

**Carlos
Fernández
Liria**

Contra la Ilustración oscura

Marx y Nietzsche frente
al transhumanismo
aceleracionista



arpa

CONTRA LA ILUSTRACIÓN OSCURA

Carlos Fernández Liria

CONTRA
LA ILUSTRACIÓN OSCURA

arpa

© del texto: Carlos Fernández Liria, 2026
© de esta edición: Arpa & Alfil Editores, S. L.

Primera edición: abril de 2026

ISBN: 979-13-87833-63-3

Diseño de cubierta: Anna Juvé
Diseño de colección: Enric Jardí
Maquetación: El Taller del Llibre
Producción del ePub: booqlab

Arpa
Manila, 65
08034 Barcelona
arpaeditores.com

Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio sin permiso del editor.

Para Romina

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. DIOSSES TERRESTRES
2. ACELERACIONISMO
3. ACELERACIÓN Y PROGRESO
4. «EL ÚLTIMO HOMBRE» DE NIETZSCHE
5. CIUDADANO SUPERHOMBRE
6. LA LARGA MARCHA HACIA LA ETERNIDAD
7. CIERRE

NOTAS

INTRODUCCIÓN

«Y una vez que dejamos de valorar más lo público que lo privado, seguramente estamos abocados a no entender por qué hemos de valorar más la ley (el bien público por excelencia) que la fuerza».

TONY JUDT

Entregué a los editores este libro sobre el aceleracionismo transhumanista a comienzos del 2026, en unos meses que podrían considerarse muy exitosos para los planes de una Ilustración oscura. Donald Trump había abandonado ya sesenta y seis instituciones internacionales que representan lo poco de derecho que aún intenta imperar a nivel global. El 22 de enero, en Davos, se presentaron públicamente los primeros planes para la reconstrucción de Gaza. Mientras tanto, Trump presentaba su proyecto de la Junta de la Paz, una institución destinada, en el fondo, a sustituir y puentear a las Naciones Unidas. Las cosas quedaron muy claras: lo que va a reemplazar a la ONU no es sino una macroempresa con un jefe ejecutivo, que, como en una monarquía, tiene nombres y apellidos. Donald Trump será el presidente y será él quien designe a su sucesor. Los miembros de la Junta serán invitados por el presidente por un espacio de tres años a no ser que paguen *en efectivo (sic)* mil millones de dólares, al menos así constaba en el borrador que se filtró a la prensa. Las entidades subsidiarias serán empresas que invertirán en los países en conflicto para hacer allí negocios desorbitantes, como el que presentó Jared Kushner, el yerno de Trump, respecto de Gaza.

Todo esto y mucho más marca el comienzo de una nueva era, «el fin de un mundo basado en normas», como dijo el primer ministro de Canadá, Mark Carney. A partir de ahora, según el aforismo de Tucídides, «los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben».

Se dirá que siempre ha sido así, porque el imperio del derecho internacional y en gran parte del nacional nunca fue otra cosa que una especie de ficción. Pero hay ficciones imprescindibles que no son irrelevantes. Gracias a esa ficción a la que llamamos «civilización» todavía tenemos cosas tales como la escuela, la sanidad pública o el derecho laboral. En los tiempos que se avecinan comprobaremos cuál es el saldo de haber renunciado a esa ficción internacional de «un mundo basado en normas».

Como vamos a comentar en este libro, el proyecto político de la Ilustración fue muy tempranamente derrotado por el auge del capitalismo. Comenzó entonces lo que podría llamarse la gran broma de la modernidad, una ciudadanía proletarizada, es decir, contradictoria. Sin embargo, incluso derrotada, como un mero disfraz de un imperio económico, la Ilustración logró que ciertas victorias de la razón se volvieran irrenunciables e inolvidables. Y en todo caso, se convirtieron en una brújula para seguir intentando progresar. Es algo que ya estaba previsto en algunos textos de Marx, citados a menudo en el espectro aceleracionista.

Mientras tanto, todo el universo ideológico de la llamada Ilustración oscura gira en torno a la idea transhumanista del superhombre nietzscheano. Nietzsche es el actual referente de los nubelistas transhumanistas de Silicon Valley que rodean a Trump, lo mismo que lo fue del nazismo. Los camisas pardas de Trump que están provocando una guerra civil en Estados Unidos también buscan sus referentes ideológicos en la historia de la filosofía.

En este libro ensayamos un cierto balance de lo que está pasando, con la ayuda de una posible lectura de Marx y de Nietzsche. Lo que Nick Land ha llamado la Ilustración oscura es el intento de dar el tiro

de gracia a una Ilustración cada vez más herida e impotente. Peter Thiel y Elon Musk están ya hartos de la ONU y de Greta Thunberg (como no se cansan de repetir), están hartos de fingir que existe un orden internacional y están hartos de las legislaciones nacionales. Están hartos también de la democracia, porque retarda la llegada del superhombre y, sobre todo, entorpece sus negocios. Hay que acabar con la Ilustración incluso como proyecto, incluso como ficción. Es una especie de nuevo asesinato de Sócrates.

Hegel saludó la Revolución francesa como «la obra de la filosofía». Pero la filosofía no podía gobernar como ya comprobó Platón en sus expediciones a Siracusa. Tampoco se logró nunca que los gobernantes aprendieran filosofía o que, por lo menos, dejaran de matar a los filósofos. Se encontraron fórmulas correctas, grandiosas y esperanzadoras, pero no resultaron compatibles con el capitalismo. La Ilustración tuvo que conformarse con ser una brújula impotente, pero al menos, siguió siendo una brújula. La que en estos días se está haciendo añicos.

Tengo que agradecer a Gorka Larrabeiti su incansable ayuda con este libro. También a muchas amigas y amigos que me han asesorado y acompañado.

1

DIOSES TERRESTRES

UN MÁS ALLÁ DEL SER HUMANO

«Nietzsche lo llamó el *Übermensch*: el superhombre.
Nosotros lo llamamos el futuro tecnológico».

MARC ANDREESSEN, *Manifiesto tecno-optimista*

Eso del superhombre parece un tema muy nietzscheano, la idea de que el ser humano está destinado a superarse a sí mismo y ser algo más que humano. Ahora bien, si repasamos la historia de la filosofía, lo que observamos es que al ser humano resulta muy difícil encasillarlo en su humanidad, tal y como si ocurriera que el ser humano no es humano más que si no se conforma con ser humano, sino que aspirara a algo más, a algo que lo asemejara a los dioses. Al mismo tiempo, también pasa al contrario: el ser humano siempre está a punto de convertirse en un hombre basura, en algo inferior al ser humano. Hay un texto célebre de Pico della Mirandola que, en el siglo xv, ilustra muy bien esta ambivalencia de la naturaleza humana, donde nos dice que Dios dotó al hombre de una naturaleza indefinida, colocándolo «en el centro del mundo» y hablándole de esta manera:

Oh, Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que, de acuerdo con tu intención, obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida

por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmasen en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. ¡Oh, suma libertad de Dios Padre; oh, suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!¹

Adondequiera que nos dirijamos en la historia de la filosofía nos encontramos con esta misma dificultad: el ser humano siempre es algo más o algo menos que humano. Jean-Paul Sartre convirtió esta peculiar condición en la definición misma del hombre en tanto que ser para sí. El ser para sí es lo que no es y no es lo que es. Todo lo que es se convierte inmediatamente en su pasado, destinado a ser superado por un futuro. El ser humano es su futuro en tanto que se proyecta hacia él. O, dicho de otra forma, en el ser humano «la existencia precede a la esencia». El ser humano siempre está algo más allá de lo que es, siempre trasciende su esencia y amenaza con convertirla en otra cosa. Es una manera de decir que la única «esencia» propiamente humana es la libertad. Lo que también es como decir que la esencia del ser humano es no tener esencia.

Pero si nos remontamos nada menos que a Aristóteles, nos encontramos con que nos da un extraño consejo bien difícil de interpretar:

No hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que debemos tener pensamientos humanos puesto que somos hombres y pensamientos mortales, puesto que mortales somos, sino que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo lo que esté en nuestras manos por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, esta es la parte

dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que el hombre no eligiera su propia vida, sino la vida de otro. (*Ética a Nicómaco*, x, 1177b).

No se puede decir más claro y más alto: si porque somos humanos nos comportamos como humanos, estamos eligiendo la vida de otro; quizá la vida de una bestia. Si nos comportamos como mortales, puesto que mortales somos, estamos también eligiendo la vida de otro; quién sabe si la vida de una bestia. Para ser humanos, no tenemos más remedio que ser algo más que humanos, tratar de inmortalizarnos y parecernos a los dioses.

Pero si nos remontamos un poco más atrás aún, a su maestro Platón, nos encontramos ya con la misma o al menos con una paradoja parecida: «no el hombre, como opinan algunos —nos dice—, sino un dios, debe ser la medida de todas las cosas». Está hablando de las leyes. Nunca las leyes de la ciudad deben caer «en poder de los hombres». No creo que sea preciso advertir que Platón no está en absoluto poniendo en manos de una casta sacerdotal el poder de legislar, sino todo lo contrario. Sean sacerdotes, tiranos, oligarcas o sea el pueblo quien lo haga democráticamente, son los hombres (y no los marcianos, ni desde luego los dioses) los que hacen las leyes, los que se ocupan de legislar. Y, sin embargo, Platón no se muerde la lengua:

Quien esclavice las leyes entregándolas al poder de los hombres, quien haga que la ciudad se someta a una camarilla, quien emplee la violencia para conseguir todo eso y quien despierte la rebelión infringiendo la legalidad, debe ser declarado, naturalmente, como el enemigo más peligroso de toda la ciudad. (Platón, *Leyes*, ix).

La paradoja no es irresoluble, ni mucho menos, porque estamos acostumbrados a ella. Es lo que llamamos «imperio de la ley» o también «Estado de derecho». ¿Cómo pueden las leyes estar por encima del poder de los hombres si son los hombres los que hacen las leyes? Hay un episodio crucial en la historia de Sócrates que puede

darnos una perfecta idea de ello. En el año 406 a. C., en la guerra del Peloponeso, tuvo lugar una batalla naval cerca de las islas Arginusas. Los atenienses vencieron a la flota espartana, pero una tempestad les impidió prestar auxilio a los náufragos y recoger los cadáveres para que recibieran una digna sepultura según los rituales exigidos por las leyes de Atenas. Los generales regresaron victoriosos, pero fueron acusados de abandono de los caídos y se pidió que fueran castigados con la pena de muerte. La Asamblea en general se inclinaba por condenarlos; tan solo se alzaron algunas tímidas voces que arguyeron —en un intento desesperado por salvarlos— que se los estaba juzgando en bloque y no de manera individual, lo que era contrario a la ley. La respuesta airada de la Asamblea apelaba a la democracia: «¡Es intolerable que se le impida al pueblo hacer lo que mejor le parece!». Es el *demos* quien ha hecho las leyes, el *demos*, por tanto, no puede hacer nada ilegal. Solo hubo una voz discordante, la de Sócrates, que en esos momentos formaba parte de la Asamblea, elegido por sorteo. Ni siquiera el pueblo en su conjunto puede ponerse por encima de la ley. Ni aun en el caso de que, tratándose de una democracia, sea el pueblo quien haya hecho las leyes.

Pensemos el caso desde nuestra óptica actual y lo veremos de lo más razonable. Si el pueblo quiere juzgar en bloque a los acusados, puede hacerlo, pero previamente cambiando la ley. Y tiene que cambiar la ley con arreglo a la ley. Nosotros diríamos que para cambiar las leyes el pueblo, a través del Parlamento, tiene que hacerlo de acuerdo con la Constitución, según los procedimientos legales previstos. Ahora bien, la Constitución también la ha hecho el pueblo y también puede cambiarla. Pero tiene que hacerlo con arreglo a los procedimientos de reforma constitucional. Es decir, todo ocurre como si, al dotarse de una constitución, el pueblo se hubiera puesto a sí mismo una camisa de fuerza para que la ley quedara siempre por encima de la democracia. Si, en el caso de los generales, la Asamblea hubiera decidido cambiar las leyes para poder juzgarlos en bloque, tampoco lo habría conseguido. En adelante, se podrá juzgar en

bloque, sí, pero a los generales habría que juzgarlos uno por uno, porque la ley no puede tener carácter retroactivo. «Si cambiáis las leyes —podría haber dicho Sócrates— para que sea posible juzgar en bloque, entonces cuando haya que juzgaros a vosotros, pobres diablos, así lo haremos, en bloque, como ahora habéis decidido que se haga, pero a los generales, de todos modos, me los juzgáis por separado, como manda el precepto de la no retroactividad de las leyes».

Todo indica que el impulso socrático y platónico, también su supuesta animadversión hacia la democracia, se explica en este sentido. La ley tiene que estar por encima de los hombres, incluso si, en una democracia, estamos hablando de todos los hombres. En una democracia el pueblo es soberano, pero el pueblo solo es soberano si es coherente. Coherente con lo que él mismo ha legislado. Lo que Platón y Sócrates pretenden puede expresarse en un conocido lema de nuestros Estados de derecho: «que no gobiernen los hombres, sino las leyes». Con ese propósito, en efecto, llega Platón a Siracusa: «no someter a Siracusa al gobierno de los déspotas, sino al gobierno de la ley». Y en la *Carta VIII*, en efecto, alaba a los espartanos por haber logrado que «la ley se haya convertido en soberana de los hombres y que los hombres ya no sean tiranos de las leyes».

La arquitectura constitucional del Estado de derecho no es, en el fondo, más que un intento más o menos esperanzado de volver coherente al pueblo, de obligarlo, si se quiere, a razonar, o, al menos, de que, al decidir, recuerde lo que previamente decidió bien para derogarlo, bien para seguir comprometido con ello. Es un asunto de memoria. «No le pega a un rapsoda la falta de memoria», le dice Sócrates a Ión. «No eres tú, Ión —continúa Sócrates—, quien está diciendo lo que dices. ¿O no recuerdas lo que dijiste antes, tan desmemoriado eres?». «Pues ¿qué he olvidado?», responde el rapsoda alarmado. En definitiva, Ión no puede, dice Sócrates, decir algo ahora que es incompatible con lo que dijo antes, porque tiene que ser coherente. Sócrates obliga a sus interlocutores a ser coherentes con lo

que previamente han afirmado. Les trae a la memoria lo que previamente han dicho. Y este molesto ejercicio los irrita profundamente. Es memorable el diálogo con Calicles, que cada vez se enfada más y más (hasta llegar a montar en cólera y amenazarlo con hacerlo azotar), porque Sócrates lo obliga a decir cosas que él no quiere decir. Por ejemplo: que es mejor sufrir injusticia que cometerla. Pero Sócrates no obliga a nadie a nada, solo hace preguntas y obliga a su interlocutor a recordar lo que previamente ha dicho para que se muestre si está hablando o no con coherencia.

Pues bien, toda la historia del Estado que nos ha hecho desembocar en el Estado moderno y, en concreto, en lo que llamamos «Estados constitucionales de derecho» se puede resumir en la tarea de inventar artilugios institucionales que obliguen a un pueblo a ser coherente consigo mismo. De este modo, incluso, los pueblos llegan a veces a decir cosas que no quieren decir, quién sabe si, por ejemplo, que es mejor sufrir injusticia que cometerla o, por poner un ejemplo muy propio de las películas de John Ford, que no se puede condenar a nadie sin juicio, que «a veces hacemos juntos cosas que nos avergonzaría hacer solos» y que, por tanto, el pueblo, si no es coherente con sus leyes, puede convertirse en una pandilla de asesinos. La ley no impide al pueblo decir lo que le dé la gana. A la hora de legislar solo le pide que sea coherente. Que, si por ejemplo vamos a votar hoy una ley, recordemos que previamente votamos otras leyes de rango superior en la Constitución.

Y como no se puede confiar en que todo esto le salga al pueblo solo y espontáneamente (más bien tendemos a «hacer juntos cosas de las que nos avergonzaríamos si las hiciéramos solos»), hace falta construir instituciones que lo obliguen a ello o, por lo menos, que se lo faciliten o se lo recuerden. Hace falta crear una especie de «Sócrates institucional», una especie de Leviatán hecho de artilugios, pesos y contrapesos, toda una maquinaria que, como una especie de camisa de fuerza, le ponga al pueblo difícil eso de contradecirse. Por supuesto, de todos estos artilugios institucionales el más famoso es la separación de

poderes. Ni siquiera el poder legislativo puede decir a su antojo cualquier cosa, pues el Tribunal Constitucional siempre puede «recordarle», como si de un Sócrates impertinente se tratase, que eso sería inconstitucional, es decir, incoherente con la voluntad del legislador (esto es, del propio pueblo, pues en una democracia el pueblo es el legislador).

Con esto de que quien hace las leyes no pueda gobernar, que quien gobierne no pueda legislar, que solo un poder distinto pueda juzgar (pero no legislar ni gobernar), se puede decir que el pueblo, como los interlocutores de Sócrates, tiende a hacerse un lío... y, finalmente, acaba por decir, a veces, cosas que no quiere decir. A ese no tener más remedio que decir cosas que no quieres decir (por ejemplo, «que es mejor sufrir injusticia que cometerla»), es a lo que Platón llama «razonar». Y, en efecto, todos esos artilugios institucionales, que hacen un lío al pueblo, logran que a veces el pueblo razone.

Pensemos en el truco institucional que antes hemos mencionado: las leyes no pueden aplicarse con carácter retroactivo. Se trata de un efecto «trinquete» con el que el pueblo se obliga a sí mismo a ser coherente consigo mismo, al mismo tiempo que le recuerda que sus decisiones tienen verdaderas consecuencias, porque se convierten en leyes.

Toda la maquinaria del Estado moderno que pensó la Ilustración y que se ha materializado en lo que nuestros Estados pretenden ser (ciertamente sin llegar a serlo, como tendremos ocasión de comprobar más adelante) está constituida por una maraña de «efectos trinquete» de este tipo. Se trata de una verdadera ortopedia institucional que permite al ser humano instalarse un poco más allá de sí mismo, quizás un poco más cerca de los dioses. La maquinaria del Estado funciona como unas muletas para, aunque sea a tientas y con mucha dificultad, empezar a caminar por la eternidad. Algo que, como veremos, sí que tiene que ver en parte con la idea nietzscheana de eterno retorno.

La pieza más elemental de esta maquinaria «trinquete» es, por supuesto, la libertad de expresión. No es imposible, por ejemplo, que

el gobernante se coloque en el lugar de la ley y la sustituya por un decreto arbitrario, pero entonces tendrá que enfrentarse a la opinión pública libremente expresada (al menos mientras el «enemigo más peligroso de la ciudad» no logre consumir su golpe de Estado). El sistema de instrucción pública, la escuela estatal obligatoria, es también un «lecho trascendental» para asentar los cimientos de esta ciudadela. Los que detentan el poder tienen así un testigo culto e instruido. Todo ello constituye una verdadera maquinaria ortopédica transhumanista para aumentar al ser humano e instalarlo en la tierra de los dioses. Ahora los entusiastas del transhumanismo sueñan con que pronto podremos instalarnos un brazo ortopédico más o unos cuantos teras de memoria adicional en un chip de nuestro cerebro. Casi siempre se olvida que la investigación transhumanista tuvo un comienzo mucho más antiguo, tan antiguo como la historia de la filosofía, y que, en especial, tuvo en la Ilustración un laboratorio espectacular y asombroso.

Desde Platón hemos estado atravesados por el proyecto político de instalar los cimientos de la ciudadanía en el lugar de los dioses, más allá del poder de los hombres: «Así pues, para nosotros, la divinidad es la mejor medida de todas las cosas, mucho más que el hombre, como sostienen algunos» (*Leyes*, 716c). Que esto tenía que ser posible se sabía desde el descubrimiento de la geometría. ¿Qué tierra es esa que mide la geometría, si no es la tierra de los atenienses ni la de los espartanos ni la de los persas, sino más bien la tierra de todos y de nadie, ahí donde el esclavo de Menón, que acaba de deducir el teorema de Pitágoras, es tan capaz como su amo? Desde entonces sabemos que no es inevitable medir la tierra según nuestra humanidad. Por ejemplo, no somos inevitablemente gallegos ni cuando somos gallegos. Porque un gallego nunca se ha querido esclavo de Galicia, sino un gallego libre. Un esclavo de Galicia no es un gallego, porque los gallegos no quieren ser esclavos. No medimos la tierra por el placer de medirnos. Con la geometría accedemos a una medida que

nos interpela a todos por igual, porque no es nuestra medida, sino, quizá, la de los dioses.

Y por supuesto que también políticamente, en algunos asuntos cruciales, lo hemos conseguido. Las leyes se sitúan un paso «más allá del poder de los hombres» (de los seres humanos). Pensemos, por ejemplo, en el sufragio femenino, una conquista tan reciente en una humanidad que se remonta a cincuenta mil años atrás. El sufragio femenino, conquistado antes de ayer, no tiene marcha atrás con arreglo a derecho y, por tanto, interpela a la eternidad. Por supuesto, siempre puede venir un dictador que, ocupando el lugar de las leyes, prohíba votar a las mujeres e incluso les imponga llevar burka. Lo mismo que podría caer un meteorito o sobrevenir una guerra nuclear que borre de la faz del universo cualquier vestigio de derecho. Pero, «con arreglo a derecho», no es posible quitarle el voto a la mujer o es al menos sumamente difícil, casi del todo improbable. Habría que convencer en el espacio público para emprender por una amplísima mayoría una reforma constitucional que, además, tendrían que votar también las mujeres que, así pues, conservarían su derecho al voto para suprimirlo. No es imposible del todo, pero sí es muy difícil. No es imposible romper el trinquete, pero tendrían que ocurrir cosas bien raras, porque es muy resistente. Muy resistente, como decimos, en el espacio público (extendido en la libertad de expresión), lo que no impide, claro, que «el enemigo más peligroso de la ciudad», mediante un golpe de Estado, suprima el espacio público, haciendo añicos ese trinquete y todos los demás.

Todo este proyecto político que arrancó, desde luego, con Platón, fue consolidado por un descubrimiento fundamental de la Ilustración. El descubrimiento de que el espacio público, uno que verdaderamente lo sea (algo que no es tan fácil de conseguir), juega siempre con las cartas marcadas. Es decir, que tenemos una brújula, una brújula política muy eficaz. La brújula funciona mejor y apunta al norte con más exactitud cuanto mejor está fundamentado y consolidado el espacio público. Así es que no lo olvidemos, porque será uno de los

temas cruciales de este libro; la condición *sine qua non* de cualquier acción política posible será siempre el reforzamiento de los cimientos y las murallas que sustentan y protegen el espacio público.

¿Por qué se trata de una brújula tan valiosa políticamente? Hemos planteado que podríamos llamar derecho a esas leyes que hacen los hombres y que, sin embargo, se colocan por encima de él, sustrayéndose a su poder. Pues bien, el espacio público es la brújula que nos señala por dónde circula el derecho. La cosa fue perfectamente resumida por Kant (y ha sido espléndidamente utilizada por Luis Alegre en sus libros *El lugar de los poetas* y *Elogio de la homosexualidad*): todas las máximas que, para tener éxito, necesitan permanecer secretas son contrarias a derecho. Por el contrario, las máximas que, para tener éxito, necesitan hacerse públicas trabajan siempre a favor del derecho. El caso de las sufragistas es aquí paradigmático. Por mucho tiempo, la reivindicación del voto femenino se concentró en exigir que se discutiera en público. Sabían que, desde el momento en que hubiera que discutir públicamente, habrían ganado la batalla. A otra escala menor, durante los diez años en que algunos profesores y millares de estudiantes nos enfrentamos a la implantación del Plan Bolonia en las universidades europeas, nuestra reivindicación fue insistentemente la misma: que se discutiera en público. Sabíamos que una verdadera discusión pública la teníamos más que ganada. Jamás lo logramos.²

Así pues, ocurre que los seres humanos, al menos tras la muerte de Dios, no tenemos ya otra orientación que la del espacio público, una orientación tan precaria y chapucera como precario y defectuoso sea el espacio público. No hay ya ningún dios que venga a hablarnos al oído a través de una casta sacerdotal. Ya no creemos en iluminados. Y, sin embargo, nuestro proyecto sigue siendo el mismo que en los tiempos de Platón: que el hombre (el ser humano) no sea la medida de todas las cosas. Porque conocemos medidas más dignas y tenemos acceso a ellas. El espacio público juega con las cartas marcadas a favor del eterno retorno, a favor de todo aquello que quisiéramos que nunca

tuviera vuelta atrás y que, por eso mismo, hemos procurado poner un poco más allá del poder de los hombres, para que nunca deje eternamente de repetirse. Esto, desde luego, no es lo que dice Nietzsche. Pero quizás es más nietzscheano de lo que parece a simple vista.

En este punto es muy importante reparar en algo muy esencial, tanto que es el origen de un sinfín de malentendidos que siempre se repiten machaconamente contra el pensamiento de la Ilustración. La Ilustración nunca pretendió ser el ventrílocuo de una razón que supuestamente le hablaría al oído. La Ilustración jamás pretendió hablar al pueblo desde ninguna atalaya. Si el espacio público juega con las cartas marcadas, no es porque esté educado o iluminado por la razón de los que pretenden tener razón, porque lo más que podrían hacer es pretender que la tienen. Es más bien al revés: llamamos razón a aquello que no tiene marcha atrás en el espacio público. Decía Voltaire, con acierto, que la «razón es todo eso en lo que los seres humanos están de acuerdo cuando están tranquilos». La tranquilidad de una discusión en el espacio público es la única vía que tienen los seres humanos para intentar tener razón.

En este libro vamos a recorrer algunas de las sendas transhumanistas más actuales y otras menos actuales, pero, en cambio, más importantes. Pero no abandonaremos esta convicción. Elon Musk y Jeff Bezos están intentando diseñar la nave espacial para que despeguemos hacia Marte. Nosotros no tenemos otra nave espacial que el espacio público, con la que pretendemos despegar hacia un más allá del ser humano. El espacio público es la única brújula transhumanista que nos indica dónde habitan los dioses.

UNA DEMOCRACIA DE DIOSSES TERRESTRES

Hay un punto de encuentro interesante entre Marx y Nietzsche, o al menos una significativa casualidad. En 1834, el gran poeta alemán Heinrich Heine escribió un ensayo impresionante, *Sobre la historia de*

la religión y la filosofía en Alemania, con el objetivo de explicar a los franceses lo que estaba ocurriendo en Alemania y lo que había venido ocurriendo desde tiempo atrás, desde Lutero y la Reforma hasta los tiempos en que Francia había conmocionado al mundo con su revolución. Es un texto que debió de llamar vivamente la atención de Marx y de Nietzsche. Los dos lo plagieron, lo imitaron o lo recrearon sin ningún tipo de disimulo. Allí se encontraron por primera vez: compitiendo en ver quién de los dos plagiaba a Heine con mayor provecho. Marx, en *La ideología alemana*, le toma prestado el hilo retórico fundamental. ¿Que qué han hecho los alemanes? Nada. Pensar, han pensado mucho, eso sí. Han puesto sobre la mesa una revolución filosófica y la están ejecutando en las universidades y las cervecerías. Pero el curso de las cosas reales permanece sordo ante tanta algarabía intelectual. Y, encima, son tan pazguatos, ilusos, prepotentes y narcisistas, nos viene a decir Marx, que se consideran protagonistas de una revolución sin parangón, «en comparación con la cual, la Revolución francesa no fue más que un inocente idilio» (la frase, como vamos a ver, la toma de Heine). Por su parte, Nietzsche toma directamente de ahí su famoso pasaje de «el loco», en *La gaya ciencia*, en el que se proclama la muerte de Dios, así como la metáfora de que, aunque ya se ha visto el relámpago, aún estamos esperando el trueno. Los dos pensadores, Marx y Nietzsche, se han quedado detenidos y perplejos ante el texto de Heine y lo convierten en punto de partida de sus propias reflexiones.

La tarea de Heine tiene algo de paradójica o de irónica: explicar a los franceses, a los que les han ocurrido tantas cosas desde 1789, lo que ha ocurrido en Alemania, donde no ha ocurrido nada. Ahora bien, la ironía del poeta es mucho más fina y mucho más inquietante que la de Marx en *La ideología alemana*, aunque, desde luego, es muy difícil de calibrar cuándo Heine habla en serio o cuándo en broma. Pongamos la manera en la que compara a Kant con Robespierre. Los franceses han cortado la cabeza a un rey; nosotros, los alemanes, hemos llegado más lejos: hemos cortado la cabeza a Dios.

¡Atrás, fantasmas!, voy a hablar de un hombre cuyo solo nombre ejerce exorcismo poderoso: me refiero a Immanuel Kant. Suele decirse que los espíritus de la noche se espantan cuando ven la cuchilla del verdugo. ¡Cuál no será su terror cuando se les presenta la *Crítica de la razón pura* de Kant! Este libro fue el hacha que mató en Alemania al Dios de los deístas.³

Matar a Dios parece mucho más osado que matar a un simple rey de carne y hueso, como se han limitado a hacer los franceses.

Sin duda vosotros, los franceses, habéis sido benignos y moderados en comparación con nosotros los alemanes: no habéis podido matar sino a un rey, el cual, por lo demás, había ya perdido la cabeza antes de que lo descabezaseis. Y aún para ello necesitasteis armar estruendo, vociferar y trepidar hasta conmover al globo. En realidad, se hace demasiado honor a Robespierre comparándolo con Kant. Maximiliano Robespierre, el gran pazguato de la calle de Saint-Honoré, tenía, sin duda, sus accesos de destrucción cuando se trataba de la monarquía, y se agitaba con bastante furia en su epilepsia regicida; pero en cuanto se trataba del Ser Supremo, se limpiaba la espuma que blanqueaba su boca, se lavaba las manos ensangrentadas, sacaba del ropero su frac azul de los domingos, con hermosos botones de vidrio, y sobre el amplio chaleco se ponía un ramo de flores.

A continuación, Heine hace el retrato de la vida de Kant: «Difícil es escribir la historia de la vida de Kant, pues él no tuvo ni vida ni historia». Kant tenía unas costumbres tan rutinarias que sus vecinos, al verlo salir a la calle, ponían sus relojes en hora. Paseaba siempre a la misma hora, recorriendo siempre exactamente el mismo camino. Pero, exclama Heine: «¡Qué extraño contraste entre la vida exterior de ese hombre y su pensamiento destructor! Si los burgueses de Königsberg hubieran sentido todo el alcance de ese pensamiento, habrían experimentado delante de él un estremecimiento mucho más espantoso que ante la vista de un verdugo que no mata más que a hombres».

Sin embargo, este estremecedor retrato tiene su contrapartida desalentadora o su reverso sarcástico. Es verdad que los franceses se han limitado a matar a un rey, pero un rey existe realmente y para ello

han tenido que hacer una revolución que ha conmovido las entrañas de la Tierra. Los alemanes han apuntado más alto, han matado a Dios y... han escrito un libro. La diferencia que hay entre un pobre rey mortal y un grandioso Dios es que el primero existe y el segundo no. Al matar al rey, los franceses han acabado con el Antiguo Régimen. Al matar a Dios, los alemanes, en realidad, no han hecho nada de nada.

Bueno, en verdad, han iniciado un camino filosófico insólito, que ha cambiado la mentalidad alemana. Se ha instaurado en Alemania una nueva religión:

No se dice, pero todos lo saben: el panteísmo es el secreto a voces de Alemania. Estamos demasiado maduros para profesar el deísmo. Somos libres y no queremos déspotas celestes; somos mayores de edad y no tenemos ya necesidad de cuidados paternos; hemos dejado de ser mecanismos de un gran constructor: el deísmo es una religión buena para esclavos, para niños, para ginebrinos, para relojeros.

«La religión secreta de Alemania es el panteísmo». Los más grandes filósofos alemanes (Schelling, Hegel, Hölderlin), se han hecho spinozistas. Y el panteísmo ha calado en el pueblo alemán como una nueva religión. Y «no se convence con facilidad al pueblo alemán; pero una vez que se le ha lanzado por un camino, lo seguirá hasta el fin con la más terca constancia: lo que fuimos en los asuntos religiosos, lo fuimos en filosofía: ¿avanzaremos en política con tanta perseverancia?». Esta última pregunta es la que remueve las entrañas de Marx y también de Nietzsche.

Es decir, siendo bien cierto que los alemanes, como señala Marx (recordando unos versos de Heine), se han limitado a «arar en el aire», de todos modos, quizás haya que estar atentos al proyecto político que han hecho germinar y que no coincide, en efecto, con el francés, quizá ni siquiera (¿o sí en un sentido más profundo?) con el proyecto político de la Ilustración. Los alemanes han comenzado por instaurar una nueva religión. O, por lo menos, eso forma parte de su proyecto. Y esa religión es el panteísmo. ¿Qué suponía el panteísmo?

Según Heine, no llegamos a saberlo con claridad hasta que toma la palabra «el gran Hegel, el filósofo más grande que ha producido Alemania después de Leibniz»:

Dios es, por consecuencia, el verdadero héroe de la historia universal. La historia no es otra cosa que su pensamiento eterno, su eterna acción, su palabra, sus hechos, sus gestos, y se puede decir con razón que la humanidad entera es una encarnación de Dios.

En efecto, la identificación spinozista entre Dios y el mundo es como si ahora hubiera que demostrarla: y es, precisamente, la historia, la historia universal, la que realiza esa demostración, la que demuestra la identidad entre Dios y la Naturaleza, entre el *logos* y la carne, entre lo lógico y lo real. Lo que en realidad ha demostrado el idealismo hegeliano es que Dios no es otra cosa que la humanidad en su conjunto, desplegándose históricamente. Es ahí donde tenemos una materia que piensa, una carne con *logos*, un *logos* que existe realmente, empíricamente. Finalmente, tras mucho trabajo histórico, la naturaleza ha ido cobrando una cara lógica: el ser humano ha ido surcando, arando la naturaleza, la Revolución Industrial ha conferido a la naturaleza un rostro lógico, lo ha obligado a asumir el rigor de las determinaciones lógicas, el rigor del concepto. Y Hegel, por su parte, al escribir la *Ciencia de la lógica* ha proporcionado a Dios un espejo en el que reconocerse. En definitiva, la historia misma ha acabado por escribir la *Ciencia de la lógica*: todos los esfuerzos de la naturaleza y de la historia han dibujado un perfecto retrato de la cara de Dios. Pues la *Ciencia de la lógica*, en definitiva, no era más que el pensamiento divino pensándose a sí mismo por toda la eternidad (podríamos decir que «antes de la creación del mundo»). Pero ahora es el mundo mismo, millones de años de naturaleza y decenas de millares de años de historia los que han acabado por escribir la *Ciencia de la lógica*. Ahora es cuando Dios puede tranquilizarse y convencerse a sí mismo de que existe. Dios no es más que el mundo mismo, materializado en la humanidad. La humanidad es la bisagra que ha demostrado que lo

lógico y la naturaleza son «al final» la misma cosa. Dios existe, pero ha resultado que somos nosotros.

Lo que nos interesa es el sentido político que tiene todo esto, que es, sin duda, a lo que Heine, Marx y Nietzsche están dando vueltas. Y pienso que nadie mejor que Heine ha expresado la gravedad inquietante y misteriosa de lo que se está jugando: «Resulta un error creer que la religión panteísta condena a los hombres a la indiferencia. Al contrario, el sentimiento de la divinidad incitará al hombre a revelarla, y desde este momento vendrán a glorificar la tierra los hechos verdaderamente humanos y el verdadero heroísmo». Los «hechos verdaderamente humanos» los reencontraremos más adelante en lo que Marx llama «historia de la libertad», ahí donde ancla lo que, según su expresión, serán «nuevas fuentes de desarrollo humano». El «verdadero heroísmo» lo tematizará Nietzsche en esa prodigiosa aspiración que es la de «un gran sí a todas las cosas».

La forma en la que Heine compara la Revolución francesa con la que —bajo el signo del panteísmo— se traen entre manos los alemanes resulta espectacular:

La revolución política que se apoyó en los principios del materialismo francés no encontrará adversarios en los panteístas, sino buenos colaboradores que han llevado sus convicciones a un principio más profundo, a una síntesis religiosa. Nosotros buscamos el bienestar de la materia, la felicidad material de los pueblos, y no porque despreciemos el espíritu, como lo hacen los materialistas, sino porque sabemos que la divinidad del hombre se revela igualmente en su forma corporal, que la miseria destruye o envilece el cuerpo, imagen de Dios, y que el espíritu va arrastrado en la caída.

No se emprende una revolución únicamente por cuestiones materiales. El ser humano no es un mero ser material, es consciente de que hay en él algo divino, algo que lo asemeja a los dioses. Y para expresar la diferencia, Heine plantea un auténtico acertijo, un verdadero jeroglífico político que nunca hemos terminado de resolver:

La gran frase de la revolución, pronunciada por Saint-Just: «El pan es el derecho del pueblo», se traduce así entre nosotros: «El pan es el divino derecho del hombre». No combatimos por los derechos humanos de los pueblos, sino por los derechos divinos de la humanidad.

Combatimos «por los derechos divinos de la humanidad». Está expresado con claridad: una revolución tiene que proponerse poner al ser humano más allá de sí mismo, más allá de su humanidad; tiene que proponerse, por tanto, una superación del hombre, un *Übermensch*. Lo que sigue es un verdadero proyecto político:

En esto, como en algún otro aspecto, es en lo que nos separamos de los hombres de la revolución. Nosotros no queremos ni descamisados, ni burgueses frugales, ni presidentes modestos; nosotros fundamos una democracia de dioses terrestres, iguales en beatitud y santidad.

He aquí la gran incógnita que nos hemos propuesto abordar: ¿qué debemos entender por «una democracia de dioses terrestres»? Heine lo ilumina con un bello contraste que sin duda habrá interesado a Marx y a Nietzsche:

Vosotros pedís trajes sencillos, costumbres austeras y goces baratos, y nosotros, por el contrario, queremos néctar y ambrosía, mantos de púrpura, perfumes voluptuosos, bailes de ninfas, música, comedias... ¡Nada de lóbreguez, virtuosos republicanos! A vuestras censuras respondemos como lo hizo en otro tiempo un tal Shakespeare: «¿Crees tú, pues, que porque eres virtuoso, no debe haber sobre la tierra ni pasteles dorados ni vinos de Canarias?».

Mucho tiempo después, en los años sesenta del siglo pasado, la Internacional Situacionista lanzaba al aire una advertencia parecida: «las revoluciones serán fiestas o no serán, porque la vida que anuncian viene marcada por el signo de la fiesta». En pleno siglo xx ya estábamos escarmentados. Las revoluciones socialistas no habían sabido crear ninguna fiesta, tan solo desfiles militares. Habían constituido un mundo nuevo caracterizado por la ausencia completa

de sentido del humor. Como si todos los esfuerzos revolucionarios se hubieran propuesto exactamente lo contrario que la idea de un superhombre, la idea de una superación de lo humano en favor de los dioses. Fue al revés: el «hombre nuevo» soviético, el maoísta o el cubano fue un hombre proletarizado y semimilitarizado, la especie más baja y abyecta del ser humano que podía concebirse, un hombre basura. Era precisamente por eso por lo que se había combatido el capitalismo, porque, al proletarizar a la humanidad, al disolver todo lo sólido en el aire, la sociedad capitalista había reducido al ser humano a su más mínima expresión. Nadie definió el problema con más simplicidad y eficacia que Carl Schmitt: «Todo lo referido al proletariado solo puede ser determinado de manera negativa. De él solo puede afirmarse con certeza que no participa de la plusvalía, que no posee y que no conoce ni familia, ni patria, etc. El proletariado es una *nada social*. De él solo puede ser cierto que no es nada más que humano». Marx había visto aquí una gran oportunidad histórica, como más tarde comprobaremos con algunos de sus textos semiaceleracionistas. Sin embargo, allí donde se venció al capitalismo se implantó un régimen proletarizado, marcado por el culto al trabajo; se erigieron estatuas faraónicas en honor del obrero; se estableció, en fin, una «cultura proletaria», un «arte proletario», entre cuyas producciones destacan llamativamente —porque es difícil de creer cuando lo ves— las «óperas proletarias» en Corea del Norte y en la China de la Revolución Cultural. Las revoluciones socialistas o comunistas encontraron su protagonista precisamente en el tipo de hombre que habían intentado superar, en el tipo de hombre que el capitalismo mismo había creado y que era el motivo mismo por el que se había luchado contra él. Jamás la religión humana tuvo dioses más feos y menos interesantes. El culto al trabajador, en el que coincidieron el fascismo y el socialismo real, fue, de todos los disparatados cultos que ha emprendido el ser humano, el más mediocre y el más bajo, el más gris, el más aburrido, el menos imaginativo. Nietzsche, desde luego, lo hubiera considerado algo más

abyecto aún que el cristianismo. La moral del esclavo encumbrada como objeto de culto.

Ni Heine ni Nietzsche ni, desde luego, Marx habían imaginado que un proceso revolucionario pudiera llegar a desembocar en semejante resultado antropológico. A Heine, como estamos viendo, la austeridad republicana preconizada por la Revolución francesa le parece ya demasiado materialista, demasiado «virtuosa», algo que no anuncia nada bueno. En todo caso, aquí se desconfiaba del talento revolucionario del burgués o del pequeño burgués, no se imaginaba siquiera la posibilidad de convertir al proletariado en la inspiración para una nueva sociedad. Una sociedad enteramente proletarizada, en la que se rindiera culto al trabajo, habría sido considerada una pesadilla de un materialismo a ras de tierra inhabitable desde el punto de vista antropológico. Porque, en efecto, el ser humano se desenvuelve muy mal convertido en una «nada social». Por este camino no se asciende hacia los dioses, sino que más bien el ser humano retrocede más acá de sí mismo, hacia el reino de las bestias de carga.

