicio sobre la calidad. Invocar la necesidad de una investigación a mayor escala, después calificarla de imposible y, por último, dar a entender que de todos modos no supondría diferencia alguna

para la tesis presentada –la especificidad del caso victoriano– no es la solución. Casi todos los usos metafóricos de los adjetivos resaltados por Moretti –*strong, dark, heavy*– se encuentran en general en los escritos británicos del siglo XVIII, en especial en la segunda mitad.

¿Y qué decir de esos miembros más activos de la familia léxico-gramatical, los verbos? En *Robinson Crusoe,* la novela del siglo XVIII en la que se basa *The Bourgeois,* el verbo y las expresiones verbales son elementos fundamentales de la presentación que Moretti hace de la experiencia del despegue, el modo dinámico de la *Zweckrationalität* burguesa, energía válida para todo y fin histórico. Las páginas sobre los tipos de verbos y sus espacios sintáctico-narrativos son otro *tour de force,* en el que la descripción densa iguala la precisión de la prosa de Defoe en el momento exacto en el que la «prosa» se convierte en el medio de la perspectiva empresarial moderna. Se considera que el orden de lo prosaico, desde el lenguaje de trabajo y diligencia al del vecino y opuesto de ambos, el «confort», «penetra en los intersticios de la existencia». Pero Moretti quiere hacer más con los verbos de Defoe. Quiere que no solo representen una puesta en escena, sino también un punto de arranque, un momento de decisivo cambio histórico: los «dos o tres verbos por línea» ilustran «las concatenaciones léxico-gramaticales que constituyeron la primera concreción de la *Zweckrationalität*». ¿La primera? ¿Y qué decir de los múltiples textos predecesores: por ejemplo, en Francia, el tono calvinista de una serie de escritos renacentistas tardíos, y los diversos tratados compuestos bajo la influencia del *Económico* de Jenofonte (traducido por La Boétie)? Y, como el mismo Moretti señala, en el propio universo léxico de Defoe compiten de hecho viejos y nuevos significados. Como casi todas las obras de transición que atraen nuestra atención, es mucho mejor describirla –siguiendo a Raymond Williams– como un espacio de lo residual, lo dominante y lo emergente que en el lenguaje implícitamente foucaultiano del corte o la ruptura. Con procesos históricos como estos, no hay «primeros» en el sentido purista de la primeridad. Algunas cosas ocurren «de repente» –el asalto a la Bastilla–, pero la mayoría de los cambios lingüísticos y culturales, no.

No pretendo hacer aquí objeciones al método y, ciertamente, tampoco adoptar una posición ludita respecto a los nuevos procedimientos de investigación. ¿Pero dónde está la diferencia que marca la diferencia? Aparte de la cantidad, ¿hay algo realmente distinto de las *Keywords* de Williams, o de la abstracción de lo general a partir de lo particular en Lukács y Auerbach? El método de *The Bourgeois* amplía y profundiza la interpretación histórica por medio de las descripciones más ricas posibilitadas por las búsquedas de palabras. Es un gran avance, pero no está claro que altere fundamentalmente el paradigma interpretativo. ¿Radica entonces su interés en algo distinto, un tipo de investigación diferente? Moretti afirma en *Distant Reading* que

los archivos «no dicen absolutamente nada hasta que alguien les plantea la pregunta correcta» ¿Cuál es la pregunta correcta? Una respuesta radica en el alineamiento de la investigación cuantitativa con la ciencia, aplicada no solo a la historia literaria, sino al conjunto de las humanidades. El modelo de ciencia (biología) figuraba, por supuesto, en el intento anterior de Moretti de rediseñar la historia literaria como algo «evolutivo» –«la gran teoría de cómo cambian las formas con el tiempo»–, una teoría basada precisamente en una cuestión explicativa de tipo causal, el «cómo» y el «por qué» del cambio. Con independencia de lo que el estudioso saque de eso, parece claro cuál es la pregunta que se está planteando.

*The Bourgeois* afirma a menudo estar explicando algo. Hay numerosos ejemplos del interrogativo «¿por qué?» tras una larga descripción, mientras que uno de los capítulos de *Distant Reading* tiene dos secciones consecutivas con un párrafo terminal suelto y superparatáctico de una sola palabra en cada una: «*Why*?». En la práctica, sin embargo, las respuestas son a menudo suposiciones especulativas e improvisadas, o hipótesis lanzadas de pasada. Dorothea Brooke llega a Roma, la sensación de estar abrumada por su primera visión de la ciudad provoca una masa de sustantivos y adjetivos que inundan el pequeño pronominal «su». La pregunta que Moretti plantea a esta técnica de «añadir adverbios, partículas, subordinadas, salvedades» supone un contrapunto refrescante y sucinto al modo de sobrecarga textual descrito: otro ejemplo del simple «¿por qué?». Tal vez deseásemos atribuir este momento de *Middlemarch* a que Dorothea es una mujer joven y vulnerable en el extranjero. El argumento de *The Bourgeois* lo relaciona, por el contrario, con un fenómeno literario visto como efecto o síntoma de una evolución socioeconómica. La acumulación de detalle textual que supera al entendimiento, la «precisión» que usurpa el «significado», está relacionada causalmente con el destino de la contabilidad de partida doble en el siglo XIX, cuando la renta burguesa acumulada empieza a desbordar los libros de contabilidad: a medida que la burguesía se enriquecía, «las clases medias tuvieron que aprender a mantener su renta bajo control». La «mentalidad» en cuestión se filtra, por supuesto, a la cultura en general, al mundo que hay más allá del libro mayor. Es, sin embargo, una analogía excesiva explicar la conciencia momentáneamente confusa de Dorothea ante el esplendor de Roma como consecuencia o reflejo de una invención financiera del siglo XV a la que ahora le resulte difícil asumir las cascadas de dinero capitalista. El puente entre historia y literatura es aquí simplemente inexistente.