La revolución que se espera en Alemania, en cambio, tiene, según Heine, otro objetivo: «una democracia de dioses terrestres». Quizás una república en la que el ser humano pueda tratarse a sí mismo más allá de su mera condición humana, «buscando divinizarse o inmortalizarse en la medida que le sea posible». Como si, en efecto, resonaran las palabras de Aristóteles: la república no debe limitarse a permitirnos sobrevivir, debe hacer posible que podamos vivir. O, dicho de otra manera: la república no debe conformarse con la vida, sino con una vida buena.

La fórmula de Heine, «una democracia de dioses terrestres», seguramente sería aceptada tanto por Marx como por Nietzsche, aunque, sin duda, con muy distintas interpretaciones sobre su significado. La ambigüedad, extremadamente inquietante, con la que Heine describe una futura «revolución alemana» marca también la encrucijada en la que Marx y Nietzsche pueden cruzarse y separarse.

Leamos las palabras de Heine, aunque la cita sea larga, porque sin duda merece la pena:

La filosofía alemana es un asunto importante que concierne a la humanidad entera, y nuestros descendientes únicamente serán los llamados a decidir si merecemos censura o elogio por haber trabajado primero en nuestra filosofía y después en nuestra revolución. Me parece que un pueblo metódico, como lo somos nosotros, debía empezar por la Reforma para ocuparse enseguida de la filosofía, y no llegar a la revolución política sino después de haber pasado estas dos fases. Encuentro este orden completamente razonable. Las cabezas que la filosofía ha empleado en la meditación pueden ser segadas por la revolución; pero la filosofía no hubiera podido emplear jamás las cabezas que la revolución hubiese cortado de antemano.

Sin embargo, no abriguéis ninguna inquietud, mis queridos compatriotas: la revolución alemana no será más suave ni más benigna porque la hayan precedido la crítica de Kant, el idealismo trascendental de Fichte y la filosofía de la naturaleza. Estas doctrinas han desarrollado fuerzas que no esperan sino el momento de explotar y llenar el mundo de terror y de admiración. Entonces aparecerán kantianos que no querrán oír hablar de piedad, ni en el mundo de los hechos ni en el mundo de las ideas, y removerán sin misericordia, con el hacha y la cuchilla, el suelo de nuestra vida europea para extirpar de ella las últimas raíces del pasado. Llegarán al mismo lugar fichteanos armados, cuyo fanatismo de la voluntad no podrá ser reprimido por el temor ni por el interés; porque viven en espíritu y desprecian la materia, parecidos a los primeros cristianos, a los que no podían subyugar ni con los suplicios corporales ni con los goces terrestres. Sí, estos idealistas trascendentales, en una conmoción social, serían aún más inflexibles que los primeros cristianos, porque estos sufrían el martirio para llegar a la beatitud celeste, mientras que el idealismo trascendental miraba al martirio mismo como una apariencia y se mantiene inaccesible en la fortaleza de su pensamiento.

Pero los más terribles de todos serían los filósofos de la naturaleza que intervendrían por la acción de una revolución alemana y se identificarían ellos mismos con la obra de destrucción; porque si la mano del kantiano pega fuerte a golpe seguro, pues su corazón no se conmueve con ningún respeto tradicional; si el fichteano desprecia audazmente todos los peligros, pues para él no existen en la realidad, el filósofo de la naturaleza será terrible al ponerse en comunicación con las fuerzas originales de la tierra y comparar los escondidos poderes de la tradición; al poder evocar todo el panteísmo germánico y al despertar en él el ardor de la lucha que encontramos en los antiguos alemanes; al querer combatir,

no para destruir, ni siquiera para vencer, sino únicamente por combatir. El cristianismo ha dulcificado, hasta cierto punto, el brutal ardor bélico de los germanos; pero no ha podido destruirlo, y cuando la cruz, ese talismán que lo encadena, se quiebre, entonces se desbordará de nuevo la ferocidad de los antiguos combatientes, la exaltación frenética de los hombres-fiera, a quienes los poetas del Norte cantan aún en el día.

Entonces, y ese día ha de llegar, se levantarán de sus tumbas fabulosas las antiguas divinidades guerreras y se quitarán de los ojos el polvo secular; Thor se alzará con su martillo gigantesco y demolerá las catedrales góticas...

Cuando oigáis la gritería y el tumulto, tened cuidado, queridos vecinos de Francia, y no os mezcléis en lo que hagamos en nuestra casa de Alemania; os podrían sobrevenir daños. Libraos de soplar el fuego, libraos de apagarlo, porque fácilmente podríais quemaros los dedos. No os riais de estos consejos, aunque procedan de un soñador que os invita a que desconfiéis de los kantianos, de los fichteanos, de los filósofos de la naturaleza; no os riais del fantástico poeta que espera en el mundo de los hechos la misma revolución que se ha realizado en el terreno del espíritu. El pensamiento precede a la acción como el relámpago al trueno. El trueno alemán es verdaderamente alemán también: no es muy rápido y viene rodando con lentitud; pero vendrá, y cuando oigáis un estampido como jamás se haya escuchado en la historia del mundo, sabed que el trueno alemán ha estallado al fin. Ante este ruido, las águilas caerán muertas desde la altura de los aires, y los leones, en los desiertos más apartados de África, bajarán la cola y se deslizarán en sus reales antros. En Alemania se ejecutará un drama, a cuyo lado no será más que un inocente idilio el de la Revolución francesa.

Verdad es que hoy todo está tranquilo, y si veis aquí y allí algunos hombres que gesticulan con viveza, no creáis que son los actores que se han de encargar algún día de la representación. No son sino falderos que corren por la desierta arena ladrando y cambiando algunas dentelladas, antes que entren los gladiadores que deben combatir hasta la muerte. Sonará la hora, los pueblos se agruparán como sobre las gradas de un anfiteatro en torno de Alemania, para ver grandes y terribles juegos. Os lo aconsejo, franceses, quedad entonces tranquilos y, sobre todo, libraos de aplaudir. Podríamos fácilmente interpretar mal vuestras intenciones y echaros algo brutalmente conforme a nuestras poco delicadas formas; porque si en otro tiempo, en nuestro estado de indolencia y de servilismo, hemos podido medirnos con vosotros, mucho mejor podríamos hacerlo en la arrogante embriaguez de nuestra reciente libertad. Sabéis por vosotros mismos lo que se puede hacer en semejante estado, y en ese estado no os encontráis ya... ¡Tened cuidado! Yo no abrigó sino buenas intenciones al

deciros verdades amargas. Tenéis más que temer de Alemania libertada que de la Santa Alianza con los croatas y los cosacos.

Por de pronto, no se os quiere en Alemania, lo que es casi incomprensible, pues sois, sin embargo, muy amables, y durante vuestra estancia en Alemania os habéis desvivido por agradar, por lo menos a la mejor y más hermosa mitad del pueblo alemán; pero aun en el caso de que esa mitad os amara, es precisamente la que no lleva armas, y cuya amistad os servirá de poco. Jamás he podido saber con exactitud qué es lo que se os imputa. [...]. Pero, como a pesar de vuestro actual romanticismo habéis nacido clásicos, conocéis vuestro Olimpo. Entre los desnudos dioses y las desnudas diosas que allí se regalan con néctar y ambrosía, veis a una diosa que, en medio de estos dulces recreos, lleva, no obstante, constantemente una coraza, la lanza en la mano y el casco sobre la cabeza. Es la diosa de la sabiduría.

Este texto de 1834 es impactante y a muchos les parecerá profético. Depende de lo que leamos en él. Hay varias lecturas nietzscheanas incompatibles con otras lecturas marxistas. Nuestra intención es más bien encontrar una lectura posible en la que Marx y Nietzsche pudieran estar de acuerdo.

Leído a toro pasado, el texto parece encajar con una milagrosa descripción del Tercer Reich. Pero también caben otras interpretaciones. Siempre y cuando ocurra que la diosa de la sabiduría todavía tenga algo que enseñarnos.

ACELERACIONISMO

UNA ÉLITE TRANSHUMANISTA

«Nuestro enemigo es el último hombre de Nietzsche». Encontramos estas palabras en el *Manifiesto tecno-optimista* de Marc Andreessen, dueño de la sociedad de capital de riesgo Andreessen Horowitz, uno de los fondos más importantes de Silicon Valley. Todo el *Manifiesto* es una declaración de fe: debemos y podemos convertirnos «en superhombres tecnológicos». Andreessen se sitúa en la estela de Nietzsche para constatar que hace ya tiempo que hemos abierto la puerta al transhumanismo, lo que será, sin duda, el cambio más radical y espectacular que habrá vivido el ser humano desde la prehistoria.

Mientras tanto, el multimillonario Peter Thiel manifestaba en una entrevista de 2025 su postura sobre el transhumanismo:¹

—Preferiría que la especie humana sobreviviera, ¿verdad?

—Eh...

—Está dudando.

—Bueno, no lo sé. Me gustaría... Me gustaría...

—¡Está dudando mucho!

—Hay tantas preguntas implícitas en esta frase...

—¿Debe sobrevivir la especie humana?

—Sí.

—De acuerdo.

—Pero también me gustaría que resolviéramos estos problemas de forma radical. Tomemos el transhumanismo.

Peter Thiel quizá sea un chiflado, pero es uno de los chiflados que dominan el mundo. Creador de PayPal y Palantir, filósofo, doctor en Derecho, discípulo del filósofo francés René Girard, apoyo fundamental de Donald Trump y de J. D. Vance, es uno de los grandes dueños de Estados Unidos y del mundo. No está muy seguro de querer que la especie humana sobreviva en el transhumanismo. Se piensa en una alianza hombre-máquina, una prolongación técnica de la mente humana a través de la inteligencia artificial, un ser humano aumentado, técnica y virtualmente inmortal, una nueva especie, en definitiva.

Uno de los grandes retos que se plantea Peter Thiel es la superación de la mortalidad. No termina de satisfacerlo ser inmortal en una réplica informática. «Preferiría conservar también mi cuerpo», ha declarado. Cuando fallezca, ha establecido que debe ser criogenizado, más que nada, nos dice, por una cuestión ideológica, para señalar que ahí hay una posibilidad abierta para la tecnología del futuro. Es decir, la muerte ya no es encarada como una misteriosa condición existencial, sino como una deficiencia o una impertinente avería destinada a ser superada técnicamente. Es lógico que alguien que ve la inmortalidad como un reto biotecnológico al alcance de la mano piense en la superación del ser humano como una posibilidad, e incluso tenga sus dudas sobre si sería deseable o no. El superhombre nietzscheano aparece, así pues, por primera vez a la vuelta de la esquina.

Sin embargo, para Peter Thiel, aunque resulte chocante escuchar esto, llevamos cincuenta años técnicamente estancados. Fue más o menos en los años setenta cuando se produjo un cambio importante en el mundo occidental y la cosa comenzó a ralentizarse y a atascarse. Fundamentalmente, la gente empezó a preocuparse por los límites y los costes del crecimiento. Y el ecologismo lo paralizó todo.

En julio de 1969 pisamos la Luna. Woodstock comenzó tres semanas después. En retrospectiva, fue entonces cuando se detuvo el progreso y ganaron los

hippies.²

¡Ganaron los hippies! Woodstock fue la gran batalla del siglo xx y la ganaron los hippies. «Por supuesto, no todo el mundo se convirtió en Charles Manson. Pero en mi versión de la historia, todo el mundo se volvió tan perturbado como él y los hippies tomaron el control». A los historiadores debe de faltarles el aire escuchando estas cosas. Echando un somero vistazo a la historia del siglo xx, uno se pregunta si para ver las cosas de este modo no hace falta tener algo muy raro en la cabeza. Serán cosas del anarcocapitalismo, quizá, porque Peter Thiel es de vocación anarcocapitalista, es decir, está a favor de la completa privatización del poder, de la sustitución de cualquier poder público (incluido el militar) por los poderes privados. Por eso mismo, su mayor temor es la llegada del Anticristo, que él identifica con una dictadura estatal mundial presidida muy probablemente por Greta Thunberg. Esta sociedad sería «muy muy diferente; no estoy seguro de que fuera como Corea del Norte, pero sería extremadamente opresiva»; «los sermones de Greta Thunberg» serían omnipresentes, nadie podría escapar de ellos.

Naturalmente, la cosa se entiende mejor si se piensa en las cosas que Thiel considera signos de gobernanza totalitaria: «la FDA, que no solo regula los medicamentos en Estados Unidos, sino, *de facto*, en todo el mundo, porque los demás países se remiten a sus decisiones», o «la Comisión Reguladora Nuclear de Estados Unidos (NRC), que regula en la práctica las centrales nucleares de todo el mundo». Toda esta regulación que, al parecer, impusieron los hippies nos tiene técnicamente estancados. El Anticristo pretende instaurar un «estancamiento universal» con el lema de la «paz y la seguridad», algo que, según parece, ya estaba previsto en la Biblia, en la primera Epístola a los Tesalonicenses, 5:3.

Estas declaraciones son una sarcástica réplica de los vaticinios que hiciera el Club de Roma en los años setenta. Dennis L. Meadows —el autor principal del celeberrimo informe de 1972 *Los límites del*

crecimiento— fue entrevistado en 1989 sobre si veía confirmados sus nada optimistas pronósticos. Su inolvidable respuesta produce escalofríos: «Durante mucho tiempo he tratado de ser un evangélico global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que ya ha saltado por la ventana» (*Der Spiegel*, 29, 1989, pág. 118). Son mundos opuestos. Para Peter Thiel, el informe del Club de Roma no solo estaba equivocado, sino que, además, no viene a cuento tanto lamento, porque fueron Meadows y sus compinches los que, en realidad, ganaron la partida y provocaron el estancamiento mundial que llevamos cincuenta años arrastrando.

Así es que vamos demasiado despacio. Hay que acelerar. Como dice el *Manifiesto* de Andreessen: «Creemos en el aceleracionismo». También él considera que la regulación de la energía nuclear ha sido el peor crimen perpetrado contra la humanidad, porque nos ha hecho renunciar a «la solución milagrosa de una energía prácticamente ilimitada y sin emisiones: la fisión nuclear». Por culpa de los hippies tuvimos que renunciar a una gran idea: «En 1973, el presidente Richard Nixon impulsó el Proyecto Independencia, la construcción de mil centrales nucleares para el año 2000 para lograr la independencia energética total de Estados Unidos. Nixon tenía razón: no construimos las centrales entonces, pero ahora podemos hacerlo cuando lo deseemos». A la espera de que la ciencia conquiste la fusión nuclear, el primer paso sería llenarlo todo de millares de centrales de fisión. Y, desde luego, acelerar el desarrollo de la inteligencia artificial: «La desaceleración de la IA costará vidas», nos dice el *Manifiesto*. Desacelerarla sería demoledor para el desarrollo de la medicina (y del proyecto de fusionar hombre y máquina, por supuesto). Peter Thiel, en cambio, se muestra algo más preocupado por la utilización militar de la IA. Según él, puede que la IA desanime a China a invadir Taiwán, pero también puede ser que China comprenda que, de no

invadir ahora, le será imposible en un futuro inmediato, de modo que la cosa se acelere hacia la Tercera Guerra Mundial.

Pero esta gente lo tiene claro: estamos estancados desde hace cincuenta años. Lo que desde la izquierda hemos llamado tan machaconamente «turbocapitalismo» era una ilusión paranoica. «Nuestro enemigo es la desaceleración, el decrecimiento, la despoblación: el deseo nihilista, tan de moda entre nuestras élites, de menos gente, menos energía y más sufrimiento y muerte. Nuestro enemigo es el último hombre de Friedrich Nietzsche». Andreessen sentencia: desde que se inventó el fuego hasta las centrales nucleares, «nuestro peor enemigo ha sido el principio de precaución».

¿Qué mundo estamos construyendo? ¿Un mundo de miedo, culpa y resentimiento? ¿El mundo del «último hombre» de Nietzsche? ¿O un mundo de ambición, abundancia y aventura? Estamos aquí frente a una nueva interpretación de la voluntad de poder nietzscheana, la segunda importante desde que los nazis intentaron valerse de ella. «Creemos que todo lo bueno es consecuencia del crecimiento. Creemos que no crecer es estancamiento. Creemos que es por eso por lo que nuestros descendientes vivirán en las estrellas». Como recordamos, el «último hombre» nietzscheano era, precisamente, aquel que ya no era capaz de «dar a luz ninguna estrella». En suma, «el último hombre» es ese ser humano que siempre persiguen las izquierdas. Solo que ahora hemos dado una vuelta de tuerca más. Ya no se trata de ese «hombre socialista» que tanto despreció el propio Nietzsche, y que nosotros mismos vamos a ver después reflejado en la abominación estajanovista de una cultura proletaria y un culto al trabajador. Ahora van también contra nosotros, los defensores del ocio y de una república del tiempo libre. «Creemos que una renta básica universal convertiría a las personas en animales de zoológico para ser criados por el Estado». Punto y pelota. La voluntad de poder se encarna más bien en una humanidad de emprendedores que compiten en la selva del mercado laboral, transportando mercancías en bicicleta a la espera de metamorfosearse en algo semejante a Peter

Thiel o a Marc Andreessen. El superhombre empieza caminando en bicicleta, pero para llegar a Wall Street o Silicon Valley, y quién sabe si a Marte.

Según Peter Thiel, estamos detenidos frente al Armagedón o al Anticristo: o la distopía del caos y el fin de la especie, o una dictadura mundial totalitaria. Afortunadamente, existe una tercera vía, según él: que una aristocrática élite mundial tome el control del desarrollo tecnológico con sensatez. Ahora bien, todo el problema está en lo que esta gente llama «sensatez». Nos llegan noticias de lo que podría ser este ultracapitalismo de amiguetes, o lo que Francisco José Fernández-Cruz Sequera ha calificado con acierto como «un retroceso político al estado de tiranía caciquil más primitivo que existe, pero todo ello envuelto en la tecnología más avanzada que ha existido nunca». Por ejemplo, dice Peter Thiel:

Debatí con Eric Schmidt en 2012, con Marc Andreessen en 2013 y con Jeff Bezos en 2014. Yo decía que había un problema de estancamiento, y los tres me respondían, en esencia, que todo iba muy bien.

Hay que pegar la oreja a estas reuniones de los amos del mundo. Según Thiel, «en general, deberíamos asumir muchos más riesgos». La situación de Silicon Valley es gravísima porque se ha eliminado el factor *riesgo*, lo que hace que la ciencia ya no sea eficaz. Para luchar contra la decadencia hay que aceptar correr muchos riesgos. Por ejemplo:

Escuchen, tienen una sociedad agradable, estable y cómoda, pero ¿saben qué? Nos gustaría tener una guerra, una crisis o una reorganización total del gobierno. Deben arrojarse al peligro.

Peter Thiel: «No sé si puedo dar una respuesta precisa, pero, en general, deberíamos asumir muchos más riesgos».

¡Bienvenida sea una guerra, una crisis, un volcán o un terremoto! Lo importante es el impulso nietzscheano que nos permita escapar de

la decadencia. Los cascotes del caos no caerán sobre la cabeza de estos amigotes —Thiel, Bezos, Andreessen, Musk, etc.—, como siempre ha sido en la historia: caerán sobre nosotros, para nuestro bien. «Mientras ellos, en refugios, nos verán por televisión», como cantaba La Polla Records.

Podemos asomarnos a otras conversaciones de la sensata élite que nos salvará de la dictadura que pretende implantar Greta Thunberg. Comentando una reunión de apoyo a Donald Trump, nos cuenta Thiel:

Todo comenzó en una reunión entre Elon y el director ejecutivo de DeepMind, Demis Hassabis, que nosotros habíamos organizado. Demis le dijo a Elon: «Estoy trabajando en el proyecto más importante del mundo. Estoy creando una inteligencia artificial sobrehumana». Elon respondió: «Bueno, yo estoy trabajando en el proyecto más importante del mundo. Estoy convirtiéndonos en una especie interplanetaria».

Hay que llegar a Marte. ¿Pero qué significa «Marte»? La posibilidad política de instaurar un «paraíso libertario». Aunque, por lo visto, Elon Musk estaba muy preocupado, incluso desilusionado. Temía que la inteligencia artificial permitiera a Greta Thunberg perseguirlo hasta Marte con sus soporíferos sermones. Por lo visto, no es una broma, aunque cuesta creer que se pueda razonar así si no es bajo los efectos de alguna droga. O sea, que estos amiguetes destinados a salvarnos del Armagedón y el Anticristo se drogan. Y se drogan mucho. Aunque su verdadero proyecto, como hemos visto, es la inmortalidad. Piensan tener en la mano los medios para trascender las condiciones humanas ordinarias. Así es que, a la postre, nos gobernará una élite inmortal tan sensata como estamos comprobando. Ya vimos que Putin y Xi Jinping, por ahora, tienen decidido llegar a cumplir los ciento cincuenta años. Es lo que nos espera en el futuro transhumanista que tenemos por delante. *Incipit Zaratustra*.

Todo esto no significa que Elon Musk haya dejado «de creer en Marte. Simplemente, significa que ha decidido que primero debe ganar

una batalla contra el déficit presupuestario o el “wokismo” para llegar a Marte». Una vez ganada la batalla contra lo *woke*, la IA será capaz de diseñar los cohetes que nos permitirán instalarnos en Marte. Pese a que estamos «estancados», es difícil seguir el ritmo de la imaginación de Elon Musk, quien considera, por ejemplo, que «en diez años tendremos mil millones de robots humanoides en Estados Unidos».

Peter Thiel, al parecer, piensa que es más práctico conquistar el mar para el anarcocapitalismo, construyendo «ciudades flotantes en alta mar» (*seasteading*), «plataformas oceánicas donde los ricos puedan flotar más allá del alcance de los Estados, mientras sus fantasías libertarias se mecen como yates de lujo en aguas internacionales».³

Creo que Evgeny Morozov es quien mejor ha descrito esta élite de «oligarcas intelectuales legisladores», «dotados de carteras de inversión que funcionan como argumentos filosóficos».⁴ Son reyes y son filósofos; son, así, la peor versión posible del rey filósofo de Platón.

Los vocabularios taxonómicos en los que hemos confiado —con sus pulcras categorías de «élites», «oligarcas», «intelectuales públicos»— se quedan cortos ante esta nueva especie. Los reyes filósofos de Silicon Valley no son simplemente los patrocinadores de antaño que financiaban *think tanks* u organizaciones sin fines de lucro, ni son plutócratas accidentales que garabatean manifiestos entre la compra de un yate y otro. Han diseñado un híbrido más agresivo: carteras de inversión que funcionan como argumentos filosóficos, posiciones de mercado que operacionalizan convicciones. Y mientras los multimillonarios de la era industrial construían fundaciones para inmortalizar sus cosmovisiones, estos personajes erigen fondos de inversión que también funcionan como fortalezas ideológicas. Es la evolución hegeliana del capitalismo (tesis) al filantropocapitalismo (antítesis) y a la guerra cultural como negocio (síntesis).

Esta nueva clase de filósofos dispone de medios que la filosofía jamás tuvo en sus manos. Para empezar, como señala Morozov, manejan «fortunas tan enormes que distorsionan la física básica de la realidad». Esto hay que tomárselo muy en serio. Es como si se tratara

de agujeros negros en una sociedad que intentara vanamente regirse por las leyes de Newton. Y, desde luego, es una impotente utopía intentar entender el mundo según los principios de la Ilustración en semejante situación. El poder soberano —y con la Ilustración, el poder legislativo— tenía que ser un poder frente al cual ningún otro poder pudiera ni tan siquiera osar medirse. Sin embargo, esa definición ya no la cumplen los poderes parlamentarios. En realidad, nunca la cumplieron, porque la vida parlamentaria siempre estuvo atenazada por los poderes económicos, de tal modo que la Ilustración, y en general la Edad Moderna, fue suplantada por una especie de prolongación de la Edad Media. Pero, en cambio, resulta que estas obscenas fortunas privadas sí cumplen con esa definición, con la definición de poder soberano. Y, conscientes de ello, no han cesado de reclamar que se los reconozca legalmente, es decir, que se los deje en paz ejercer su soberanía anarcocapitalista.

Estas fortunas son irrepresentables; la imaginación no da de sí, podríamos decir recordando la definición kantiana de lo sublime. Además, son literalmente los dueños de las redes que sustentan la conversación de la sociedad: «han colonizado tanto el medio como el mensaje, el sistema y el mundo vital».

Combinando poderes antes dispersos entre diversos ámbitos sociales, proponen futuros el lunes, los financian el martes y fuerzan su materialización el viernes. ¿Y quién cuestiona a los profetas cuyas revelaciones previas dieron a luz PayPal, Tesla y ChatGPT? Su derecho divino a predecir emana de su probada divinidad.

El rey filósofo de Platón fusionado con el oráculo de Delfos. No son intelectuales tanteando el futuro, porque tienen el poder suficiente para crearlo. Sus teorías están siendo probadas sobre la población mundial «en el experimento no regulado más vasto de la historia».

Esta es, pues, la táctica final: los intelectuales oligarcas reconfigurando la legislación, las instituciones y las expectativas culturales hasta que la profecía y

la realidad se fusionan en una sola alucinación (cortesía de ChatGPT, por supuesto).

Estos señores no son como fueron Rothschild, Rockefeller o George Soros. No son simplemente multimillonarios. Ellos tienen un programa radical de transformación del mundo. Son revolucionarios y filósofos y tienen una nueva concepción de la humanidad en la cabeza. Intentar realizarla es para ellos como un juego. Y tienen los medios para jugar y seguir jugando a lo grande y por mucho tiempo. Están dispuestos a jugarse la sustancia misma de la humanidad.

Es muy interesante el artículo publicado por *Le Grand Continent*, «El nuevo momento Grocio».⁵ La idea es que internet ha transformado ya por entero cualquier geopolítica posible. Mientras los seres humanos, pobres chapuzas bípedas, se esfuerzan todavía en caminar para recorrer distancias, todo lo importante, todo lo decisivo que ocurre en el planeta se decide ya en un mundo en el que no hay distancias. Lo dijo Heidegger en los años sesenta: «la sindistancia reina». Ya no hay proximidad ni lejanía. Heidegger lo decía pensando en la radio, la televisión o el ferrocarril. Ahora la broma se ha hecho enteramente real:

En internet, la distancia entre dos puntos se reduce a cero. Puedes estar al otro lado del mundo con respecto a otra persona, pero, digitalmente, solo te separa un clic. Dos interlocutores pueden compartir el mismo espacio virtual, independientemente de que se encuentren muy lejos o muy cerca. El fin del concepto de distancia es crucial. Altera de mil maneras directas e indirectas conceptos que antes eran estables: la soberanía, la seguridad, la ciudadanía, la identidad nacional, así como la frontera entre la esfera interna y la internacional. Las telecomunicaciones han dejado de ser solo un medio para conectar lugares físicos y se han convertido en un destino en sí mismas. Este espacio es ahora aquel en el que pasamos una parte cada vez mayor de nuestra existencia, ya sea para trabajar, jugar o soñar. Se trata de un espacio social en constante expansión, sin fronteras ni distancias, en el que los intentos de los gobiernos por controlar las interacciones parecen menos límites reales que obstáculos destinados a ser sorteados. [...]. El resultado es que, al igual que la Europa del siglo xvi reorganizó el orden internacional en torno a la difusión de

la imprenta y el comercio, hoy estamos reorganizando el mundo en torno a la expansión de este espacio digital.

La tesis de Heidegger era que la supresión de las distancias comprometía la esencia misma de lo humano, porque, como había dicho Hölderlin, «el hombre habita poéticamente». No hay ser humano si no hay poesía y, podría decirse, la poesía pinta sus imágenes siempre con dos tonalidades: la proximidad y la lejanía.

Así es que, de este modo, en este nuevo mundo de los «no lugares» y de la «sindistancia», la habitación del ser humano se ha desmoronado. El ser humano mismo ha sido superado y hay que estar a la altura. Es otra forma de contar lo mismo, ahora «heideggerianamente». Sin proximidad y sin lejanía no hay habitación posible para el ser humano. Y, en consecuencia, el ser humano ya es como un caracol que hubiera perdido su concha. El «último hombre» está a la intemperie. Pero no hay de qué preocuparse: Peter Thiel y sus amigos ya han puesto manos a la obra y tienen un nuevo mundo en la cabeza. Sobre todo, tienen una nueva geopolítica y un superhombre en el bolsillo.

Ante todo, hay que quitarse de encima a los Estados nación. Eso equivale a liberarnos de toda legislación y, por tanto, según su concepción, de toda opresión. Hace ya tiempo que se viene barajando la idea: el mundo debería convertirse en un inmenso archipiélago de *network states*:

El concepto de *network state*, o Estado en red, un híbrido entre el ciberespacio y el territorio físico, lleva casi veinte años circulando. Sus defensores lo definen de la siguiente manera: «Un *network state* es una entidad geográficamente descentralizada, conectada por internet, concebida como un archipiélago mundial de territorios físicos. Su crecimiento se basa en un plebiscito permanente, que atrae a migrantes unidos por una comunidad de ideas y valores». Así, un *network state* podría federar a los partidarios de la vida eterna; otro, a los apasionados de las criptomonedas; otro, a los aficionados al cine de Disney, o cualquier otro centro de interés imaginable. Dado que el ciberespacio es potencialmente infinito y que algunos promotores de los *network states* ya

están pensando en poblar estaciones espaciales, explorar la Luna o colonizar Marte, en teoría habría espacio suficiente para hacer realidad los sueños de todos.

Se trata de acabar por completo con el actual orden internacional y sustituirlo por una ocurrencia mejor: un orden libertario radical sin Estados. Un sueño anarcocapitalista en el que no habría más que individuos y corporaciones privadas. Es, ante todo, el fin del ordenamiento institucional que edificó la Ilustración contra viento y marea.

Esta idea ha parecido durante mucho tiempo tan descabellada que ha suscitado poca o ninguna atención fuera de una pequeña comunidad de adeptos. Sin embargo, cuenta desde hace tiempo con el apoyo de personalidades ricas e influyentes de Silicon Valley, en particular Elon Musk y Peter Thiel. Este último ha dedicado importantes recursos al desarrollo del concepto de *network state* y a su promoción como propuesta seria.

Es decir, cuenta desde hace tiempo con el apoyo de personas que, como decíamos, poseen «fortunas tan enormes que distorsionan la física básica de la realidad». Personas que no juegan con chatarra, sino con cantidades económicas imponentes, semejantes al producto interior bruto de muchos países.

En especial, según explica un editorial de *Le Grand Continent* (10 de enero de 2026), parece que la atención se concentra ahora en la empresa Praxis, que, naturalmente, cuenta como inversor a Peter Thiel y también a Joe Lonsdale, uno de los fundadores de Palantir. La idea es convertir Praxis en «la primera nación digital». Una especie de nueva polis griega, una ciudad-Estado digital, que dice tener por objetivo «restaurar la civilización occidental y perseguir nuestro destino último: vivir entre las estrellas». Se baraja ahora la idea de instalar Praxis... ¿en Groenlandia! Se trataría de una ciudad de unos 10.000 habitantes. La población se dividiría, según parece, en «guerreros, sacerdotes y comerciantes». Parece una broma, pero,

según estima *Le Grand Continent* a partir de los datos presentados, «los ciudadanos de Praxis dispondrían colectivamente de 1,117 billones de dólares, es decir, aproximadamente un tercio de la producción nacional francesa».

¿Pero a qué quieren jugar en sus paraísos libertarios?, se pregunta uno. ¿En qué les estorba la legislación a personas tan poderosas que tienen más poder que los Estados y que operan ya desde siempre en franjas legales y paraísos fiscales? ¿Qué es lo que querrían poder experimentar con tanta libertad en sus plataformas marinas *offshore*, en sus *network states* o, al parecer, en Marte? ¿Es que quieren ir desnudos por ahí, drogarse, hacer orgías con prostitutas? Pero eso ya lo hacen y ninguna legislación nacional pretendería poder arrebatarles esa posibilidad. ¿Es que quieren experimentar con la especie humana sin la vigilancia de la FDA? ¿Quieren llenarlo todo de centrales nucleares en red, sin la vigilancia de la NRC? ¿Experimentar con las semillas para hacerlas más rentables de lo que ya son para Monsanto? ¿Experimentar con la vivisección o con la piedra filosofal de las criptomonedas? ¿Librarse por fin de una vez por todas de Greta Thunberg?

Quieren, sobre todo, experimentar para alcanzar la inmortalidad. Semejante empresa no puede someterse a ningún principio de precaución plasmado en legislaciones y burocracias. ¿Quizás es que haya que retomar la investigación donde la dejó Gilles de Rais en el siglo xv, probando con el asesinato en serie de niños? ¿Quizás han decidido retomar sus investigaciones en algún rincón *offshore* del planeta o del espacio? Según Steve Bannon, «una de las razones principales por las que parte de Silicon Valley se inclinó hacia Trump fue el temor a la regulación de la IA de la Administración Biden». Puede ser. Pero viendo cuál es el plan para corto y medio plazo, a algunos eso no nos convence más que de la necesidad de una estricta regulación estatal (y democrática) del desarrollo de la IA.

En todo caso, lo cierto es que Elon Musk se toma en serio su idea de colonizar Marte y de que eso implica una nueva jurisdicción

libertaria. El futuro ya está aquí, como se explica en el citado artículo «El nuevo momento Grocio»:⁶

Nadie lee nunca las cláusulas de los contratos impresos en letra pequeña en las cajas de software o las que se aceptan al comprar un nuevo teléfono móvil. Sin embargo, aunque no utilices el servicio Starlink de Elon Musk, leer la letra pequeña es revelador. Este es el artículo 11 de un contrato tipo de Starlink, válido en Francia:

DERECHOS APLICABLES Y LITIGIOS

Para los Servicios prestados en, sobre o en órbita alrededor del planeta Tierra o la Luna, el presente Contrato y cualquier litigio relacionado con el mismo (los «Litigios») se regirán e interpretarán de conformidad con las leyes francesas y se someterán a la jurisdicción exclusiva de los tribunales franceses.

Para los Servicios prestados en Marte o en tránsito hacia Marte a través de Starship u otra nave espacial, las partes reconocen a Marte como un planeta libre y acuerdan que ningún gobierno terrestre tiene autoridad o soberanía sobre las actividades marcianas. En consecuencia, los litigios se resolverán mediante principios autónomos, establecidos de buena fe, en el momento del establecimiento de la colonia marciana.

Esto constituye, por supuesto, una clara señal de que Musk se toma en serio su proyecto de colonizar Marte. Pero esto es solo una faceta de la historia y, para el futuro del orden internacional, sin duda la menos determinante. Porque Elon Musk también tiene grandes ambiciones en materia de gobernanza terrestre, y no es el único.

Pero, como dice Paul Saffo, el autor del artículo que estamos citando, de todos modos hay que dormir en algún sitio, y por el momento no nos basta con un *network* colchón. Y probablemente los colchones de Marte tardarán bastante tiempo en resultar confortables.

Esto implica tener bienes inmuebles en algún lugar de la superficie de la Tierra. Ahí es donde entran en juego las *freedom cities*, una idea defendida por el presidente Trump durante su campaña del año pasado. La idea es crear zonas semiautónomas libres de regulaciones estatales y federales que, según sus promotores, se convertirían en centros de creatividad e innovación.

LA TENTACIÓN DE ACELERAR

Uno de los firmantes del *Manifiesto tecno-optimista* es Friedrich Nietzsche. Andreessen no ha escatimado con sus «santos patronos»: también lo firman Adam Smith, Andy Warhol, Bertrand Russell, David Ricardo, David Friedman, Friedrich Hayek, Ludwig von Mises, Milton Friedman o Vilfredo Pareto (y muchos más). Nietzsche va a ser, sin duda, el protagonista principal de todo este universo transhumanista. Pero, como enseguida vamos a comprobar, Andreessen podría perfectamente haber incluido a Karl Marx. Y, desde luego, a los que se convirtieron en el más repetido referente «aceleracionista»: Deleuze y Guattari, los autores de *El Anti-Edipo*, un libro que fue y ha seguido siendo un punto de partida del aceleracionismo desde la extrema izquierda a la extrema derecha.

El hecho de partida es incuestionable: el capitalismo ha adelantado al ser humano, ha ido mucho más allá que sus protagonistas burgueses o proletarios, y mucho más allá que la imaginación de sus políticos. De este modo, hay siempre una tentación «nietzscheana» a la que el aceleracionismo no ha dejado de aludir, y que siempre se resume citando un memorable pasaje de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari:

Pero ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del Tercer Mundo, en una curiosa renovación de la «solución económica» fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la decodificación y de la desterritorialización. Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante decodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico.

No retirarse del proceso, sino ir más lejos, «acelerar el proceso», como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada.⁷

Ahora, en la actualidad, estamos empezando a ver muchas cosas, la mayor parte espeluznantes. Era la otra posibilidad: en lugar de retroceder o decrecer, como nos aconsejan los cenizos ecologistas, acelerar hasta desembocar en el superhombre nietzscheano que

advendrá, sin duda, cuando el capitalismo agote sus posibilidades y se convierta en otra cosa. Desde la izquierda, porque la aceleración acabará con el capitalismo. Desde la derecha, porque a lo mejor no se ve con malos ojos la superación capitalista del ser humano y el advenimiento de una distopía ciberpunk en la que la inteligencia artificial piense con nosotros y mejor que nosotros.

El aceleracionismo de extrema derecha ha acuñado el título de «Ilustración oscura»,⁸ de la mano del filósofo Nick Land y de su amigo Curtis Yarvin, el famoso bloguero estadounidense conocido con el seudónimo de *Mencius Moldbug*. Sustancialmente, mantienen que la democracia es un freno al desarrollo y que debería implantarse una dictadura empresarial, una monarquía en la que el gobierno quede en manos de los CEO. Y estos no son insignificantes académicos escritores de *papers* ni *influencers* de poca monta. Han sido muy influyentes en las personas más poderosas del planeta, empezando por Donald Trump, Steve Bannon, Peter Thiel o J. D. Vance.

La tentación está sobre la mesa: dejar al capitalismo en paz, dejarlo acelerar a sus anchas. Por ejemplo, reflexionemos sobre un caso paradigmático: el asunto del trabajo infantil. El capitalismo fue más lejos que los más impacientes revolucionarios, incorporó a la mujer al trabajo y, de paso, también a los niños, sin pedir permiso a nadie. Como bien sabemos, bajo el capitalismo «todo se ha disuelto en el aire» y, por supuesto, también la familia. Quizá los burgueses salvaron su vida familiar, pero la de la gran mayoría de la población proletarizada quedó hecha unas migas.

Poner a trabajar a las mujeres y a los niños no fue un plan maquiavélico de unos adelantados aceleracionistas del siglo XIX. Fue el capitalismo por sí mismo quien tuvo la idea. Bastaba bajar los salarios, una tendencia que poco menos le era consustancial. Que trabajaran las mujeres y los niños era la única manera de que el salario no tuviera que pagar la reproducción de la familia obrera en su conjunto. Si la mujer trabajaba, el salario podía bajar a la mitad, y

otro tanto si trabajaban los niños. La solidez de la familia, por supuesto, se desvanecía en el aire, pero, de todos modos, los proletarios seguían reproduciéndose como conejos. Fueron los sindicatos los que tomaron aquí la palabra para retrasar el futuro, para retroceder y ralentizar, logrando que cada vez se limitara más el trabajo infantil. Fue la izquierda la que pisó el freno. El capitalismo corría demasiado deprisa; era, como dijo Benjamin, una locomotora que rodaba aceleradamente hacia el abismo. El socialismo no podía ser otra cosa que el freno de emergencia. No es el único caso en el que la izquierda ha actuado como un *katejón*, retardando la llegada del futuro. Como veremos, más bien ha ido acomodándose más y más en ese papel.

La gran victoria del aceleracionismo de extrema derecha con la presidencia de Trump abre la posibilidad de volver a accionar el turbo. Volviendo al asunto: en marzo de 2025, el gobernador de Florida propuso que los niños de catorce años pudieran trabajar en turnos nocturnos durante los días lectivos. «¿Qué hay de malo en esperar que nuestros jóvenes trabajen a tiempo parcial ahora? Bueno, así era cuando yo era niño», declaró el gobernador Ron DeSantis. De este modo, se pretendía cubrir las vacantes que habían dejado las masivas deportaciones de emigrantes ordenadas por Trump. Todo el mundo sabe que se trata de trabajos «mal pagados y a menudo indeseables» (CNN), precisamente por eso los desempeñaban los emigrantes, y ahora los desempeñarán los niños. Como vemos, el capitalismo recupera el tiempo perdido. No es que volvamos al pasado del siglo XIX; es más bien que hemos tenido que esperar al siglo XXI para quitarnos de en medio todo cuanto desde entonces nos estaba retrasando. Ya hemos visto el diagnóstico de Peter Thiel: estamos estancados.

Nick Land ha observado que los neomarxistas, como él nos llama, somos cada vez menos aceleracionistas. Porque no cabe duda de que el socialismo real sí lo fue, y mucho, puesto que no paraba de afirmarse que el capitalismo era un freno al desarrollo de las fuerzas

productivas, algo que los aceleracionistas de izquierdas siguen manteniendo todavía, y veremos que con cierto sentido, si se sabe entenderlos. Pero, en general, dice Nick Land, nos avergüenza ser aceleracionistas porque eso nos recuerda al «os vamos a enterrar» de Jrushchov o al Gran Salto Adelante de Mao, y, lógicamente, no podemos evitar sentirnos ridículos. Algo peor que ridículos, porque el Gran Salto Adelante, por ejemplo, fue quizá la catástrofe humana más grave que haya experimentado la humanidad, contando al menos treinta millones de muertos en pocos años. Así es que —señala Nick Land— nos hemos vuelto más «frankfurtianos»: nada puede competir con el capitalismo en aceleración, pero es que ya no queremos acelerar; ahora queremos parar, queremos decrecer.