Hay en el fondo del proyecto, en resumen, todo un problema de mediación que, irresuelto, hace extremadamente agitado el viaje a través del océano del «entre», con el riesgo de hecho de unirse a Robinson en la desagradable experiencia del naufragio. «Permítaseme ser completamente sincero», ha declarado Moretti, «mi esperanza es que las denominadas "humanidades

digitales" conduzcan al desarrollo de un nuevo y amplio modelo explicativo: de manera ideal, a una teoría y a una historia de la literatura (en gran medida) nuevas». Es una gran ambición, pero aún no ha llegado a puerto. El límite entre las humanidades y las ciencias naturales refleja tradicionalmente una división más o menos institucionalizada del trabajo entre interpretación y explicación. Tal y como están las cosas, parece que esta es la ubicación más fértil de las humanidades digitales. Uno de sus defensores más innovadores, Alan Liu, ha presentado un alegato atractivo a favor de la idea de que las humanidades digitales amplían de hecho las prácticas de interpretación. Más exactamente, esto es lo que aportan como «moneda» a un «mercado en el que se comercia con los conocimientos», un nuevo mercado interdisciplinario posibilitado por la tecnología digital, pero en el que las diferentes «monedas» siguen siendo distintas y específicas de los diversos espacios disciplinarios. Pero esto a su vez supondría insistir en que, con independencia de lo que lleguen a ser las «humanidades digitales», no es posible asimilarlas a las ciencias naturales o incluirlas en ellas.

Si esta es, por lo tanto, la explicación que se busca, el simple hecho de agitar el ejemplo de las ciencias «duras» carece de sentido. Es posible que complejos usos diferenciados del algoritmo –jugar con las variables, mientras que el algoritmo recorre un corpus de datos– produzca, mediante la modificación de patrones y predicciones, perfiles explicativos hipotéticos de, pongamos, el acortamiento de los títulos, basados en el principio de «inferencia de la mejor explicación» (base en sí misma, por supuesto, de buena parte de la investigación científica). Pero si es así, se trata de una perspectiva futura. Por ahora es recomendable un cierto grado de reserva escéptica, una mercancía cada vez más rara mientras el carro sigue avanzando, propulsado aquí y allá por una especie de cientificismo fanático.

Mientras tanto, quedan los incomparables placeres proporcionados por el Moretti lector atento, ejercicios de lo que yo he denominado fenomenología literaria, la descripción de registros imaginativos genéricamente específicos que en sí mismos describen, promulgan y exploran modos de ver y estructuras de sentimientos situados históricamente. En este sentido ambos libros están repletos de ideas. Olvidémonos de las computadoras, las bases de datos y los algoritmos (no para siempre, quiero decir, sino con el fin de sacar lo mejor de estas dos obras), y fijémonos en el análisis de redes de la trama de *Hamlet,* incluido en *Distant Reading,* una explicación que sitúa el foco sobre el hecho estructural de que la «importancia» de los personajes no depende tanto del número de apariciones como de cuándo y dónde ocurren estas en el transcurso de la acción y, crucialmente, quién más está también en escena al mismo tiempo. El ordenador puede de manera útil producir montones de diagramas ilustrativos, pero para el análisis sustancial todo lo que hace falta es un ejemplar de *Hamlet,* un lápiz y unas cuantas hojas de

papel. Después pasemos al capítulo sobre la tragedia barroca al comienzo de la Europa moderna. Es una joya, ideada por un humanista «a la vieja usanza». El primer capítulo de *Distant Reading*, «A Geographical Sketch» de la literatura europea, nos retrotrae veinte años, al Moretti clásico; quizá solo él podría señalar que el comienzo de la *Teoría de la novela* de Lukács es una alusión al *Cristianismo o Europa* de Novalis. También en este capítulo, o mejor, en su prefacio retrospectivo añadido, Moretti habla acerca del corpus de textos que usa. Lo denomina «canónico». Yo lo llamo simplemente un conjunto de libros que se pueden sacar de la estantería o de la biblioteca. Moretti vuelve con afecto a este momento, pero también, dice él, sin nostalgia. Difícil de creer. Siempre ha sido un excelente lector y, por fortuna, aunque paradójicamente, los viejos hábitos son muy obstinados. En *The Bourgeois,* las dos primeras páginas del capítulo sobre los victorianos consisten en una lectura de dos de los primeros párrafos del *Manifiesto comunista* como una «febril» interacción de «tres campos semánticos distintos». A pesar de la elisión de los temas planteados por el alemán original a su investigación más general, el cercano encuentro de esta investigación con un famoso texto (canónico) sobre el tema de lo burgués carece prácticamente de parangón. Espero más. Sobre el resto de la empresa de construcción de puentes, sin embargo, el jurado no se ha pronunciado aún.

George F. Kennan, *The Kennan Diaries,* editado por Frank Costigliola
Nueva York, W. W. Norton, 2014, 712 pp.

Anders Stephanson

# Un monumento a sí mismo

Cuando, al final de su absurdamente larga vida, George Kennan llevó a cabo la lectura de sus propios diarios, encontró que dejaban bastante que desear: demasiado centrados en su propio ser aburrido, parcos en referencias a otras personas y en conjunto bastante quejumbrosos. Y estaba en lo cierto. En *The Kennan Diaries*, editados por Frank Costigliola, el autor habla incesantemente de sí mismo. No tiene muchas cosas interesantes que decir acerca de los demás, ni tampoco sobre un buen número de acontecimientos importantes, lugares y movimientos de los que fue testigo o le tocó vivir; y se queja mucho, también notablemente, de sí mismo, porque se considera un fracaso absoluto. De los *Diaries* la entrada que él prefiere es una extensa descripción de una escena, de una atmósfera, un paisaje o un escenario, tal vez con gente, pero sin individuos concretos y sin mucho «sistema». Mientras vive en Berlín, entre 1929 y 1931, y nuevamente entre 1938 y 1941, no hace ningún tipo de mención a los nazis, si exceptuamos una breve alusión a una «pesadilla». En vano buscaremos largas disquisiciones sobre Stalin, Tito, Roosevelt, Truman, Eisenhower, Salazar, Brandt o Schmidt, por citar solo algunas de las luminarias más obvias que Kennan trató, y ello a pesar de que conocía bastante bien a Salazar, a Tito y a Brandt. Incluso los conocidos y los amigos «habituales» visitan rara vez las páginas de su diario: Anna Freud aparece ocasionalmente en 1939, estando los Kennan de vacaciones en Londres; y tampoco tiene mucho que decir sobre ella.

Kennan es una figura única en la historia de las relaciones exteriores de Estados Unidos y de la vida pública del país, pero, presidentes al margen, se trata también de uno de los personajes mejor documentados; solo su amigo Henry Kissinger juega en la misma liga. Kennan no podía dejar de escribir, y de escribir a la manera de un escritor, para el público. A nadie le puede quedar ninguna duda en cuanto a sus puntos de vista, libre y ampliamente expresados. Luego están sus dos volúmenes de memorias –el primero es un clásico estadounidense en su género–, las muchas biografías y tratados, y un sinfin de artículos. Después de estas casi setecientas páginas más, y no tantas sorpresas esclarecedoras, uno no puede dejar de preguntarse cuál es el sentido de estos *Diaries*. Está, por supuesto, el aspecto histórico de la completud: ¿Cómo no tener los diarios de Kennan, si existen? La misma lógica se aplicará presumiblemente a su enorme colección de cartas, unos escritos por naturaleza menos egocéntricos y en esencia más interesantes. Kennan importa, si no por otra cosa, porque ha seguido siendo –invariablemente asociado a la noción de *containment* [contención] de la Guerra Fría– un punto de referencia fundamental para cualquier responsable de la política exterior de Estados Unidos desde la década de 1940 hasta la actualidad. Sociología al margen, estos *Diaries* son también muy reveladores si se leen en clave sintomática, sobre todo cuando se trata de analizar el callejón sin salida en que consiste la política de Kennan. Ese mismo «fracaso», recurrentemente expresado en estas páginas con gran angustia, es razón suficiente para prestarles atención. Precisamente porque en realidad él nunca acaba de «encajar», Kennan nos proporciona una forma de averiguar por qué el hecho de encajar tiene el aspecto que tiene.