A esta actitud, Nick Land la ha llamado «miserabilismo trascendental». ⁹ El capitalismo se identifica con el deseo, que es insaciable. Y no cabe duda: «Lo que sea que desees, el capitalismo es el camino más seguro para obtenerlo». El deseo y el capitalismo se parecen en esta insaciabilidad originaria. Y, al final, solo la aceleración acaba por satisfacer un poco. «“Apuesta por el crecimiento” quiere decir ahora “Apuesta (duro) por el capitalismo”. Cuesta cada vez más recordar que esta ecuación pudo haber parecido controvertida en alguna ocasión. Alguna vez pudo haber sido descartada por la izquierda como irrisoria». Este es el nuevo mundo del «miserabilismo trascendental». Se acabaron esos tiempos del marxismo en los que se estaba tan seguro de que el capitalismo era un freno al crecimiento.

La verdad es que siempre habrá un anticapitalismo de moda, pero las modas pasan y enseguida se quedan obsoletas. Por el contrario, el capitalismo traerá siempre la última novedad. Y la cosa no tiene ya remedio ni marcha atrás: las máquinas modernas no tienen un posible uso socialista; hay ya una «creciente inmanencia de lo social y lo técnico que es irreversible». ¹⁰ Es el Tiempo mismo el que ha tomado la «senda capitalista». «El Tiempo está del lado del capitalismo», nos dice Nick Land.

La novedad es patrimonio del capitalismo. Si no hay capitalismo, reconozcámoslo de una vez, no hay «motor de cambio». Un dinamismo sin competencia era un sueño socialista ridículo. Pero el capitalismo seguirá trayendo lo nuevo..., y si eso hace infeliz al miserabilismo trascendental, pues que se fastidie. Nos fastidiamos. Además, cualquier cosa hace infeliz al miserabilismo trascendental...; somos gentes que queremos ser infelices, nos dice Nick Land.

Es cierto que hay aquí toda una lectura de Nietzsche en juego. El capitalismo nos ha dejado instalados, ya desde hace tiempo, en un más allá del ser humano. Es un problema de imaginación, como dijo Günther Anders: nuestra imaginación es finita y bastante torpe, pero entre las limitaciones humanas «hay algunas que le honran». Somos seres pequeños y modestos y deberíamos construir un mundo pequeño y modesto, que seamos capaces de abarcar con nuestra imaginación. Nick Land saca las conclusiones contrarias. Es muy sencillo: la imaginación del primate humano es muy limitada. En cambio, la imaginación del capitalismo es infinita. El capitalismo es un cerebro mucho más potente que el nuestro, y lo que hay que hacer es dejarlo pensar en paz y fundirnos antropológicamente con lo que venga: una era en la que la máquina deseará por nosotros, en la que nos fundiremos con ella para llegar más lejos, quién sabe adónde. Elon Musk ya nos está preparando el camino para la colonización de Marte.

En palabras de Nick Land, tenemos que «definir nuestro horizonte biónico: el umbral de fusión entre naturaleza y cultura a partir del cual una población se vuelve indistinguible de su tecnología». El aceleracionismo debe desembocar en un secesionismo biónico, es decir, en una vía para escapar de nuestra especie, yendo, por tanto, «más allá de lo humano». La idea nietzscheana de un «superhombre» se puede materializar a un nivel biónico, mediante la manipulación técnica y genética. Land cita, por ejemplo, el siguiente texto:

El eugenismo de Campbell aboga por el abandono del *Homo sapiens* como «reliquia» o «fósil viviente», y la aplicación de tecnologías genéticas para penetrar en el genoma, probablemente escribiendo nuevos genes desde cero con la ayuda de un sintetizador de ADN. Tal eugenesia sería practicada por grupos de élite, cuyos logros superarían tan rápida y radicalmente el ritmo habitual de la evolución que, en diez generaciones, los nuevos grupos habrían superado a nuestra forma actual en la misma medida en que nosotros superamos a los simios.

Como comenta Arnaud Miranda en *Le Grand Continent*, la idea evolucionista de Land plantea que la evolución biológica no es necesariamente un proceso lento; a veces se producen cambios profundos de forma brusca.¹¹ Y lo importante es que, en estos momentos, tenemos los medios científicos para provocar estos cambios. «Land expresa aquí claramente la ambición transhumanista, e incluso poshumanista, de su aceleracionismo: se trata de crear una nueva humanidad, incluso una nueva especie por derecho propio». Hace referencia a Octavia Butler, una autora de ciencia ficción feminista que, a finales de los noventa, escribió una trilogía en la que la humanidad se encontraba con una especie extraterrestre que vivía en una completa simbiosis con la tecnología. Ahora somos ya esa especie extraterrestre.

Ahora bien, Land tiene muy claro que los que impulsarán este proceso evolutivo que nos llevará más allá de nuestra especie serán «pequeñas minorías de individuos». Lo que Arnaud Miranda comenta con mucha razón diciendo:

Aquí encontramos el elitismo típico de las posiciones neorreaccionarias. La posthumanidad solo puede afectar a un puñado de elegidos, que se volverán capaces de su propia transformación. Pensamos aquí en la «salida libre» que reclamaban libertarios como Peter Thiel y Patri Friedman en la década de 2000. En aquel momento se trataba de defender el derecho a separarse de la democracia y fundar nuevas comunidades autónomas (véase, por ejemplo, el proyecto *Seasteading*). Land va mucho más allá: contempla la posibilidad de salir de la humanidad.

Por supuesto, mientras adviene este más allá del ser humano, eso de dejar al capitalismo pensar en paz se traduce en las recetas neoliberales más habituales: no hay que entorpecerlo ni distraerlo. Ante todo, hay que suprimir el derecho laboral y superar esa rémora del progreso que fueron los convenios colectivos, protegidos en la Constitución. Las legislaciones sobre el salario mínimo han retrasado el progreso de la humanidad, estancándonos en una especie de Edad Media que algún día recordaremos, lo mismo que un día recordaremos la democracia, los derechos humanos y los programas sociales, como una aberración que nos tuvo hipnotizados y parálíticos durante dos siglos. Se acabaron las clases sociales: aquí no hay más que emprendedores, empresarios de sí mismos que tienen que rentabilizar su capital humano y que, si fracasan, es porque no han sabido sonreír bastante, porque no han tenido un buen entrenador o porque son ineptos o incapaces.

«Tu riqueza eres tú»: con este lema un individuo llamado Sergio Cánovas Rico ha llenado estadios y se ha forrado en el mercado. O «cómo tener ÉXITO sin sentirse vacío», el lema de Amadeo Lladós, fundador del chiringuito Lladós University. Estos son algunos lugartenientes del proyecto global para el nuevo superhombre que nos tiene preparado el capitalismo.

Para los promotores de esta «Ilustración oscura», el capitalismo es el único acelerador posible. Y, si hay que acelerar, no hay otra opción que la de ponernos en sus manos. No es el capitalismo lo que es un freno al desarrollo (¿qué desarrollo?), como sostienen los aceleracionistas de izquierda, como sostuvo la tradición marxista durante tanto tiempo, como defiende Marx en algunos textos y como, en un cierto sentido muy concreto, vamos a defender nosotros en este libro. El capitalismo es el acelerador, y la democracia, en general, es el freno que nos ralentiza. Nos agarramos a ese freno con una convicción religiosa. Es una cuestión de fe. No hay —nos dicen Curtis Yarvin y Nick Land— ninguna base científica o racional en todo esto, empezando por supuesto por la ideología *woke* y terminando por la

pretensión de que todas las razas son iguales. Un día no muy lejano despertaremos de esta pesadilla de lo políticamente correcto, incluyendo aquí la ideología religiosa a la que se llama «derechos humanos».

Estas ideas son las que en febrero de 2025 inspiraron a Trump la idea de vaciar Gaza, aprovechando el genocidio en curso, y convertirlo en un *resort* turístico del cual los gazatíes podrían llegar a ser accionistas, con tal de irse a vivir a otro sitio. Se trataba de poner sobre la mesa un experimento pionero, pues, en efecto, las propuestas de Curtis Yarvin eran más ambiciosas: todos los países deberían ser monarquías digitales administradas por un jefe ejecutivo, como si fueran empresas. O, incluso, se podría llegar a una situación en que los países fueran propiedad de las empresas. Y los ciudadanos serían, simplemente, accionistas que tendrían una participación en los beneficios.

Según Nick Land, los «libertarios» de la Ilustración oscura no deben esforzarse por hacerse oír en el mundo político, porque eso sería, de alguna manera, caer en la trampa de la democracia. Lo que hay que hacer —nos dice con su estilo esotérico— es buscar «una salida».¹² Hay que «salirse de la política». Pero ¿qué se entiende por «política» en la secta secreta de la Ilustración oscura? En una aclaración a su manifiesto «La educación de un libertario», Peter Thiel nos ofrece una definición impresionante: «La política consiste en interferir en la vida de otras personas sin su consentimiento». Lo que, de paso, nos permite comprender aquello que entiende por «libertario»:

Creo que la política es demasiado intensa. Por eso soy libertario. La política enfurece, destruye relaciones y polariza la visión de las personas: el mundo es nosotros contra ellos; la gente buena contra los demás. La política consiste en interferir en la vida de otras personas sin su consentimiento. Probablemente por eso, en el pasado, los libertarios han avanzado poco en la esfera política. Por eso, abogo por centrar la energía en otras áreas, en proyectos pacíficos que algunos consideran utópicos.¹³

Así pues, sentencia Nick Land, hay que encontrar la «salida», esa salida de la democracia que, sin duda, están encontrando ya los grandes magnates de Silicon Valley, hoy tan bien asentados en la Casa Blanca. A Nick Land se le entiende con dificultad, porque se cree un gran genio de la oscuridad heracliteana. Pero, en verdad, dice lo mismo que Peter Thiel: «En nuestra época, la gran tarea de los libertarios es encontrar una vía de escape de la política en todas sus formas —desde las catástrofes totalitarias y fundamentalistas hasta el *demos* irreflexivo que guía a la llamada «socialdemocracia».¹⁴

La aventura transhumanista tiene que superar al ser humano, pero, para empezar, tiene que lograr ir «más allá de la política»: «La cuestión crítica, entonces, radica en los medios, en cómo escapar, no a través de la política, sino más allá de ella». Thiel explicita las vías de escape que considera practicables. Para empezar, hay que acabar con la soberanía monetaria de los bancos centrales mediante una criptomonedas libertaria. A continuación, hay que pensar en colonizar la galaxia, lo que expresa con estas palabras: «Debemos redoblar los esfuerzos para comercializar el espacio». Y la otra posibilidad: colonizar los océanos.

Pero, mientras todo esto se hace tecnológicamente posible, hay que implementar algunos célebres programas anarcocapitalistas: ante todo, acabar con los programas de asistencia social propios de lo que se llamó el estado del bienestar; arreglar ciertas cuentas pendientes con el feminismo y los homosexuales, con todo eso que llaman «ideología de género» y mentalidad *woke*; acabar con las instituciones estatales que regulan la vida económica de la sociedad y también con aquellas que lo intentan hacer a nivel internacional, como, por ejemplo, la OMS; y, en general, librarnos del lastre de la democracia. Por ejemplo, nos dice Peter Thiel:

Desde 1920, el enorme aumento en los beneficiarios de la asistencia social y la extensión del sufragio a las mujeres —dos sectores notoriamente difíciles para

los libertarios— han convertido la noción de «democracia capitalista» en una contradicción.¹⁵

No hay que apresurarse a juzgar a la ligera. Thiel aclaró enseguida el sentido de este comentario: él no estaba a favor de quitarles el derecho al voto a las mujeres. Estaba en contra del derecho al voto en general, porque ya no creía —como hemos visto— que la democracia fuera compatible con la libertad.

Como bien ha apuntado Toño Fraguas en el artículo citado:

La pátina de profundidad a estas consignas retrógradas tan esquemáticas lo aporta Nick Land. Este filósofo cultiva un aura de autor maldito, provocativo [...], una pose de intelectual atractiva por irracional, literaria y estetizante.¹⁶

La «Ilustración oscura» es, en efecto, una pátina filosófica para el programa más burdo y demencial de la extrema derecha que se autodenomina «libertaria».

Quizás algunos se sorprendan de que Nick Land se empeñe en seguir remitiendo su pensamiento a Gilles Deleuze y Félix Guattari. La idea proviene de *Mil mesetas*. Ahí hablaron del capitalismo como una fuerza desterritorializadora que, al mismo tiempo, el Estado se encargaba de reterritorializar de nuevo. Y ellos mismos, como vimos más arriba, ya habían planteado en *El Anti-Edipo* que quizá la izquierda debería centrarse más bien en acelerar el proceso de desintegración antes que el de reintegración.

Probablemente, era una estupidez muy peligrosa políticamente, y seguro que muchos deleuzianos que se pretenden tan de izquierdas lo tienen de alguna manera merecido. Land les toma la palabra, como buen anarcocapitalista: «El capitalismo es un acelerador entrópico, mientras que la democracia es un retardador negentrópico, lo que ilustra bien el término “demosclerosis”». La democracia nos retarda, nos estanca, nos sume en la decadencia.

«Lo que el liberalismo clásico produjo (la Revolución Industrial), el liberalismo tardío acaba retomándolo (mediante el estado del

bienestar canceroso)», nos dice Nick Land. Arnaud Miranda tiene mucha razón en comentar —en el citado artículo— la insistencia que ponen tanto Nick Land como Curtis Yarvin en utilizar la metáfora del cáncer para referirse a la democracia. También la metáfora de la infección y la enfermedad, calificando a los enemigos de insectos o parásitos; un modo de hablar muy propio del fascismo. Trump mismo ha hablado en ese sentido, diciendo que los migrantes «infectan la sangre del pueblo estadounidense». En todo caso, la «demosclerosis» es una enfermedad para la que —por cierto— Curtis Yarvin ya tiene la solución que no duda en proclamar en voz bien alta: la única solución es un golpe de Estado.¹⁷ Son sus propias palabras; no es una exageración retórica. El «bloguero de la Casa Blanca» piensa que hay que comenzar con un golpe de Estado (en Estados Unidos) que acabe con la democracia. Realmente caminamos en un más allá, porque estos son otros tiempos: no hace mucho habría sido impensable escuchar una cosa así. ¿Cuándo empezamos a acostumbrarnos?

Curtis Yarvin se hace llamar Mencius Moldbug. Da que pensar el verdadero papel que cumple en nuestra élite de «reyes filósofos» este gurú de la Ilustración oscura. Se le ha llamado «el susurrador de Silicon Valley», desde el todopoderoso Peter Thiel hasta el legendario inventor de Netscape, Marc Andreessen. Pero también en Washington, donde el vicepresidente J. D. Vance lo cita como «la inspiración detrás de la gran purga de empleados públicos».¹⁸

El caso es que este anarcocapitalismo de extrema derecha ha llegado muy alto. En 2021, el bloguero de ultraderecha Jack Murphy le preguntó a J. D. Vance: «Dado que votar es ineficaz, ¿qué se puede hacer para solucionar el hecho de que las instituciones de Estados Unidos estén corrompidas y podridas hasta la médula?». «Hay un tipo —respondió Vance—, Curtis Yarvin, que ha escrito sobre algunas de estas cosas...». Acabamos de verlo: una de las cosas que ha escrito es que la solución es un golpe de Estado, que, recogida la idea por el vicepresidente, sería, por tanto, un autogolpe.

Leído con calma, Curtis Yarvin es un mamarracho impresentable. No se sabe muy bien lo que ha logrado vender a gente tan poderosa. Da la impresión de que Yarvin se hubiera quedado colgado en bucle en algún viaje de LSD. Por muy frito que a su vez tenga el cerebro Nick Land, uno no sale de su asombro viéndolo citar a semejante elemento. El mérito de Yarvin es un poco como el mérito de los niños: se atreve a decir cosas que otros hijos de puta mucho más poderosos que él están encantados de citar, empezando por el asunto de la motosierra de funcionarios y terminando por su defensa del racismo.

En 2008 publicó una «Carta abierta a los progresistas razonables» en su blog, argumentando que el igualitarismo, lejos de mejorar el mundo, es responsable de la mayoría de sus males. Fue allí donde, con el seudónimo de Mencius Moldbug, Yarvin propuso reiniciar el sistema operativo de la sociedad tal como lo conocemos. Esto incluía la liquidación de escuelas y universidades públicas, la abolición de los periódicos y el encarcelamiento de las «poblaciones incivilizadas».

La periodista Ava Kofman hace una magnífica semblanza del personaje en su artículo «El complot neorreaccionario de Curtis Yarvin». Cito tan solo el primer párrafo:

A mediados de 2008, cuando Donald Trump todavía era oficialmente un demócrata, un bloguero anónimo que se hacía llamar Mencius Moldbug publicó un manifiesto en entregas que presentó como una «Carta abierta para progresistas de mentes abiertas». Escrita con el desdén burlón del excreyente, la carta de 120.000 palabras argumentaba que, lejos de haber convertido el mundo en un lugar mejor, el igualitarismo era el verdadero responsable de la mayoría de sus defectos. El hecho de que sus bienpensantes lectores opinaran lo contrario, sostenía Moldbug, se debía al influjo de los medios y de la academia, que colaboraban, sin saberlo, en la perpetuación del consenso liberal de izquierda. Propuso darle a esta alianza nefasta el nombre de «La Catedral». Moldbug reclamaba nada menos que su destrucción y un «reinicio» completo del orden social por medio de la «liquidación de la democracia, la Constitución y el Estado de derecho» y la posterior transferencia de poder a un «CEO en jefe» (alguien como Steve Jobs o Marc Andreessen, sugería) para convertir el gobierno en «una corporación armada hasta los dientes, sumamente rentable».

Este nuevo régimen pondría en venta las escuelas públicas, destruiría las universidades, aboliría la prensa y encarcelaría a las «poblaciones descivilizadas». También despediría en masa a los empleados públicos (una medida que Moldbug llamó RAGE, «ira» o «furia», por las siglas en inglés de la frase «jubilen a todos los funcionarios») e interrumpiría las relaciones internacionales, incluidas «las garantías de seguridad, la ayuda internacional y la inmigración en masa». ¹⁹

Moldbug no descartaba que este programa derivara en un nuevo nazismo o un estalinismo, porque todo dependía de la sensatez de su jefe, pero piensa que ese es un riesgo inherente a todas las monarquías, que es el sistema que él defiende. Hay que correr el riesgo, despidiendo a todos los burócratas y funcionarios para sustituirlos por «defensores de la realeza» con vistas a la derrota de La Catedral. Cada país debería dividirse en un mosaico de miniestados, cada uno de ellos con un CEO soberano:

Un director ejecutivo sería suficiente. Cualquier director ejecutivo. Porque «incluso el peor director ejecutivo de las 500 empresas que cotizan en Wall Street sigue siendo mejor que los chimpancés que pueblan la Administración pública». ²⁰

Eso sí, cada país-corporación contaría con una «junta secreta» — sí, una junta *secreta*— que tendría el poder de elegir y deponer al CEO en cuestión. Yarvin propone que estas juntas estén formadas por —no es broma— «los pilotos de aerolíneas» porque son una «fraternidad de gente inteligente, práctica y cuidadosa a la que ya se le confía regularmente la vida de otras personas, ¿qué más querías?».

Respecto a qué hacer con el problema de las clases marginales, Moldbug se preocupa por encontrar «una alternativa humana al genocidio», «una vía que logre el mismo resultado que el asesinato en masa, sin su estigma moral». Parece que ha bromeado con convertir a los marginados en biodiésel para los buses urbanos y, ya más en serio, ha propuesto «confinarlos, enganchándolos a una interfaz de realidad virtual».

Yarvin dice no ser propiamente racista, pero sí cree en la importancia racial del coeficiente intelectual. Incluso en su vida sentimental. Su novia, Laurenson, se le presentó con la siguiente declaración: «Siempre fui liberal, pero tengo un coeficiente intelectual realmente alto». Ava Kofman dice que Laurenson le contó que la premisa de su relación con Yarvin era: «Vamos a ser genios juntos y tener hijos genios». Como ya hemos mencionado, Yarvin (y también Nick Land) consideran que la igualdad racial es un mero dogma de fe, impuesto por La Catedral.

O consideremos la llamada «teoría de la tabla rasa», defendida por diversos expertos, según la cual todos los seres humanos nacen iguales y la única diferencia radica en la educación. Es una afirmación nacida de la ideología, de un sentimiento de culpa por la colonización, que no comparto. Y que, llevada a sus consecuencias extremas, también justifica la apertura de puertas a la inmigración descontrolada. Quizás argumentando en contra de la baja tasa de natalidad de Europa y del hecho de que se tiene buen vino, pero ya no se encuentra a nadie que recoja las uvas.²¹

Para esto de las vendimias hay otras soluciones, como hemos visto defender al gobernador Ron DeSantis, por ejemplo, el trabajo infantil. Pero el asunto crucial es que en absoluto está demostrado que todas las razas tengan el mismo nivel de coeficiente intelectual. Por eso, Yarvin no se considera propiamente racista, sino más bien defensor de una «ciencia racial», que piensa que no es más que una manera de defender de verdad la biodiversidad humana. Esto lo lleva a curiosas e impactantes conclusiones: piensa que, por ejemplo, en los países africanos «hay suficientes personas inteligentes para formar un gobierno, pero no para que funcione una democracia». Nick Land tampoco se queda corto en su libro *La Ilustración oscura*:

Llamar superstición a la creencia en la igualdad humana sustancial es insultar a la superstición. Puede que sea injustificado creer en los duendes, pero, al menos, la persona que mantiene esa creencia no está viendo que no existen durante las horas del día. La desigualdad humana, en cambio, y en toda su abundante

multiplicidad, se exhibe constantemente, ya que las personas muestran sus variaciones de género, etnia, atractivo físico, tamaño y forma, fuerza, salud, agilidad, encanto, humor, ingenio, laboriosidad y sociabilidad, entre otros innumerables rasgos, características, habilidades y aspectos de su personalidad, algunos de forma inmediata y llamativa, otros solo lentamente, con el tiempo. Absorber la más mínima fracción de todo esto y concluir, de la única manera posible, que o bien no es nada, o bien es una «construcción social» e índice de opresión, es puro delirio gnóstico; un compromiso más allá de toda evidencia con la existencia de un mundo verdadero y bueno velado por las apariencias. Las personas no son iguales, no se desarrollan igual, sus objetivos y sus logros no son iguales, y nada puede igualarlas. La igualdad sustancial no tiene relación con la realidad, salvo con su negación sistemática.²²

Hegel nos dijo que la Revolución francesa fue obra de la filosofía. La gran victoria de los filósofos fue poner la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano como el metro con el que era posible medir en adelante todos los actos del poder legislativo y del poder ejecutivo. En su formulación de la ONU de 1948:

Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. (Artículo 2).

Es decir: sí, todos los seres humanos se diferencian por su raza, color, sexo, parentesco, religión, etc., pero existe un *a priori* en el que todos son iguales a la hora de tener «derechos y libertades». Ese *a priori* ya no existe para Nick Land. Esto es tanto como decir que los filósofos han pensado en vano el deber ser y, por tanto, si ha de tener Kant alguna razón, la libertad. Nick Land y Curtis Yarvin se han metido un pico de metanfetamina y han superado a Kant y Hegel, y, en general, a la historia de la filosofía.

El texto de Land que acabamos de citar es absurdo y solo puede haber sido escrito de mala fe. El primer artículo de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano decía: «Los seres humanos nacen y permanecen libres e iguales en derechos». No se afirma que

nazcan iguales, sino que son iguales en derechos. Y que tienen derechos porque son libres. Y que permanecen libres e iguales en derechos, aunque fácticamente se los aprisione en una jaula. Eso no quiere decir que no puedan ser esclavizados; solo que no hay derecho a ello. Que todos tengamos los mismos derechos no quiere decir que seamos un ejército de clones idénticos. Quiere decir que hay algunas diferencias que son legítimas y otras que no; en concreto no lo son aquellas que van contra el hecho de que todos tengamos los mismos derechos. Esto no es un mero *flatus vocis* propio de filósofos que están en la luna.

Cuando se dictó la Declaración, el partido colonial consideró literalmente que se había impuesto «el Terror». El Terror todavía no era Robespierre, era la Declaración. «En septiembre de 1789, Rivarol, periodista monárquico, denunciaba lo que veía como un peligro en la declaración de derechos: “Con la Declaración de los Derechos en la mano, los negros en nuestras colonias y los domésticos en nuestras casas pueden echarnos de nuestras propiedades”». ²³ Era o la Declaración o las colonias. A este tipo de comentarios fue a los que luego respondió Robespierre diciendo: «Perezcan las colonias antes que renunciar a un principio».

El 4 de febrero de 1794, se dictó la abolición de la esclavitud en Francia. Textualmente: «La Convención declara la esclavitud de los negros abolida en todas sus colonias; en consecuencia, decreta que todos los hombres sin distinción de color, domiciliados en las colonias, son ciudadanos franceses y gozarán de todos los derechos asegurados por la Constitución». Robespierre fue guillotinado y, al final, fue él quien cargó con el título de representante del Terror. Pero no hay que olvidar que ese título fue primero encasquetado (por las mismas fuerzas que lo guillotinaron) a la propia Declaración.

El 10 de mayo de 1802, Napoleón promulga la ley que restablece la esclavitud. Ello causó diez mil muertos en Guadalupe, suicidios masivos de exesclavos en la Reunión. En Haití, en cambio, los

exesclavos derrotaron al general francés Leclerc y alcanzaron la independencia el 1 de enero de 1804.

Todo esto son *hechos*, no duendes que viven en castillos en el aire. Son *hechos* que tienen que ver con un *derecho*. Hechos que acontecieron a causa de las tensiones que introduce en este mundo el derecho: el hecho de que, entre los hechos, hay un *hecho* que es el *derecho*.

Todo ese supuesto «realismo materialista», como el que exhibe Nick Land (o, en España, el que esgrimió de viejo Gustavo Bueno), es simplemente ridículo. Hay que ser materialista hasta el final, en el sentido que decía Chesterton: «Era tan materialista que solo creía en los hechos. Pero lo era hasta tal punto que prefería un hecho incluso al propio materialismo».

El hecho de que haya mil diferencias de clase, de género, de talento, de aspecto físico o de lo que sea no impide que exista el hecho mismo del derecho. La historia del derecho es un hecho, y buenos efectos ha causado en la historia de la humanidad. Hay desigualdades: eso es un hecho. Y también es un hecho que no hay derecho a que existan algunas de esas desigualdades. No se entiende qué puede tener esto de asombroso para una mente como la de Nick Land. La «Ilustración oscura» debería escribir su *Crítica de la razón pura*, porque, por el momento, los crípticos pastiches de Land dan bastante vergüenza.

Por ejemplo, frente a Robespierre y la Montaña, el poder económico había reclamado su independencia, su derecho a quedar al margen de cualquier control político. Así, por ejemplo, la esclavitud era una cuestión económica que no debería incumbir a la política. A ese supuesto derecho se contraponía otro derecho: el que había sido recogido y votado en la Declaración. Lo mismo pasaba con el precio del grano, que supuestamente debería quedar al margen de consideraciones políticas. Pero para hacer valer ese derecho, los propietarios reclamaban que se impusiera la ley marcial. Como se ve, por tanto, los derechos y los hechos se entrecruzan y producen nuevos

hechos, unos que son derrotas, y otros, victorias; derrotas para unos y victorias para otros.

Esto no ocurre con los «duendes» de los que habla Nick Land. Los derechos no son creaciones de la fantasía, sino hechos bien asentados en la realidad, al menos mientras en la realidad exista eso a lo que llamamos libertad.

La Declaración de Derechos no fue una quimera irrelevante. Fue el Terror de la «clase de los poseedores» y les costó mucho trabajo y mucha sangre derrotarla (incomparablemente más de lo que le cuesta a Nick Land escribir estos libros). Finalmente lo consiguieron, de modo que esa supuesta «quimera» permaneció en la sombra hasta 1948, momento en que renació en una institución cargada de impotencia, como la ONU. Fueron siglo y medio de silenciamiento y de derrota de las aspiraciones de la razón.²⁴ Fue también la derrota de las clases sociales más desfavorecidas. Pero una derrota de clase no te convierte en un duende o en una quimera: te convierte en una clase derrotada, algo por desgracia bien real y concreto.

Como hemos visto, Land cita con admiración a Curtis Yarvin, lo que no deja de ser sorprendente. Cuando lees las decenas de entrevistas que los más importantes periódicos del mundo han dedicado a Curtis Yarvin, uno se queda estupefacto, porque lo menos que se puede decir de él es que es rematadamente imbécil. Quizás está medio colgado por el LSD y otras drogas psicodélicas, o quizás es un neurótico profundo, pero este hombre no está bien. Es como si estuviera anclado en la edad anal. Saludó, por ejemplo, que el golfo de México cambiara su nombre por el de *golfo de América*, porque le parecía una buena idea demostrar que se puede hacer así porque sí, sin ninguna razón. «Lleva siglos llamándose así, pero es increíble la sensación de poder hacer lo que te da la gana». Se puede aplicar la misma receta para invadir Venezuela, Groenlandia o Canadá.

O el propio razonamiento que acabamos de citar: se permite la inmigración masiva porque se dice que todas las razas tienen el mismo coeficiente intelectual de partida. Pero no es así, por tanto, no debe

permitirse la inmigración. O sea, supongamos que fuera verdad que los chicanos, los negros y demás indeseables tuvieran un coeficiente de partida más bajo que el del supremacismo blanco. ¿Es esta una razón para impedir a alguien emigrar? ¿Habría que poner un psicólogo en la frontera cribando a los que tienen el coeficiente intelectual más bajo? Es un argumento surrealista o lobotomizado; en todo caso, es el razonamiento de una muy mala persona.

Pero es que no hay una sola respuesta de Curtis Yarvin que en estas entrevistas no sea completamente infantil. Es un hombre que divide a la humanidad en hobbits, elfos oscuros y elfos de luz (él es el jefe de los elfos oscuros). «Por un lado, están los votantes de Trump. Aquellos a quienes, con Tolkien, llamo “los hobbits”. Un ejército de estúpidos que a menudo hacen estupideces. Luego están “los elfos”, la clase dirigente. Finalmente, “los elfos oscuros”, como Musk y yo, con la responsabilidad de guiar a los hobbits hacia un resultado positivo». Uno se pregunta por qué Nick Land, y los magnates de Silicon Valley y la Casa Blanca, le prestan a este sujeto tanta atención. Recuerda su caso al de «el pequeño Nicolás», un niño que no se sabe cómo se las arregló para estar en todas partes ahí donde había poder y dinero. A Yarvin, hay que verlo, por ejemplo, razonar sobre los seguros médicos en su conversación con Riccardo Staglianò, en el semanal de *La Repubblica*:

Estoy de acuerdo en que nuestra economía se basa en trabajo casi esclavo. Y cuando despiden a afroamericanos porque los mexicanos hacen el mismo trabajo a precios más bajos, alguien —no yo— dice que deberíamos gravar más a los ricos para financiar el bienestar de los que se quedan sin trabajo.

Estoy de acuerdo contigo sobre el lamentable estado de la atención médica estadounidense: con el seguro que compré con Obama, solo puedo pagar médicos indios. Y cuando mi hija adolescente quiso una consulta en línea de quince minutos con un gastroenterólogo universitario, me costó cuatro mil dólares: ¡una locura!

Yarvin simplemente no ve la conexión entre la privatización de los servicios, la transición de ciudadanos a clientes y esa factura astronómica. Pide aún más servicios privados y menos públicos. Y lo que ayer parecían provocaciones suyas, ahora son políticas federales.

O, en la misma conversación, sobre el tema del *apartheid* en Sudáfrica:

—Usted escribió: «Anders Breivik, el asesino en masa noruego, es mejor que Nelson Mandela»...

—Dije que ambos eran terroristas, lo cual es cierto. Y sigo creyendo que estaban mejor en Sudáfrica durante el *apartheid*. Muchos negros también lo creen.

Es un juego: estos magnates están jugando a ser protagonistas de *El Señor de los Anillos*, como niños de doce años. Son otros tiempos. La diplomacia de Nixon la llevó Henry Kissinger, un monstruo, sin duda, pero de una inteligencia prodigiosa. La diplomacia de Trump la ha llevado un hombre como Witkoff, un tendero que en sus conversaciones con Putin (¡con Putin!) resulta que no sabía qué era Crimea.

Witkoff también ha sido el interlocutor principal en las negociaciones sobre el futuro de Gaza. En estas deliberaciones prima el espíritu empresarial, en el que se confía ciegamente al margen de consideraciones *woke* sobre los derechos humanos o el derecho internacional. Al fin y al cabo, también Trump es un viejo tendero. Obsérvese el estado del plan en septiembre de 2025:

El último plan, según el Fondo para la Transformación, Aceleración Económica y Reconstrucción de Gaza (GREAT, en sus siglas en inglés), sería pagar 5.000 dólares a cada palestino que decida exiliarse, y subsidios para pagar cuatro años de alquiler en otro lugar, junto con un año de comida. «He visto una foto de Gaza: es como una enorme zona de demolición», declaró Trump a los periodistas mientras firmaba una serie de órdenes ejecutivas en el Despacho Oval dos días después de su toma de posesión. «Hay que reconstruirla de otra manera. Gaza —dijo— es una ubicación fenomenal... junto al mar, con el mejor

clima. Todo es bueno. Se pueden hacer cosas maravillosas con ella». Dos semanas más tarde, en una rueda de prensa en la Casa Blanca con Netanyahu, Trump aseguró que «Estados Unidos se haría cargo de la Franja de Gaza». Al enunciar una «posición de propiedad a largo plazo», añadió que a todas las personas con las que había hablado al respecto les «encanta la idea». «He estudiado esto muy detenidamente durante muchos meses y lo he visto desde todos los ángulos», dijo Trump: «No quiero ser ingenioso. No quiero ser un sabelotodo. Pero la Riviera de Oriente Medio podría ser algo magnífico». Se construirían edificios de apartamentos de hasta veinte plantas en seis u ocho «ciudades planificadas dinámicas, modernas e inteligentes, impulsadas por la inteligencia artificial». Las zonas de uso mixto incluirían «residencias, comercios, industria ligera y otras instalaciones, como clínicas y hospitales, escuelas y más», intercaladas con «zonas verdes, incluyendo terrenos agrícolas, parques y campos de golf». ²⁵

Es decir, tras un genocidio que ha sido televisado día a día durante dos años, lo que tenemos por delante no son los Tribunales de Justicia Internacional, sino la ocasión de hacer un negocio fenomenal. Se confía en que el mercado pensará mejor que nadie la gran solución, mejor que los nazis diseñaron su «solución final». Para ello es necesario, sin duda, dejar atrás las rémoras del derecho y la democracia.

En verdad, Thiel y Yarvin, como sin duda J. D. Vance (a quien Thiel financió la campaña electoral para senador), no creen que «la libertad y la democracia sean compatibles», ²⁶ lo que, finalmente, los lleva a concluir «que Estados Unidos es un país comunista, que los periodistas se comportan como la Stasi y que los CEO tecnológicos son su presa». Entre tantas preocupaciones teóricas y geopolíticas, Yarvin da su importancia a otras cuestiones que podrían parecer menores, como, por ejemplo, el hecho de que, según su opinión, la esposa de Macron es, en realidad, un varón (una extraña obsesión, porque también se dijo lo mismo de la mujer de Obama y se dice de la mujer de Pedro Sánchez).

Steve Bannon es otra cosa. Es un nacionalista conservador populista de extrema derecha. Pero es un pensador que hay que tomar en serio. Así es que conviene escuchar su diagnóstico sobre estos «reyes filósofos» de los que hablamos. «Son oligarcas. Son cien por cien oligarcas. Creen en el tecnofeudalismo».²⁷ Explicando el origen de todo esto, pone la responsabilidad en Obama:

En primer lugar, Obama hizo un trato fáustico con los señores sociópatas de Wall Street para sacarnos de la crisis de 2008, que aún no se ha resuelto. Al mismo tiempo, Obama y el orden establecido fueron a Silicon Valley y llegaron a un acuerdo con ellos. Y el trato fue el siguiente: les permitiremos convertirse en las personas más ricas de la historia del mundo. Los dejaremos crear un estado de *apartheid*. Los dejaremos convertirse en monopolios. De hecho, es por eso por lo que tienes Google y el buscador. Tienes Facebook y lo que hacen. Tienes Twitter y lo que hacen. Está Amazon destruyendo pequeñas empresas para el Partido Comunista de China. Cada uno de estos tipos es un monopolio. Y el Departamento de Justicia durante 10 o 12 años simplemente ha hecho la vista gorda.

La apuesta es acabar con la Modernidad, es decir, acabar con toda la superchería institucional de la Ilustración. Y, por supuesto, regresar a la Edad Media, pero con la mirada puesta en el transhumanismo. Elizabeth Báthory, la famosa condesa húngara, antecesora de Drácula, se bañaba, según dicen, en la sangre de vírgenes sacrificadas para conservar su juventud. Eran, por lo visto, tiempos más felices, en los que se podía experimentar sin vigilancia ni burocracia estatal.

Es decir, que lo que verdaderamente se ha descubierto es que el «tecnofeudalismo» es un acelerador histórico. El capitalismo moderno está, en cambio, lastrado por el *katejón* de la Ilustración. El resumen que hace Steve Bannon de esta gente, sus competidores en la Casa Blanca, es bastante explicativo:

En el tecnofeudalismo eres solo un siervo digital. Tu valor como ser humano, como alguien construido y hecho a imagen y semejanza de Dios y dotado del espíritu de vida del Espíritu Santo, eso no lo consideran. Para ellos todo es

digital. Son, al fin y al cabo, transhumanistas. ¿Y qué es transhumanista? Transhumanista es alguien que ve al *Homo sapiens* aquí y al *Homo sapiens plus* al otro lado de lo que llaman la singularidad. [...]. Y es por eso por lo que todos se apresuran (ya sea inteligencia artificial, robótica regenerativa, computación cuántica, diseño avanzado de chips, biotecnología, todo eso) para llegar a este punto en el que los oligarcas van a liderar esa revolución. ¿Y por qué lo van a hacer? Número uno, cuando los conoces y ves en qué gastan el dinero, es porque quieren la vida eterna. ¿Sabes por qué? Porque son niños completamente ateos de once años que son una especie de tipos de ciencia ficción de *Dragones y mazmorras*, y hemos entregado a la nación a eso. Esto nos hace retroceder un milenio al feudalismo. Su modelo de negocio se basa en eso.

En un juego de niños de once años sí que hay cabida para un Curtis Yarvin. Lo que pasa es que es un juego peligroso y estamos jugando en un planeta muy pequeño. Hablando del papel de Elon Musk en todo esto, nos dice Bannon:

Él respaldó esa estrategia, y el tipo emitió un cheque de 250 millones de dólares durante cinco meses, algo sin precedentes, para respaldar nuestro plan [de la reelección de Trump]. Él es el primero, pero el resto, incluso Andreessen, son todos liberales superprogresistas, todos son tecnofeudalistas, les importa un comino el ser humano. Y no me importa si eres negro, blanco, hispano o chino, a ellos no les importa. Y hay que detenerlos. Si no lo detenemos, y no lo detenemos ahora, no solo destruirán este país, sino que destruirán el mundo.

Toda esta madeja delirante de disparates es un juego, aunque sea un juego de personas tan poderosas que pueden jugar con países y poblaciones. Por el momento, no están construyendo en Marte, sino en la Tierra. Poco a poco se avanza hacia el paraíso anarcocapitalista, hacia la completa desregulación de los movimientos de capital, la supresión de todo derecho laboral y la privatización de la escuela y la sanidad públicas, la privatización de la policía y el ejército, la sustitución de los tribunales de justicia por empresas privadas de mediación de conflictos, etc. Es decir, la radicalización exasperante del programa neoliberal de toda la vida.

En el momento de acabar este libro, en enero de 2026, Trump ha invadido Venezuela. En su discurso explicativo utilizó veintitrés veces la palabra petróleo y cero veces la palabra democracia. Pero el objetivo no podía ser tampoco el petróleo, porque para obtenerlo no tenían más que levantar las sanciones que ellos mismos habían impuesto al régimen de Maduro. El verdadero objetivo o, al menos, el verdadero resultado importante es que finalmente se ha acabado con cualquier pretensión de derecho internacional o nacional (no se pidió autorización o se informó siquiera al Congreso). El auténtico resultado más que nada ha sido una cuestión de principios: es el fin de las pretensiones del derecho y la celebración del desnudo imperio de los hechos. La Ilustración oscura se ha consolidado.

Se dijo que se invadía Irak para defender la democracia, y era mentira; lo que importaba era el petróleo. «No más sangre por petróleo» era un lema contra la hipocresía. Ahora se ha invadido Venezuela, se ha dicho directamente que es por el petróleo, y también es mentira. El verdadero objetivo ha sido dejar muy claro que esto es un antes y un después: el fin de las esperanzas políticas de la Ilustración.