La edición de Costigliola es una juiciosa selección de un material inmenso: en total, unas ocho mil páginas de entradas de diario, conservadas junto con el resto de los documentos de Kennan en la biblioteca Mudd, en Princeton. Los comentarios, forzosamente breves, se limitan en gran parte a la cronología. Costigliola da prioridad, acertadamente, a los pasajes políticos, pero también le interesan las reflexiones interiores de Kennan. Como prominente historiador de la diplomacia y de tendencia crítica, en los últimos años Costigliola ha venido centrando su atención en la cuestión del lugar que ocupan las «emociones» en la elaboración de la política y el efecto que ejercen en ella. En este sentido Kennan es un caso interesante: de temperamento muy nervioso, casi obsesivamente introspectivo, con una idealización edípica de su madre, con quien tenía un fuerte parecido y de cuya muerte, siendo él un niño, se sentía injustamente culpable; una madrastra mandona y poco amable; una disposición vital a buscar la compañía de mujeres: de hecho, un gran interés por las mujeres, erótico y no solo erótico. Está también su momento de análisis freudiano a cargo del médico judío húngaro Frieda Por, cuando estuvo de baja con úlceras de estómago en Viena, allá por 1935. «Ya ve usted, doctor

–explicó– carezco de base y fundamento para poder llevar una vida normal, espiritualmente saludable. Y la única manera que tengo de superar esta deficiencia es someterme a mí mismo a una constante disciplina externa». De Kennan aún no se ha escrito una biografía psicológica exhaustiva. El propio Costigliola ha escrito de esta guisa con autoridad sobre Kennan, pero en términos generales su análisis es un poco demasiado fácil para funcionar correctamente como modelo explicativo.

Como Kennan tenía al menos seis «carreras», superpuestas pero distintas, y diferentes maneras de proyectarse hacia el mundo, vale la pena volver sobre su biografía básica. Nacido en 1904, bajo la primera presidencia de Theodore Roosevelt, murió en 2005, bajo la segunda de George W. Bush; mantuvo su filo casi hasta el final, lo suficiente en todo caso para castigar públicamente al Congreso, y especialmente a los demócratas, en 2002 por su pusilánime respuesta a la invasión de Iraq. Los avatares de la vida le llevaron desde una modesta familia de clase media en Milwaukee, Wisconsin, a Princeton y luego al Servicio Exterior. Las entradas más antiguas recogidas en sus *Diaries* describen un relajado viaje de estudiantes por Europa con algunos compañeros de Princeton en el verano de 1924. Kennan ingresó en el Servicio Exterior a la edad de veintidós años, y fue destinado primero a Ginebra y después a Hamburgo en 1927, donde se topó con su primera manifestación comunista: «Miles y miles de personas de pie en la llovizna ante la estación de Dammtor, con sus banderas rojas y brazaletes, escuchando a los oradores declamar sobre cajas de madera, cantando "La Internacional"».

> Tuve un extraño deseo de llorar, cuando vi por primera vez a esa gente marchando por la calle: mal vestida, encorvada, embrutecida. Por primera vez en mi vida pude atisbar la verdad real que nutre al pequeño grupo de parásitos rencorosos de Moscú: que estas gentes desagradables, estúpidas e ignorantes eran, después de todo, seres humanos que, tras siglos de callada desesperación, intentaban por primera vez expresarse y afirmarse.

En 1928 fue seleccionado para recibir formación especializada en asuntos soviéticos –toda una novedad en un Servicio de Relaciones Exteriores de corte generalista– en Berlín. «La política está en bancarrota», informó el año siguiente. «La crisis económica impera. Los libros de Remarque y Renn, visibles en todas las librerías, pintan el horror extremo de la *última* guerra, pero nadie tiene la menor idea de cómo evitar la próxima». En marzo de 1931 conoció allí a una estudiante noruega de veinte años, Annelise Sorensen; se casaron seis meses más tarde, un evento que deja poca huella en el diario de Kennan. Con el reconocimiento de la Unión Soviética por parte de Estados Unidos en 1933 y el establecimiento de relaciones diplomáticas entre los dos países, Kennan formó parte de la primera embajada norteamericana en Moscú. «Rusia es un país sórdido, sucio, lleno de bichos, barro, hedor y enfermedad» y, sin embargo, lleno de energía, ya que solo los más aptos

podían sobrevivir en él: «Es esta salud tremenda, esta vitalidad terrenal, lo que atrae al extranjero neurótico y demasiado civilizado». Después de un descanso forzoso en Viena durante 1934-1935 regresó a la Unión Soviética, donde durante 1936-1937 recorrió el Cáucaso: «Cálido sol, polvo, hacinamiento, intensa vida de la calle, pobreza, enfermedad y engaño», al lado de lo cual la «turbulenta y semibárbara Moscú» se antojaba un «bienvenido refugio de cultura, civilización y progreso». En 1938 fue trasladado de regreso a Washington, y después a Praga y a Berlín. Junto con el resto del personal de la embajada estadounidense, Kennan fue internado en el Grand Hotel de Bad Nauheim después de que Hitler declarara la guerra a Estados Unidos en diciembre de 1941.

Liberado en 1942, fue enviado a la embajada de Lisboa y después a la de Londres, antes de regresar en 1944 a Moscú, pasando antes por las de El Cairo, Bagdad y Teherán, todas muy vívidamente descritas. En Moscú pasó a ser un infeliz segundo al mando de Averell Harriman, como precio por haberse opuesto al planteamiento de Franklin D. Roosevelt consistente en favorecer una alianza con la Unión Soviética. «Seguimos empeñados», se quejó, «en dejar las relaciones exteriores en manos de *amateursf*». En 1946, con el enfriamiento político internacional, llegó también su momento: el «Largo Telegrama» de febrero de ese mismo año, que pronto se haría famoso, en el que advertía de la irreductible hostilidad de la Unión Soviética, hizo de él una figura prominente dentro del Gobierno de Truman. No deja de ser decepcionante que Kennan poco menos que abandonara sus diarios durante esos años en que estuvo «en el poder», entre 1946 y1948, cuando fue una figura fundamental, si no siempre decisiva, en la articulación de todo el proyecto de la Guerra Fría. Sin ese momento, Kennan no sería «Kennan». La longevidad que ha demostrado tener la idea de «contener a Rusia» después de Kennan bien podría corresponderse con el pedigrí que tuvo antes de él.

Kennan había regresado a Washington en 1946 y en la primavera de 1947 fue nombrado jefe del nuevo equipo de planificación política, de hecho, una especie de Estado Mayor que, por un espacio breve pero importante de tiempo, tomó las riendas de la formulación de políticas en el hasta entonces descentralizado Departamento de Estado. En la medida en que el Gobierno de Truman marcó los días de gloria del Departamento de Estado, antes de la aparición del macartismo y de la proliferación de los dispositivos de Seguridad Nacional en la década de 1950, la función de Kennan en la formulación de políticas fue esencial, sobre todo porque él forzaba las respuestas. En el verano de 1947 su reputación exterior quedó grabada en piedra gracias al «artículo X», publicado en *Foreign Affairs*, que supuestamente inventó la estrategia de *containment*, que en realidad era más una postura que una estrategia o incluso que una política. La única entrada en

los diarios en todo el año 1947 es un poema autorreferencial sobre quien «ha oído el susurro de la túnica del dios del tiempo / y se las ha ingeniado para tocar el borde resplandeciente».

Sin embargo, después de haber adoptado una posición «de rechazo» sobre las relaciones con Moscú entre 1945 y 1947, Kennan comenzó a oscilar hacia la diplomacia y la política de acuerdos en 1948, oponiéndose a la creación de la OTAN y a la decisión de seguir adelante con la bomba de hidrógeno. En 1949 escribió que la política estadounidense de construcción de Alemania Occidental «me llena de presagios»; lo que significaba que no habría acuerdo con los rusos sobre «nada de importancia» y que se estaba volviendo «cada día más difícil ver cómo este bloqueo se puede llegar a resolver por medios pacíficos». Tras las etapas iniciales de la Guerra de Corea, en la que abogó por una intervención militar inmediata para imponer un regreso al *statu quo* anterior en lugar de forzar la unificación, Kennan abandonó efectivamente el Departamento de Estado para incorporarse en el Instituto de Robert Oppenheimer de Estudios Avanzados, en Princeton. (En 1952 ejerció una temporada corta y desastrosa como embajador en Moscú, donde acabó siendo declarado persona *non grata* por las autoridades soviéticas después de que, en un momento de descuido, las hubiera comparado con los nazis). En 1953 «se prescindió» formalmente de sus servicios, es decir, fue despedido por John Foster Dulles, una experiencia humillante que reviviría cada vez que visitara el Departamento de Estado. Después de 1953, aparte de un destino en 1961-1963 en Belgrado a instancias de Kennedy, permaneció básicamente en el Instituto. Se convirtió en un historiador, principalmente de las relaciones soviético-norteamericanas, pero también de la diplomacia europea anterior a 1914; en un intelectual público, preocupado por las relaciones exteriores de Estados Unidos, así como por las cuestiones de la cultura de masas y de la política interna; y –hay que decirlo, ya que, con razón, él se tomó esto muy en serio– se convirtió también en un escritor.

Por encima de estas carreras vitales –Servicio Exterior, experto sovietólogo, responsable político, intelectual público, historiador, escritor– y permeándolas todas había un conjunto de formas de pensar el mundo, impulsos y deseos protopolíticos no siempre coherentes. Kennan mantuvo hasta el final su lealtad al Servicio Exterior, que, según se desprende de sus *Diaries*, concebía en términos utópicos como el brazo civil del Estado, el contrapunto disciplinado a las fuerzas armadas en tiempo de guerra. El propio Kennan, sin embargo, no era precisamente un diplomático ordinario. Detestaba la trivialidad de las relaciones diplomáticas y la etiqueta, «la vacua y transitoria» existencia de la vida diplomática. En cambio, siempre que le fue posible se concentró en la redacción de informes analíticos y por esa vía logró elevarse a la posición de formulador de políticas. La práctica de Kennan como diplomático, hay que decirlo, fue en su mayor parte extraordinaria: tacto, discreción, lenguaje en

clave, visión realista de lo que es posible, negociación de intereses, manejo de las crisis. En las relaciones exteriores tendía en consecuencia a ser un realista estricto: los intereses institucionalizados actúan de manera interesada y es absurdo someterlos a un cierto estándar normativo universal cualquiera, ya que todos los intereses, en tanto que intereses, son particulares y hay que reconocer lo real por lo que es. De ahí su oposición radical a todo lo que considerara «idealismo norteamericano», es decir, la imposición de normas estadounidenses al mundo en general. Esto explica también su oposición a cualquier cosa que oliera a lo que su compañero realista Walter Lippmann llamó una vez «globalismo ideológico», el tipo de postura universalista expresada por ejemplo en la Doctrina Truman.