Enric Juliana, el día de Reyes de 2026, escribió un artículo en el que nos anunciaba un regalo muy especial: un tren eléctrico. En uno de sus vagones viajaba Curtis Yarvin. Y terminaba diciendo: «Jueguen con el tren, y mañana, en la batalla, piensen en qué ha pasado estos días. Se está iniciando algo nuevo».²⁸ Así es. El año 2026 ha amanecido oscuro. Estábamos acostumbrados a la impotencia de la razón. Pero no a un mundo en el que pretender tener razón no tuviera ya ninguna importancia o fuera más bien algo despreciable y ridículo.

En su libro *Tecno-Feudalismo. El sigiloso sucesor del capitalismo*, Yanis Varoufakis expone muy buenas razones sobre por qué, en un cierto sentido, asistimos ahora a una superación del capitalismo, sustituido naturalmente por algo peor aún.²⁹ Vivimos en un nuevo régimen feudal, tal y como acabamos de ver sentenciar a Steve Bannon: el tecnofeudalismo.

El motivo de que haya que hablar de una verdadera mutación en el sistema económico es que, actualmente, las empresas que fabrican mercancías y compiten en el mercado para obtener beneficios se han convertido en vasallas de un poder económico que no produce mercancías ni obtiene beneficios en el mercado, sino que, sencillamente, cobra una renta por estar conectado a la nube, lo mismo que el señor feudal la cobraba porque era el propietario de la tierra que labraban los campesinos. Es lo que podríamos llamar una «renta del suelo digital».

Los propietarios de la nube, los «nubelistas», como los llama Varoufakis, han creado una nueva geometría, un nuevo suelo físico que todos necesitamos, tanto los capitalistas y empresarios como los trabajadores y, en general, cualquier ciudadano que tenga un teléfono móvil. Apple y Google se han convertido en dos nuevos mundos que no tenemos más remedio que habitar. Amazon es un nuevo suelo que todas las empresas tienen que pisar. Mientras tanto, Uber, Rappi, las empresas que contratan a paseadores de perros, etc., han convertido al precariado en vasallos que también rinden una renta al propietario en la nube.

El tecnofeudalismo no compite en el mercado; en todo caso, se enfrenta a otros feudos poderosos, como ha ocurrido y está ocurriendo cada vez más con el tecnofeudalismo chino. Las empresas capitalistas están sometidas a un tecnoterrorismo que amenaza con desconectarlas de la nube, lo que equivale sencillamente a dejar de existir, lo mismo que puede sentir un adolescente ante la amenaza de una desconexión de las redes. El capitalismo mismo se ha convertido, así, en vasallo de un poder feudal al que tiene que traspasar una renta detraída de sus beneficios. Los proletarios de la nube, mientras tanto, trabajan para las empresas e indirectamente para pagar esa renta imprescindible. La oposición ya no es solo entre el capital y el trabajo. Capitalistas y trabajadores son al mismo tiempo vasallos de un propietario feudal al que tienen que venerar como a un monarca absoluto. Pero el mundo del trabajo, el mundo de los mercados y la

competencia, el mundo de las inversiones y el riesgo, el mundo que hemos conocido durante tanto tiempo como el mundo capitalista, no es ya el único vasallo del nuevo poder feudal. Todos los ciudadanos, en nuestro tiempo libre, somos siervos de la gleba que trabajamos, sin darnos cuenta, para nuestro suelo digital.

Prestamos nuestra atención. El verdadero valor del tecnofeudalismo es nuestra atención.³⁰ Ese valor no lo producimos solo trabajando, sino, sobre todo, en nuestro tiempo de ocio, las veinticuatro horas del día. Es una nueva tierra arada a base de *likes*. Son los nuevos medios de producción en versión digital, por cuyo uso los «nubelistas» cobran una renta. Lo impactante es que esos nuevos «medios de producción» incluyen ahora nuestra propia mente, nuestra propia identidad. Han ocupado nuestro cerebro y ahora piden una renta por prestarlos.

Varoufakis explica con calma por qué y cómo se permitió a los «nubelistas» monopolizar nuestra atención y hacerse con ello obscenamente ricos. Fue el socialismo de los banqueros durante la crisis de 2008 el que se convirtió en una avalancha de dinero público que finalmente acabó en manos privadas, mientras se exigía a la población austeridad y sacrificios. Y luego llegó la pandemia y el mundo entero empezó a depender de la nube, capitalistas, proletarios y ciudadanos en general. A los «nubelistas» se les permitió hacerse descomunadamente ricos porque tenían la sartén por el mango, tal y como hemos visto contar a Steve Bannon. Varoufakis insiste con razón en que no debe confundirse renta y beneficio. Los «nubelistas» no producen mercancías para buscar beneficios, compitiendo en un mercado. Es cierto que invierten en nuevas tecnologías, pero no se trata de producir y obtener beneficios: se trata de captar nuestra atención. La atención global de la población mundial es el suelo del que se han apropiado estos nuevos señores feudales. Y, por supuesto, existe una rivalidad entre feudos que han secuestrado mejor o peor la atención de la población mundial. Es patente que el tecnofeudalismo chino está ganando la partida y ha hecho tambalearse a la hegemonía

estadounidense. Pero ya no estamos ante una competencia en el mercado, sino ante una amenaza de guerra feudal. Hemos regresado al Antiguo Régimen.

La cosa se ha complicado mucho, explica Yanis Varoufakis. Ya no basta con la resistencia sindical en el mundo del trabajo. «¡Siervos de la nube, proletarios de la nube, vasallos de la nube, uníos!», termina diciendo.

Según esta perspectiva, un producto del capitalismo ha superado el capitalismo para hacernos retroceder a una Edad Media tecnofeudal. El capitalismo mismo se ha convertido en vasallo de otro poder más imponente, concentrado además en una pandilla de multimillonarios que reclaman una monarquía absoluta.

Sin embargo, tampoco creo que debamos volvernos locos con la terminología, porque el capitalismo, en verdad, nunca fue lo que pretendía ser. Por mi parte, he defendido en varias publicaciones que, desde el punto de vista de la Ilustración, lo que se ha llamado «capitalismo» no es más que una prolongación del feudalismo, en la que grandes corporaciones privadas son como feudos que se imponen sobre la supuesta soberanía del poder legislativo.

Pero no es solo que el capitalismo no fuera nunca el sistema que realizó los principios de la Ilustración, que más bien consistió en enterrarlos, sino que el capitalismo ni siquiera llegó nunca a ser capitalista, al menos en el sentido en el que se entendía a sí mismo. Así lo explicaba Noam Chomsky en 1998:³¹ «Regresando a la pregunta, si el capitalismo puede ser modificado: la primera respuesta es que ni siquiera tenemos capitalismo». «Cuando hablamos de los modelos de libre mercado, no hablamos de modelos que no se ajustan bien a la realidad, sino que no tienen nada que ver con la realidad». Eso del capitalismo de libre mercado, nos decía, es solo una receta que se impone a la gente pobre, al Tercer Mundo.

No existe ni un solo ejemplo en la historia de una sociedad desarrollada que haya seguido las reglas del libre mercado. El récord histórico es absolutamente

consistente. Desde Inglaterra y Estados Unidos hasta Japón y Corea del Sur, todas las sociedades desarrolladas, sin excepción, han violado radicalmente esos principios; y los que fueron obligados a seguirlos, como Irlanda o India bajo los británicos, o América del Sur o el África subsahariana, bueno, basta una mirada para ver cómo están. Los planificadores estratégicos siempre han sabido que esta es la verdad. Y los economistas tienen intereses propios que los motivan a participar en esto. No reciben pago si no participan. Está claro lo que sucede. El único país del Sur que es parte del grupo G-7 es Japón. ¿Por qué? Porque nunca fue colonizado. Y algunas de sus colonias están en su remolque porque fueron capaces de defenderse del sistema de mercado internacional. Nunca aceptaron sus reglas. Están centralmente planificadas, son sociedades con estados muy poderosos, que controlan el capital y la fuerza de trabajo, por eso fueron capaces de imponer el desarrollo.

David Ricardo y Adam Smith nunca habrían considerado que hubiera libre mercado sin un flujo irrestricto de la mano de obra, sin la libre movilidad de la fuerza de trabajo. Y toda la teoría de las ventajas comparativas de Ricardo presupone, por el contrario, la inmovilidad del capital. Estamos en las antípodas de todo eso.

Para empezar, no se trata de capitalismo. Estamos muy lejos de cualquier cosa que pueda llamarse así. Analiza, por ejemplo, la noción de mercado. No tenemos nada que siquiera remotamente se asemeje a un mercado. Si investigas el comercio internacional: probablemente alrededor del 40 % no tiene nada que ver con comercio. Se trata simplemente de intercambio dentro de las mismas empresas: por ejemplo, que Ford desplaza algo de una subsidiaria a otra. Y esto no tiene nada que ver con comercio. [...]. El sistema del mercado mundial no tiene mucho que ver con un sistema capitalista. Alguna gente lo ha llamado [está hablando en 1998] mercantilismo corporativo, que es, probablemente, más preciso. Todos sabemos que una corporación internamente no opera conforme a los principios de mercado. Por ejemplo, dentro de la General Motors no hay un sistema de mercado: la organización está centralizada, tiene planificación estratégica, etcétera. Bueno, este tipo de organizaciones representa una buena parte de la economía internacional, probablemente la mitad.

Las grandes corporaciones económicas han sido y siguen siendo poderes privados con mayor peso que todo el entramado institucional

del Estado moderno concebido por la Ilustración. Más que vivir en democracias parlamentarias, durante el siglo XX vivimos en dictaduras de poderes económicos privados, con una fachada parlamentaria. Más adelante discutiremos este aspecto de la cuestión.

Pero el tecnofeudalismo es una nueva vuelta de tuerca que está teniendo y tendrá consecuencias imprevisibles. El suelo que pisamos se ha duplicado en la nube y hay que pagar una renta a sus propietarios; es un tributo pagado a unos nuevos señores feudales de los que todos somos siervos y vasallos: empresarios, trabajadores, parados, consumidores y precarios. Todos trabajamos ahora para el propietario de nuestro feudo en la nube.

No creo que haya que hacer grandes malabarismos terminológicos. El capitalismo nunca ha sido lo que pretendía ser, ni siquiera desde el punto de vista económico, no digamos ya desde el punto de vista político, que le permitió tantas veces vestirse con los ropajes de la Ilustración. Como hemos defendido a menudo, el triunfo de la burguesía enterró el proyecto político de la Ilustración, que era la verdadera superación del Antiguo Régimen.

De este modo, la humanidad quedó estancada en una especie de Edad Media prolongada, en un sistema híbrido semifeudal, semicomercial, aunque, en todo caso, sometida a los imperativos de un mercado que se pretendía capaz de autorregularse y regular a su vez el tejido social. Es lo que describe de forma impactante Karl Polanyi en su obra *La gran transformación*.

Esta chapuza sistémica, resultado de la sustitución de la clase feudal por la capitalista, es lo que hemos llamado durante tanto tiempo «capitalismo». Y creo que lo seguiremos llamando así, pese a que ahora el componente feudal vuelva a ser predominante.

IMPERIALISMO Y COLONIALISMO DIGITAL

En todo caso, toda esta palabrería de Thiel sobre el Anticristo, el Apocalipsis, el *katejón*, los elfos oscuros de Yarvin y la Ilustración

oscura de Nick Land, esconde un programa mucho más serio y mucho más peligroso aún de lo que ya nos ha parecido por ahora. Conviene aplicar el lema habitual: *Follow the money*, así es como sale a la luz el verdadero patrón de lo que está pasando.³² En este sentido, conviene escuchar a Francesca Bria, excomisionada digital de Barcelona y asesora del Gobierno de Pedro Sánchez sobre la IA. «Hay que actuar ya —nos dice— si no queremos que imperios digitales en la sombra dicten nuestras leyes».³³ Lo que está ocurriendo es «un golpe de Estado de los tecnoautoritarios» a nivel mundial, y Europa tiene muy poco tiempo para protegerse, creando una EuroStack que le permita conservar su autonomía. De lo contrario, nos convertiremos en muy poco tiempo en una «colonia digital». Tenemos los días contados.

A finales de julio de 2025, en lo más profundo de la maquinaria burocrática del Pentágono en Arlington, Virginia, el Ejército de EE. UU. firmó discretamente la cesión de una pieza crítica de su soberanía. [...]. Lo que parecía una simplificación burocrática era, en realidad, una entrega estratégica de funciones militares fundamentales a una firma privada [Palantir Technologies, fundada por Peter Thiel].

El Pentágono no solo compró un nuevo software. En realidad, cedió por entero su soberanía operativa a una plataforma privada. Es la culminación de un proyecto global: la cesión de la soberanía estatal, empezando por la maquinaria militar, a la empresa privada. Lo que está ocurriendo en Estados Unidos es más inquietante todavía para la soberanía europea: «Los gobiernos europeos persiguen la autonomía estratégica justo en el momento en que sus infraestructuras críticas están siendo reconfiguradas para depender de plataformas estadounidenses cuyos ejecutivos socavan activamente la democracia europea. Es una paradoja con implicaciones devastadoras: perseguir la independencia mientras se cede el control con cada contrato firmado». Palantir es el sistema operativo *de facto* para Estados Unidos. Y para Europa, ha comenzado ya a contar una vertiginosa cuenta atrás. Tenemos muy poco tiempo para reaccionar, advierte Francesca Bria.

En resumen, toda la infraestructura militar está en estos momentos en manos de plataformas privadas, propiedad de Thiel, Musk y un puñado más de macrofortunas personales. El mercado está comprando a nivel mundial el poder de los Estados.

Esta infraestructura, además, necesita de ingentes cantidades de energía para funcionar. Y solo la energía nuclear puede garantizar a gran escala esta fuente de energía. Plataformas *soberanas* de suministro de energía. Y, ya conocemos la definición de Peter Thiel: aquí «soberanía» no significa otra cosa que capacidad de operar al margen de lo público y, por tanto, de la democracia. Por eso:

La planta de enriquecimiento de uranio de General Matter —la primera de propiedad privada en Estados Unidos desde 2013— cuenta con el respaldo de Founders Fund y está dirigida por exingenieros de SpaceX, con Thiel en el consejo de administración. La convergencia es deliberada: el secretario de Energía, Chris Wright, presenta la energía nuclear avanzada no como una cuestión de independencia energética, sino de dominio computacional: «La inteligencia artificial es una industria manufacturera intensiva en energía —afirma—. Cuanta más energía se invierte, más inteligencia se produce».

En junio de 2025 se produjo la fusión del Pentágono con Silicon Valley. De hecho, cuatro ejecutivos tecnológicos, incluido Shyam Sankar, directivo de Palantir, fueron nombrados tenientes coroneles. «La distinción entre contratista y mando militar, entre la búsqueda de beneficios y la defensa nacional, ha sido eliminada deliberadamente». Nos hemos convertido en clientes rehenes de un sistema operativo privado que no podemos abandonar. Por ahí circula la verdadera soberanía, tanto la de Estados Unidos como la de Europa. «Cada nuevo contrato agranda la trampa. Cuando Palantir se vuelve indispensable para las operaciones de gobierno, cuando la OTAN adopta como estándar los drones de Anduril, cuando las instalaciones nucleares alimentan los sistemas de IA que dirigen todo lo demás, el cambio es irreversible. [...]. De la autoridad política ejercida a través

de instituciones democráticas, se pasa al control técnico ejercido por agentes privados».

Se trata de un golpe de Estado anarcocapitalista. Mientras se defienden las *seasteading* de Thiel, los paraísos libertarios en Marte de Elon Musk y otras extravagancias delirantes, lo que en realidad se ha preparado en esta tierra que pisamos ha sido una toma del poder estatal y del Ejército. En eso ha derivado finalmente la «salida» que Nick Land buscaba para la Ilustración oscura. Es lo que Francesca Bria ha llamado «tecnoautoritarismo». Ya no se trata de huir de la democracia, sino de reemplazarla. La Ilustración oscura ya no necesita discutir sobre la idea de «ciudadanía». Ya no hay por qué ganar votos, porque se ha privatizado la infraestructura más profunda del Estado, y en este mundo ya no hay ciudadanos, sino inversores y clientes. «La derecha tecnológica autoritaria de Silicon Valley no teoriza sobre este mundo: ya lo está construyendo».³⁴

ACELERACIÓN Y PROGRESO

«El trabajo ocupa todo el tiempo y no queda nada de él para la República y los amigos».

JENOFONTE

EL ACELERACIONISMO DE IZQUIERDAS.
EL DERECHO A LA PEREZA

La visión del aceleracionismo de izquierdas se sitúa en las antípodas de todo esto. El capitalismo no es el acelerador, sino el freno. Es «un cíborg ciego e idiota» que impide acelerar el progreso hacia la liberación de la humanidad.¹ En 2013, Alex Williams y Nick Srnicek publicaron el *Manifiesto por una política aceleracionista*, reclamándose marxistas y defendiendo la impronta «aceleracionista» de algunos textos de Marx. Se suele citar al respecto el discurso sobre el libre cambio:

Pero, en general, en nuestros días, el sistema protector es conservador, mientras que el sistema de libre intercambio es destructor. Disuelve las antiguas nacionalidades y lleva al extremo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado. En una palabra, el sistema de la libertad de comercio acelera la revolución social. Solamente en este sentido revolucionario emito yo, señores, mi voto a favor del libre cambio («Discurso sobre la cuestión del libre cambio», que Marx pronunció el 9 de enero de 1848 en Bruselas).

La tesis marxista es la de toda la vida: el capitalismo ha pasado a convertirse en un obstáculo para el desarrollo industrial. Es verdad que el capitalismo impulsó un desarrollo inusitado de las fuerzas productivas, pero ahora mismo es un freno y una lacra que retrasa el futuro. O sea, que si tenemos que superar el capitalismo es precisamente para acelerar el progreso.

Los autores hablan de un progreso más que nada tecnocientífico, según parece. Pero su razonamiento tiene una vertiente interesante. Alex Williams y Nick Srnicek insisten, ante todo, en un punto que es sin duda crucial: el capitalismo ha impedido y está impidiendo al ser humano *adueñarse del potencial de tiempo libre que implica el desarrollo tecnológico*. Las máquinas trabajan para nosotros desde hace siglos, pero eso no nos ha ahorrado la necesidad de trabajar. El progreso tecnológico, por el contrario, ha acelerado el ritmo de la producción y el ser humano, en general, se ha visto abocado al trabajo excesivo o al paro, sin poder repartir la jornada laboral y disminuirla. Y no es la maquinaria por sí misma la que nos aprisiona en esta alternativa fatal, o el trabajo excesivo o el paro. Se trata, como muy bien denunció Marx, de una consecuencia inevitable del uso capitalista de la maquinaria, que hemos estudiado en otros sitios,² aunque podemos resumir por ahora así:

1. El capitalismo no puede sobrevivir si no se reproduce en escala ampliada, para lo que necesita aumentar constantemente la producción de plusvalor.
2. El plusvalor absoluto tiene límites fácticos que no se pueden sobrepasar; por ejemplo, la duración de la jornada laboral no puede aumentar por encima de veinticuatro horas ni por encima, en realidad, de lo que haya determinado la lucha sindical.
3. Solo la producción de plusvalor relativo puede aumentarse indefinidamente, y eso implica aumentar la productividad.

Así pues, bajo el capitalismo, la técnica es un instrumento para aumentar la producción de plusvalor relativo. La tecnología no ahorra trabajo: aumenta la productividad del trabajo para aumentar la producción de plusvalor relativo, de tal forma que, lejos de producir tiempo libre, más bien tiende a devorarlo en una maquinaria que se acelera constantemente. Por eso la tecnología, bajo el capitalismo, produce aceleración, pero nunca descanso.

Pero esta aceleración turbocapitalista es, en realidad, un freno, porque impide el desarrollo de las potencialidades humanas que el tiempo libre hace posible. Los autores del *Manifiesto* ponen el acento en que, si es necesario superar el capitalismo, es para proporcionar tiempo libre a la humanidad. Y tienen razón en defender el carácter «marxista» de esta argumentación. Por otra parte —argumentan—, el fin del capitalismo no producirá un «estancamiento» para la humanidad. Es, en realidad, todo lo contrario. Del tiempo libre, del ocio griego en sus orígenes, surgió la ciencia y la posibilidad de un progreso tecnológico ininterrumpido. Y del tiempo libre que liberará el fin del capitalismo surgirá un nuevo desarrollo tecnocientífico acelerado. Será una aceleración distinta, nacida del tiempo libre, en lugar de la compulsión de la ganancia capitalista. El capitalismo, como dice Marx en un famoso texto de los *Grundrisse*, somete a la humanidad a un chantaje fatal: no permite el desarrollo más que sobre la base miserable de un aumento de la ganancia.

Como ya hemos señalado, la tesis fundamental de Williams y Srnicek sigue siendo la tesis marxista más clásica: en estos momentos, el capitalismo es un freno al desarrollo de las fuerzas productivas. En 2015, estos mismos autores publicaron *Inventar el futuro. Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*. Ahí proponen, primero de todo, un IBU, un Ingreso Básico Universal, que no sustituya, sino que complemente el estado del bienestar. Abogan por la automatización de todas las actividades laborales hasta conseguir la reducción máxima o incluso la desaparición de toda necesidad de trabajar: la abolición

completa del trabajo asalariado. Se trata, en efecto, de una apuesta por el ocio. Pero sigue siendo una apuesta aceleracionista.

Sin duda, todo depende de qué estamos pensando en acelerar. Seguramente, para una sociedad con tiempo libre, la prioridad de llegar a Marte que Elon Musk tiene en la cabeza no sea tan acuciante. Del ocio nació la ciencia, pero también el derecho y el arte; nació, en suma, la filosofía y con ella la posibilidad de convertir la Verdad, la Justicia y la Belleza en el horizonte de un nuevo mundo. El ocio es la única plataforma que puede llevarnos más allá del ser humano, más allá de esa «caverna» a la que llamamos humanidad. Es la pista de despegue para cualquier proyecto del superhombre. Como comentaremos repetidamente en este libro, el ocio es lo que nos pone en contacto con los dioses o lo que nos convierte en «dioses terrestres», según la citada expresión de Heine.

Alex Williams y Nick Srnicek no se equivocan. La posibilidad de traducir en tiempo libre el desarrollo tecnológico es, quizás, el argumento más potente que el propio Marx plantea contra el capitalismo. Su yerno, Paul Lafargue, había acertado de lleno al definir el comunismo como «el derecho a la pereza». Se puede decir que le había puesto palabras a lo que Marx tenía en la punta de la lengua. Recordemos un famoso texto de Marx: «Un negro es un negro, solo en determinadas condiciones se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar es una máquina de hilar, solo en determinadas condiciones se convierte en capital». Considerada en sí misma, una máquina de hilar es un invento extraordinario que multiplica la productividad del trabajo y que, por tanto, aumenta el potencial de ocio del que la humanidad puede disponer. Pero, bajo condiciones capitalistas de producción, se convierte, por el contrario, «en el instrumento más poderoso para aumentar la jornada laboral y acelerar el ritmo de trabajo. En sí misma, supone una liberación para la humanidad; en condiciones capitalistas, impone al ser humano el yugo de las fuerzas naturales».

Una máquina de hilar es un instrumento que sirve para hilar. Esto puede ser una consideración trivial o evidente desde un punto de vista humano. Sin embargo, considerando el asunto bajo condiciones capitalistas de producción, la cosa es muy diferente. Bajo condiciones capitalistas, una máquina de hilar es lo que Marx llama capital constante. Y el «capital constante» no sirve para hilar más que como efecto colateral. En tanto que capital constante, la máquina es un instrumento para fabricar plusvalor relativo. Y la fabricación de plusvalor relativo responde a normas que nada tienen que ver con las que regirían la fabricación de instrumentos para hilar. Aristóteles decía que, si las lanzaderas tejieran solas, no harían falta esclavos. Sin embargo, una máquina de hilar es una lanzadera que teje sola. Y, lejos de suponer una liberación de la necesidad de trabajar, fue un instrumento más para extender la proletarización de la humanidad.

La maquinaria, en tanto que capital constante, es incapaz de ahorrarle trabajo a la sociedad. Marx ofrece así una explicación al misterio aristotélico de que sigan haciendo falta esclavos. Las máquinas, más bien, han proletarizado a la humanidad. Podrá discutirse la explicación de Marx, pero al menos es una explicación. Porque, fuera de la explicación de Marx, la cuestión sigue siendo un misterio que se suele resolver con apelaciones completamente psicologistas, pseudocientíficas o prácticamente supersticiosas sobre el carácter ambicioso del ser humano, que siempre quiere más para querer más aún, en la rueda de un deseo siempre insatisfecho: la sed de ganancias y la sed de consumo incesante, la sed y el hambre de capitalismo, en suma, que, por lo visto, ya llevaban los neandertales en su corazón. Es una tesis tautológica que carece del menor apoyo etnográfico. La antropología no corrobora en absoluto semejante hipótesis, sino más bien todo lo contrario: nos ofrece miles de ejemplos de sociedades que funcionan con la lógica del derroche, de la negativa a crecer e incluso de la negativa a cambiar. Y son sociedades viables y estables tan dignas como cualquier otra, incluida por

supuesto la nuestra. Nuestros chamanes —pensemos en Curtis Yarvin — no son ni más racionales ni menos supersticiosos.

MÁS ALLÁ DE LA ECONOMÍA, EL FIN DE LA ESCASEZ

Hay un texto de John Maynard Keynes que, como marxista, siempre me llamó la atención. Se trata de esa conferencia que pronunció en Madrid en 1930, y que llevaba el significativo título de «Las posibilidades económicas de nuestros nietos».³ Hace de ello casi cien años. Y eso era lo que se planteaba Keynes: qué sería del mundo económico cien años después.

Conviene pensarlo despacio, porque la cosa llama la atención. El gran genio de la economía del siglo xx pronostica, nada más y nada menos, que en cosa de cien años (allá por el año 2030, más o menos) «la humanidad habrá resuelto ya su problema económico», es decir, que nos habremos librado de la «economía», del problema de cómo «administrar recursos escasos», sencillamente porque ya no serán escasos. La cosa le parece evidente a la luz de lo que él considera una «enfermedad» que ha contraído la economía de su tiempo: el paro y la sobreproducción. Esta «enfermedad» anunciaba un futuro muy prometedor y, en realidad, demostraba (¡increíble afirmación!) «que el problema económico no es el problema permanente del género humano» (el subrayado es de Keynes).

O sea, acuerdo total con Aristóteles y desacuerdo profundo con la filosofía subyacente a la ciencia económica: no somos un *Homo economicus*, sino un ser social que tiene un problemilla económico que se puede remediar (en Aristóteles, teniendo esclavos; en la actualidad, con el progreso técnico y la organización de la producción). Hasta el momento, quizá la economía ha sido una enfermedad congénita para la humanidad (o quizá, más bien, un virus que contrajo con la separación de las clases sociales, porque en las sociedades neolíticas, según atestigua la antropología, siempre se

trabajó mucho menos que ahora). En todo caso, con la Revolución Industrial se habría descubierto la vacuna. En resumen, a Keynes le parece obvio que, allá por 2030, los seres humanos podrían trabajar «quince horas a la semana, en turnos de tres horas al día» y, aun así, seguiría sobrando riqueza: «tres horas al día es suficiente para satisfacer al viejo Adán que hay dentro de nosotros».

Conviene insistir en lo sorprendente que es que quizás el más importante de los economistas del siglo xx plantee, así como por descuido, semejante enmienda a la totalidad a casi todas nuestras actuales convicciones en materia de economía. La economía, durante todo el siglo xx, se definió como la «administración de los recursos escasos». Así, por ejemplo, en el manual de Economía de Paul A. Samuelson y William D. Nordhaus, sin duda el más utilizado en las universidades hasta los años ochenta, un manual, por otra parte, todavía muy marcadamente «keynesiano», aparece en las primeras páginas la siguiente definición de «economía»:

La economía es el estudio de la manera en que los individuos y la sociedad deciden emplear los recursos escasos que podrían tener usos alternativos para producir diversos bienes y distribuirlos para su consumo, presente y futuro, entre las diferentes personas y grupos de la sociedad.⁴

Así es, en efecto, comúnmente aceptado, pese a lo mucho que la antropoeconomía de Karl Polanyi se enfrentó a esta definición.⁵ Y, sin embargo, sorprende la actitud que acabamos de leer en el texto de Keynes: «la humanidad está resolviendo su problema económico», nos dice en 1930. Estamos a punto de superar incluso el castigo divino que Dios impuso al pobre Adán: «Te ganarás el pan con el sudor de tu frente».

Así es que, con cierta ingenuidad, Keynes se plantea un grave problema existencial: ¿qué hará la humanidad con tanto tiempo libre? ¿No le provocará ansiedad? ¿Nos pasará a todos como «a las esposas de las clases adineradas, mujeres desafortunadas que ya no saben qué hacer con su vida desocupada y aburrida»? El ocio puede ser un arma

de dos filos, pues el aburrimiento puede ser letal desde un punto de vista psíquico. Otro peligro es que no seamos capaces de reprimir nuestros instintos agresivos, impidiendo las guerras, que todo lo destruyen. Es una cuestión de educación: habrá que acostumbrar a la población a divertirse y a ser buena gente. Por lo demás, si dejamos que los especialistas en economía resuelvan los cada vez menores problemas económicos, del mismo modo «que hacen los odontólogos, como personas honestas y competentes», todo irá bien.

En fin, sorprende que un genio económico como Keynes ni por un momento repare en que bajo condiciones capitalistas es imposible repartir el trabajo y reducir la jornada laboral, algo que Marx ya demostró en 1867. Y que, por tanto, el problema no será el aburrimiento o la agresividad, sino el capitalismo. El capitalismo no genera ocio, sino paro, que no es lo mismo. Paro y trabajo excesivo; pero de repartir, nada, porque económicamente es imposible, pues la economía se pondría enferma con ese reparto, un auténtico virus letal desde el punto de vista de los negocios.

En cuanto a las guerras, bajo el capitalismo tienen poco que ver con la agresividad humana. Como muy bien dijo en los años ochenta el filósofo Günther Anders, «el capitalismo no produce armas para las guerras, sino guerras para las armas».⁶ Las guerras son, ante todo, mercados solventes para la producción armamentística. Así son los caprichos de eso que llamamos «la economía». Más inquietante aún es la tesis defendida por Naomi Klein en su libro *La doctrina del shock*, que sostiene, tal y como reza su subtítulo, «el auge del capitalismo del desastre»: la economía actual ya no funciona a sus anchas más que en condiciones de guerra o de grandes calamidades naturales.⁷

Keynes no menciona eso del «capitalismo», lo mismo que tampoco suele mencionarse hoy. El capitalismo es sencillamente la vida económica de la humanidad, como se piensa, en general, en nuestro actual modelo ideológico.⁸ Es lo que Mark Fisher llamó «realismo capitalista»:⁹ no hay alternativa, el capitalismo no es un sistema entre otros, es la realidad misma, sin más. Pero Keynes no era un vulgar

tertuliano y pensaba, como acabamos de comprobar, que ese «problema económico» se podía dejar atrás.

Hasta el momento, como dijo Raoul Vaneigem en 1967, «supervivir nos ha impedido vivir»; pero ha llegado el momento de librarnos de la asfixiante lucha por la supervivencia y comenzar a vivir un poco según lo que Marx llamaba «el reino de la libertad» (en palabras de Aristóteles, no hay que conformarse con vivir, sino con una vida buena). Así es que, como Keynes era una buena persona, solo le queda el recurso a la ingenuidad: la humanidad no será tan estúpida de seguir sin repartir el trabajo y aprovecharse de la sobreproducción (que la sociedad de consumo demuestra a diario de manera tan extravagante). Él no podía sospechar que los «especialistas odontólogos»¹⁰ que iban a acabar por gestionar la «economía» iban a ser Milton Friedman y sus *Chicago boys*, y que, en el año 2026, lejos de «habernos librado del problema económico», íbamos a vivir en una cárcel económica asfixiante, temerosos de que la economía contraiga algún virus financiero o estalle en alguna imprevisible rabieta como la de 2008. Actualmente, lo primordial ya no es construir un estado del bienestar para la población, sino estar pendientes del bienestar de la economía, que tiene sus propios problemas y sus propias soluciones, que poco tienen que ver con los de los seres humanos.

Sorprende tanta ingenuidad en un hombre de la talla de Keynes. Hay una gran diferencia con el diagnóstico que hacían las izquierdas. Seguramente no es muy acertado insistir en la célebre «superioridad moral de la izquierda»,¹¹ pero sí parece que su superioridad intelectual fue indiscutible. Por mi parte, aún recuerdo una entrevista que hicieron en la televisión durante la Transición a Federica Montseny, cuando regresó a España ya anciana. «Sigo pensando lo mismo de siempre. Hay que superar el capitalismo, porque el capitalismo es incapaz de repartir el trabajo». Lo mismo que había diagnosticado Paul Lafargue, el yerno de Marx, en su magistral ensayo *El derecho a la pereza* (1880),¹² en el que definía el comunismo como el medio para lograr que los avances de la técnica se tradujeran en ocio y en

descanso, en lugar de en paro y sobreproducción. «Las lanzaderas ya tejen solas», dice Lafargue. Así es que, según Aristóteles, ya no hacen falta esclavos.

Cada descubrimiento técnico que doble la productividad debería ir seguido de una decisión parlamentaria: ¿preferimos tener el doble y seguir trabajando lo mismo o trabajar la mitad y tener lo mismo que antes? Puro sentido común. Lo mismo que dice Keynes. Lo que pasa es que Lafargue sabe que bajo el capitalismo eso es imposible. Por eso era comunista, solo que en un sentido enteramente opuesto al estajanovismo y a la cultura proletaria que se instauró en la URSS y la China maoísta (algo que seguramente tuvo poco que ver con el comunismo y bastante con el hecho de estar continuamente en guerra o amenazados por ella).

Pero pensemos en otro eminente genio del siglo xx: Bertrand Russell. En 1932 escribió *Elogio de la ociosidad*, un texto en todo semejante al de Paul Lafargue, donde podemos leer: «El tiempo libre es esencial para la civilización, y, en épocas pasadas, solo el trabajo de los más hacía posible el tiempo libre de los menos. Pero el trabajo era valioso, no porque el trabajo en sí mismo fuera bueno, sino porque el ocio es bueno. Y con la técnica moderna sería posible distribuir justamente el ocio, sin menoscabo para la civilización».¹³

Con la técnica moderna, sin duda que sí. Con el capitalismo no, como bien se ha demostrado cien años después. Otro ingenuo. Aunque no tanto: Russell tiene muy claro que, durante la guerra, la «organización científica de la producción» (lo que en el lado comunista se llamaba «planificación económica») había permitido fabricar armas y municiones suficientes para la victoria. «Si la organización científica —nos dice— se hubiera mantenido al finalizar la guerra, la jornada laboral habría podido reducirse a cuatro horas y todo habría ido bien». Pero, por el contrario, «se restauró el antiguo caos: aquellos cuyo trabajo se necesitaba se vieron obligados a trabajar excesivamente y al resto se le dejó morir de hambre por falta de empleo».

En los años treinta, Bertrand Russell protesta indignado con impaciencia: «¡Los hombres aún trabajan ocho horas!». Ello lleva a la sobreproducción en todos los sectores, las empresas quiebran, los trabajadores son despedidos y arrojados al paro. «El inevitable tiempo libre produce miseria por todas partes, en lugar de ser una fuente de felicidad universal. ¿Puede imaginarse algo más insensato?». Russell no ve otra solución que reducir la jornada laboral a cuatro horas diarias. Eso acabaría con el paro y con la sobreproducción que hace quebrar a las empresas. Vemos que coincide punto por punto con el diagnóstico de Keynes. En cambio, si hoy en día a alguien se le ocurriera decir la cuarta parte de esto, se le consideraría un demagogo populista. Keynes y Russell están superados, no se sabe ya si por las tertulias de la radio o por las facultades de Economía.

«Cuando propongo que las horas de trabajo sean reducidas a cuatro, no intento decir que todo el tiempo restante deba necesariamente malgastarse en puras frivolidades», continúa diciendo Bertrand Russell. No, porque él tiene confianza en las virtudes civilizatorias del ocio, del tiempo libre. De hecho, está convencido de que «sin la clase ociosa, la humanidad nunca hubiese salido de la barbarie». Lo que ocurre es que, como bien sabía Aristóteles y bien recordaba Lafargue, para que haya existido una clase ociosa siempre han hecho falta esclavos, siervos o proletarios. Pero ya no es así, ya hemos escuchado el vaticinio de Elon Musk: mil millones de robots humanoides trabajarán para nosotros, solo en Estados Unidos, más o menos en 2035. Le habría encantado a Bertrand Russell, quien ya en 1930 vaticinaba: los progresos técnicos de la humanidad nos auguran «un mundo en el que nadie esté obligado a trabajar más de cuatro horas al día», de modo que ahora es posible «democratizar el tiempo libre» y que «toda persona con curiosidad científica pueda satisfacerla, y todo pintor pueda pintar sin morir de hambre, no importa lo maravillosos que puedan ser sus cuadros». El tiempo libre se invertirá en las artes y las ciencias, en la política y el progreso moral de la humanidad. El propio Marx tiene algunos textos en el mismo

sentido. «Puesto que los hombres no estarán cansados en su tiempo libre, no querrán solo distracciones pasivas e insípidas» y muchos dedicarán sus esfuerzos a «tareas de interés público».

O sea, encontramos aquí también un impulso aceleracionista muy en la línea de lo planteado por Alex Williams y Nick Srnicek. El tiempo libre es un potente acelerador. Pero no para alcanzar a Elon Musk en su carrera hacia Marte, ni seguramente para lograr la inmortalidad de Peter Thiel, sino para cultivar por fin todas las potencialidades de la filosofía que, nacidas en Grecia, fueron brutalmente interrumpidas por la historia; todas esas potencialidades a las que luego se llamó Ilustración, una aventura humana que también fue a su vez interrumpida por las necesidades históricas o, como dirían los marxistas, por la lucha de clases, convertida así en el «motor de la historia», en un «acelerador de la economía».

La conclusión de Bertrand Russell es impactante por ser muy de sentido común:

Los métodos de producción modernos nos han dado la posibilidad de la paz y la seguridad para todos; en vez de esto, hemos elegido el exceso de trabajo para unos y la inanición para otros. Hasta aquí, hemos sido tan activos como lo éramos antes de que hubiese máquinas; en esto, hemos sido unos necios, pero no hay razón para seguir necios para siempre.

Pero sí hay una razón y se llama capitalismo. Sin embargo, Russell, como Keynes, piensa que es una cuestión de necedad o de humana insensatez. Russell opina que es porque nos han implantado una ética del trabajo delirante. Estamos empeñados en que «el trabajo es un deber». Empeñados en que «el pobre no sabría cómo emplear tanto tiempo libre». De ahí su angustiosa pregunta: «¿Qué sucederá cuando se alcance el punto en que todo el mundo pueda vivir cómodamente sin trabajar muchas horas?».

Pero Russell, como Keynes, se preocupaba inútilmente. Los tiempos iban a demostrar que, mientras siguiera existiendo el capitalismo, eso no sucedería jamás, sino todo lo contrario. Gozamos

ahora de desarrollos técnicos inimaginables para él (y para Keynes). Y no ha aumentado el tiempo libre, sino el paro y la precariedad. Y el trabajo excesivo.

¿Por qué tanto trabajo? Sería demasiado sarcástico eso de intentar convencer a los precarios y los parados de que, si se empeñan en trabajar, es porque hay una «ética del trabajo» que los tiene abducidos. No es una cuestión ética. Es una cuestión económica, que tiene que ver con un sistema que Lafargue, Montseny y Marx hacían muy bien en llamar «capitalista».

De hecho, ha ocurrido todo lo contrario de lo que pensaban Keynes o Russell. En realidad, actualmente no es que trabajemos «todavía» ocho horas. La gente trabaja mucho más. El ocio mismo se ha proletarizado. Muchos trabajadores viven pendientes de un grupo de WhatsApp en el que se les puede requerir a cualquier hora. El ocio se convierte en trabajo *online*. En cierto sentido, incluso (como ha contado Santiago Alba Rico en sus últimos libros),¹⁴ actualmente trabajamos veinticuatro horas diarias, pues el capitalismo ya no solo explota el trabajo, sino también el ocio.

El ocio mismo se ha proletarizado y convertido en un trabajo extra, porque el móvil se ha convertido en una nueva herramienta de trabajo apta para colonizar cualquier resquicio de tiempo libre. La tecnología, bajo el capitalismo, ha borrado las fronteras entre el ocio y el trabajo. Así que hasta los parados generan activamente beneficio y no solo, como antes, en la medida en que el paro era una función de la producción misma, sino porque están conectados a la red y consumiendo no solo mercancías baratas, sino imágenes asociadas a grandes empresas de la comunicación.

El situacionista y anticapitalista Vaneigem, en 1967, sí era consciente de que esto empezaba ya a ocurrir: «Ahora, los tecnócratas, en un hermoso aliento humanitario, incitan a desarrollar mucho más los medios técnicos que permitirían combatir eficazmente la muerte, el sufrimiento, la fatiga de vivir. Pero el milagro sería mucho mayor si en lugar de suprimir la muerte se suprimiera el suicidio y el deseo de

morir. Existen formas de abolir la pena de muerte que hacen que se la eche de menos».¹⁵

En todo caso, la ingenuidad de Keynes, la sensatez de Russell y la genialidad de Lafargue nos retrotraen a épocas en las que aún no se había perdido el sentido común, cuando aún se tenía el derecho a no estar loco. No porque el mundo no estuviera igual de loco, como atestiguan dos guerras mundiales y no pocas crisis económicas devastadoras, sino porque el sentido común no había sido todavía tan pisoteado. Aún no habíamos perdido tantas batallas, como demuestra «el espíritu del 45» que Ken Loach inmortalizó en su magnífica película: «si el socialismo nos ha permitido gestionar la guerra, tiene que servirnos para gestionar la paz», se decía por aquel entonces.