Para Kennan el problema realista –en absoluto insignificante– lo representaba la Unión Soviética. Hasta la década de 1950 no supo qué posición adoptar sobre el Kremlin y el realismo, porque era incapaz de entender el lugar que ocupaba la ideología. Nunca bien versado en los fundamentos del marxismo soviético, a pesar de años de vivir de hecho inmerso en él, tendía a considerar la ideología como algo distinto de los intereses realistas, cuando en realidad lo cierto es que no había discrepancia entre el marxismo de Stalin y los intereses de Stalin, lo que hacía que la Unión Soviética fuera en efecto mucho más «tradicional» en su posición internacional que Estados Unidos. De vez en cuando Kennan «olvidaba» la ideología y lograba percatarse de esto. En septiembre de 1944 esperaba que, si las potencias occidentales asumían una postura realista sobre Europa del Este, diferenciando los intereses esenciales de los no esenciales, habría espacio para el acuerdo con Moscú. Su instinto básico, sin embargo, que se remontaba a su experiencia del Tercer Periodo y se plasmaba de forma manifiesta en los *Diaries*, fue insistir en que Moscú estaba inclinado, por una cuestión de civilización, a la destrucción de Occidente y que no conocía el compromiso. Este fue el fundamento último de su postura de «rechazo»: el régimen soviético era anormal, impermeable a los preceptos ordinarios (realistas) de las relaciones internacionales, pero, en cambio, sensible al «contrapoder».

Inconscientemente o no, Kennan había proporcionado, con sólida e incuestionable legitimidad, «globalismo ideológico» al ámbito doméstico: el régimen soviético era por sí mismo una guerra fría, una lucha existencial a muerte, y Estados Unidos tenía que asumir la responsabilidad de contrarrestarlo. En 1948 Kennan había cambiado de opinión de nuevo porque se había «olvidado» de la ideología. Una serie de victorias occidentales –las elecciones italianas, la defección de Tito, el Plan Marshall– había vuelto la situación, en su opinión, coyunturalmente propicia para un acuerdo sobre Alemania y para un cierto deshielo de la situación en Europa. Bien puede ser que tuviera razón, pero estaba enturbiando las aguas. Todo el sentido de la «amenaza soviética» no versaba sobre la amenaza en sí, sino sobre el

hecho de que allanaba el camino para el globalismo estadounidense, convirtiéndolo de facto en una verdad evidente. Emprender negociaciones realistas con Moscú eliminaría toda la premisa de esa operación y, con ella, el consenso impecablemente funcional en torno a la emergente Guerra Fría. A Kennan le llevó mucho tiempo darse cuenta de esto. Y así se encontró a sí mismo en el papel de exasperado embajador en Moscú durante el último año fantasmagórico de Stalin con el cometido de no hacer absolutamente nada; la única postura políticamente correcta de Estados Unidos, como él reconocía, consistía en el absurdo de exigir el fin del régimen soviético, su rendición incondicional. Esto no es lo que hacen los diplomáticos.

A medida que avanzaba la década de 1950 la posición de Kennan fue haciéndose cada vez más realista con respecto a Moscú, hasta el punto de acabar aproximándose más a la postura oficial soviética que a la de Estados Unidos. Había terminado por ver en Moscú un régimen autoritario de naturaleza más o menos «convencional», no intrínsecamente condenable en circunstancias adecuadas. Su disgusto, desprecio, de hecho, por la «ideología», tan recurrente a lo largo de estos *Diaries*, para entonces se había trasladado al «nacionalismo». Siempre le había disgustado el nacionalismo, como le disgustaba toda movilización del sentimiento de masas; pero en la década de 1950, con la descolonización en el horizonte, le obsesionaba la variedad del Tercer Mundo, nacionalismo que consideraba casi peor que el bolchevismo de la primera época. «No nos engañemos a nosotros mismos en la creencia de que los chauvinismos locales fanáticos de Oriente Próximo representan una fuerza que podamos ganarnos o atraer de forma cómoda y segura hacia nuestro punto de vista», escribió cuando el Gobierno de Mossadeq en Irán se dispuso a nacionalizar los campos petrolíferos. Otro tanto pensaba de los árabes: «Ya en 1954 hice hincapié en la locura que suponía ceder estas reservas de petróleo del golfo Pérsico a los jeques locales». Lo cual tampoco es que se tradujera en ningún tipo de apoyo a Israel: el intento de Kennan de advertir a la Administración de Truman en 1948 de que «al copatrocinar el establecimiento del Estado de Israel ante la continua oposición de los líderes árabes estábamos creando un problema que quizás no supiéramos resolver de forma pacífica» no tuvo «ningún efecto, aparte del de ganarme un recordatorio desde la Subsecretaría de Estado de que el nuestro era un país en el que las consideraciones políticas internas, incluso cuando afectaran a los intereses de una minoría de nuestros ciudadanos, tenían prioridad sobre las consideraciones de interés nacional», como amargamente recordó en 1991.

Los *Diaries* documentan de forma prolija y sin tapujos su distanciamiento de la corriente política dominante en Estados Unidos. Kennan salió del país a la edad de veintitrés años y no regresó de forma permanente hasta los cuarenta y dos. En todo momento se mantuvo políticamente idiosincrásico,

a la manera de un *outsider* clásico, «una minoría solitaria de uno», como él dice en estas páginas. Si fue así, en parte fue por elección propia. No se unió a nada ni se asoció, en general, con nadie. Sus contados gestos hacia la política organizada –Adlai Stevenson en 1956, Eugene McCarthy en 1968, Frank Church en 1976 y, en un registro diferente, el Comité del East-West Accord– fueron vacilantes y a menudo luego lamentados. Con el mismo talante desmotivado formó parte de una tentativa más bien inepta, a finales de 1950, de formular algún tipo de programa de oposición al margen de los partidos establecidos. Tal y como lo describe en los *Diaries*, tres figuras de lo más dispar, Erich Fromm, Norman Thomas y David Riesman se acercaron a la granja de Kennan en Berlín Este (East Berlin, Pennsylvania, así bautizada en el siglo XVIII) solo para llegar amigablemente a la conclusión de que no podían ponerse de acuerdo. En 1981 sí se unió a McGeorge Bundy, Robert McNamara y Gerard Smith (un exnegociador del SALT) para exigir la renuncia por parte de Estados Unidos al principio del «primer uso» de armas nucleares. Fue una acción aislada que reiteraba en un marco colaborativo la posición que Kennan venía largo tiempo defendiendo. En aquella ocasión reconoció, por una vez, que en ese marco el efecto sería mucho mayor.

Mientras tanto, la minoría de uno, como él mismo señala con extrañeza en 1987, era «probablemente la persona privada más ampliamente honrada en el país»; pero el montón de honores no se correspondía con impacto real alguno, cosa que Kennan encontraba desconcertante. Sin embargo, no había en ello ningún misterio. Su falta de impacto tenía que ver con la naturaleza de su posición, o posiciones, cuyo rango iba desde lo impracticable, y a veces tonto, hasta lo inteligente y sensato pero políticamente imposible. Aunque en ocasiones sí tuvo una cierta resonancia en la política exterior del país (así, con la polémica en torno al repliegue, tras sus Conferencias en Reith, en 1957 y 1958; tras su testimonio ante el Senado en 1966 contra la Guerra de Vietnam; o con sus ataques a las armas nucleares a principios de la década de 1980), en general fue precisamente la ausencia de cualquier identificación política viable, unido a su condición de intelectual público eminente y finalmente venerado, lo que lo convirtió en objeto adecuado para la recepción de honores. Kennan nunca fue una amenaza. Sin formar parte del *establishment*, tenía fácil acceso a él y nunca lo rechazó.

Como crítico de la Guerra Fría en ocasiones sus posturas se superponían a las de la izquierda, y compartía algunos pareceres con otra figura muy peculiar, William Appleman Williams. A finales de la década de 1970 ambos habían pasado a ser «regionalistas-comunitaristas»; por entonces Kennan abogaba por la disolución de Estados Unidos en regiones, pues consideraba su forma nacional como un exceso ridículo y disfuncional. Formulada medio en serio, fue una propuesta con la que Williams coincidía por completo; pero la crítica abierta de Kennan no tenía nada que ver con ningún

tipo de liberalismo progresista, ni mucho menos con la izquierda. Ya desde la década de 1930, en realidad su posición se identificaba con cierto tipo de comunitarismo ultraconservador, unido a un rechazo casi total de la modernidad industrial. Entre todas las cosas que encontraba repelentes, como explica libremente a lo largo de los *Diaries*, nada comparado con el automóvil y sus fenómenos asociados: la expansión suburbana, la congestión, la destrucción medioambiental, la disminución del transporte público y en particular del ferrocarril, los centros comerciales, la atomización, el letargo físico... Únicamente la televisión, la producción industrial de imágenes de masas y de propaganda publicitaria le irritaba casi tanto (murió antes de que pudiera llegar a comprender todas las implicaciones de Internet). Estas denuncias suyas, bien lo sabía él, no tenían mucha resonancia en la cultura política de Estados Unidos. Más sorprendente es quizá que en sus *Diaries* lamente de manera elocuente el declive de Noruega (a su juicio, por culpa del petróleo), donde veraneaba año tras año con Annelise, que era una persona con los pies en la tierra. Fiel a sus convicciones agrícolas, nunca era más feliz que después de un arduo día de trabajo agotador en su granja de Pennsylvania.