La Segunda Guerra Mundial, se pensaba, la habían ganado los comunistas. Pero es que también las grandes potencias aliadas, durante la guerra, habían sido socialistas a la hora de organizar su producción. ¿No podía hacerse lo mismo para organizar la paz? Sin duda, así lo demostró la Europa del bienestar durante dos décadas. Pero había otra guerra en curso, la de la lucha de clases. Y un duro camino que recorrer hasta que el magnate Warren Buffett dijera su célebre frase: «Naturalmente que hay lucha de clases, pero es la mía la que va ganando».

La derrota estaba servida desde principios de los años ochenta, cuando Reagan y Thatcher apoyaron el neoliberalismo ya ensayado en el Chile de Pinochet. El «socialismo del bienestar», que existió en Alemania y los países nórdicos durante los años sesenta y setenta, como una especie de lujo que los ricos se podían permitir, fue derrotado. Y los intentos de hacer lo mismo que tuvieron los países más pobres, ensayando un socialismo compatible con el orden constitucional y la democracia, fueron machacados uno tras otro mediante un rosario de golpes de Estado, invasiones y bloqueos económicos.

Ahora bien, por lo menos, no perdamos del todo la memoria y el sentido común. Recordemos qué es lo que ha pasado y no nos

creamos más juiciosos que Keynes o Russell. Lejos de habernos librado del «problema económico», vivimos sometidos a una economía cada vez más enloquecida, cada vez más vulnerable y cada vez más tiránica. Pero el que la economía se haya vuelto loca no implica que los economistas tengan que volverse locos también, olvidando dónde está el problema.

En esa época, ni las izquierdas ni las derechas habían perdido el juicio como ocurre actualmente (como empezó a ocurrir a partir de los años ochenta, cuando se inició la hegemonía neoliberal). Fue un autor católico muy de derechas, como era G. K. Chesterton, quien mejor describió el problema psiquiátrico al que nos veíamos abocados, y lo hizo en 1935, poco más o menos en los años en que hablaron Keynes y Russell. Conviene releer ahora su magnífico artículo «Reflexiones sobre una manzana podrida».¹⁶

Dependiendo de nuestras convicciones religiosas —nos dice— podemos o no creer en los milagros. Y en los cuentos de hadas. Podemos creer que una planta de alubias puede subir hasta el cielo, pues, al fin y al cabo, que existan las alubias ya es un misterio bastante increíble. Pero lo que no puede ser es que cincuenta y siete alubias sean lo mismo que cinco. O que multiplicar panes y peces dé como resultado menos panes y menos peces. Una cosa es la fe o la credulidad y otra muy distinta la locura y el absurdo. «La historia de los panes y los peces no convence al escéptico, pero tiene sentido. Pero ningún papa o sacerdote pidió jamás que se creyera que miles de personas murieron de hambre en el desierto porque fueron abundantemente alimentados con panes y con peces. Ningún credo o dogma declaró jamás que había muy poca comida porque había demasiados peces».

Y, sin embargo, nos dice Chesterton, «esa es la precisa, práctica y prosaica definición de la situación presente en la moderna ciencia económica. El hombre de la Edad del Sinsentido debe agachar la cabeza y repetir su credo, el lema de su tiempo: *Credo quia impossibile*». La situación es tan absurda que «nos enteramos de que

hay hambre porque no hay escasez, y de que hay tan buena cosecha de patatas que no hay patatas. Esta es la moderna paradoja económica llamada superproducción o exceso de mercado».

El problema fundamental estaba ya previsto desde hace mucho tiempo por Aristóteles, que descubrió la «economía» al tiempo que nos advirtió de sus peligros. El mayor enemigo de la ciudad, de la *polis*, nos dijo, es la *hybris*, la desmesura, el infinito, la falta de límites. Y la economía corre demasiado el riesgo de devenir infinita. Un médico, por ejemplo, en tanto que médico persigue la salud del paciente. Su actividad tiene un fin que se completa y concluye con la sanación del enfermo. Por eso es muy importante que el médico no cobre dinero (o, como ocurre hoy día en la sanidad pública, que cobre un sueldo fijo del Estado). Porque si el médico comienza a cobrar por sus curaciones, se habrá iniciado un proceso que no tiene por qué tener fin, pues el fin ya no es la salud, sino la ganancia, y el ansia de ganancia —esa «miserable base» (Marx) del desarrollo capitalista— no tiene por qué detenerse nunca, de modo que la salud o la enfermedad se convierten más bien en medios para seguir haciendo girar la rueda de los negocios.

A este tipo de economía Aristóteles la llamó «crematística» y la consideró, con razón, el mayor enemigo de la ciudad.¹⁷ Y su temor tenía mucho de profético, porque apuntaba ya a una situación en la que la sociedad entera estuviera sustentada por el infinito y la desmesura. Un monstruo tiránico para el que todo serían medios de enriquecimiento. Ni en la peor de sus pesadillas, Aristóteles habría podido concebir el mundo actual, en el que la economía ha cobrado vida propia y tiene ya su propio metabolismo, que en absoluto coincide con el de la sociedad y los seres humanos que la habitan.

Chesterton pone el mismo ejemplo: un hombre que vendía navajas de afeitar y luego explicaba a los clientes indignados que él nunca había afirmado que sus navajas afeitaran, pues no habían sido hechas para afeitar, sino para ser vendidas. Lo mismo que ahora los tomates,

que ya no tienen por qué saber a tomate con tal de que se vendan. Y así con todo lo demás.

Durante los años ochenta, las vacas gallegas se alimentaron de mantequilla. Puede parecer absurdo desde un punto de vista humano, pues la elaboración de mantequilla lleva mucho trabajo y esta sale de las vacas. Pero desde un punto de vista económico resultaba de lo más sensato. Todas las empresas que fabrican mantequilla intentan agotar el mercado, de modo que acaba sobrando mucha mantequilla. La única salida a la crisis del sector es intentar imponerse a la competencia, procurando ser el último en quebrar, lo cual requiere fabricar masivamente más mantequilla al mejor precio. Y entonces se descubrió que las vacas alimentadas con mantequilla producían mucha más mantequilla.

Al fin y al cabo, la mantequilla no se producía para engordar, sino para la venta. Ya lo había previsto Chesterton en 1935, porque en esos tiempos aún quedaba algo de sentido común: «Si un hombre en lugar de fabricar tantas manzanas como quiere produce tantas manzanas como se imagina que el mundo entero necesita, con la esperanza de copar el comercio mundial de manzanas, entonces puede tener éxito o fracasar en el intento de competir con su vecino, que también desea todo el mercado mundial para sí».

La sed de ganancia introduce el infinito en la ciudad, la *hybris* hace reventar todas las instituciones destinadas a administrar la modesta vida finita de los seres humanos. De hecho, en la actualidad, el infinito económico ya no cabe en este mundo: ha rebasado los límites de un planeta finito y redondo, y amenaza con hacerlo reventar. No podemos seguir creciendo un 3 % anual en un planeta como este, que más bien decrece por agotamiento de sus recursos.

Pero el diagnóstico de Chesterton, siendo genial como es, también tiene algo de ingenuo, aunque menos que el de Keynes o Russell. «El comercio —nos dice— es muy bueno en cierto sentido, pero hemos colocado el comercio en el lugar de la Verdad. El comercio, que en su naturaleza es una actividad secundaria, ha sido tratado como una

cuestión prioritaria, como un valor absoluto». Es como si el Dios del Génesis, en lugar de contemplar su creación y ver que las cosas eran «buenas», hubiera exclamado que eran «bienes» destinados a ser comprados y vendidos de forma generalizada. En esto tiene toda la razón, por supuesto. Pero Chesterton se olvida de explicar por qué el mercado se ha convertido en un amo, en lugar de seguir siendo, como le correspondía, un buen esclavo. Marx, en cambio, sí se empeñó en intentar explicarlo y concluyó que se debía a una estructura de la producción, impuesta a sangre y fuego en los anales de la historia, a la que había que llamar «capitalismo».

Si llamamos «comunistas», ante todo, a los que se empeñaron en luchar contra esa estructura capitalista, no cabe duda de que, en ese sentido, los comunistas habrían tenido toda la razón. Pero no vivimos en un mundo de fantasías, sino enfrentados a la cruda realidad. Hace ya tiempo que el anticapitalismo perdió la batalla de los hechos. Pero, por lo menos, que no nos hagan también perder el juicio.

El capitalismo existe. No es la economía natural del ser humano. Es un sistema particular que tiene su propio metabolismo, cada vez más neurótico, cada vez más crematístico, cada vez más desmesurado o infinito. No parece probable que el capitalismo, en su demente evolución, nos vaya a traer el comunismo, como creyeron las filosofías de la historia marxistas del siglo xx. Es más probable que nos traiga el apocalipsis, si no es que ya vivimos en él.¹⁸

EL ACELERACIONISMO DE MARX

En cierta ocasión, un entrevistador marxista bastante pesado, en un tiempo en el que el marxismo era muy hegemónico entre los intelectuales, se empeñó en que Hannah Arendt definiera su postura respecto a Marx. La respuesta de Arendt es inolvidable:

No comparto el gran entusiasmo de Marx hacia el capitalismo. En las primeras páginas del *Manifiesto Comunista* podemos encontrar el mayor elogio del

capitalismo que jamás hayamos leído. Y esto en un momento en que ya el capitalismo estaba siendo duramente atacado, especialmente por parte de la denominada derecha. Los conservadores fueron los primeros en sacar a colación tales críticas, que más tarde fueron asumidas por la izquierda, y también naturalmente por Marx. [...]. Por supuesto, la crueldad del capitalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX era también arrolladora. Y hay que tenerlo presente al leer el gran elogio del capitalismo de Marx. Estaba rodeado por las más horribles consecuencias de este sistema y, a pesar de ello, pensó que era una gran cosa. Era también hegeliano y naturalmente creía en el poder de lo negativo. Pues bien, yo no creo en el poder de lo negativo, de la negación, si constituye la terrible desgracia de otra gente.¹⁹

Notable respuesta a la que es posible añadir la siguiente aclaración, dirigida a su entrevistador, pero que muy bien podría ser vuelta sobre el propio Marx:

A través de esos métodos fantasiosos, usted ha eliminado la distinción y al mismo tiempo ha hecho aquel truco hegeliano en que un concepto, en sí mismo, empieza a desarrollarse a través de su propia negación. No, no se da así. El bien no se desarrolla en el mal, y el mal no se desarrolla en el bien. En esto soy implacable.²⁰

Y, en efecto, para un cierto Marx —en verdad predominante en la tradición marxista—, el capitalismo es un momento en el desarrollo histórico de los modos de producción. Si este desarrollo se piensa dialécticamente —cosa que Marx no siempre hizo, ni mucho menos—,²¹ se trataría incluso de un momento necesario. Y, en ese sentido, la calamidad humana originada por el capitalismo podría ser interpretada como la antesala inevitable de un socialismo por venir. No cabe duda de que Marx tiene textos estremecedores que autorizan —aunque no inevitablemente— una lectura de este tipo, encasillada en una especie de aceleracionismo dialéctico o hegeliano. Hablando, por ejemplo, de la dominación inglesa en la India, Marx nos sorprende con el siguiente razonamiento:

No se trata, por tanto, de si Inglaterra tenía o no tenía derecho a conquistar la India, sino de si preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos a una India conquistada por los británicos. [...]. La intromisión inglesa, que [...]. barrió tanto al hilandero como al tejedor indios, disolvió esas pequeñas comunidades semibárbaras y semicivilizadas al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y, para decir la verdad, la única revolución social que jamás haya visto Asia. Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo uno de sus miembros va perdiendo a la vez las viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometándolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica. No debemos olvidar el bárbaro egoísmo que, concentrado en un mísero pedazo de tierra, contemplaba tranquilamente la ruina de imperios enteros, la perpetración de crueldades indecibles, el aniquilamiento de la población de grandes ciudades, sin prestar a todo esto más atención que a los fenómenos de la naturaleza, y convirtiéndose a su vez en presa fácil para cualquier agresor que se dignase fijar en él su atención. No debemos olvidar que esa vida sin dignidad, estática y vegetativa, que esa forma pasiva de existencia despertaba, por otra parte y por oposición, fuerzas destructivas salvajes, ciegas y desenfrenadas que convirtieron el asesinato en un rito religioso del Indostán. No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerlo soberano de dichas circunstancias; que convirtieron su estado social, que se desarrollaba por sí solo, en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando el mono Hanuman y a la vaca Sabbala. Bien es verdad que, al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer sus intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal

caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe: «Quién lamenta los estragos / Si los frutos son placeres / ¿No aplastó a miles de seres / Tamerlán en su reinado?». ²²

Estos textos de Marx, que sacaban de quicio a Hannah Arendt, bien podrían ser calificados de aceleracionistas. Pero hay que advertir y señalar muy bien que Marx es aceleracionista en dos sentidos muy distintos.

Por una parte, tal y como ocurre en el texto sobre el librecambio antes citado o en el que acabamos de citar sobre la conquista de la India, Marx parece que saluda cualquier cosa que suponga un aceleramiento de la historia en su camino hacia el comunismo. Si la India la conquistan los turcos, conservarán el sistema de castas y eso no nos ayudará en nada a los revolucionarios que queremos avanzar hacia un triunfo del comunismo. Si la conquistan los ingleses, dinamitarán su modo de producción, harán *tabula rasa*, proletarizarán a la población, y eso acelerará nuestra marcha hacia la tierra prometida. Es verdad que todo ello desatará una hambruna en la que morirán millones de personas, pero, bueno, ya lo dice Hannah Arendt: para eso somos «aceleracionistas» hegelianos.

Ahora bien, Marx es aceleracionista también en un sentido muy distinto, que es precisamente el que permite a Alex Williams y Nick Srnicek inscribir su *Manifiesto* aceleracionista en el marxismo. Dicho brevemente: el objetivo último de Marx es la aceleración, no de la historia, sino del tiempo libre. Y, en cierto modo, se trata de todo lo contrario. Una cosa es acelerar el tiempo y otra cosa muy distinta es acelerar el tiempo libre, es decir: el estar libre del tiempo. Esto último, más bien, implica encontrar la manera de que la historia se detenga, para dejar paso a un desarrollo de otro tipo que ya no tiene por protagonista al tiempo, sino a la libertad. Una profundización en las tareas de la libertad en el tiempo es todo lo contrario de un aceleramiento del tiempo.

El Tiempo es, como dijo Kant, el contexto de todos los contextos, pues todo está en el Tiempo y en el Tiempo es donde tiene que encajar todo con todo. Pero la libertad no encaja ahí. Porque la libertad puede clamar por un contexto distinto. Puede declarar que todo está mal, ya que, por poner otra vez un ejemplo que me parece paradigmático, el niño Aylan está ahí muerto en la playa.

La libertad no se conforma con que las cosas, todas las cosas, encajen perfectamente entre sí, unas con otras; aspira a que las cosas encajen no con lo que son, sino con lo que deben ser. Mirando el artículo de Wikipedia que explica esa foto que conmocionó al mundo, todo encaja perfectamente con todo lo demás. Un niño de dos años está tirado en la playa como exige la ley de la gravedad a un cuerpo muerto. El agua que encharca sus pulmones ensambla muy bien con el diagnóstico de muerte por asfixia. Que un niño sirio yazca en la costa de Turquía se explica bien por la guerra de Siria y el éxodo de la población en pateras, cosas que también encajan unas con otras con tantas y tantas otras cosas.

Al final, todo encaja con todo en la totalidad. Y el Tiempo es, en efecto, el englobante general que abarca la totalidad de las cosas, pues, en efecto, como se repetía siempre citando a Kant, es «la forma *a priori* de la sensibilidad», aquello en lo que consiste el darse mismo de las cosas, el ahí en el que muestran su ser. *Ser y tiempo*: he aquí el hilo conductor de la ontología, como nos enseñaron Kant y Heidegger.

Y, sin embargo —también lo exponen muy bien Kant y Heidegger—, aunque el artículo de Wikipedia que explicara qué es lo que tenemos ahí se extendiera en millares de páginas, que explicaran cómo encajan ahí todas las cosas con todas las demás, no habríamos todavía avanzado ni un paso para exclamar que lo que tenemos ahí clama al cielo y es intolerable. Eso exige no decir lo que son las cosas, sino lo que no son, lo que ahí falta de un modo ensordecedor: la falta de Justicia.

Eso del «deber ser» es un asunto extraño, porque no viene del mismo sitio que el resto de las cosas. Como ya señaló Hume en un

famoso texto, denunciando lo que se llamó la «falacia naturalista», no hay nada que nos permita pasar de una descripción de cómo son las cosas a la exigencia de cómo deben ser. Si el Tiempo es lo que hace que todo se acomode con todo según su ser, la voz del deber ser tiene que ser, como diría Kant, *nouménica*: tiene que venir enteramente de otro sitio que el Tiempo. Ese lugar es lo que llamamos Libertad.

Por eso, al pensar en la historia estamos obligados a distinguir, ante todo, los avances del Tiempo de los avances de la Libertad. Las obras del Tiempo y las obras de la Libertad, aunque aparezcan mezcladas en este mundo, que es el único que hay, son de naturaleza enteramente distinta. El Tiempo y la Libertad son enemigos perpetuos desde los albores de los tiempos, en una lucha que puede ser representada con la batalla entre Zeus y Cronos, según nos la representa Hegel en el siguiente texto:

Un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y política. Cuando solo el apetito es el que impulsa a los pueblos, este impulso pasa sin dejar huellas; por ejemplo, el fanatismo. No existe una obra. Sus únicas huellas son la ruina y la destrucción. Los griegos hablaban del reinado de Cronos, el Tiempo, que devora a sus hijos, los hechos. Era la edad de oro, sin obras morales. Solo Zeus, el dios político, de cuya cabeza ha nacido Palas Atenea, y a cuyo círculo pertenece Apolo, juntamente con las Musas, solo Zeus vence al Tiempo, realizando una obra sabia y moral, creando el Estado. [...]. Así, Zeus, que ha puesto fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso, Zeus y su linaje habitan el Olimpo eterno.²³

En otros libros, al Tiempo acelerado lo hemos llamado simplemente «historia», mientras que al desarrollo que consiste en una profundización de la Libertad lo hemos llamado, como lo llamó la Ilustración, «progreso». De este modo, Historia y Progreso aparecen como enemigos irreconciliables, representados en Cronos y Zeus.

La interpretación hegeliana del mito de Cronos y Zeus puede estar o no filológicamente traída por los pelos, pero en todo caso es

filosóficamente inevitable: en eso que llamamos historia hay dos tipos enteramente distintos de aceleración. Una cosa es acelerar la capacidad de Cronos para consolidar lo que podríamos llamar «coágulos temporales», y otra muy distinta acelerar la capacidad de la libertad de introducir ahí sus obras, las «obras de la libertad».

Una cosa es el tiempo acelerado que se consolida en instituciones y otra enteramente distinta es la capacidad de la libertad para edificar instituciones conforme a derecho (conforme a un «deber ser»). Son instituciones históricas de naturaleza enteramente distinta e incluso opuesta, porque unas son producidas por el tiempo, y las otras, por un «estar libre del tiempo». Unas nacen del tiempo, y otras, del tiempo libre. Unas nacen del vertiginoso sucederse de las cosas y otras nacen del ocio y, si se quiere, del aburrimiento, de ese aburrimiento del que nació la filosofía.

Porque la filosofía nació, como tantas veces se ha repetido, del «tiempo libre», del ocio; la crearon unos señores que, al contrario que los esclavos, no tenían nada que hacer y se dedicaban a «perder el tiempo». «¿Acaso no tenemos tiempo libre?» (*Teeteto*, 144d) es el embrague de la filosofía. Y la pretensión del rey filósofo de Platón no fue otra que la de una humanidad consolidada por unas instituciones que no fueran meros coágulos del tiempo, conglomerados que el tiempo ha solidificado, sino que fueran instituciones nacidas del tiempo libre, de este inaudito y novedoso «estar libre del tiempo». O sea: una ciudad que hundiera sus cimientos en el tiempo libre. Eso es lo que hemos llamado república. A esa pretensión la llamamos hoy «imperio de la ley» o «Estado de derecho», en la medida en que suponemos que el derecho ha sido obra de la filosofía y que la política es, como decía Kant, «doctrina del derecho en ejercicio», derecho en acción.

Sin duda que las obras de la libertad y los resultados del tiempo se mezclan en lo que llamamos historia y aparecen ahí muchas veces confundidos, pero la filosofía tiene la obligación de separarlos por el análisis, comprobando que, en verdad, ahí no hay más que una

yuxtaposición de cosas enteramente heterogéneas. Las victorias del derecho y las victorias del tiempo van siempre juntas, porque el derecho tiene que vencer en el tiempo y no en la Luna, pero no tienen nada que ver entre sí, algo que, de forma radical, se puede deducir kantianamente del carácter *nouménico* de la libertad.

Así pues, cuando hablamos de aceleración, tenemos, ante todo, que distinguir muy bien si estamos hablando de una cosa o de otra; si estamos, en suma, acelerando el Tiempo o profundizando en las obras de la Libertad. Y creemos que Marx asume esta distinción a su manera, pero con gran contundencia. Así lo hace, especialmente, en un texto que nosotros hemos citado repetidamente en libros y artículos, y que Nick Srnicek asume también como hilo conductor en su artículo «El postcapitalismo será posindustrial»:

De hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica.

Este texto es la matriz para una interpretación global del pensamiento de Marx, que exige replantear cuestiones muy

primordiales, invalidando dogmas que se han dado por buenos invariablemente.

Hay ahí un «pero» que es una verdadera vuelta de tuerca para el programa político que siempre ha puesto sobre la mesa el marxismo. Lo que nos dice Marx es que, en el reino de la necesidad, ahí donde el ser humano tiene que lidiar con las fuerzas naturales con el fin de sobrevivir (no aún de vivir propiamente dicho), la «libertad» tiene un sentido muy restrictivo. «La libertad —nos dice— en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana».

Conviene leer esto varias veces, porque estas líneas podrían perfectamente pasar por una definición de lo que el marxismo llamó unas veces socialismo y otras comunismo. Y lo que tiene de demoledor el «pero» que viene a continuación es que, de este modo, el socialismo y el comunismo quedan enmarcados en «el reino de la necesidad». El comunismo, así pues, es un arreglo con el asunto de la supervivencia, no con la vida propiamente dicha. Y, como diría Aristóteles, la política no comienza más que cuando ya no se trata tan solo de vivir, sino de llevar una vida buena.

Es de lo más interesante esto de encontrar un texto de Marx en el que el comunismo aparece como un medio para un fin y no como el fin perseguido por la historia o por la acción política revolucionaria. Antes bien, el comunismo es un medio para que termine algo así como la prehistoria de la humanidad y empiece, de verdad, su historia. Es otra manera de expresar lo mismo.

El comunismo es la manera —y si no lo es, no es el comunismo, sino otra cosa— de conseguir saldar las cuentas con el reino de la necesidad. Una vez saldadas estas cuentas, como las tuvieron saldadas gracias a la esclavitud los ciudadanos de la Antigüedad, empezará la

vida de la república. Así pues, el comunismo es un medio para la república. Un medio y solo un medio para que advenga lo que verdaderamente importa, que no es otra cosa que la ciudadanía, un verdadero tomarse en serio el asunto republicano de la ciudadanía.

El ala socialdemócrata de la tradición marxista fue muy discutida y criticada, acusada de «revisionista» y de «moderada». Pero la verdadera cuestión estaba mal planteada. Porque de lo que se trataba no era de saber si existía o no una vía socialdemócrata al comunismo (que ojalá que hubiera existido), sino de cuánto comunismo hacía falta para llegar algún día a ser verdaderamente socialdemócratas. Los comunistas no deberíamos haber querido ser «comunistas». Lo que ocurría es que partíamos de la convicción de que una república socialdemócrata no puede funcionar bien en una sociedad dividida en clases. Fuera como fuera como hubiera que entender lo que sería una revolución comunista (violenta o no), lo importante era comprender que esta no era más que un medio para un fin que quedaba más allá: una república socialdemócrata que pudiera funcionar.

Esta grave confusión vició también por entero toda la polémica con el liberalismo político. No queremos ser «comunistas», no queremos una sociedad que rinda culto al proletariado, mientras escuchamos óperas proletarias y compartimos todo en una comunidad franciscana donde todo es de todos iluminado por el hermano sol y la hermana luna (algo que sí parecía atraer a Toni Negri). Queremos una república de ciudadanos libres, iguales e independientes civilmente. Y si somos comunistas es porque no creemos que esa sociedad sea posible bajo condiciones capitalistas. El marxismo debería haberse presentado como la única manera de tomarse en serio el liberalismo político.

Eso sí, el comunismo es un arreglo de cuentas fundamental, dice Marx. No se puede decir más claro: «La reducción de la jornada laboral es la condición básica». En este texto, el comunismo es pensado, en efecto, como «el derecho a la pereza», como la condición para que sea posible reducir la jornada laboral según nos vaya

permitiendo el desarrollo industrial. La razón es muy sencilla: no hay república sin tiempo libre, no hay ciudadanía sin ocio. La república y la ciudadanía hunden sus cimientos en un estar libre del tiempo. Zeus tiene que haber derrotado a Cronos. Así pues, el comunismo sería una herramienta, un medio, un instrumento imprescindible para proporcionar tiempo libre para la república. Y es la república la que tiene que instaurar un reino de los fines en sí, el reino de la libertad. Es ahí donde comienza propiamente la tarea política de la humanidad.

Podemos definir la república, tomando la definición de Kant, como una sociedad «en la que los que obedecen la Ley son al mismo tiempo colegisladores, de tal modo que al obedecer la Ley tan solo se obedecen a sí mismos y, por tanto, son libres». Se trata de un punto político crucial, en el que el concepto de Ley y el concepto de Libertad coinciden.

Para lograrlo es preciso levantar una maquinaria institucional muy exigente y precisa, que más o menos coincide con la forma con que la Ilustración pensó el Estado moderno. En general, se trata, ante todo, de blindar lo que se llamó «el espacio público», otorgándole la soberanía, la capacidad de que su voz se imponga sobre la de cualquier poder privado. La fórmula está ya bien inventada: una república democrática bajo el imperio de la ley.

Lo que está en cuestión es si esta maquinaria funciona, ha podido funcionar o está funcionando bajo el capitalismo, es decir, en condiciones de lucha de clases y sin haber creado las condiciones para «reducir la jornada laboral» y proporcionar tiempo libre para la ciudadanía y su labor política.

En resumen, Alex Williams y Nick Srnicek son aceleracionistas y marxistas porque consideran que el capitalismo está sustrayendo a la humanidad las potencialidades del tiempo libre republicano, que el capitalismo es un freno para el reino de la libertad. El poscapitalismo será posindustrial, dice Srnicek, en el sentido de que habrá dejado atrás el trabajo asalariado en la fábrica, del mismo modo que el capitalismo, al automatizar el campo, dejó atrás el trabajo agrícola

masivo de la humanidad (un proceso de acumulación originaria, que transformó al campesino en proletario). La gente quedará «liberada de la mayor parte del fastidio del trabajo productivo». Tenemos que concentrarnos en crear una «sociedad poslaboral sustentable».

Está muy claro ya que el volumen de población excedentaria es enorme: trabajo precario, subempleos, paro, favelas globales, encarcelamiento en masa. Todo esto, podría decirse, no es más que «comunismo bastardo» (la fórmula, aunque resulte increíble, es, que yo sepa, de Gabriel Albiac, o quizá de Negri): es el síntoma de que ya tenía que haber advenido, porque ya están sentadas sus condiciones, un reino de la libertad, más allá del reino de la necesidad.

Lo que está muy claro es que un reino de la libertad no puede levantarse más que allí donde, como decía Keynes que ya debería haber ocurrido, haya quedado resuelto «el problema económico de la humanidad», es decir, allí donde «ya no exista el problema de administrar recursos escasos, porque ya no serán escasos». Ahí, por tanto, donde la jornada laboral haya sido reducida a su mínima expresión.

Así pues, el aceleracionismo de Nick Srnicek se resume en una renta básica y una reducción drástica de la jornada laboral que tienda a cero. Solo el metabolismo interno del sistema capitalista nos separa de este presente paradójicamente utópico. Hoy como ayer, el programa sigue siendo socialista: hay que tomar el control de los medios de producción, pero no para orientarlos al crecimiento, sino para poder liberar al ser humano de la necesidad de trabajar, de tal manera que podamos orientarnos hacia un desarrollo humano considerado como un fin en sí mismo, como dice con tanta precisión el texto de Marx. Ello incluye, en primer lugar, encontrar la manera de socializar el suelo digital que permite a los «nubelistas», como vimos, cobrar una renta feudal y jugar con el planeta y con la humanidad como quien juega a batallas de *El Señor de los Anillos*.

En todo caso, los autores del *Manifiesto* no desconfiaban del desarrollo tecnológico, algo que más tarde ha sido muy controvertido

por los que sospechan que hay determinados desarrollos técnicos que no admiten un uso socialista.

Los aceleracionistas quieren liberar las fuerzas productivas latentes. En este proyecto, la base material del neoliberalismo no necesita ser destruida, necesita ser redirigida hacia fines comunes. La infraestructura existente no es un escenario capitalista que deba ser demolido, sino una plataforma de lanzamiento hacia el poscapitalismo.²⁴

No hay aquí ninguna desconfianza hacia la técnica en sí misma; estamos aquí mucho más cerca de Marx (como si la naturaleza de lo técnico no hubiera variado desde entonces) que de Heidegger o Günther Anders (o, en España, de Santiago Alba Rico). La razón es que lo que se espera del desarrollo tecnológico es un milagro humano siempre anhelado: el fin de la necesidad del trabajo agrícola e industrial.

Quedará, sin duda, el asunto de los cuidados personales, pues se supone que nunca llegaremos a preferir que de viejos (o de niños) nos cuide un robot, por mucho que, por qué no, una inteligencia artificial pueda resultar de gran ayuda. O, quién sabe, quizá sí llegaremos a preferirlo, habida cuenta de que, por lo visto, ya ocurre que uno de cada tres adolescentes prefiere contarle sus problemas personales y emocionales a ChatGPT.

En el *Manifiesto* podemos leer:

Necesitamos recuperar el argumento tradicionalmente formulado a propósito del poscapitalismo: el capitalismo no solo es un sistema injusto y perverso, sino también un sistema que frena el progreso. Nuestro desarrollo tecnológico está siendo paralizado por el capitalismo en la misma medida en la que fue desencadenado por él. El aceleracionismo es la convicción de que estas capacidades pueden y deben ser liberadas, y elevarse por encima de las limitaciones que impone la sociedad capitalista.²⁵

«Queremos acelerar el proceso de evolución tecnológica». Entiéndase bien que siempre y cuando no se pretenda que la

tecnología por sí misma va a ser la solución, pues lo importante es sentar las bases para que pueda ser redirigida mediante la acción sociopolítica.

Es muy discutible que convenga tener una confianza tan entusiasta en el mero desarrollo tecnológico, como bien ha problematizado Santiago Alba Rico o, por ejemplo, Bernard Stiegler. Pero lo que sí está claro es que Alex Williams y Nick Srnicek, lo mismo que Marx en el texto que citan, sí que distinguen con contundencia ese progreso técnico de lo que es un progreso moral de la humanidad.

Es muy discutible que sea un verdadero progreso para la humanidad el que nos estemos dotando, a una velocidad cada vez más acelerada, de cacharritos tecnológicos muy sofisticados. Más bien, lo sería en la medida, y solo en la medida, en que semejante aceleramiento tecnológico se tradujera inmediatamente en una aceleración del tiempo libre republicano.

Lo único que estrictamente debería calificarse de progreso es la capacidad que tiene la libertad de establecer leyes cada vez mejores. Solo hay propiamente progreso en lo que Marx ha llamado «reino de la libertad». Todos esos cacharritos, incluida la IA y todo el potencial de Silicon Valley, no suponen ningún verdadero progreso más que en la medida en que puedan colaborar a zanjar las cuentas con el reino de la necesidad, abriendo más espacio en este mundo para el progreso de la libertad.

Y así es como habría que entender las últimas palabras del *Manifiesto*: «lo que el aceleracionismo promueve es un futuro más moderno; una modernidad alternativa que el neoliberalismo es intrínsecamente incapaz de generar».

EL REINO DE LOS FINES EN SÍ. ACELERAR O RETROCEDER, ¿POR QUÉ NO PROGRESAR?

«La producción capitalista procede de manera sumamente ahorradora con el trabajo realizado, objetivado en mercancías.

Sin embargo, es, mucho más que cualquier otro modo de producción, una dilapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no solo de carne y sangre, sino también de nervios y cerebro. Bajo el capitalismo, el desarrollo de la humanidad solo es posible mediante el más monstruoso derroche de desarrollo individual. Así será hasta la reconstitución consciente de la sociedad humana».

KARL MARX

Por casualidad, encontré en YouTube una encendida discusión sobre Marx, los niños y la familia. Por lo visto, Juan Ramón Rallo, por aquellos días reciente autor de un voluminoso libro titulado *Anti-Marx*, había afirmado que Marx defendió el trabajo infantil, y algunos autodenominados marxistas habían reaccionado casi, se podría decir, perdiendo los nervios o rasgándose las vestiduras.

Desde luego, tenía razón Juan Ramón Rallo. En un cierto sentido, Marx defendió el trabajo infantil. Y es muy interesante entender en qué sentido. Veamos el siguiente texto:

No es el abuso de la autoridad paterna lo que creó la explotación directa o indirecta de fuerzas de trabajo inmaduras por el capital, sino que, a la inversa, es el modo capitalista de explotación el que convirtió a la autoridad paterna en un abuso, al abolir la base económica correspondiente a la misma. Ahora bien, por terrible y repugnante que parezca la disolución del viejo régimen familiar dentro del sistema capitalista, no deja de ser cierto que la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno u otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de familia y de la relación entre ambos sexos. Es tan absurdo, por supuesto, tener por absoluta la forma cristiano-germánica de la familia como lo sería considerar a la forma que imperaba entre los antiguos romanos, o la de los antiguos griegos, o la oriental, todas las cuales, por lo demás, configuran una secuencia histórica de desarrollo. Es evidente, asimismo, que la composición del personal obrero, la combinación de individuos de uno y otro sexo y de las más diferentes edades, aunque en su forma brutal, capitalista —en la que el obrero existe para el proceso de producción y no el proceso de producción para el obrero— constituye una fuente pestífera de descomposición y esclavitud, bajo

las condiciones adecuadas ha de trocarse, a la inversa, en fuente de desarrollo humano.²⁶

Es muy digna de reflexión la expresión de Marx: «fuente de desarrollo humano». Su convicción «aceleracionista» es que el capitalismo está frenando el desarrollo, anegando sus fuentes. Lo que está aquí en juego es, sin duda, el concepto ilustrado de «progreso»: la posibilidad de un progreso que, como bien se ve en este texto citado, el capitalismo está imposibilitando, frenando o pudriendo de raíz.

Aquí tenemos todos los términos del problema: cómo es posible que una «fuente pestífera de descomposición y esclavitud», bajo «las condiciones adecuadas», pueda convertirse en una «fuente de desarrollo humano».

«El capitalismo todo lo ha disuelto en el aire»: esta es la frase más famosa del *Manifiesto Comunista*. «Todo» es todo, en el sentido de que el capitalismo ha llegado mucho más lejos de lo que habría llegado la mentalidad burguesa, situando a la humanidad en un extraño «más allá» en el que antropológicamente no hay ya nada sólido que reconocer. «El desierto está creciendo», decía ya Nietzsche en su momento. Es un desierto, cada vez más, de «no lugares», en el que se puede viajar de aeropuerto en aeropuerto sin tener ni idea de en qué país se está.

Lo mencionábamos antes: ya ni siquiera es muy seguro que realmente se viaje, porque, como decía Heidegger hace ya tanto tiempo, «la sindistancia reina». El desarrollo técnico ha suprimido la proximidad y la lejanía, y eso hace imposible alejarse de lo próximo para ir a lo lejano, es decir, hace imposible viajar de verdad. Nadie podría decir en serio que un crucero turístico por el Mediterráneo es realmente un «viaje», si es que eso de los viajes tiene que seguir teniendo algo que ver con lo que protagonizó Ulises en la *Odisea*. Hoy es perfectamente posible viajar en el AVE para dar una conferencia en Sevilla y volver esa misma tarde pensando que has estado en Zaragoza. No es que ahora Barcelona esté más cerca, es que ya no

está nada claro que sea Barcelona. Se ha suprimido la posibilidad de la distancia. Córdoba ya no está «lejana y sola».

Pero, con ello, es el ser humano mismo lo que, se podría decir, ha sido suprimido. Porque el ser humano consiste en un difícil equilibrio, como decía Heidegger, entre el cielo y la tierra, los mortales y los dioses. O, como ha defendido Santiago Alba Rico, un respetuoso equilibrio entre las cosas de comer, las cosas de usar y las cosas de mirar. El ser humano se instala en un «entre», el entre que hay entre el cielo y la tierra, entre los dioses y los mortales. Esa es su habitación existencial. Si la destruyes, el ser humano se «disuelve en el aire».

Por eso es cierto que, una vez que «el capitalismo todo lo ha disuelto en el aire», nos encontramos con «el último hombre» de Nietzsche. Un tipo de ser humano que ya ha perdido toda su densidad antropológica, un ser humano que existe ya solo con una inapetente inercia.

El «entre», la «distancia», la «proximidad y la lejanía», ese «ahí» en el que se cruzan los dioses y los mortales, la tierra y el cielo; todo eso el capitalismo «lo ha disuelto en el aire». En consecuencia, es muy lógico echar de menos algunas cosas elementales que siempre han acompañado al ser humano: la religión, la familia, la diferencia de sexos, la infancia, la pertenencia a una patria o a una comunidad tribal. Incluso es una tentación bastante comprensible reivindicar todas esas realidades perdidas contra el capitalismo que las ha destruido.

Aunque también podría pensarse en una posibilidad que no es ni aceleracionista ni rojiparda, si intentamos entender lo que podría ser una inequívoca «fuente de desarrollo humano».

En lugar de «una fuente pestífera de descomposición y esclavitud» que pone a los niños y las niñas a trabajar en las fábricas como bestias de carga, podemos imaginar que Marx está pensando en inventar la escuela pública obligatoria. Pues tampoco es cuestión de que los niños consuman su infancia en hacer el gamberro como pandilleros que corren descalzos por las calles. Es «en la escuela y con zapatos» como

los niños deben incorporarse al proceso productivo. De la misma manera, la incorporación del sexo femenino a la fábrica ha desembocado en una situación abyecta, en la que, nos dice Marx, encontramos en el fondo de las minas a «las hijas trabajando desnudas delante de sus padres». El mercado de mano de obra en los centros fabriles descompuso la vida familiar pasando por encima de todos los valores instituidos, incluidos los de la propia burguesía.

Lo mismo ha ocurrido con la religión. La burguesía no era ni mucho menos tan atea como llegó a serlo el propio capitalismo. Pero el mercado no tenía espacio ni tiempo para festividades religiosas que jalonaran el calendario interrumpiendo el ritmo de la producción. Mucho menos para un catolicismo que va de fiesta en fiesta y de resaca en resaca, pecando los domingos para confesarse los lunes. Primero había que inventar el protestantismo. Y finalmente desembocar en que aquí no hay otra fiesta que valga que la del mercado global, la que ha convertido el mundo en un inmenso centro comercial del que entran y salen inmigrantes que trabajan y turistas que consumen.

Pero Marx jamás cayó en la tentación rojiparda de comenzar a reivindicar la familia, la religión o la separación de sexos contra el capitalismo que los había disuelto en el aire. En efecto, vio ahí una posible «fuente de desarrollo humano», una posibilidad de progreso republicano. Con tal de que cambiaran las condiciones, eso sí. Y tenemos motivos para pensar —creo que Marx también los tenía— que la fórmula que podría operar el milagro había sido ya muy reflexionada por el pensamiento de la Ilustración que concibió la maquinaria del Estado moderno.

Una vez que todo lo sólido se ha disuelto en el aire, existe, entre la posibilidad de retroceder y la de acelerar, una tercera posibilidad que es la que Marx defiende con gran sensatez: la de progresar.

Por eso es muy importante que intentemos comprender a qué podemos llamar «progreso», en tanto que «fuente de desarrollo humano». Será, en todo caso, aquello a lo que está destinada la

arquitectura institucional de la República, una maquinaria en la que sencillamente sea verdad que las leyes no pueden cambiarse más que con arreglo a la ley y, lo que es más importante aún, que sea verdad que es posible hacerlo, que es posible conseguir que, con arreglo a la ley, las leyes cambien y, además, obliguen a cambiar a una realidad sometida a su imperio.

Estamos muy lejos de vivir en semejante realidad política. La soberanía del poder legislativo ha quedado eclipsada o ninguneada por la omnipotencia de los poderes privados a nivel económico.

El dinero, apalancado en los paraísos fiscales y con derecho a deslocalizarse a la velocidad de la luz, colonizando el planeta y ahora también el futuro —que ya no es más que un derivado financiero sobre el que se apuesta en los mercados—, permanece al margen de las constituciones, en franjas legales salvajes, sin civilizar, inmensamente poderosas. En un futuro que ya está aquí, los centros de decisión estarán en plataformas submarinas privadas o en los *network states* que preconizan Peter Thiel o Curtis Yarvin. O quizás en Marte.