Hemos recorrido un buen trecho desde el «realismo». No hubo, en este universo suyo, ni fuerzas ni sistema alguno, sino tan solo decadencia e incapacidad psicológica para afrontarla. Como Kennan mismo señaló hacia finales de la década de 1950, nunca hubo un lugar y un tiempo para él «donde el presente no pareciera representar un deterioro en comparación con el pasado». Lo que aquí está declinando es, obviamente, algo vagamente percibido como la civilización occidental, una edad de oro de la que nunca se llega a especificar nada, ya que era un poco una fantasía. Su función era su propia postulación, por así decirlo. La psicologización, por su parte, servía como sustituto de cualquier explicación social, materialista o histórica. La Revolución rusa se produjo por culpa de una coyuntura verdaderamente espantosa, a su vez ocasionada por la locura de la guerra occidental intestina; pero la «causa» última fueron las deficiencias psicológicas de ese grupo de intelectuales descontentos que componían la dirección bolchevique. La incapacidad para enfrentar la realidad, los celos y la hostilidad, el *ressentiment* nietzscheano con mayúsculas, crearon luego su propio aparato y el contraaparato. Lo mismo se puede decir de los intelectuales del Tercer Mundo y de los líderes de la década de 1950, por no mencionar a los estudiantes radicales de la década siguiente. La decadencia de Occidente, por otra parte, sobrevino principalmente por una falta de nervio y de fibra moral, y por una transgresión psicológica anclada en la masa y en quienes cínicamente explotaron sus inclinaciones perversas. ¿La solución? En la década de 1930, típicamente, Kennan había imaginado una salida de tipo aristocrático-elitista en nombre de una inteligencia autoritaria: un sistema capitalista de Estado gestionado

por expertos tecnocráticos en beneficio de la totalidad. La Segunda Guerra Mundial puso fin a eso. Por lo tanto, para él no habría ya solución alguna, regeneración milagrosa al margen.

Estamos ante una modalidad decididamente no dialéctica de pensamiento: que no se ocupa de lo real y sus posibilidades contradictorias, sino que impone precisamente el tipo de marco idealista que tanto disgustaba a Kennan en el ámbito de las relaciones exteriores. Sin embargo, fue también este componente «civilizacional» el que, junto con su realismo clásico, hizo de Kennan un oponente tan acérrimo en todas las cuestiones nucleares. Las armas nucleares representan la transgresión y el exceso. Ciertamente, habían puesto fin a la noción de la guerra en tanto que medio racional de la política de Estado. Quedaba la gestión de la diferencia, que es lo que los diplomáticos hacen, o se supone que deben hacer, como Lippmann tuvo ocasión de recordarle una vez. El antónimo de «diferencia» –como también el de separación, distancia y alienación – es «intimidad», un término clave en el repertorio de Kennan, que es por lo general de tipo psicológico con connotaciones culturales. La intimidad es la verdad de la civilización, de la comunidad y de las relaciones entre los individuos cuando son realmente estrechas. Es una cosa rara que, en la vida real, probablemente él experimentara más a menudo con las mujeres que con los hombres. La diferencia, por lo tanto, es la realidad y la norma y debe ser reconocida, respetada y mantenida por lo que es: algo situado a una cierta distancia que requiere formalidad y reserva. La diferencia es susceptible de someterse a la descripción y al análisis, pero el conocimiento que aporta no es como el que se adquiere a través de la convivencia íntima.

Aquí, en algún lugar, se encuentra la explicación, egocentrismo al margen, de por qué Kennan no pudo nunca escribir ficción. Este fue quizás el mayor de los muchos fracasos que lamentó en su vida, pues era su ambición más alta. Si ya le costaba escribir sobre personas reales, era, como él mismo reconocía, totalmente incapaz de inventar un personaje de ficción. Quizá no podía novelar a partir de personas reales, por estar demasiado distantes o demasiado cerca: en ambos casos era una invasión de la privacidad. Su visión y su imaginación, por su parte, no se extendían a la fabricación de personajes. Podría haber intentado la ficción histórica. Podía escribir imaginativamente, de hecho íntimamente, sobre una figura histórica como Nikolai Giers, ministro de Asuntos Exteriores de Alejandro III: prudente, juicioso y civil, respetuoso de los intereses de los demás, pero en retrospectiva una figura trágica, ya que se vio obligado a diseñar la «fatídica» alianza franco-rusa, que en última instancia condenó al régimen. Kennan retrata la situación existencial de Giers con claridad inolvidable. Los Giers de este mundo llevan una vida solitaria, y van luchando contra los elementos en el camino hacia una derrota segura. Así Giers, después de todo, es solo una proyección del propio Kennan.