Tal y como había previsto Marx, toda esa maquinaria institucional republicana que soñó la Ilustración no podía funcionar bajo las condiciones del capitalismo. En realidad, como vamos a ver, esa maquinaria no puede funcionar (más que muy imperfectamente) en una sociedad dividida en clases sociales.

Necesitamos, según la expresión de Heine de la que hemos partido, una democracia de dioses terrestres. O quizá de superhombres nietzscheanos, o quizá, sencillamente, una sociedad de ciudadanos. Pero a condición, entonces, de tomarnos muy en serio el concepto de ciudadanía, hasta no conformarnos con menos, hasta ser capaces de reconocer ahí al protagonista de una democracia de dioses terrestres.

«EL ÚLTIMO HOMBRE» DE NIETZSCHE

«La muerte de Dios es un gran acontecimiento, resonante pero insuficiente. Porque el “nihilismo” continúa, apenas cambia de forma. Cuando las fuerzas reactivas pretenden presentarse como “voluntad”, se hunden cada vez más en el abismo de la nada, en un mundo cada vez más desprovisto de valores, ya sean divinos o humanos. Cuando el hombre superior abandona la escena, surge el último hombre, el que dice: ¡todo es en vano; mejor extinguirse pasivamente!».

GILLES DELEUZE

LA VOLUNTAD DE NADA

En realidad, estamos de acuerdo con Marc Andreessen en que «nuestro enemigo es el último hombre de Nietzsche» y en desacuerdo con todo lo demás. Identificamos de una manera muy distinta al personaje. Dedicaremos este capítulo a una lectura de Nietzsche que pueda arrojar luz sobre esta desavenencia.

Todo depende de cómo se piense la bisagra «transhumanista». Dicha bisagra la hemos localizado en Marx, articulando el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Esa misma articulación la ha pensado también con otra terminología, considerando que, una vez arregladas las cuentas con el reino de la necesidad —al terminar con el socialismo «el problema económico de la humanidad», el problema de administrar recursos escasos—, poníamos fin a la prehistoria de la

humanidad, comenzando así su verdadera historia. En este otro sentido, el motor de la historia, la lucha de clases, ha sido en realidad el motor de una larga prehistoria para la humanidad. La historia propiamente humana será una historia de la libertad, en la que se explorarán «nuevas fuentes de desarrollo humano, consideradas como un fin en sí mismo». Por nuestra parte, proponemos reservar para este sentido de la historia el término «progreso», entendiendo por tal todo aquello que consista en una profundización de la libertad en lugar de un aceleramiento del tiempo. Algo que, por tanto, no puede consistir solo o fundamentalmente en el desarrollo técnico, sino en lo que podríamos llamar el «progreso moral» o el «progreso republicano» de la humanidad, materializado en su capacidad de elaborar leyes cada vez mejores.

Pero esta bisagra capaz de abrir una especie de más allá del ser humano también ha sido articulada a su manera por el capitalismo, que, tal y como plantea el aceleracionismo de derechas, ha corrido más que nosotros y nos ha dejado atrás. El resultado es más bien dudoso. Mientras los tecnofeudales aceleracionistas se ven ya a las puertas del advenimiento del superhombre, lo que se ha generalizado para la mayoría de la población es más bien una especie de humanidad basura. Tal y como había previsto Pico della Mirandola, el ser humano puede elevarse más allá de sí mismo, hacia las estrellas, o degradarse a sí mismo hasta descender a los infiernos.

¿Quién es el último hombre de Nietzsche? Como vamos ahora a comprobar, es el producto de una radicalización extrema del nihilismo, algo así como «el nihilista sin disfraces». Semejante cosa no puede ocurrir más que cuando «todo lo sólido se ha disuelto en el aire»; es decir, según Marx, ese «último hombre» nietzscheano sería el habitante de la sociedad capitalista, el protagonista de una humanidad proletarizada.

¿Cómo lo piensa Nietzsche? Comencemos por el principio. El hombre es voluntad. Y es hasta tal punto voluntad que, cuando no encuentra en el mundo nada digno de ser querido, «prefiere querer la

nada a no querer». Esta es la esencia del nihilismo, según Nietzsche. La constatación antropológica es que, al menos hasta este momento, el ser humano siempre ha sido nihilista. Por eso, superar al hombre es, para Nietzsche, ante todo, superar el nihilismo.

Lo que ocurre es que, como vamos a ver, el ser humano ha sido nihilista en grados muy distintos y en muy distintas modalidades. Pero, sea como sea, sí que es cierto que la antropología podría señalar una cierta matriz nihilista en la consistencia antropológica. Desde hace al menos 50.000 años, no cabe duda de que lo que más ha hecho el ser humano ha sido rezar y ofrecer sacrificios a los dioses. La religión siempre ha acompañado al ser humano. La estructura más elemental del pensamiento mítico encierra ya una cierta declaración de principios nihilista: «hubo un tiempo en el que ocurrieron las cosas, ahora ya no ocurren». Algunos mitos comienzan así, con estas palabras: «En el tiempo en que ocurrían las cosas...». Ese fue el tiempo de los ancestros, de los dioses, el tiempo en el que los hombres y los animales todavía no eran distintos. Allí ocurrieron las cosas más primordiales, las que separaron el cielo de la tierra, a los seres humanos de los animales, a los hombres de las mujeres, el día de la noche, lo crudo de lo cocido, la naturaleza de la cultura. En esos tiempos, «los ancestros pusieron nombre a las cosas» y «así fundaron nuestra lengua». Recordemos el comienzo de *Cien años de soledad*: «En aquellos días los tiempos eran todavía tan recientes que algunas cosas no tenían nombre y había que señalarlas con el dedo para referirse a ellas». Pero, concluida la tarea de los ancestros o de los héroes míticos, se han repartido los papeles: ellos, los ancestros, se quedan con los acontecimientos; nosotros, los humanos, con las palabras. Ellos hicieron, actuaron y crearon; nosotros hablamos.

Sobre todo, hablamos para recitar las historias de lo que ellos hicieron, recitamos nuestros mitos, las palabras sagradas. Así se explica por qué hay un arriba y un abajo, por qué un horizonte separa el cielo de la tierra, por qué hay día y hay noche, tierra o mar, hombres y mujeres, animales o humanos, y también por qué hay bien

y hay mal. El ser humano nace en un universo ya constituido por la acción de los ancestros. La normalidad antropológica es la repetición. Lo que corresponde a los seres humanos es repetir lo que ya ocurrió «en el tiempo en que ocurrían las cosas». Es lo que llamamos «costumbre». Como las costumbres están ancladas en un calendario de festividades, se puede decir que el pensamiento mítico ha repartido bien los papeles: la historia, los acontecimientos, para los ancestros; para nosotros, los humanos, las fiestas. Para un antropólogo, un ser humano vale tanto como valen sus fiestas. Es en ellas donde descubre quién es, cuáles son los ritos, las costumbres, las creencias que lo instalan en una determinada identidad tribal o cultural. Se descubre quiénes son los seres humanos escudriñando su forma de bailar, su manera de rezar, los sacrificios que ofrecen a sus dioses, los ritos involucrados en su vida cotidiana.

Ahora bien, de esta manera, el pensamiento mítico parece sostenerse en una matriz nihilista persistente. Los acontecimientos, la historia, los hechos mismos son cosa del pasado, de un pasado ancestral, inmemorial y prestigioso, en el que pasaban las cosas. Ahora ya no pasan; ahora nos limitamos a repetirlas. «No pasa nada ya», este parece ser el lema del pensamiento mítico. Ya pasaron las cosas, porque ya pasó el tiempo en el que pasaban las cosas. Eran los ancestros los que intervenían en la historia, haciendo que las cosas fueran de una u otra manera. A los seres humanos nos corresponde la palabra: que ellos se queden con la historia y sus desventuras. A Prometeo, un águila le devora el hígado todos los días. Gracias a él podemos celebrar el fuego como una jocosa fiesta. A Jesús de Nazaret lo clavaron en una cruz, donde agonizó sangrando por los cuatro costados. Fue un acontecimiento sangriento. No es lo mismo que pasear el Cristo de los Gitanos por las calles de Sevilla en una jocosa fiesta popular. Para que una fiesta sea una fiesta tiene que estar, ante todo, a salvo de los acontecimientos. Incluso si llueve es ya un exceso de acontecimientos. Lo que se espera de una fiesta como la Semana Santa de Sevilla es que no pase nada. Que no ocurra que dos clanes de

quiquis se peleen a navajazos y suceda una desgracia. Y que no llueva.

De modo que sí, es cierto que ya hay una cierta propensión hacia el nihilismo en el pensamiento mítico. El ser humano les regala con mucho gusto a los ancestros y a los dioses los acontecimientos históricos y elige la nada: una especie de «nada puede ya ocurrir». A eso se llama «estar de fiesta». Es precisamente por eso por lo que el ser humano puede considerar que su patrimonio fundamental es la palabra. Podemos hablar precisamente porque no pasa nada. Si estallara un volcán, si el cielo cayera sobre la tierra, si un águila viniera a devorarnos el hígado, no estaríamos aquí charlando. Estaríamos corriendo o combatiendo. Estamos cómodos y satisfechos con el legado de los ancestros que pusieron nombre a las cosas: con las palabras, con una vida llena de palabras.

Tal y como hemos visto a Nietzsche definir el nihilismo, parece, en efecto, algo muy consustancial al ser humano: entre la historia y la nada, la primera elección antropológica es la nada. Entre que nos pasen cosas —que siempre suelen ser malas— y que no nos pase nada, el ser humano no parece haber vacilado demasiado. El andamiaje de la cultura es un sabio mecanismo para anular los acontecimientos y lograr que no pase nada, para que podamos «estar de fiesta». Y así discurre la vida de los hombres y las mujeres, procurando que pasen las menos cosas posibles, no sea que un sarampión se lleve a los niños o que un volcán erupcione sobre nuestro pueblo. Se supone que así ha de ser mientras no desatemos la ira de los dioses, y para eso es preciso respetar el calendario, cuidar las costumbres y los ritos y, por supuesto, recordar los mitos.

La otra cara de la moneda es lo que estos mitos cuentan y lo que inspiran. Porque, para que no pase nada, por el camino pasan bastantes cosas. Son daños colaterales, efectos secundarios del nihilismo primigenio. Normalmente, los pueblos montan en este sentido toda una especie de carnicería, pelando penes, extirpando clítoris, alargando orejas o machacando pies. Se edifican instituciones

atroces, que someten a la mujer y la aprisionan al patriarcado, mientras que los hombres pierden su vida en competencias estúpidas y rivalidades propias de los simios. Las palabras más antiguas, las palabras de los ancestros, dicen muchas veces cosas atroces o absurdas. Los dowayos, según cuenta Barley, se liman dos dientes por si acaso un día se les queda la boca pegada y tienen que alimentarse por el agujero. «¿Y ocurre a menudo?», les preguntó. «No, pero puede ocurrir...». Así pues, por si acaso ocurre una cosa que nunca ha ocurrido, desde tiempos inmemoriales, los dowayos se arrancan dos dientes, como aconsejó el ancestro Cabeza de Pimiento.

No se sabe muy bien por qué los ancestros como Cabeza de Pimiento pusieron el cielo arriba y la tierra abajo, por qué separaron a los hombres de los animales y por qué, para hacerlo, tuvieron que separar a los hombres de las mujeres de una determinada manera, sin duda patriarcal; por qué quedaron instituidas determinadas maneras de mesa que separaron lo crudo de lo cocido, el día de la noche, el bien del mal. Lo que ellos hicieron, los hechos que protagonizaron son ahora nuestras estructuras, la gramática misma de nuestra vida tribal. Y, sin duda, los indígenas siempre están satisfechos de ser quienes son, de tener una determinada identidad tribal. Pero, un poco como el hincha del Real Madrid está satisfecho de su pertenencia al club, o un neurótico de poder desplegar sus síntomas, solamente porque es su club, porque son sus síntomas. De lo que no cabe duda es de que hay gramáticas de pertenencia muy distintas y que no todas ellas hacen el mundo igualmente digno de ser habitado ni merecedor de ser querido. Uno está satisfecho de pertenecer, pero a lo mejor pertenece a un club de mierda. Cuando los ancestros repartieron el día y la noche, lo masculino y lo femenino, lo crudo y lo cocido, quizá construyeron una realidad irrespirable o más o menos llevadera. De la misma manera que, al lidiar con los síntomas que nos han tocado en suerte, unos hemos tenido, sin duda, más fortuna que otros. Unos somos simplemente un poco tímidos, otros no pueden pisar las rayas de las

baldosas y otros no pueden tocar nada sin infectarse de gérmenes que enseguida hay que esterilizar con neurótico rigor. Otros oyen voces.

En todo caso, Nietzsche diagnosticaría cuán nihilista es una sociedad preguntando si esa disposición de los «valores», lo que nosotros hemos llamado la «gramática» de la vida comunitaria, te permite o no amar el mundo, querer vivir en él. Porque ahí donde el ser humano no puede querer este mundo, siendo como es, por su esencia misma, voluntad, «empieza a querer la nada para no tener que dejar de querer». El nihilismo no es más que la otra cara del desprecio a esta vida. Es lo único que puede hacer una voluntad que no encuentra en este mundo nada que pueda ser querido. Y los ancestros han sido, sin duda, grandes arquitectos, pero a veces han construido verdaderos adefesios.

UN MUNDO VERDADERO AL ALCANCE DE LA MANO

A lo largo de la historia, el ser humano ha querido la nada de muy diversas maneras y, en general, la ha querido disfrazada de otra cosa, supuestamente grandiosa: un mundo verdadero. Hay un famoso texto de Nietzsche que nos interesa especialmente: «Historia de un error. De cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula». En el escaso espacio de una página, Nietzsche nos hace un apretado resumen de una larga historia, la historia del nihilismo a través de la historia de la filosofía. El texto está dividido en seis puntos. El primero de ellos dice así:

El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso: él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «Yo, Platón, soy la verdad»).

Pienso que Nietzsche no pretende plantear que el nihilismo comience con Sócrates o Platón. Ya hemos comentado, más bien, que

hay algo en el ser humano, antropológicamente normal, que tiene una esencia nihilista, en tanto que todo ser humano asume una gramática que se formó en otro tiempo, *in illo tempore*, «en el tiempo en que sucedían las cosas». El ser humano se acomoda así en la costumbre y el rito, en la repetición de los hechos ancestrales. Y es por eso, decíamos, por lo que puede hablar, que puede edificar una «casa de la palabra» en el centro de la ciudad. En este sentido, el ser humano se sostiene sobre una especie de «cambiazio originario» al asentarse o resignarse a llevar una vida lingüística, mientras deja los acontecimientos, los hechos y las cosas, el contacto directo con el mundo, para los dioses y los ancestros. Este «cambiazio» es el equivalente tribal del cambiazio que supone para todo niño aprender a hablar, insertarse en una vida lingüística, algo de lo que he hablado en otros sitios en clave freudiana. Todo niño ha tenido que enfrentarse en algún momento al hecho de que en adelante va a vivir entre palabras mucho más que entre las cosas. No podemos detenernos ahora en cuánto de nihilista tiene este paso por el que el ser humano acepta insertarse en el lenguaje y despedirse de esa «rabieta» en la que consistiría un contacto directo con las cosas del mundo. Freud aquí no hace más que confirmar la hipótesis nietzscheana: el nihilismo es la enfermedad en la que consiste el ser humano.

Ahora bien, lo que sí que parece decir Nietzsche es que Sócrates y Platón son la primera plasmación del nihilismo en la historia de la filosofía, algo así como la primera reivindicación racional del nihilismo. Si ello es así es porque, para él, todo en la figura del Sócrates platónico destila desprecio contra la vida, resentimiento y ansia de venganza:

Los más sabios de todas las épocas han pensado siempre que la vida no vale nada... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo acento: un acento cargado de duda, de melancolía, de cansancio de vivir, de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo a la hora de su muerte: «La vida no es más que una larga enfermedad; le debo un gallo a Asclepio por haberme curado». Hasta Sócrates estaba harto de vivir.

Encontramos en Sócrates y Platón el primer intento filosófico de fundamentar el resentimiento contra esta vida. Y, por tanto, el nihilismo, que, como decimos, no es más que la otra cara de una vida que resulta insoportable. Hay que partir de aquí. Ni Sócrates ni Platón amaban esta vida. Optan por la racionalidad porque se refugian en ella contra las pulsiones, contra los instintos, contra cualquier contacto directo y espontáneo con este mundo. De hecho, se inventan otro. Se inventan un mundo más verdadero que este. En el caso de Sócrates no es necesario indagar mucho respecto de su resentimiento. «Sócrates era chusma. Se sabe, e incluso hoy se puede comprobar, lo feo que era». Le iba mal en la vida, pero era muy inteligente. No hay más que ver el comienzo del *Cármides*, una conversación a la puerta del gimnasio. ¿Qué tal están este año los efebos? Impresionantes, y sobre todo Cármides, no veas cómo ha crecido, cómo se ha puesto. Sócrates se muere de envidia y de rabia. Él no tiene nada que hacer en el gimnasio, ahí desnudo entre los efebos, porque es horroroso y tiene un cuerpo detestable. Así es que procura entretener a Cármides en el umbral. Es un espectáculo erótico inigualable cómo se las arregla Sócrates para echarle a Cármides los tejos, sin necesidad de entrar y desnudarse. Cada uno se las arregla como puede. Pero, al final, la cosa siempre se resuelve en lo mismo cuando está Sócrates de por medio (o su portavoz Platón): más que las cosas bellas, que los cuerpos bellos, hay que preferir la idea misma de belleza, lo bello que es eso en lo que consiste la belleza. Algo muy racional y muy poco instintivo. Como cuando Platón se espanta de lo que encuentra a su llegada a Siracusa: «Aquí nadie duerme solo ni una sola noche». Así no hay ninguna posibilidad para la filosofía. Aquí mi maestro Sócrates no se habría comido una rosca.

La racionalidad, por tanto, y todo su «mundo inteligible», el «mundo verdadero», se convierte, en las manos de Sócrates y Platón, en un refugio, en una estratagema para huir de esta vida.

Sócrates fue la personificación de un malentendido: toda la moral que predica el perfeccionamiento, incluida la cristiana, ha sido un malentendido... La luz del día más cruda, la racionalidad a toda costa, la vida lúcida, fría, previsor, consciente, sin instintos y en oposición a ellos, no era más que una enfermedad diferente; no era de ninguna manera un medio de retornar a la «virtud», a la «salud», a la felicidad... «Hay que luchar contra los instintos» representa la fórmula de la decadencia. Cuando la vida es ascendente, la felicidad se identifica con el instinto.

Y, sin embargo, tampoco hay que quitarles su mérito. El propio tono del texto de Nietzsche (no hay que olvidar que son seis puntos de una historia que empeora y este es todavía el primero de ellos) lo registra: «relativamente inteligente, simple, convincente». Porque ese mundo verdadero, creado por el resentimiento, es todavía, con toda decisión, una estratagema de esta vida, de la vida del más acá, a la puerta del gimnasio. Y menuda estratagema, es nada más ni nada menos que la consolidación de una comunidad científica lo que se brinda a la historia de la humanidad. Por lo visto, para ligar algunos hacen aspavientos extraños. La danza de los humanos antes de la cópula es así de diversa. Unos hacen el idiota y otros fundan la Academia. De alguna manera, el «no entre aquí quien no sepa matemáticas» inscrito en su friso venía también a decir: aquí da igual ser feo, da igual ser rematadamente feo como Sócrates. Y la estratagema daba resultado, como se puede comprobar en *El banquete*, viendo la irrupción de un Alcibíades borracho declarando su amor incondicional a Sócrates, que en su caso no tiene nada de «racional», sino que se proclama inequívocamente carnal e «instintivo», como le gustaba a Nietzsche.

Es un «mundo verdadero», asequible, y «asequible» a la vuelta de la esquina. En lugar de entrar en la sauna del gimnasio, puedes entrar en la Academia. Ahí te espera todo un mundo sumamente interesante. Tan interesante, en fin, como la historia de la ciencia. El mundo de las ideas, el mundo en el que se reflexiona sobre en qué consisten las cosas. Ahí no se monta a caballo, se reflexiona sobre en qué consiste

ser caballo. No se hacen tríos en una cama, pero se reflexiona sobre los triángulos y se demuestra el teorema de Pitágoras y, andando el tiempo, se destapa todo el universo de la trigonometría.

«Transcripción de la tesis “Yo, Platón, soy la verdad”». Sea como sea, es un mundo muy interesante y, sobre todo, accesible en esta vida. Se puede llegar en metro a la Ciudad Universitaria, en autobús, en transporte público. Es una decisión como cualquier otra, pero de consecuencias trascendentales. Una vez ahí, en la universidad, en la comunidad científica, te pierdes en el mundo matemático de las estructuras, de las ideas, de la investigación teórica desinteresada, científica. ¿Es muy interesante? Científicamente es apasionante. Pero, en todo caso, las puertas del gimnasio se han quedado ahí, con sus efebos desnudos, al otro lado.

Desde luego, no hay que minusvalorar lo que tanto parece preocupar a Nietzsche. Sócrates anda por ahí todo el tiempo intentando conquistar a los efebos. Con *Teeteto* se las arregla a su manera. Con *Fedro* se supera a sí mismo. ¿Adónde vas, Fedro, por aquí, por fuera de las murallas de la ciudad? ¿Y qué llevas ahí debajo de la túnica, aparte de tus genitales? Ah, un escrito, un papelucho escrito. Sí, Sócrates, es un discurso que me ha hecho Lisias en el gimnasio. ¿Y ese vejestorio ha conseguido seducirte con ese papel? ¿Te importa que lo leamos juntos?

La escritura tampoco convence a Sócrates, ni desde luego a su discípulo Platón. No hay que recordar cantando, como hacen los poetas y los rapsodas. Pero tampoco hay que recordar escribiendo, porque eso es peor aún. Eso es como aprobar un examen, no cantando la tabla de multiplicar, sino sacando una chuleta o preguntando a ChatGPT. Hay que recordar razonando, deduciendo. El discurso de Lisias es abyecto, y encima está escrito. Sócrates es igual de viejo y de feo que Lisias, pero tiene algo mejor que ofrecer: un diálogo que obliga a Fedro a razonar.

En fin, parece bastante claro que, aunque la insistencia de Nietzsche en la fealdad de Sócrates parece impertinente, sin embargo,

el propio Platón ha planteado el problema en los mismos términos. Con tal de no sentirse humillado por su fealdad, Sócrates ha inventado un nuevo mundo. Lo que pasa es que ese nuevo mundo es un mundo asombroso, es el mundo de la comunidad científica y, en realidad, el mundo de la razón, el mundo de la Verdad, de la Justicia y de la Belleza. Su resentimiento ha despertado la semilla de la Ilustración para la entera historia de la humanidad.

El «mundo verdadero» de Sócrates y Platón no ha cesado de desarrollarse en eso que llamamos la historia de la ciencia y la historia del derecho. Es un mundo que no solo fue accesible, sino que lo sigue siendo. La propia humanidad ha pretendido, mediante una insólita decisión política, instalarse en ese mundo a través de la idea de un Estado de derecho. No ya, por tanto, un mundo «asequible», accesible en esta vida, sino también un marco para vivirla. La instauración de una democracia constitucional, bajo el imperio de la ley, se revela así, finalmente, como el resultado histórico en el que se ha materializado el ideal del rey filósofo.

Ya discutiremos más adelante si esta idea política de la Ilustración era en el fondo tan enemiga de los instintos como quizá pensara Nietzsche o si, más bien, ha resultado ser todo lo contrario. Porque, dicho sea de paso, la liberación de la mujer ha acontecido en un marco ilustrado, no tradicionalista. Y Cabeza de Pimiento no inventó un lema como «sexo, drogas y rock and roll», sino que eso ocurrió bien avanzada la modernidad. En todo caso, Nietzsche se rebela ante la idea de que el mundo de la racionalidad sea vivido como refugio, como escapatoria de una vida que se detesta. En la universidad te encuentras con millares de estudiantes sumergidos en un mundo sumamente interesante: el mundo de las matemáticas, de la física, de la biología, de la historia o la literatura; el mundo de la ciencia, del saber y la objetividad. Sin embargo, también es cierto que una biblioteca o una clase no es un gimnasio ni un local *swinger*. Todos, todas, están como enajenados pensando en el teorema de Pitágoras o en las causas objetivas de la Revolución francesa. Están en las nubes,

en otro mundo. Están trazando garabatos en un papel, arando en la nada. Hace falta, desde luego, un gran control o, más bien, una gran represión de los instintos para ocuparse de eso. La racionalidad se perfila de este modo en estricta oposición al mundo de la sensibilidad y de los instintos.

O quizá no, eso habría que discutirlo con Nietzsche. No está nada claro que en nuestros muchachos universitarios la racionalidad se oponga frontalmente a su vida instintiva. A lo mejor, por algún extraño imprevisto nietzscheano, resulta que los instintos se han liberado bastante gracias a ciertos avances de la racionalidad (por ejemplo, plasmándose en leyes que han contribuido a emancipar a las mujeres, a liberar la homosexualidad o lo *queer*).

EL CRISTIANO

Hasta aquí, el mundo verdadero ha resultado accesible, y accesible en esta vida. Accesible al sabio, al piadoso, al virtuoso. Nietzsche sospecha de la virtud cuando anda Sócrates de por medio, porque este tiene extrañas ocurrencias. Como Calicles, Nietzsche no está dispuesto a admitir que es mejor sufrir injusticia que cometerla. Sospecha ahí que se está predicando una moral de esclavos. Una moral para resentidos que no pueden amar esta vida.

Ahora bien, se puede empeorar bastante, y así lo anuncia Nietzsche en su segundo punto:

El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

Progreso de la Idea, esta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, *se convierte en una mujer*, se hace cristiana.

El cristianismo ha supuesto, ante todo, un alejamiento del mundo verdadero. El mundo verdadero «se ha convertido en una mujer», se ha hecho cristiano. Por lo visto, para Nietzsche, las mujeres se iban, se

alejaban. Ahora ya no se puede acceder en metro o en autobús al mundo verdadero, o al menos hay que llegar hasta la última parada: la muerte. La cosa se resume en la sentencia de santa Teresa: «Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero».

Este mundo es un valle de lágrimas, donde suspiramos y lloramos los desterrados hijos de Eva. Pero se nos promete un mundo más verdadero si somos sabios, piadosos, virtuosos, lo que ahora equivale a ser «el pecador que hace penitencia». Ahora se trata, por tanto, ya no de hacer matemáticas trabajosamente en la Academia, con la regla y el compás, hasta descubrir los espacios curvos de Riemann o la física cuántica, sino de entrar en la Iglesia y hacer penitencia. La transformación es inaudita. Todo el mundo de las matemáticas, de la física, de las ciencias en general, se transforma en una imagen. Millones de teoremas escritos en el mundo inteligible se han convertido en una multitud de ángeles que tocan las trompetas. En efecto, los ángeles, como bien ha explicado santo Tomás, «agotan su especie». Son seres compuestos, y, por tanto, creados. Pero están compuestos de esencia y existencia, no de materia y forma, porque son inmateriales. Carecen de ese principio de individuación que es la materia. Así pues, cada ángel es como si fuera una especie, un universal, una idea platónica. Todo esto resulta de lo más razonable, pero el resultado es impactante y desolador: el universo de la Academia, trenzado de teoremas matemáticos, se ha convertido ahora en un cielo en el que revolotean angelitos que tocan la trompeta. La ciencia se ha convertido en pintura. El sabio, en santo. Las ideas, en ángeles. La Academia, en parroquia.

Se entraba antes en la Academia para trabajar en el mundo inteligible. Puede que eso tuviera algo que ver con un «arar en la nada» y puede que, si hubiéramos tenido algo interesante que hacer ahí fuera, no estuviéramos enfrascados en semejante tarea. Pero en la parroquia, en la Iglesia, ya no se entra a trabajar nada de nada, sino a hacer penitencia. Y el veneno nihilista que Nietzsche sospechaba en Sócrates y Platón, se hace ahora explícito: cuanto más renuncies a esta

vida, cuanto más tomes venganza contra ella, más se te promete el mundo verdadero.

Las palabras con las que Nietzsche lamenta este desastre civilizatorio son impresionantes:

La labor entera del mundo antiguo, en vano: no tengo palabra que exprese lo que yo siento ante algo tan monstruoso. [...]. ¿Para qué los griegos? ¿Para qué los romanos? —Todos los presupuestos de la cultura docta, todos los *métodos* científicos estaban ya allí [...], la ciencia natural, aliada de la matemática y la mecánica, se hallaba en el mejor de los caminos—, ¡el sentido para percibir los hechos, el último y más valioso de todos los sentidos, tenía sus escuelas, su tradición, que duraba ya siglos! ¿Se entiende esto? Todo lo esencial para poder ponerse al trabajo había sido ya encontrado. [...]. Eso que hoy nosotros hemos vuelto a conquistar con un increíble autovencimiento —pues en cierto modo todos nosotros tenemos todavía en el cuerpo los instintos malos, los instintos cristianos—: el mirar de frente a la realidad, la mano cauta, la paciencia y la seriedad en las cosas mínimas, la entera honestidad del conocimiento, ¡eso estaba ya allí! ¡Hace ya más de dos milenios! ¡Y añadido a ello, el tacto y el gusto buenos, sutiles! ¡No como adiestramiento del cerebro! ¡No como cultura «alemana» con modales rufianescos! Sino como cuerpo, como ademán, como instinto —como realidad, en una palabra... ¡*Todo en vano*! ¡De la noche a la mañana nada más que un simple recuerdo!— ¡Griegos! ¡Romanos! [...], la fe, la *voluntad* de futuro humano, el gran sí a todas las cosas, todo eso visible como *imperium romanum*, visible a todos los sentidos, el gran estilo, no ya mero arte, sino convertido en realidad, en verdad, en *vida*... ¡Y sepultado de la noche a la mañana no por un acontecimiento natural! ¡Pisoteado no por germanos y otros patosos! ¡Sino deshonrado por vampiros astutos, sigilosos, invisibles, anémicos! No vencido —¡solo chupado!... ¡El ansia oculta de venganza, la pequeña envidia, convertidas en señor!—. Basta leer a cualquier agitador cristiano, a san Agustín, por ejemplo, para comprender, para oler qué sucia pandilla se encumbró de ese modo.

En el siglo II a. C., Eratóstenes, en Alejandría, midió el radio de la Tierra sin levantarse de la silla, a partir de la sombra que proyectaba una columna a mediodía. Resulta impactante que se pensase luego, durante siglos de cristianismo, que la Tierra era plana (en realidad, no se pensó eso tanto como se dice; los romanos, por ejemplo, para sus

viaductos tenían en cuenta la curvatura del arco terrestre que había que recorrer).

Tuvimos que esperar al Renacimiento y el nacimiento de la ciencia moderna para recuperar de nuevo eso que ya teníamos en el mundo clásico: la experiencia, la atención al presente, la atención a la tierra. Cuánto ha costado, se lamenta Nietzsche, conseguir que el mundo que pisamos vuelva a resultarnos, al menos, *interesante*. Tantos siglos para recuperar la situación en la que nos dejaron Arquímedes e Hiparco de Alejandría, para recobrar el impulso de las ciencias experimentales. El contacto directo con el mundo, la experiencia es el primer paso para la vida, para recuperar el impulso vital. El cristianismo despreció la experiencia porque despreció el hecho mismo de estar vivo. En su lugar, alimentó el resentimiento y la venganza.

EL PROTESTANTE

Viendo las duras palabras que Nietzsche ha dedicado al cristianismo, podría parecer que la cosa ya no puede empeorar mucho más, como si hubiéramos tocado fondo en el abismo nihilista. Está muy lejos de ser así. Como decíamos, estamos aún en el segundo punto de una historia en seis etapas que empeora progresivamente. ¿Puede haber algo peor que un cristiano? Desde luego que sí, dice Nietzsche: un cristiano protestante. Leamos el texto correspondiente a esta nueva etapa del mundo verdadero:

El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en tanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea sublimizada, pálida, nórdica, *königsberguense*).

El protestantismo ha aportado al cristianismo la niebla de Königsberg, la ciudad de Kant. En el fondo, más de lo mismo, «el viejo sol», pero visto a través de la niebla y el escepticismo: «pálido»,

«nórdico», kantiano. Ahora, en el mundo verdadero ya no es posible distinguir nada: es un mundo que se ha vuelto irrepresentable y que ya no se nos puede prometer. Algo, nos dice Kant, que ya solo podemos pensar y que tenemos derecho, en todo caso, a «esperar», en tanto que consecuencia de un imperativo: de nuestra perseverancia y compromiso con el imperativo categórico. Tenemos derecho a esperar en la medida en que no desesperamos de nuestra acción moral en este mundo.

¿Qué ha ocurrido? Una tragedia de consecuencias inauditas que Nietzsche describe, en *El Anticristo*, con impactante colorido: la Reforma.

Aquí resulta necesario tocar un recuerdo cien veces más penoso aún para los alemanes. Los alemanes han arrebatado a Europa la última gran cosecha cultural que Europa pudo recoger —la del Renacimiento—. ¿Se entiende por fin, se quiere entender qué fue el Renacimiento? La transvaloración de los valores cristianos, la tentativa, emprendida con todos los medios, con todos los instintos, con todo el genio, de llevar a la victoria los contravalores, a los valores aristocráticos. Hasta ahora ha habido solo esa gran guerra, hasta ahora no ha habido un planteamiento más serio del problema que el del Renacimiento —mi problema es el de este—: ¿no ha habido tampoco una forma de ataque más radical, más directa, lanzada con mayor rigor en todo el frente y contra el centro! Atacar en el lugar decisivo, en la sede misma del cristianismo, llevar allí al trono los valores aristocráticos, quiero decir introducirlos dentro de los instintos, de las necesidades y deseos más básicos de quienes allí mismo estaban asentados...

Es decir, el Renacimiento había sido una jugada maestra, una jugada crucial: el cristianismo se había suicidado. En la mismísima silla del Papa se habían sentado ya todos los contravalores, dice Nietzsche, los valores anticristianos, los instintos del vitalismo y la voluntad de poder. Y, además, en un momento en que la Iglesia católica había logrado ser nada más ni nada menos que, como su propio nombre indica, una «asamblea universal» capaz de dominar el mundo. El mundo entero a merced de la vida, a merced de los

instintos poderosos y nobles. El estallido, podríamos decir, de un «gran sí a todas las cosas».

Yo veo ante mí una posibilidad cuyo encanto y colorido son completamente sobreterrenales: me parece que ella brilla en todos los estremecimientos de belleza refinada, que en ella labora un arte tan divino, tan demoníacamente divino que en vano se rebuscará en los milenios una segunda posibilidad como esa: yo veo un espectáculo tal, tan lleno de sentido, tan prodigiosamente paradójico a la vez, que todas las divinidades del Olimpo habrían estallado en una carcajada inmortal... César Borgia papa... ¿Se me entiende? Bien, esa habría sido la victoria a la que hoy, solo yo, aspiro: ¡con ella quedaba suprimido el cristianismo!

El Anticristo sentado en la silla de un poder universal. ¡Qué gran momento! Pero ¿qué pasó?

¿Qué ocurrió? Un monje alemán, Lutero, fue a Roma. Ese monje, que llevaba en su cuerpo todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado, se indignó en Roma contra el Renacimiento... En lugar de comprender, con la más profunda gratitud, el enorme acontecimiento que había tenido lugar, la superación del cristianismo en su propia sede, lo único que su odio fue capaz de extraer de semejante espectáculo fue su propio alimento. Un hombre religioso piensa solo en sí mismo. Lutero vio la corrupción del papado, siendo así que lo contrario podía tocarse con las manos: ¡en la silla del Papa no estaban ya sentados la vieja corrupción, el *peccatum originale*, el cristianismo! ¡Sino la vida! ¡Sino el triunfo de la vida! ¡Sino el gran sí a todas las cosas bellas, elevadas, temerarias!... Y Lutero restauró de nuevo la Iglesia: la atacó...

Lutero, un monje alemán vengativo y fracasado, fue a Roma y, en lugar de ver el grandioso acontecimiento que ponía fin al cristianismo, lo que vio fue la corrupción del papado. Y su denuncia restauró el cristianismo, lo salvó en una nueva versión. ¡Había que limpiar la Iglesia! Y, para ello, había que barrer del mundo verdadero no solamente todo el trabajo teórico de la matemática clásica, sino también, y sobre todo, todas esas imágenes que los pintores medievales habían plasmado en ese cielo lleno de angelitos.

Recordamos cómo había resumido Nietzsche el paso al cristianismo desde el mundo clásico: todo un gran «en vano», todo para nada. Y ahora, respecto a la Reforma, repite la misma fórmula:

El renacimiento: ¡un acontecimiento sin sentido, un gran en-vano! ¡Ay, estos alemanes, cuánto nos han costado ya! En-vano: esa fue siempre la obra de los alemanes. La Reforma, Leibniz, Kant y la llamada filosofía alemana, las guerras de liberación, el Reich: cada vez, un en-vano de algo que estaba ya allí, de algo irrecobrable... Son mis enemigos, lo confieso, estos alemanes: yo desprecio en ellos toda especie de suciedad de los conceptos y de los valores, toda especie de cobardía frente a todo sí y todo no honestos. [...]. Tienen sobre su conciencia la especie más sucia de cristianismo que existe, la más incurable, la más irrefutable: el protestantismo... Si no se termina con el cristianismo, culpables de ello serán los alemanes.

Comparemos estos dos personajes: el cristiano católico y el cristiano protestante. Pensemos en el libro de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. ¿Qué hizo, ante todo, el protestantismo respecto del catolicismo? Algo antropológicamente crucial y decisivo: suprimir las fiestas del calendario.

Al suprimir las fiestas del calendario, lo que hizo fue, en realidad, suprimir las fiestas en esta vida. Todas esas fiestas que jalonan la vida del pueblo y que son como su respiración antropológica: la fiesta de la siembra, la fiesta de la cosecha, de la matanza, del solsticio... Todas ellas tenían siempre nombre de santo: la fiesta de San Juan, la de Santa Rita, la de la Virgen Macarena o la del Carmen o las del Rocío. No faltan santos ni vírgenes para un católico. Entrás en una iglesia y ahí encuentras sexo por todas partes: crucificados desnudos que sangran, vírgenes obscenas que lloran sangre, angelitos de sexo diminuto que revolotean por ahí como en el sueño de un pedófilo; en fin, santos y santas martirizados por doquier, mostrando sus carnes y sus llagas. La cosa parece un muestrario de aberraciones de sexo bizarro. Una iglesia siempre está atiborrada de sexo. Todo en ella es un estímulo para la fantasía sexual. ¿No se puede localizar aquí, precisamente, un posible

embrague para la vida que nos lleve más allá del resentimiento y la venganza?

Aquí se puede ver la inmensa ventaja del cristiano católico sobre la abominación protestante. El católico, sí, se pasa la vida rezando, pero reza en fiestas, en las fiestas del calendario; o sea, que, en realidad, se pasa el día bailando. Con tanto santo y tanto dios crucificado jalonando el calendario, la vida del católico va de fiesta en fiesta y de resaca en resaca, entre pecados y penitencias. Uno peca los fines de semana y se confiesa los lunes. En resumen, viviendo por y para otra vida, nos dice Nietzsche, ¡el católico se las arregla bastante bien para vivir en esta! «Viviendo sin vivir en mí y muriendo porque no muero», el católico ha sabido llenar de colorido y alegría este valle de lágrimas.

El católico dispone del sacramento de la confesión, que, en el fondo, es una licencia para pecar, puesto que todo puede ser perdonado. Sabe que el ser humano es débil frente a la tentación y no le pide peras al olmo. La misericordia de Dios comprende su condición, le permite el arrepentimiento y le promete el perdón. No así en el mundo predestinado del protestante, en el que no hay perdón ni indulgencia, sino solo signos de que uno camina inexorablemente hacia la salvación o la condenación. El protestante, por eso, se somete a una autovigilancia exhaustiva: se observa a sí mismo para detectar si está predestinado o no al fuego eterno. Por otra parte, la vida que se anuncia para el protestante ya no tiene nada de festiva: es la vida del trabajo, de la austeridad, de la inversión y el ahorro; la ética del protestantismo. Una nueva religión para un modo de producción que ha proletarizado a la humanidad. Un mundo de trabajadores aplicados y de burgueses austeros, empeñados en reinvertir sus ganancias para la prosperidad de los negocios. En su precioso libro *Castelio contra Calvino*, Stefan Zweig hace una descripción estremecedora de la Ginebra de Calvino, un régimen totalitario en el que se había extirpado cualquier posible muestra de alegría, empezando por la música, la danza o el alcohol. Y, en especial, el protestantismo ha borrado las imágenes: es como si hubiera suprimido

la imaginación. Se acabaron las vírgenes que lloran sangre, los mártires semidesnudos asaeteados de flechas, los angelitos desnudos y las trompetas. En un templo evangélico ya no hay nada: todo ha sido eclipsado por la niebla *königsberguense*.

Artículo segundo: Toda participación en un servicio divino es un atentado contra la moral pública. Se será más duro contra los protestantes que contra los católicos, más duro contra los protestantes liberales que contra los protestantes ortodoxos. Lo que hay de criminal en el ser cristiano crece a medida que uno se aproxima a la ciencia. El criminal de los criminales es, por consiguiente, el filósofo.

El filósofo alemán, ante todo y en especial Kant. El mundo verdadero ya no es más que una esperanza; la esperanza necesaria para que la acción moral en este mundo tenga todavía sentido. El empeño de la moral es que la felicidad sea consecuencia de la virtud, pero, en este valle de lágrimas, no vemos que esa ecuación se realice por ningún lado, sino que, la mayor parte de las veces ocurre precisamente lo contrario. Sin postular otra vida en la que el orden racional se cumpla, en la que la felicidad se reparta según el mérito de la virtud, la acción moral no tendría ninguna posibilidad de no desesperar.

O sea, nos viene a decir Nietzsche, del mundo verdadero ya no queda nada: ya no es accesible, ya no se puede siquiera prometer. Pero sí es necesario pensarlo, pues de lo contrario el esfuerzo moral perdería todo sentido. No es posible imaginarlo, ni mucho menos pintarlo de mil colores, pero, en tanto que es pensado, aún es algo: un imperativo.

Lo mismo que Sócrates era, para Nietzsche, el ejemplo mismo de lo que predicaba, así ocurre con Kant. Él mismo es un buen ejemplo del tipo de ser humano que se construye en su filosofía moral: «el hombre del reloj», descrito de forma inigualable por Thomas de Quincey en *Los últimos días de Kant*. Un hombre del que, como dijo

Heine, era difícil contar la historia de su vida, porque no tuvo «ni historia ni vida».

EL POSITIVISTA Y LA MUERTE DE DIOS. EL ESCÉPTICO

Sin embargo, todo puede empeorar, como vamos a ver. El siguiente punto señalado por Nietzsche dice así:

El mundo verdadero —¿inasequible?—. En todo caso, inalcanzado. Y en tanto que inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco redentor, consolador, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo).

Pensemos en Augusto Comte, contemplemos tan solo su retrato. La cosa pinta aún peor que con Kant. Comte elabora un nuevo calendario, dedicado a los grandes sabios de la humanidad. Piensa que las pulsiones, los impulsos, los instintos, se plegarán a lo razonable, y mucho más a lo racional. Que el pueblo acabará bailando (o haciendo quién sabe qué) el día de San Newton o San Linneo. Lo que ocurre es que no es así, nunca ha sido así, ni cuando ha habido poder para incitar a ello.

En todo caso, el positivista Comte ha añadido algo en nuestra historia del mundo verdadero. Ahora el mundo verdadero nos aburre. ¡Primer bostezo de la razón! Ya no hay en él nada interesante, nada prometido, pero tampoco nada obligante, ni tampoco se alberga en él ya ninguna esperanza. Una idea refutada, ¡eliminémosla! Y es así como pasamos a una nueva etapa de nuestra historia, mucho más jovial:

El «mundo verdadero» —una idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga—, una idea que se ha vuelto inútil, superflua; por consiguiente, una idea *refutada*: ¡eliminémosla!

(Día claro, desayuno; retorno del buen sentido y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres).

Es un gran momento, un hito crucial en la historia de la humanidad. Su protagonista es, en palabras de Nietzsche, el hombre superior —que no es aún el superhombre—, o también, en ocasiones, el escéptico. El escéptico, nos dice, «por no creer en nada, es capaz de creer en todo». Podemos jugar a ser dioses y divertirnos con ello. Se ha escuchado un grito estremecedor: Dios ha muerto. El mundo verdadero se ha convertido en una fábula. El hombre ha matado a Dios y está contento con su hazaña, goza con ella, se alegra y declara con orgullo: «Si Dios no existe, todo está permitido».

EL ÚLTIMO HOMBRE

Por un instante, se ha superado el nihilismo. Si todo está permitido, la vida puede convertirse en un juego. Por no creer en nada, ahora podemos creer en todo. Hemos recuperado la infancia, el juego y la jovialidad. Ha sido un relámpago, aunque aún no se ha oído el trueno. Se vislumbra ahora en el horizonte lo que podría ser el ser humano, más allá de su esencia nihilista.

Sin embargo, lo que se avecina es todo lo contrario: el momento más abyecto y miserable de toda la historia de la humanidad, el único tipo de ser humano que puede ser aún peor que un cristiano, que un cristiano protestante, que un cristiano alemán. Llega el tiempo del «último hombre».

El «último hombre» somos nosotros. Nosotros somos el enemigo, como vimos que afirmaba el *Manifiesto* de Marc Andreessen. Un tipo de hombre del que Nietzsche se sabe ya fatalmente contemporáneo y del que hará un vivo retrato que luego vendrá a encajar a la perfección con el protagonista del siglo xx. Aquí hay que detenerse con paciencia, porque es ahora cuando se juega toda la esencia del problema, toda su dificultad y, también, todo lo que podría hacer que Nietzsche y Marx se encontraran y, al mismo tiempo, se alejaran hasta las antípodas. Porque no cabe duda de que Nietzsche se enfrenta aquí al impactante espectáculo de una humanidad proletarizada, de un mundo en el que

«todo lo sólido se ha disuelto en el aire», un mundo protagonizado por una «nada social», sin densidad antropológica de ningún tipo.

«¡Ay, llega el momento del último del hombre, el hombre que ya no dará a luz ninguna estrella!». «El hombre más despreciable, que no será capaz siquiera de despreciarse a sí mismo», así se lamenta Zaratustra. ¿Qué ha ocurrido? ¿No estábamos jugando con la muerte de Dios? Pero el hombre superior, el escéptico, se ha cansado de jugar, el juego ha comenzado a resultar aburrido.

Hay una causa profunda de ello. Ahora que «todo está permitido», ¿encontraremos por eso algo en este mundo digno de ser querido?, ¿algún juego al que apetezca jugar? Nietzsche mira a su alrededor y contempla a una humanidad proletarizada, la moral del esclavo encumbrada ahora como «socialista». Antes de que dejemos a Nietzsche sacar y expresar sus propias conclusiones, algunas de ellas francamente abyectas, reconozcamos que el espectáculo es impactante. Engels lo ha descrito magistralmente en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Ahora que Dios ha muerto, la humanidad juega en el tablero de las ciudades fabriles, con jornadas laborales extenuantes que consumen por completo su vida.

Desde luego, el diagnóstico de Marx y Engels va a ser de signo muy diferente al que estamos siguiendo en Nietzsche (y desde luego, en Marc Andreessen). Ya nos ocuparemos de ello en su momento. ¿Qué ha ocurrido con la humanidad una vez que se ha escuchado el grito de que Dios ha muerto? ¿Qué tal es el mundo de los ateos que se avecina? ¿Cómo y cuánto hemos dejado de rezar? ¿Y cuánto podemos volcarnos en la vida y para la vida en un mundo como este? Más de un siglo después de la muerte de Nietzsche, el espectáculo es dantesco. La humanidad lleva ahora el más allá del mundo verdadero en la pantalla del móvil, en las redes sociales, antes en la televisión que vigilaba el hogar ocupando el lugar del fuego neolítico. El resto de su vida lo invierte en trabajar también para el más allá de un mundo económico que ya no entiende y que ya no cuenta con sus decisiones. Todo de lo que depende el curso de nuestras vidas se decide en otro

mundo muy alejado, quién sabe dónde, por las manos invisibles de negocios que operan a nivel mundial y que ahora necesitan también el mundo futuro que se ha convertido en un mero derivado financiero. Jamás hemos estado tan excluidos del más allá en el que transcurre la verdadera vida de lo que verdaderamente importa. ¿Inasequible, inalcanzable, imprometible? En todo caso, enteramente ajena a nosotros y nuestra pobre «moral terrestre». La economía tiene sus propias razones y son más importantes que las nuestras.

Pero, como Dios ha muerto, somos ateos. Y lo somos a la fuerza, porque nuestro calendario ya no está jalonado por esas fiestas religiosas que, como decíamos, en honor de otra vida, nos alegraban bastante en esta. El proletariado global ya no tiene religión, tiene, en todo caso, sectas. Ya no tiene patria, tiene, en todo caso, el orgullo de ser piscis o sagitario. Ya no somos propiamente franceses, rusos, italianos o persas, pero nos queda el consuelo de que al menos no somos géminis y no tenemos un ascendente en cáncer. El último hombre, al contrario que el escéptico, «ya no dará a luz ninguna estrella», ya no inventará ningún dios. Ya no hay ni tiempo ni ganas para jugar.

El profundo abismo de nihilismo en el que se ha precipitado el último hombre puede resumirse así: «Si antes valía la pena vivir por y para otra vida, ahora hay que vivir por y para nada». El último hombre se arrastra por la vida, y si no muere es, nos dice Nietzsche, porque «hasta morir le cansa». Es una terrible constatación: si el último hombre no se suicida es porque eso sería un acto demasiado vital, y está demasiado cansado para eso. El filósofo Emil Cioran, en su libro *Breviario de podredumbre*, hizo un buen retrato de nuestro protagonista. «La vida es un estado de no suicidio», nos decía. Cuando uno mira a su alrededor y contempla la vida de sus vecinos, de sus amigos o conocidos, continuaba diciendo, la pregunta que invariablemente te asalta es... pero «¿cómo es que no se matan?». ¿Cómo soportan sobrellevar semejante vida? «¡Es tan fácil imaginar el suicidio de los otros!».

¿No ocurre a menudo? Ves al vecino y no entiendes cómo puede soportar su vida, cómo es que no se mata. En mis clases solía ilustrar este asunto con una anécdota personal que, sin embargo, puede resultar ahora ilustrativa. Volví con un amigo hacia Madrid, cruzando La Mancha a las dos de la madrugada. Veníamos de unos agotadores días en Granada, donde llevábamos no sé cuántos días empalmando fiestas y orgías que por nuestra edad aún éramos capaces de sobrellevar. Vimos una luz en la carretera y nos detuvimos en un bar que sorprendentemente aún permanecía abierto. Entramos y nos encontramos a un muchacho de nuestra edad que barría el local y se disponía a cerrar. Le preguntamos que si aún podía atendernos para hacernos unos bocadillos y asintió con gran generosidad. Estuvimos charlando con él, mientras consumíamos unas cervezas. Cuando le pagamos, vimos que metía el dinero en la caja registradora. «¿Por qué lo haces? Aquí no hay nadie, nadie puede saber que hemos estado aquí, ¿por qué no te quedas ese dinero?», le preguntamos con curiosidad. Nos respondió: «Es que mi jefe es muy buena persona». «¿Sí? ¿Cuántas horas trabajas al día?, porque ya es muy tarde». Nos respondió que a veces trabajaba más de doce horas seguidas. Le preguntamos si libraba los fines de semana y nos respondió que por supuesto que no, que los fines de semana era cuando más trabajo había que atender. «Pero libro los martes —nos dijo—, y entonces me despendolo». Ese fue exactamente el término: «me despendolo». ¿Te despendolas un martes en este pueblo perdido de La Mancha? ¿Te haces una paja con una película porno? ¿Cómo te «despendolas»? Nos quedamos con la intriga de cómo podía un martes lograr semejante proeza. Recuerdo que, al entrar en el coche, me vino a los labios la frase de Cioran: «pero ¿cómo es que no se mata?». ¡Eran los años ochenta! El mundo estaba lleno de yonquis, muchos de ellos habían contraído el sida, la gente compartía las jeringuillas y se contagiaban la hepatitis y mil otras enfermedades, hasta que reventaban de sobredosis o envenenados. Había mil maneras de

suicidarse, unas más agradables que otras. Muchos lo hicieron; fue una verdadera matanza.

Sin embargo, en cierto sentido, llama más aún la atención que tanta gente perseverara en arrastrar una vida de mierda. Nietzsche ya había adelantado una respuesta: al último hombre, «hasta morir le cansa». Es posible arrastrar una vida por y para nada. Es la culminación del nihilismo. Justo cuando se ha proclamado la muerte de Dios, ha advenido a este mundo la especie de hombre más abyecta: el ateo, el único que podía ser aún peor que un cristiano protestante.

Ese nuevo tipo humano ya poblaba el mundo en tiempos de Nietzsche y será en adelante la norma en el siglo xx y, en versiones bien pintorescas, en el xxi. El proletariado y la burguesía mundiales comparten la misma esencia nihilista en un mundo desencantado, en el que la única vida que palpita es la del corazón del mercado. Una inmensa fábrica mundial y un interminable centro comercial. El metabolismo del sistema económico tiene sus propias necesidades internas que necesitan ya de todas las energías humanas. Incluso cuando jugamos en la pantalla del móvil trabajamos, aportamos los datos de nuestra atención para el imperio digital. El hombre basura habita una sociedad basura que respira a través de un mercado basura. Ya no hay nada sagrado, nada respetable; ya no hay ninguna estrella. Nada se ha resistido al imperio del mercado. Los negocios han fagocitado todos los rincones, incluso los más sagrados y recónditos. La lógica del mercado ha impregnado el tiempo y el espacio por entero. Y, por supuesto, todo lo que en otro tiempo fue colocado en el más allá de un mundo más verdadero y sagrado. Incluso los principios morales. Ahora, las éticas de empresa se encargan de calcular cómo cotizan en el mercado los principios éticos, aconsejando a las corporaciones económicas adherirse a Kant o a Aristóteles, implantar un código moral de corte utilitarista o basado en el deber o la tolerancia o, por qué no, quizá mejor en la autoestima y la capacidad de liderazgo.

Un texto magnífico en *El Anticristo* nos hace un diagnóstico espectacular:

En este lugar no consigo reprimir un sollozo. Hay días en que me invade un sentimiento más negro que la más negra melancolía — *el desprecio a los hombres*. Y para no dejar ninguna duda sobre *qué* es lo que yo desprecio, sobre *quién* es al que yo desprecio: es el hombre de hoy, el hombre del que soy fatalmente contemporáneo. El hombre de hoy — yo me asfixio con su sucia respiración. Frente a las cosas pasadas, soy, al igual que todos los hombres de conocimiento, de una gran tolerancia, es decir, de un autodomínio *magnánimo*: yo atravieso con una sombría cautela ese manicomio que ha sido el mundo durante milenios enteros, ya se llame «cristianismo» o «fe cristiana» o «Iglesia cristiana» — me guardo de hacer responsable a la humanidad de sus enfermedades mentales.

El cristianismo ha sido la gran enfermedad mental de la humanidad. Pero el hombre de hoy, el hombre del que Nietzsche es «fatalmente contemporáneo», representa un tipo humano mucho más abyecto y que no tiene coartada:

Pero mi sentimiento cambia, explota, tan pronto como ingreso en la época moderna, en *nuestra* época. Nuestra época está *enterada*... Lo que en otro tiempo era más que algo enfermo, se ha convertido en algo indecente —es indecente ser hoy cristiano—. *Y aquí comienza mi náusea*.

He aquí la paradoja ante la que Nietzsche se detiene perplejo reprimiendo una náusea: nuestra época está *enterada*. Ya sabemos que Dios ha muerto, ya sabemos que el mundo verdadero no era más que una fábula. Sabemos que los sacerdotes no solo yerran, sino que *mienten*. Y, sin embargo, todo sigue igual. Nada ha cambiado. ¿Acaso se diferencian tanto los ateos y los cristianos? ¿Acaso son de verdad cristianos los que se dicen cristianos? Una vez que el espíritu protestante ha borrado el calendario de festividades religiosas, cristianos y ateos se arrastran por la vida *por y para nada*, y, en verdad, no se diferencian gran cosa los unos de los otros. Ahora somos cristianos por inercia, no por convicción. Si aún somos

cristianos es porque, después de todo, en este mundo que pisamos, no hemos encontrado nada mejor que hacer.

El nihilismo desencantado que nos aguardaba más allá del cristianismo, tras la muerte de Dios, era tan descarnado y superficial, tan pavoroso e inhabitable que la humanidad se ha aferrado como un clavo ardiendo al mundo de las sectas religiosas. En Occidente, tenemos ya ante nuestros ojos el espectáculo de una humanidad evangélica. Decenas de millares de sectas, decenas de millares de pastores sostienen aún el cristianismo más reaccionario y abyecto, vendiéndolo a la carta en un supermercado. Se trata de un fenómeno más que nada político, preparado para dar una base electoral a la extrema derecha. Se trata del suelo electoral que votó a Bolsonaro en Brasil y también, en gran parte, a Trump en Estados Unidos. El ser humano desarraigado, ahí donde «todo lo sólido se ha disuelto en el aire», busca cualquier ocasión de pertenencia. Y las sectas evangélicas han sabido brindarle la posibilidad de remedar esa pertenencia tribal perdida. En Latinoamérica, el evangelismo fue financiado para combatir a la teología de la liberación, la Iglesia de los pobres, que se había inclinado demasiado hacia el marxismo e incluso estaba organizando guerrillas armadas. El éxito fue rotundo.

Finalmente, la muerte de Dios no ha derivado en una sociedad de superhombres nietzscheanos o de ciudadanos ilustrados. De lo que somos «fatalmente contemporáneos» es de una humanidad que ha reventado en pedazos, instalándose en un mosaico infinito de sectas religiosas o laicas. Ya no es tan importante pertenecer a una secta evangélica con un pastor o a la secta de un *coach* o un *influencer* que ha montado una estafa piramidal; hay un muestrario inagotable para elegir. Lo importante es pertenecer a algo, la pertenencia en general, porque «todo lo sólido se ha disuelto en el aire». Ya ni siquiera es importante tener razón, como pretendían las costumbres y las creencias religiosas. El éxito de una secta no se mide por la convicción de sus argumentos o la nobleza de sus principios, sino porque sea más

o menos rentable para sus promotores y suficientemente tribal para sus víctimas.

El resultado de la muerte de Dios no ha sido una república laica ni mucho menos, sino una sociedad en la que los ritos son cada vez más privados y cada vez tienen menos pretensión de tener razón. En el límite, los ritos se han convertido en síntomas neuróticos. Se pasa del templo evangélico al gimnasio de un *coach* que promete elevarte la autoestima o incluso enseñarte a emprender para llegar a ser millonario, y un poco más allá, al centro de salud mental, para ver si ahí te pueden recetar algo que te quite un tic en el ojo, que te anime a pisar las rayas de las baldosas o que, simplemente, aminore tus ganas de morir.

Según han ido retrocediendo los ritos colectivos, han proliferado los ritos privados. Cada uno tiene su «toc» particular, que repite como está antropológicamente mandado (ya hemos comentado la obsesión humana por la *repetición*): ahora ya no se trata de celebrar un sacramento, sino de que cada uno despliegue sus manías. El resultado ha acabado por ser la humanidad más estúpida que jamás haya existido. Pues en la pretensión de tener razón que mostraban las costumbres religiosas, se escondía un cierto correctivo, el motor oculto de una cierta Ilustración: al pretender tener razón, la «forma razón» decía algo y tenía algún efecto, como sostenía Kant. Y por eso podía haber argumentación y contraargumentación teológicas, por eso podía haber disputas en el terreno de la fe. Incluso las costumbres más atávicas y aparentemente supersticiosas y absurdas que pudiera practicar cualquier remota comunidad indígena, se sostenían sobre la pretensión de tener razón: hacemos esto porque es bueno, es bueno porque lo hicieron los ancestros, los ancestros lo hicieron porque es bueno. La pretensión de tener razón daba una oportunidad a la discusión racional, por mínima que fuera. Pero ahí donde «todo lo sólido se ha disuelto en el aire» ya no hay costumbres, sino más bien hábitos, manías y síntomas. La convicción de pertenecer a un club.

Quizá para alguien haya sido esto una sorpresa, para Freud y para Nietzsche no.

Nietzsche especialmente previó el fatal desenlace (Freud llegó más lejos, porque lo fundamentó). Cuando se pasa de vivir esta vida «por y para otra vida» a vivir esta vida «por y para nada», no se hace más que profundizar en el desastre nihilista. Porque el problema fundamental sigue siendo «esta vida», una vida a la que es imposible decir sí, porque es una vida despreciable y mediocre. Se puede escapar de ella entrando en la Academia, como proponían Sócrates y Platón, o escapar de ella para entrar en un monasterio o una catedral. Pero una vez esos templos se han convertido en sepulcros de un dios que ha muerto, la humanidad no por eso deja de necesitar escapar, solo que ahora se conformará con cualquier rito que se venda en el mercado, así sea en un templo evangélico improvisado en una esquina, en el gimnasio de un *coach*, o en un grupo de Telegram o de YouTube. El nihilismo permanece intacto, solo que ahora el mundo verdadero se vende a precio de saldo. Si ya no merece la pena ser católico, budista o musulmán, habrá que consolarse al menos con sentirnos piscis o sagitario. En el bien entendido de que, si ya no merece la pena, por ejemplo, ser católico, es porque la proletarización del pueblo ha suprimido el tiempo y el espacio en el que se podían desplegar las fiestas que vertebraban ese comportamiento religioso, lo mismo que los pueblos indígenas que se han ido proletarizando cada vez más, han ido perdiendo, al mismo tiempo, su identidad tribal.

Las costumbres, que son la sustancia misma de la que se ocupa la antropología, no necesitaban mucho espacio, como tantas veces explicó Lévi-Strauss: bastaba con un rincón, un basurero o una periferia, en cualquier pequeña plaza de cualquier pueblo perdido arraigan costumbres poderosas que resisten el tiempo. Si en un pueblucho de nada hay que torturar a un toro hasta la muerte, es que hay que hacerlo, y la costumbre resiste tozuda en ese insignificante rincón del mundo global. Pero el capitalismo necesitaba también de esos rincones y también los ha disuelto en el aire. En el límite, tenemos

al migrante que ha llegado a nuestro mundo en una patera, tras haber tirado su pasaporte al mar para que no le puedan repatriar. Al ingresar en el mercado de la globalización, ha empezado a ser, como decíamos, una «nada social», un «mero ser humano» al que ya solo se le puede identificar por el color de la piel, que, por lo demás, siempre resulta ser más oscuro de lo deseable para un emprendedor exitoso.

¿Cómo iba la Ilustración a prever semejante resultado? Bien es cierto que Freud y Marx, y también Nietzsche, como vemos, trajeron muy «malas noticias». Los tres explican a su manera el asunto, y en conjunto tienen razón. La Ilustración jugó con fuego, e hizo de aprendiz de brujo. Al enfrentarse a la superstición creía hacerlo a un problema (que sin duda lo era también), cuando en realidad se trataba de una solución a otro problema. El viento de la muerte de Dios, finalmente, se llevó por delante los ritos colectivos, pero, sin ellos, en lugar de surgir el ciudadano afloró una legión de indígenas chiflados que ni siquiera pretenden ya tener razón, aferrados a sus síntomas y manías privadas con mayor dogmatismo aún que la Santa Inquisición en otro tiempo. Ni catorce años de psicoanálisis pueden librarlos de ellos.

Pero es que, además, diría cualquier indígena con sensatez, se trata de una sociedad de «solteros», incapaces de sobrevivir sin depender de otro, una multitud de jóvenes de treinta y seis años que viven con sus padres y juegan en el sofá con la PlayStation, porque no tienen ni propiedades ni trabajo ni medio alguno para emanciparse. Desde el punto de vista de un indígena, esos sujetos no han pasado por otro rito de iniciación que el de soplar dieciocho velitas en una tarta, un rito ridículo que no les garantizaba ningún medio para subsistir por su cuenta, pero que los convertía en enteramente libres para hacer cualquier cosa ahí donde nada podían hacer. Una curiosa mayoría de edad que volvería loco a cualquier antropólogo que quisiera desentrañarla: libres para hacerlo todo en un mundo en el que no tienes medios para hacer nada, *libres para nada*, excepto para ir a la cárcel si delinques. Semejante escuálida «mayoría de edad»,

etnográficamente hablando, no ha sido nada habitual. Desde luego, en nada se parece a lo que la Ilustración había previsto como propio de la ciudadanía, «la salida de su autoculpable minoría de edad», pero tampoco se parece en nada a lo que cualquier comunidad indígena de esas que estudian los antropólogos daría por supuesto. Porque todos esos «supuestos», una vez que se han «disuelto en el aire», no han dado a luz la ciudadanía, sino la proletarización. Mientras la Ilustración forjaba ciudadanos, la historia producía proletarios.

Pero aquí venía incluida la gran sorpresa. Cuando todo lo sólido se disuelve en el aire, el ser humano pierde sus ritos colectivos, pero no para alumbrarse con las Luces, sino para hundirse en el abismo más abyecto de ritos privados lobotomizados e indignos. Si suprimes el catolicismo, no aparece el superhombre, sino el cristiano protestante. Y más allá del protestante, aparece un ateo que se arrastra por la vida por y para nada, y que se aferra a cualquier rito que cualquier secta pueda brindarle. Jamás la humanidad había sido más supersticiosa que hoy en día. El ocaso de los ídolos y los dioses, la secularización y el laicismo no nos ha traído las Luces, sino la superstición contingente, gratuita y caótica. Ahora contamos con ministros antivacunas e incluso terraplanistas. Políticamente, el efecto es devastador. Es como si la lucha ilustrada contra la superstición hubiera activado, por medio de un misterioso termostato antropológico, una explosión supersticiosa caótica e incontrolable.

Recordemos un rito que ya hemos mencionado: los dowayos de Camerún se arrancan o se liman los dientes frontales porque, dicen, «así, si se nos queda la boca pegada podremos alimentarnos por el agujero». Es algo que no ha ocurrido nunca..., «pero puede ocurrir». Ahora comparemos esta ancestral creencia con algo que ocurrió durante la campaña electoral en la que se enfrentaron Bolsonaro y Lula en Brasil, en 2022. Aunque al escucharla cueste creerlo, Damares Regina Alves es pastora evangélica y educadora social. Más aún costará creer que llegara a ser ministra de la Mujer, Familia y Derechos Humanos de Brasil, durante el gobierno de Bolsonaro.

Como ministra, se opuso al aborto incluso en caso de violación o embarazo de riesgo, defendió la obligatoriedad de enseñar la Biblia en las escuelas, combatió al colectivo LGTB y la eutanasia, y llegó a defender que los niños vistieran de azul y las niñas, de rosa. Esta señora, durante la campaña electoral, ante millares de personas evangélicas, sostuvo que el Gobierno de Lula tenía previsto arrancar los dientes a los niños para practicar con ellos el sexo oral. También tenían previsto darles de comer solo purés, para facilitar el sexo anal. Se dijo que se había previsto una campaña para convertir en homosexuales a los niños desde que eran bebés, dándoles el biberón con unas tetinas en forma de pene. Retrocediendo un poco más, en el golpe de Estado judicial perpetrado contra Dilma Rousseff, una mujer que fue torturada y violada durante la dictadura, se habían repartido pegatinas en las que aparecía ella abierta de piernas con un agujero en los genitales. La pegatina se pegaba en la toma de gasolina de los coches, para que uno mismo pudiera violarla con la manguera. Esta mezcla de banalidad del mal, podredumbre de la empatía, terca estupidez y ceguera fanática, es lo que caracteriza finalmente al hombre del que, tras la muerte de Dios, somos «fatalmente contemporáneos».

Así pues, hay que hacerse cargo de que, por algún grave motivo, la Ilustración no supo calibrar bien las consecuencias de lo que le estaba pasando. La mayoría de edad indígena, por mucho que estuviera sumida en el pantano de la superstición, era la solución a un problema más grave aún: el de una humanidad enloquecida. Cuanto más se avanzaba en la Ilustración, más se retiraban las Luces y avanzaba la Oscuridad. La Ilustración oscura no fue un invento de Nick Land. Malas noticias freudianas, en efecto. La superstición colectiva era en realidad una manera de contener el universo imposible de las supersticiones privadas. Y una vez rotos los diques de contención, la humanidad ha conocido por primera vez lo que significa una sociedad de neuróticos omnipotentes. Es un espectáculo dantesco. Se deja de ir a la Iglesia para buscar un terapeuta *online* o ingresar en la lista de

espera de un Centro de Salud Mental. Antes nos reuníamos con nuestros amigos para saltar por encima de las hogueras en la fiesta de San Juan y celebrar el solsticio de verano. Ahora nos reunimos con nuestros amigos en Facebook o en TikTok. ¿Hemos ganado algo? ¿Supone esto un gran avance en la superación del nihilismo?

La humanidad del «último hombre»: un proletariado neurótico, un proletariado supersticioso. Una *psique* sin pueblo, una superstición sin colectivo. En lugar de Ilustración, tenemos capitalismo. En lugar de ciudadanía, proletarización. En lugar de cosmopolitismo, economía global. En lugar de la soberanía del poder legislativo, soberanía de macropoderes privados que se autodenominan, sin serlo, «los mercados» o, ahora, los «nubelistas» del tecnofeudalismo o el imperialismo del tecnoautoritarismo. Superada la costumbre y el rito colectivo, nos hemos sumido en la neurosis y en los ritos privados. El mundo se ha empequeñecido y se ha convertido en un interminable «no lugar», donde ya no hay ni proximidad ni lejanía. El más allá del mundo verdadero se ha transformado en el más allá de los poderes económicos, que operan a ras de suelo, bajo nuestros pies.

Sin embargo, esta misma historia se puede contar de otra manera. No ha sido la Ilustración la que ha proletarizado a la humanidad, sino el capitalismo. Lo que sí es cierto es que el asunto de la ciudadanía, no digamos ya el asunto del superhombre nietzscheano, no podía hacerse realidad con la varita mágica de un voluntarioso gritar que Dios ha muerto. Nietzsche fue ahí clarividente. Un proletariado ateo es, en realidad, exactamente lo contrario de lo que se pretendía conseguir. No superhombres, sino hombres basura. No ciudadanos, sino trabajadores sin tiempo libre que no habitan en una república, sino en un mercado y en una fábrica, o ahora, más bien, en un mercado que es al mismo tiempo una fábrica, ahí donde el consumidor y el trabajador aparecen fundidos.

Aquí Marx tiene sin duda algo que decirle a la Ilustración. La ciudadanía no se conquista con trucos educativos. Tiene sus propias condiciones materiales de existencia. Y la fundamental, como ya

vimos, es que haya tiempo libre en el reino de la libertad, tiempo libre para la república, algo que no es posible sin haber saldado las cuentas con «el reino de la necesidad». La ciudadanía no es el resultado de desnudar al ser humano de sus pertenencias tribales o de sus ritos colectivos. Por ese camino solo se ha logrado proletarizarlo, para que campen a sus anchas los ritos privados y las sectas religiosas más abyectas. La ciudadanía se construye con mucho trabajo, edificando una complicada maquinaria institucional muy exigente. El gran fracaso aceleracionista por parte de la izquierda es consustancial a cierta forma de entender la Ilustración. Cuando se han desintegrado los ritos y las fiestas supersticiosas no ha aparecido una racionalidad más accesible, sino una superstición más impermeable y estúpida. Al mismo tiempo, el capitalismo no ha permitido que haya ciudadanos, sino proletarios. Un proletariado supersticioso, ese ha sido el resultado.

Como ya advirtió Pascal en su momento, no ganamos nada con ello. Las costumbres, por muy supersticiosas que fueran, aún hacían referencia a la razón, puesto que pretendían tenerla. Eso las convertía en vulnerables a la educación ilustrada. Pero el proletariado supersticioso ni siquiera pretende ya tener razón; es como si se hubiera vuelto posmoderno. Cada loco con su tema, eso es todo.

EL LOCO

El quid de la cuestión es de raigambre estrictamente materialista: la muerte de Dios no ha modificado este mundo despreciable. Y la causa del nihilismo, el motivo por el que el ser humano se inventó un mundo verdadero, no era otra que, precisamente, el carácter despreciable del mundo que pisamos. Lo hemos apuntado desde el comienzo de este libro.

Recordemos cuál era la causa del nihilismo, según Nietzsche: el hombre es voluntad, su esencia consiste en querer, hasta tal punto que, si no encuentra nada que merezca ser querido, prefiere querer la

nada a no querer. Y el caso es que, nunca como hoy, el mundo ha sido tan imposible de ser querido. Nadie puede querer un mundo así. En otro tiempo quizás el mundo merecía la pena, aunque fuese para vivirlo por y para otra vida, pecando y haciendo penitencia, pero ahora hay que vivirlo *por y para nada*, y *nada* puede compensarnos. Los grandiosos dioses míticos, o ese cielo católico lleno de vírgenes y angelitos gordos, se han eclipsado. Y ahora tenemos que valernos de nuestro *influencer* favorito o de la imagen del emprendedor más exitoso para tener algún motivo para seguir adelante. Un mundo poblado por un ejército de Amadeo Llados es para pegarse un tiro. El mercado lo ha nihilizado todo. Nos quedaba por vender a nuestra madre, pero el mercado también ha previsto algo para ella y podemos elegir a la carta el programa comercial que se ocupará de «cuidearla» en una residencia. Por fin, el ser humano se ha encontrado consigo mismo, con su esencia nihilista. Nos ha costado mucho trabajo darnos de narices con el nihilismo de nuestra columna vertebral, y hemos tenido que gritar por el camino que Dios ha muerto y que todo está permitido. Pero precisamente en el momento en que hemos comprendido que todo está permitido, no se nos ocurre qué hacer. Descubrimos que somos libres en el momento en que comprendemos que somos libres para nada.

En el último punto de «Historia de un error», Nietzsche nos da la clave de por qué el nihilismo ha sido tan resistente y pertinaz:

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente? ¡No! ¡*Al eliminar el mundo verdadero, hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía: instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATUSTRA).

Creo que Nietzsche se explica muy bien. Lo difícil no era eliminar el mundo verdadero, lo difícil era eliminar el aparente o, si se quiere, el carácter aparente de este mundo en el que hundimos las raíces. Lo que había que superar, en suma, era la oposición misma entre un

mundo verdadero y uno aparente. Lo que había que reconocer era el carácter verdadero de este mundo, del único mundo que existe. Aquí comienza Zaratustra.

¿Qué podía significar suprimir el mundo verdadero, suprimir algo que nunca ha existido, que no era más que un disfraz de la nada? Suprimir el mundo verdadero era la trampa fatal, pues al desnudar el mundo verdadero de sus disfraces dejamos ahí la nada en su lugar. Y queremos la nada, con tal de no dejar de querer. Para suprimir de verdad el mundo verdadero no había que atacar el mundo verdadero, lo que había que hacer era atacar de frente el mundo aparente. O, hablando con más claridad, crear en este mundo algo que lo hiciera digno de ser querido. Para ello había que operar, según Nietzsche, una transvaloración de todos los valores, cambiar por completo los valores con los que vivimos esta vida. La voluntad de poder, entonces, tendrá toda una vida por delante. Habría que decir sí, siempre y cuanto la voluntad de poder tenga poder. Porque este mundo no se cambia con voluntarismos morales para transvalorar valores. El superhombre nietzscheano a veces parece que pudiera comer valores, al contrario que el ciudadano de Marx (o de Robespierre), que necesita condiciones materiales de existencia para poder ejercer su ciudadanía.

Cuando se vive una vida digna de ser querida desaparecen el resentimiento y la venganza, el deseo de vengarnos de la vida que cargamos desde que nacemos. El mundo verdadero no era más que un efecto colateral del carácter despreciable de nuestro curso vital. Es una infantil ingenuidad idealista la que lleva a Nietzsche a pensar que el remedio está en transvalorar valores. Aunque no deja de ser cierto que el cristianismo (y ya antes Sócrates y Platón) ha perpetrado una inversión de los valores. Se ha llamado malo a todo lo que potenciaba las ganas de vivir, a todo lo que suponía decir sí a este mundo. Y se ha llamado bueno a todo lo que debilitaba la voluntad. Esto ha enfermado a la humanidad. Y tras la enfermedad cristiana, el ser humano ha contraído la peor enfermedad de todas: el ateísmo del «último hombre».

No se trataba, pues, de gritar que Dios ha muerto, de hacernos ateos. De lo que se trataba era *de ser nosotros mismos los dioses*. Un viejo sueño del idealismo alemán, como hemos visto diagnosticar a Heine. Una tarea impresionante: configurar una política a la altura de unos dioses terrestres. No queremos una república materialista, austera o virtuosa. Queremos «una república de dioses terrestres». El canto del gallo del nihilismo ha sido cantar las alabanzas de una población proletarizada y sin dios. El culto al proletariado ha sido, sin duda, la religión más abyecta que ha practicado la humanidad. La creación de una «cultura proletaria». No era imaginable que se pudiera descender más bajo, hacia un nihilismo más profundo. Frente a ello, Nietzsche defiende los valores aristocráticos, los valores del hombre fuerte y mejor. Podemos ser indulgentes con él y hacer por comprender que tiene razón más allá de que suene a veces biologicista, racista y clasista. Los «mejores» son los que son capaces de crear valores, de invertir de nuevo lo que el cristianismo ha puesto patas arriba. No queremos ser ateos, queremos ser dioses y que se nos trate como a tales, con el respeto que se merecen.

En el fondo, lo que nos dice Nietzsche es que no se trata de hacer una revolución especulativa en los cielos, arando en la nada del mundo verdadero. De lo que se trata es de hacer una revolución moral en este mundo, con el objetivo precisamente de prestarle atención y de ponerse a trabajar en él. Lo que se anuncia no es un juego con castillos en el aire, sino una revolución en este mundo que tendrá que ser económica, política y moral. Lo que hay que cambiar es nuestra pisada sobre la tierra. Para ello, la voluntad de nada tiene que ser sustituida por la voluntad de poder. Quizá Nietzsche y Marx coinciden frente a Feuerbach: no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo. Y para ello no basta con bajar a la tierra lo que hemos puesto en los cielos, sino que, al mismo tiempo, tendremos que subir nosotros hasta ellos.

En todo caso, lo que parece claro es que se trata de una tarea en esta tierra y para esta tierra. Es verdad que Nietzsche habla en

términos culturales. Pero es obvio que en él la cultura tiene la radicalidad que le dan los antropólogos: es la matriz que genera, podríamos decir, el «efecto hombre». Transvalorar los valores es intervenir ahí donde se separa lo crudo de lo cocido, la naturaleza de la cultura, los animales de los hombres, los hombres de las mujeres, el cielo de la tierra, los mares de las montañas, el bien del mal. Es como si lo que reclamara Nietzsche fuera el derecho que tenemos a ocupar el lugar de los ancestros y de los dioses que montaron todo ese tinglado para nosotros. Lo que hay que superar es el esquema mismo del pensamiento mítico, ese esquema que entrega los acontecimientos a los dioses y reserva para nosotros la costumbre, la repetición y el rito. Un «no pasa nada ya», decíamos, que es un presupuesto para que podamos hablar, pues nadie se sienta a charlar en medio de una tempestad. Pero el «hombre fuerte» ni siquiera se somete a la gramática del lenguaje, porque su palabra es lo bastante potente para cambiar la gramática. Tenemos derecho a volver a nombrar las cosas y fundar una nueva lengua. Y a partir de allí, tenemos derecho a fundar el mundo de nuevo. A ocupar el lugar que los héroes míticos, los ancestros y los dioses habitaron *in illo tempore*.

Es decir, esta tarea no se puede emprender sencillamente con la regla y el compás, como un impulso matemático o racional que desacralice este mundo hasta desencantarlo por entero. Esto es lo que nos ha hecho desembocar en el «último hombre», en el ateo o, como decíamos antes, en un proletariado supersticioso, en una *psique* sin pueblo. Lo que necesitamos es una nueva poesía, una nueva mitología.

Pero la poesía tiene su propia atmósfera. No se puede hacer de cualquier manera, a tontas y a locas, o con recetas de la educación Ilustrada. Ya aludimos a la forma en la que Heidegger dice encontrar en Hölderlin la esencia de la poesía. «El hombre habita poéticamente». Es la poesía la que edifica la «habitación» del ser humano. Toda la antropología le daría la razón. El ser humano habita en un universo mítico, al menos eso es lo que caracteriza lo que podríamos denominar la «normalidad antropológica». Son los mitos

los que han dicho al ser humano dónde está el cielo y dónde, la tierra; qué lugar corresponde a los hombres y qué lugar, a los animales, a los varones y a las mujeres, a los dioses y a los mortales. Heidegger resumió todo este enjambre antropológico de oposiciones binarias en lo que llamó el Cuatro o lo Cuatripartito. También citando a Hölderlin, nos dice que la poesía es un «acto de medida». Pero una medida que no se limita a medir la tierra, como hace la geometría, o el cielo, como quizás haga la astronomía. La poesía mide un «entre», el «entre» que hay entre el cielo y la tierra. Y también el «entre» que hay entre los dioses y los mortales.

Por eso, la poesía no mide con unidades matemáticas cuantitativas, sino que, como ya comentamos más arriba, mide con el *metron* de lo próximo y lo lejano. Los zuecos de la campesina pintados por Van Gogh, nos dice Heidegger, nos dicen por fin lo que la insistencia socrática buscaba en vano: lo que es un zapato, aquello en lo que consiste un zapato. Para conseguirlo, Van Gogh no se ha limitado a representar un zapato. Ha pintado una atmósfera con dos colores básicos, la proximidad de lo próximo y la lejanía de lo lejano. Los zuecos están ahí en el suelo, porque ahora la campesina está dormida, porque es mortal y lo sabe, y por eso se los ha quitado para rezar a los lejanos dioses de los cielos antes de acostarse. En las suelas aún se ve el barro de la tierra cultivada en la que ha trabajado durante todo el día. Ahora es de noche y en el cielo campan las estrellas; en la tierra, la escarcha que anuncia la mañana. Es el hogar del ser humano, una dimensión que permanece abierta en un «entre» que el geómetra no puede medir ni recorrer: el entre cielo-tierra-dioses-muerte. La «cultura» encuentra ahí su estructura más profunda: «los mortales ofrecen a los dioses del cielo el vino de la tierra cultivada». Es la estructura del «sacrificio a los dioses», en el que durante milenios se ha asentado la esencia más normal del ser humano.

A partir de ahí, los mitos nos describen y explican a su modo todas esas oposiciones en las que habitamos: naturaleza/cultura, hombres/animales, varones/mujeres, cielo/tierra, dioses/mortales,

crudo/cocido, desnudo/vestido, húmedo/seco, etc. Es la gramática antropológica de nuestra cultura, de cada cultura. Y es, sin duda, en esa gramática en la que tenemos que intervenir, para que el mundo se nos aparezca como digno de ser vivido, un mundo al que pueda decirse «sí». Pero aún estamos muy lejos de ello. El último hombre, como hemos visto, se ha limitado a borrar oposiciones y, justo cuando todo debería estar permitido, no ha encontrado nada que mereciera ser hecho.

Un texto de Nietzsche, uno de los más famosos sin duda, describe muy bien la situación de la que somos «fatalmente contemporáneos»:

[Parágrafo 125. El loco]. ¿No oísteis de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!»? Como estaban presentes muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron risa. ¿Se te ha extraviado? —decía uno—. ¿Se ha perdido como un niño? —preguntaba otro—. ¿Se ha escondido?, ¿tiene miedo de nosotros?, ¿se ha embarcado?, ¿ha emigrado? Y a estas preguntas acompañaban risas en el coro.

En pleno día, con una linterna, el loco busca a Dios. ¿Por qué encender una linterna al mediodía? Aquí nos encontramos con un detalle crucial, sobre el que no siempre se insiste lo suficiente. El loco irrumpe en la plaza pública y, allí, la mayor parte de la gente es atea. Por eso se burlan de él, porque ya no creen en Dios. «Nuestra época está *enterada*», nos ha dicho Nietzsche, «y aquí comienza mi náusea». Hace ya tiempo que se escuchó el grito «Dios ha muerto». La sola idea de Dios mueve a risa a los presentes.

El loco se encaró con ellos y, clavándoles la mirada, exclamó: «¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Lo hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la caverna de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Ahora la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el

vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... Los dioses también se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¿Cómo consolarnos, nosotros, asesinos entre asesinos? Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa mancha de sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos parecer dignos de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada de lo que lo fue nunca historia alguna».

El loco se expresa con una claridad impactante. Dios ha muerto, sí, pero los dioses también se descomponen. ¿En qué notamos, en qué percibimos, esta descomposición? Si Dios ha muerto, todo ese universo de oposiciones sobre las que se vertebraba la cultura tendría que haberse tambaleado, tendría que haber colapsado, hasta anunciar un nuevo horizonte. ¿Qué era Dios, en realidad, sino ese mismo sistema de oposiciones en el que, nos dice Nietzsche, todos los valores estaban invertidos? ¿Cómo es que hay todavía un arriba y un abajo? ¿Cómo es que hay un cielo y una tierra? ¿Hacia dónde se dirige ahora la Tierra, al haberse desprendido del quicio de su sol? ¿Hay todavía un día y una noche? ¿No tendremos que encender las linternas al mediodía? En definitiva: ¿quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? Ese horizonte que separaba el cielo de la tierra, los dioses y los mortales, el bien y el mal. ¿Qué ocurre ahora? ¿Qué tenemos que afrontar? ¿No tendremos que ser ahora nosotros mismos los dioses? ¿O es que, desaparecidos los dioses, estamos compelidos a ser esa criatura insignificante y miserable que era, en verdad, tan mítica como míticos eran también ellos?

El loco está perplejo. Si Dios ha muerto, ¿por qué todo sigue igual? ¿Cómo es que sigue habiendo agua en el mar? ¿Por qué sigue ahí el

horizonte? Hemos eliminado el mundo verdadero, pero hemos conservado el aparente. Un mundo en el que ahora somos ateos, materialistas, austera y miserablemente humanos. Es el mismo mundo de siempre, ese mundo aparente y despreciable que nunca fue posible querer más que por y para otra vida, y que ahora estamos condenados a querer por y para nada. Seguimos siendo cristianos, a pesar de estar ya «enterados». Solo que ahora somos cristianos tristes, sin festividades, sin esperanza, sin promesas y sin imaginación. La muerte de Dios ha proletarizado el cristianismo. Ahora el ser humano es una *nada social* (Carl Schmitt). «Todo lo sólido se ha disuelto en el aire», pero no ha sido posible alumbrar ninguna estrella. No ha habido ninguna metamorfosis. La edad moderna se ha encallado en una ciénaga nihilista. El desprecio a este mundo sigue ahí, solo que ahora es más amargo, más triste, más pálido, más *königsberguense*.

La gramática profunda del cristianismo sigue ahí, intacta. Es más, ¿por qué seguimos aguantando que nuestra vida no tenga gramática alguna? ¿No debemos ahora ocupar el lugar de los dioses que configuraron el mundo? ¿Qué revolución tenemos que esperar? ¿Habrá en adelante hombres y mujeres? ¿Seguirán ahí en su sitio los hombres y los animales, los mortales y los dioses, el bien y el mal? La descomposición del Dios que ha muerto tiene que provocar una revolución transglobal, una explosión *queer*. ¿Habrá que empezar a hablar de los derechos de los animales? ¿Mantendremos aún la oposición naturaleza-cultura? Pero no, la muerte de Dios ha quedado sin efecto. Seguimos siendo los mismos. No caminamos patas arriba, no surcamos el cielo, nos arrastramos como gusanos, camino de un inmenso centro de salud mental. Pero veamos cómo continúa el loco:

Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándolo con asombro. Luego tiró al suelo la linterna, de modo que se apagó y se hizo pedazos. «Vine demasiado pronto —dijo él entonces—; mi tiempo no ha llegado. Ese acontecimiento inmenso está todavía en camino, andando; más aún no ha llegado a los oídos de los hombres. Han menester tiempo el relámpago y el trueno, la luz de los astros ha menester tiempo; lo han

menester los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos. Ese acto está todavía más lejos de los hombres que la estrella más lejana. ¡Y, sin embargo, ellos lo han ejecutado!». Se añade que el loco penetró el mismo día en muchas iglesias y entonó su *Requiem aeternam Deo*. Expulsado y preguntado por qué lo hacía, contestaba siempre lo mismo: «¿De qué sirven estas iglesias, si no son los sepulcros y los monumentos de Dios?».

Hay que recordar que el loco había llegado a la plaza con una linterna encendida, justo al mediodía, «el instante de la sombra más corta». Ahora ya podemos entenderlo. El loco mira a su alrededor y ve que nada ha cambiado, que todo sigue igual. Así pues, ¿Dios no ha muerto? ¿Dios está escondido por ahí? Todos los horizontes siguen vigentes en su sitio. Dios tiene que estar en algún lado. Los ateos se ríen de él, pero, de pronto, ha entendido lo que ocurre y rompe contra el suelo la linterna.

La metáfora la ha tomado del texto de Heine. Aunque ya ha ocurrido la muerte de Dios, eso ha sido un fugaz relámpago y el trueno ha menester tiempo. El trueno se hace esperar. Los humanos aún no se han enterado de que Dios ha muerto, aunque sean ellos quienes lo han matado. Por ahora, tras la muerte de Dios, no han visto más que la nada, la nada que siempre había estado ahí desde el principio. Ahora que todo está permitido, queda todo por hacer, porque hay que inventar algo que hacer, algo que merezca la pena ser hecho. Ese trueno, ese estampido, ese ruido infernal de todos los espíritus libres, de los hombres ahora convertidos en dioses, se retrasa, se hace de rogar. Hemos matado a Dios, pero por ahora estamos preocupados por la factura de la luz y corremos en bicicleta llevando mercancías de un lado a otro de la ciudad, trabajando hoy para trabajar más mañana, para que siga rodando la rueda de ratón en la que se acelera el correr del capitalismo.

El loco de Nietzsche ha ido directamente al grano. Una sociedad vale tanto como valgan sus fiestas. Un testimonio antropológico elemental. Por eso ha planteado la pregunta pertinente: ahora que Dios ha muerto, ¿qué nuevas fiestas tendremos que inventar? ¿Qué

nuevos ritos, qué nuevos dioses, qué nuevas ceremonias, qué nuevas costumbres habrá que crear? ¿Cuáles serán las fiestas del superhombre? ¿Cómo es una fiesta no nihilista? ¿Se parecerá a un botellón o a un guateque de los años sesenta, a una revolución? ¿Qué drogas habrá que tomar para asistir a ellas? ¿Qué sustancias toman los dioses? Necesitamos néctar y ambrosía. ¿En qué tipo de orgía vivirá en adelante la humanidad? ¿Seguirá habiendo hombres y mujeres, esposas y maridos; es más, seguirá habiendo parejas o triejas?

Woodstock, 1969. ¿Era eso? Hemos visto antes a Peter Thiel sentenciar que la batalla del siglo xx la ganaron los hippies. Justo en el momento en que llegábamos a la Luna, los hippies montaron Woodstock y detuvieron el progreso. Dijimos que había que estar mal de la cabeza para interpretar el siglo xx como una victoria hippie general. Pero lo que sí es cierto es que en esos años cambiaron muchas cosas, fue la revolución cultural más profunda que jamás haya experimentado la humanidad. En cierto sentido, se le podría devolver la pregunta a Nietzsche. ¿Qué habremos de inventar? O, quizá más bien, ¿qué hemos inventado ya? Más adelante, plantearemos una pregunta que se hacía Mark Fisher: ¿qué habría pasado si esta revolución contracultural se hubiera aliado permanentemente con la izquierda?

Pero eso no ocurrió. No fueron esos pasos los que marcaron el camino del siglo xx. Algún tipo de rotundo fracaso nos hizo desembocar más bien en un subproletariado mundial, en ese «último hombre» para el que la vida es tan solo un «estado de no suicidio».

Nietzsche ha acertado con el hilo conductor. En un sentido muy importante, hay que reparar en que el gran problema contra el que se estrelló la Ilustración fue el asunto de las fiestas y el calendario. Muy pronto, Robespierre tuvo que instituir al menos el culto al Ser Supremo para que el tejido social no se disolviera como un azucarillo en una historia hirviente. El nuevo calendario de la revolución no era lo bastante eficaz. A los pensadores más reaccionarios no les pasó esto desapercibido y atacaron precisamente por ahí. El más paradigmático

fue, sin duda, Joseph de Maistre, que en 1796 lanzó un solemne desafío a todos aquellos ilustrados que habían soñado con constituir una sociedad. Les pide que organicen una fiesta. No una sociedad, tan solo una fiesta. No lo conseguiréis, vaticina. Ni los hombres más poderosos de la Tierra lo han conseguido nunca. Tampoco lo lograrán los actuales amos de Francia: señalar un día en el calendario y pedirle al pueblo *que acuda a danzar ahí*, a la plaza del pueblo.

Los nuevos amos del mundo se lamentan con desesperación, porque no han logrado cambiar el calendario de las festividades, como prueba el fracaso estrepitoso del nuevo calendario revolucionario. Sin embargo, hombres y mujeres insignificantes, analfabetos, lograron instituir fiestas que tres siglos de protestantismo no han logrado desarraigar. ¿Por qué los obedece el pueblo? Porque hablan en nombre de Dios. Porque no son Juan o Rita, sino san Juan o santa Rita. Jamás, nos dice Joseph de Maistre, ha ocurrido que los sabios hablen y que el pueblo obedezca. Jesucristo, los apóstoles, Mahoma, eran analfabetos. Se hicieron obedecer durante siglos y milenios. El pueblo ignorante siempre ha creído a los ignorantes. Hay, desde luego, un caso asombroso, extraño y admirable, que nos dice: «El cristianismo ha sido predicado por ignorantes y creído por sabios. Esto lo convierte en algo distinto a todo lo que ha existido sobre la tierra».

El pueblo obedece a ignorantes, jamás a sabios, es un principio antropológico elemental. Pensemos también en el fracaso del ridículo «Calendario positivista» de Augusto Comte. ¿Por qué no celebrar la fiesta de Newton o de Linneo o de Platón o de Anaximandro? ¿Por qué no celebrar el cumpleaños de Noam Chomsky en lugar del nacimiento de un elfo el día de Navidad, como hacen los protagonistas de *Capitán Fantástico*? Todos esos grandes sabios jamás lograron movilizar al pueblo. Y, sin embargo, un personaje trivial, pobre y quizá ridículo, hizo un día un gesto o protagonizó un incidente mediocre y, desde entonces, el pueblo acude todos los años a la misma plaza para celebrarlo. Pensemos, por ejemplo, en san Gangulfo. Fue santificado porque, estando ya muerto de cuerpo

presente, se tiró un pedo que atufó toda la casa, como respuesta a un comentario de su mujer: «ese hombre era tan santo como uno de mis pedos». Pues bien, no sería extraño que en algún pueblo perdido en algún lugar de La Mancha la población se empeñara todos los años en celebrar la fiesta del pedo en un día señalado, acudiendo a la plaza a revolcarse en el barro y repartir ventosidades. En las fiestas de Manganeses de la Polvorosa (Zamora) se tiraba todos los años una cabra desde un campanario para que reventara contra el suelo. Costó Dios y ayuda convencerlos para que tiraran un peluche y dejaran en paz a las pobres cabras. Pero no es lo mismo.

Así pues, hay que reconocer el talento de Nietzsche en su indagación antropológica. Si hay que superar al ser humano, habrá que inventar nuevas fiestas. De ello depende el advenimiento de cualquier «superhombre». Habrá que instituir nuevas festividades no nihilistas, que ya no sean para celebrar una vida más verdadera que esta, sino para celebrar más bien el milagro de estar vivos.

Este penetrante sentido antropológico de Nietzsche no fue atendido por las grandes revoluciones del siglo xx, que, en general, naufragaron por el mismo camino que lo había hecho la francesa. Si haces una constitución atea, pierdes toda conexión con el pueblo. La supresión de la religión en la Unión Soviética, lo mismo que en la China de Mao, no implicó un avance de la Ilustración, sino todo lo contrario, la instauración de una religión artificial, en parte ridícula y en parte bestial: el culto a la personalidad de los líderes revolucionarios. Y ello, además, en el marco de un culto al obrero, un culto al trabajo, una cultura proletaria que ensalzaba, precisamente, todo aquello que separa al ser humano de los dioses. La religión del proletariado: lo que para Marx y Engels habría sido, sin duda, una macabra pesadilla. En lugar de enaltecer el tiempo libre, desde el cual el ser humano había logrado escalar a los cielos, el culto al trabajador lo aplastaba contra el barro. Todo esto, desde luego, tampoco ocurrió por casualidad o por una confusión política de los líderes revolucionarios. Había que industrializar Rusia y había que

industrializar China, dos países muy pobres y atrasados sumidos desde el principio en un «comunismo de guerra». Trotsky llegó a proponer que se militarizara el trabajo a través de los sindicatos, de tal modo que los obreros tuvieran que obedecer a la autoridad sindical, como un soldado obedece las órdenes de su sargento. Stalin prefirió poner un policía en cada esquina para que nadie se desviara de los planes productivos fijados por el Partido. La idea más genial y aberrante antropológicamente hablando, la tuvo, sin duda, el Mao de la Revolución Cultural. En lugar de llenarlo todo de policías, optó por dar toda la autoridad a los vecinos y a las vecinas. Dejar que toda la población se espíara y denunciara mutuamente. Y lo más genial de todo: poner a los adolescentes a vigilar todo ese aquelarre de denuncias y castigos demenciales. Un programa educativo masivo como jamás ha emprendido la humanidad, dirigido por adolescentes; seguramente nunca se ha conocido un episodio más surrealista y grotesco de experimentación antropológica. Los adolescentes y los vecinos fueron mucho más efectivos que la policía estalinista, que ya se había destacado bastante por sus éxitos. Finalmente, el experimento acabó por desembocar en los jemeres rojos, que decidieron cortar por lo sano matando a todo el que llevara gafas y exhibiera así su origen burgués de enemigo de clase.

Sea como sea, todo había salido al revés. Las revoluciones comunistas no celebraron el tiempo libre y el derecho a la pereza de la humanidad. No estaban para perezas entre guerras e invasiones. Ya desde el principio, Lenin ensalzó el trabajo voluntario. En 1935, ya se había impuesto el estajanovismo.

Esto no ocurrió solo en el lado del comunismo. También ocurrió paralelamente en el lado fascista. El mundo se preparaba para las guerras. Y no hay tiempo libre ni lugar para la pereza en una guerra. La verdadera causa no fue ningún veneno estajanovista que el comunismo llevara en su seno. Pero esto no vuelve menos abyecta toda esa idolatría del trabajo, ese culto al trabajador, toda esa religión proletaria. Esa aberración humana tenía sus razones, pero seguía

siendo aberrante. Otra cosa es el asunto de cómo se reparten las responsabilidades estructurales. No fue la Revolución rusa la que declaró la guerra. Entre 1917 y 1923, Rusia fue invadida por ejércitos apoyados y organizados por el Reino Unido, Francia, Estados Unidos y Japón con el objetivo de derrocar al nuevo régimen comunista, lo que provocó una guerra civil espantosa.

Eso es lo que no había previsto Paul Lafargue, cuando define el comunismo como el derecho a la pereza. Cualquier revolución comunista iba a tener que enfrentarse a una guerra, y la guerra, lo mismo que el capitalismo —que es «la causa de todas las guerras», como dijo Bolívar del absolutismo— tampoco permite el tiempo libre. Una república en guerra no tiene tiempo libre, no por causa de la república, sino por causa de la guerra. Y eso es tanto como decir que una república en guerra no puede ser republicana.

La gran fiesta del comunismo fue el Primero de Mayo, la fiesta del trabajador. No es extraño, pues, que Nietzsche sintiera verdadero horror por cualquier aventura socialista y no viera ahí otra cosa que la amenaza del triunfo de la moral del esclavo. No entendía nada de lo que allí se estaba jugando, porque era un demente con delirios de grandeza aristocrática, pero, de todos modos, acertaba en lo que se veía venir: un culto a la esclavitud del trabajo asalariado. El culto al último hombre, al ateo, al nihilista sin disfraces; el primero en la historia de la humanidad que ya no tiene fiestas religiosas, el primero que, una vez que el protestantismo pasó por ahí, ya está enteramente preparado para vivir sin esperanza, trabajando por y para otra vida que está bien arraigada en esta, la vida del beneficio capitalista en la que hoy dicen que viven los mercados financieros, quién sabe dónde. Nunca el más allá había sido tan inaccesible.

Desde luego, Nietzsche no se molestó en absoluto en investigar otras posibilidades del socialismo. No todo en el socialismo era culto al trabajo. Marx mismo no tenía ninguna inclinación obrerista, al contrario. Ya hemos citado a Paul Lafargue, su yerno genial. Y por supuesto que hubo una herencia no obrerista de Marx. Pensemos en la

Internacional Situacionista, que tenía muy claro, lo mismo que Nietzsche, que «las revoluciones serán fiestas o no serán, porque la vida que anuncian viene marcada por el signo de la fiesta». Habían entendido perfectamente que no se trataba de luchar por la condición proletaria, sino contra la proletarización. La República es ante todo la superación del reino de la necesidad, de la necesidad del trabajo. La lógica republicana es la lógica de la fiesta. Por eso, abogaban por una transformación activa de la «situación». Es preciso operar a ras de suelo, atacando en la línea de flotación de la lógica de las situaciones en las que instalamos nuestra vida. Propusieron un arma estética y política al mismo tiempo: el *détournement*, la posibilidad de transformar la realidad capitalista, distorsionarla hasta invertir su sentido existencial. La revolución tenía que ser una fiesta que recordara a la humanidad que se puede decir un sí rotundo a la suerte de haber nacido y estar vivo. Esa tenía que ser la mayor potencia de la revolución, su mejor activo revolucionario.

Recordemos la frase ya citada de Vaneigem: hasta el momento, «supervivir nos ha impedido vivir». Ha llegado el momento en que podemos abandonar el reino de la necesidad y proclamar el advenimiento de la república, en el que se trate ya de empezar a vivir, es decir, según las palabras de Marx, de perseguir fines por sí mismos: el orden de los fines en sí. En ese nuevo orden, ¿cuál es la verdadera pregunta que habría que plantear?, ¿la cuestión verdaderamente crucial? Cuál si no la gran pregunta nietzscheana: ¿qué nuevas fiestas habremos de inventar?

Quiero pensar que estos planteamientos habrían desagradado a nuestro amigo Nietzsche mucho menos que las grandes festividades fascistas y nazis que se organizaron después en su nombre. No creo que el superhombre tuviera en su mente una humanidad de desfiles patrióticos al paso de la oca. Yo creo que Nietzsche era mucho más hippie que todo eso.

Hay que volver a plantear la cuestión de los hippies, como hizo Mark Fisher a última hora.² La cosa merece mucho más respeto de lo

que se le suele otorgar. En los años sesenta el mundo asistió al nacimiento de una contracultura. Una multitud de hippies llenó el mundo de flores, mensajes pacifistas y sonrisas bobaliconas. Pero, en verdad, las costumbres se pusieron patas arriba, se traspasaron innumerables diques sexuales, racistas y clasistas, hubo, en verdad, toda una transvaloración de los valores, por decirlo a la manera nietzscheana. Las revoluciones socialistas, en cambio, mucho más centradas en la cuestión económica, no se habían planteado en serio la cuestión cultural, no habían trabajado a ras de la cultura. Habían sentado, sin duda, algunos principios irrenunciables respecto a la mujer y el feminismo, pero siempre de manera subalterna y más teórica que práctica. Y, de todos modos, desde el punto de vista cultural, ya hemos comentado lo desastroso y contraproducente que fue el resultado: la moral proletaria trajo de nuevo todos los prejuicios de las peores tradiciones religiosas, aunque ahora hubiera que ser religioso por y para nada, como efecto secundario del ateísmo.

La revolución hippie, en cambio, se centró en la cultura sin hacerse demasiadas preguntas. Se hicieron experimentos antropológicos valientes, respecto a la familia, la sexualidad infantil, el incesto, la locura, la neurosis o las drogas, y, desde luego, se inventaron nuevas fiestas. Y estas fiestas sí lo fueron de verdad, y sí traían algo nuevo, incluso milagroso, tan milagroso como Jimi Hendrix tocando la guitarra o Joe Cocker cantando *With a Little Help from My Friends* en Woodstock.

Mark Fisher dice que la impresionante revolución musical del siglo xx inspiraba «una sensación de optimismo casual pero no complaciente, una sensación de que el mundo estaba mejorando». Y tiene toda la razón, y habría mucho que escribir sobre esto, una especie de nueva *Crítica del juicio*. El asunto es políticamente muy grave, porque se trata de nada menos que de la más inquietante de las condiciones sobre la que descansa la ciudadanía: la fraternidad, el sentimiento de nuestra independencia civil. No cabe duda de que ese sentimiento se instauró popularmente, en el siglo xx, a través y gracias

a la música. Fue la vivencia impactante de que todos éramos algo más que hijos de un padre, esposas de un marido, siervos de un señor, esclavos de un amo. La vivencia de la ciudadanía. Los hippies tenían razón. En los grandes Woodstock del siglo xx, fue, ante todo, posible experimentar una fraternidad universal.

La música fue la palanca para desear un mundo mejor. A Bob Dylan le otorgaron un merecido premio Nobel por haber cantado *A Hard Rain's A-Gonna Fall*, una canción que a su manera tuvo el mismo peso histórico que Lenin o Fidel Castro. ¿Cuál fue la verdadera y profunda importancia política de los Beatles? Aún habría que escribir bastante sobre eso. Es verdad que, al final, acabaron apuntándose al carro horrendos gurús barbudos de la India, invitados por George Harrison. Pero la música no necesitaba profetas que la explicaran. Se imponía por sí misma en su impactante trascendencia política. Una vez lo expresó Paco de Lucía admirablemente, hablando de su compañero Camarón. En aquellos tiempos, nos dijo, imperaba la canción protesta y las canciones estaban cargadas de contenido político y reivindicativo. Pero, añadió, ocurría que tan solo el timbre de la voz de Camarón, tenía, en verdad, mucho más peso político para transmitir la indefensión y el dolor de su pueblo (y de cualquier pueblo), que todos los discursos y todos los mensajes de todos los cantautores de la canción protesta.

Nadie puede negar que la revolución hippie cambió por entero la realidad cultural del siglo xx, detonando, por de pronto, una verdadera revolución sexual. Se pasó rápidamente de tener que conservar la virginidad hasta el matrimonio, según una costumbre que condenaba a las madres solteras al ostracismo y la marginación más criminales y en ocasiones violenta, a un mundo en que se hacía «el amor y no la guerra», y no solo en parejas instituidas, sino libremente, en parejas, tríos o en orgías. Todo esto ya ocurrió en la historia de la humanidad otras veces, pero siempre en sectas marginales muy represaliadas (como las que describe Juan Manuel de Prada en *El*

castillo de diamante) y que, desde luego, jamás lograron cambiar el horizonte del sentido común. Los hippies sí lo consiguieron.

Hubo todo un universo de experimentación antropológica. Por ejemplo, las comunas ensayaron qué podía ocurrir si los hijos eran criados en común, sin preguntarse por su filiación. Se hicieron muchas preguntas sobre la sexualidad infantil, sobre la igualdad entre los sexos, sobre la fidelidad, sobre el amor, sobre la homosexualidad, sobre tantas y tantas cosas... Siempre me ha llamado la atención que la gran antropóloga Françoise Héritier, heredera de la cátedra de Lévi-Strauss, una mujer que nada tenía de hippie, afirmara que el acontecimiento más importante que había habido en la historia de la humanidad, mucho más importante desde luego que pisar la Luna o la Segunda Guerra Mundial, era el descubrimiento de la píldora anticonceptiva. La generalización de los anticonceptivos abrió una puerta a la mujer para liberarse del patriarcado, una institución que cuenta, al fin y al cabo, con 50.000 años de existencia (al menos). No es tan disparatada la afirmación de Héritier, por tanto. La comparación recuerda al dislate ya citado de Peter Thiel: la Luna y los hippies. Solo que Héritier toma partido por los hippies.

El lema «sexo, droga y rock and roll» fue todo un programa de investigación antropológica, en el que participaron, al menos por el lado de la música, verdaderos genios, verdaderos dioses inmortales. Puede quizá resultar muy hippie la cosa, pero al menos se reconocerá que el programa era mejor que el que teníamos por delante y tenemos aún hoy en día: trabajo, trabajo y más trabajo. Se experimentó mucho con drogas, algunas mejores que otras. Seguimos experimentando. De forma generalizada, se experimenta aún con dos muy malas, el alcohol y el tabaco. En cambio, en los años sesenta se aprendió mucho de las comunidades indígenas, que resultaron saber bastante de estas cuestiones. Se aprendió del peyote, de la ayahuasca, del estramonio, del opio, y, luego, de las drogas sintéticas, empezando por el LSD y terminando en un sinfín de posibilidades.

También se pensó mucho en psiquiatría. ¿Y si escuchamos a los locos, a ver qué es lo que tienen que decirnos? Quizás ocurra que descubramos que los que estamos locos somos nosotros, pues, en definitiva, la vida que llevamos es una locura disparatada y sin sentido. Laing, Cooper, Deleuze, Guattari, Foucault, el propio Jean-Paul Sartre se prestaron a escuchar. ¿Qué tiene que decirnos la psicosis? No olvidemos que el texto que estamos comentando tiene por protagonista a un loco. En los años sesenta se tenía una mayor conciencia de que había que volverse un poco loco para hacer que se tambalearan las instituciones culturales de esa enfermedad a la que llamamos salud mental, «la enfermedad en la que consiste ser humano», como dijo Lacan. Había que experimentar una nueva forma de familia, una nueva forma de sexualidad, de filiación, de socialización en general. Era «el nacimiento de una contracultura».

En España el efecto fue espectacular, más espectacular que en ningún sitio, debido a la dictadura franquista. En algunos pueblos de España fue como si, de la noche a la mañana, hubieran transcurrido varios siglos. En los años sesenta y principios de los setenta, con el dictador aún vivo, se pasó del culto obligatorio y obsesivo de la virginidad a no tener más remedio que aceptar que tus hijas y tus nietas fueran promiscuas, lesbianas o nudistas. Eso sí fue una transvaloración de todos los valores. Ocurrió como en un abrir y cerrar de ojos, gracias, desde luego, al valor infinito que algunas muchachas tuvieron para enfrentarse por entero a su comunidad tribal. Todavía se consideraba normal lapidar (a nuestra manera) a las chicas que hubieran perdido su virginidad, la flor, la honra, el honor, antes de tiempo, cuando las hippies y los hippies empezaron a bañarse desnudos en las playas y a practicar el amor libre. Los y las homosexuales abrieron una puerta en el espacio público y finalmente montaron, como podía haber esperado Nietzsche, su propia fiesta, el Día del Orgullo, en nada parecido a un desfile militar. Queda mucho por hacer, pero es importante no mirar con desprecio lo que ya se ha conseguido.

El aceleracionismo capitalista nos propone otro tipo de fiesta muy distinta: la fiesta del mercado, que es, desde luego, tan espectacular como la globalización. Es la fiesta a la que acuden a diario los protagonistas de nuestros anuncios publicitarios. Se trata de una realidad sumamente interesante a la que la antropología no ha prestado suficiente atención. Jamás habíamos tenido un Olimpo tan abyecto y denigrante. Nuestros dioses se relacionan en el más allá del mundo de la publicidad. Hemos encerrado el Olimpo en la pantalla de un televisor o de un móvil. Nunca la humanidad había caído tan bajo. Por ahí se acerca el macho de la colonia, hablando en francés, mientras Carglass cambia y repara los cristales de su coche, un prototipo que hace feliz a su despampanante novia que habla con voz de pija, tras haber contratado una asesoría jurídica y dejado a su madre en una residencia para que la «cuideen», al tiempo que un tipo vocifera en *off* con voz impostada que hay unas rebajas megaalucinantes de latas de atún en una cadena de supermercados. Jamás la humanidad se había visto sumida en un espectáculo tan repulsivo. Hay que hacer un *détournement* situacionista, o una *epojé* husserliana, una toma de distancia heideggeriana, para mirar todo esto con objetividad y caer en la cuenta del espanto que representa.

Mientras tanto, los amos del mundo juegan con el más allá del mundo financiero, esquilman el mundo, agotan los recursos del planeta y la paciencia de su población, condenada a trabajar y trabajar para que su negocio siga rodando y acelerando. Jamás el mundo verdadero había estado tan cerca y tan lejos, y jamás había sido tan absurdo y criminal. La humanidad vive ahora por entero por y para otra vida, por una vida que se juega en las bolsas como en una ruleta económica. Nunca había sido la otra vida del más allá tan despreciable y poco atractiva. La mayor parte de la población mundial vive infinitamente lejos de ese «mundo verdadero» en el que se deciden las cosas de las que depende su vida. El mundo verdadero está más alejado que nunca, pero sus efectos se desmoronan sobre nosotros

como si el cielo se desplomase sobre nuestras cabezas. Los cascotes del mundo económico nos rompen el cráneo todos los días.

Bajo el turbocapitalismo contemporáneo el ser humano sigue condenado a trabajar y trabajar, sin día de fiesta. Trabajamos trabajando y trabajamos consumiendo. Mientras tanto, las fiestas se despliegan espectralmente en el mundo de la publicidad, protagonizado por nuestros avatares. Se supone que somos nosotros, pero no lo somos. Nosotros permanecemos aquí, en el mundo aparente, mientras nuestros avatares disfrutan de un mundo verdadero que nunca ha sido tan inaccesible, que nunca nos ha estado tan claramente vetado. Y que nunca ha sido tan poco apetecible o atractivo, pues, en realidad, nadie querría convertirse en esos personajes publicitarios que hablan el lenguaje de los dioses con acento francés, apestando a colonia, obligados perpetuamente a sonreír y tomarse en serio cualquier estupidez. Es como si ya estuviéramos conectados a la interfaz que nos ha prometido Curtis Yarvin para quitarnos de en medio.

Sin embargo, como bien recordó con eficacia Mark Fisher, todo ello no debe hacernos olvidar que el capitalismo muchas veces produce realidades que pueden volverse contra él. El siglo xx experimentó con otro tipo de fiestas. De hecho, el *détournement* situacionista pretendía, precisamente, hacer esa jugada. Una experiencia interesante fue borrar con cuidado todas las letras y mensajes de los carteles publicitarios de París. El efecto fue espectacular. De pronto, fue como si un niño hubiera gritado que el rey estaba desnudo. Todo ese «mundo verdadero» de la publicidad se convirtió en una parodia grotesca que adornaba la ciudad. Eran rostros de luminosas sonrisas que se sostenían en la nada, por nada y para nada. Pero esto es solo un ejemplo. El siglo xx fue un laboratorio de fiestas con muy buena música. Y, efectivamente, se crearon nuevos ritos y se modificaron muchas costumbres, se transvaloraron muchos valores. Hubo muchos Cabezas de Pimiento que se pusieron manos a la obra y a veces ganaron. El resultado ha sido finalmente demoledor,

pero toda esa experimentación marcó el camino y abrió una chispa de esperanza.

Los hippies fueron muy importantes, aunque parecieran bobos o idiotas. Para los que ponen en duda la posibilidad del progreso o lo relativizan hasta volverlo irreconocible, habría que pedirles que se representen la situación actual de aquellos países que no tuvieron hippies y que no conocieron ninguna revolución sexual. Los países islámicos, en general, siguen separando el cielo de la tierra, los dioses de los mortales, lo crudo de lo cocido, trazando un horizonte que para empezar es incapaz tan siquiera de cuestionar el patriarcado. Frente a ese espectáculo, no cabe duda de que el movimiento LGTBI+ ha hecho conquistas que moralmente no deberían tener marcha atrás. ¡Claro que se ha progresado mucho! Negar este hecho incontrovertible es algo más que proclamar un fracaso, es haber roto la brújula que nos permite distinguir entre lo que es avanzar y lo que es retroceder. Y eso es, en el fondo, hacer imposible el derecho. Porque si el derecho no puede distinguir entre leyes mejores y peores, es que, propiamente ya no hay leyes, sino, en todo caso, costumbres, o quizás incluso ni siquiera costumbres, sino tan solo hábitos y síntomas neuróticos.

No es fácil saber cómo de hippie habría sido Nietzsche. Desde luego, para hacer tríos con Lou Andreas-Salomé hoy ya no hace falta hacer muchos aspavientos, porque la cosa se organiza todos los días en los locales *swingers* o en aplicaciones *ad hoc*. Nietzsche nunca escuchó tocar la guitarra a Jimi Hendrix, tocar la trompeta a Miles Davis, o cantar a Camarón de la Isla o a Amy Winehouse o a Billie Holiday. Tuvo que quedarse con Wagner, que no era poca cosa, pero aún había mucho camino por delante. Así es que no podemos saber si Nietzsche habría juzgado el siglo xx a nuestra manera. A mí no me extrañaría que se hubiera quedado enganchado en alguna experiencia cualquiera de una comuna hippie de los años sesenta, escuchando a The Doors, tras un viaje de LSD, apartado «del hombre del que fue fatalmente contemporáneo». Esto me parece más probable que el encontrarlo dirigiendo un desfile nazi junto a Hitler y Mussolini.

CIUDADANO SUPERHOMBRE

«Todos los grandes descubrimientos científicos se han hecho, como dicen a su manera Gaston Bachelard y Jay Gould, contra el cerebro y su binariedad primitiva. Todos los grandes avances políticos (el derecho, el republicanismo, el feminismo) solo han sido posibles cuando los humanos se han vuelto, como sugiere Aristóteles, sobrehumanos: cuando han pensado, de algún modo, como dioses».

SANTIAGO ALBA RICO

UNA ALIANZA PERDIDA. FISHER RECOGE EL LEGADO DE MARCUSE

Las grandes batallas del siglo xx no las ganaron los hippies, como hemos visto lamentarse a Peter Thiel. Porque, para empezar, no fueron batallas culturales. Fueron batallas económicas y geopolíticas, en las que la cultura tenía poco peso. Pero sí es cierto que la batalla contracultural de los años sesenta lo cambió todo antropológicamente. Culturalmente fue un seísmo frente al que ya no hay marcha atrás. La gran pregunta es la que se hace Mark Fisher en una de sus clases recogidas en *Deseo postcapitalista*: «¿Qué habría pasado si esta fusión de la contracultura y la política de izquierda hubiera sido más exitosa y se hubiera sostenido en el tiempo?». ¹

Según Fisher, el neoliberalismo fue una estrategia para impedir esta alianza. «Creo que este es el tipo de socialismo democrático o comunismo libertario que Marcuse quería: establecer ciertas coordenadas entre la contracultura y la izquierda». ²

Por lo visto, no siempre pensó así. Su amigo Jeremy Gilbert dice que fue él quien consiguió convencer a Mark Fisher de que abandonara su persistente «postura antihippie»:

Yo y otros lo persuadimos de que era un error seguir las visiones de figuras como Slavoj Žižek o Adam Curtis, que simplemente desdeñaban la contracultura y el radicalismo de los años sesenta y setenta. Estos autores tienden a centrarse en cómo, al parecer, el utopismo de la contracultura condujo directamente al individualismo banal de la *new age* y al consumismo narcisista de finales del siglo xx. Siempre he defendido, no obstante, que estos resultados deben considerarse como distorsiones de la potencia radical de la contracultura, que tuvo que ser neutralizada y capturada por una cultura capitalista que se veía genuinamente amenazada por las fuerzas radicales durante los inicios de la década de los setenta («Socialismo psicodélico», 2022).

Y, en efecto, antes de suicidarse a principios de 2017, Mark Fisher proyectaba un libro del que nos dejó la *introducción*, que podría calificarse como un decidido y entusiasta regreso a Marcuse. Lo declara con mucha claridad: «La idea central de este libro es que en los últimos cuarenta años no se ha buscado otra cosa que exorcizar ese “fantasma de un mundo que puede ser libre”». La frase «exorcizar el fantasma de un mundo que puede ser libre» es de Marcuse, en *Eros y civilización*. Este es el texto:

Mientras más cercana está la posibilidad de liberar al individuo de las restricciones justificadas en otras épocas por la escasez y la falta de madurez, mayor es la necesidad de mantener y extremar estas restricciones para que no se disuelva el orden de dominación establecido. La civilización tiene que defenderse a sí misma del fantasma de un mundo que puede ser libre.³

Habíamos visto a Keynes diagnosticar en 1930 que «el problema económico de la humanidad» podía darse por resuelto: ya no hay escasez, como lo prueban el paro y la sobreproducción. Ya no hay, por tanto, el problema «económico» de «administrar recursos escasos». Ahora bien, Keynes, al contrario que Marcuse, no alude a la

causa profunda de que no podamos celebrar este acontecimiento sin igual; es decir, no alude al capitalismo. Como dice Mark Fisher:

Para explicar por qué no nos hemos dirigido hacia un mundo más allá del trabajo, debemos considerar un proyecto social, político y cultural vasto cuyo objetivo fue la producción de escasez. Capitalismo: un sistema que genera escasez artificial para generar escasez real; un sistema que produce escasez real para producir escasez artificial. La escasez real (la de los recursos naturales) acecha hoy al capitalismo, como lo Real que su fantasía de expansión infinita debe reprimir a toda costa. La escasez artificial (que es, naturalmente, una escasez de tiempo) es necesaria, como plantea Marcuse, para distraernos de la posibilidad inmanente de la libertad.

En efecto, según Fisher, Marcuse tenía razón al afirmar que en los años sesenta estaba ya meridianamente claro que habíamos superado «el mundo del trabajo», porque ya habíamos superado «la escasez», y que el único obstáculo para «un mundo que puede ser libre» era el capitalismo. Y esta convicción nos sigue acompañando hasta nuestros días: retorna, como retorna lo reprimido.

Marcuse nos permite ver por qué los sesenta siguen siendo un incordio para la época actual. [...]. Si la década (los sesenta) nos acecha no es por alguna confluencia de factores irrecuperables e irrepetibles, sino porque los potenciales que se habían materializado y empezado a democratizar (el proyecto de una vida libre de la monotonía del trabajo) deben ser sofocados constantemente».⁴

Quién lo habría pensado: tras todo lo que se dijo tan sarcásticamente en los años setenta y ochenta, al final era Marcuse quien tenía razón. Era Marcuse quien se había colocado en el centro mismo de la encrucijada más interesante de todas: la posible intersección —si se quiere, «freudomarxista»— entre la izquierda y la revolución contracultural. En su «Introducción», Fisher continúa citando el texto de Marcuse:

A cambio de las comodidades que enriquecen su vida, los individuos venden no solo su trabajo, sino también su tiempo libre. [...]. La gente habita en edificios

de apartamentos —y tiene automóviles privados con los que ya no puede escapar a un mundo diferente—. Tiene enormes frigoríficos llenos de comida congelada. Tiene docenas de periódicos y revistas que exponen los mismos ideales. Tiene innumerables oportunidades de elegir innumerables aparatos que son todos del mismo tipo y los mantienen ocupados y distraen su atención del verdadero problema —que es la conciencia de que pueden trabajar menos y, además, determinar sus propias necesidades y satisfacciones. (*Eros y civilización*).

Lo que Mark Fisher propone a la izquierda es un retorno a la sensatez marcusiana de los años sesenta y setenta. Creo que se explica con mucha claridad:

Adoptar la perspectiva de este mundo («que puede ser libre») nos permitiría revertir algunos énfasis en los que han insistido tantas de las batallas recientes de la izquierda. En vez de intentar una superación del capitalismo, deberíamos enfocarnos en lo que el capital debe obstruir siempre: la capacidad colectiva de producir, cuidarnos y disfrutar.

Desde hace medio siglo, en efecto, el capitalismo no ha hecho otra cosa que defenderse de lo que él mismo ha hecho posible. Lo que hay que hacer es atacar precisamente ahí: anular sus defensas, sus muros de contención.

En la izquierda llevamos mucho tiempo equivocándonos: no es que nosotros seamos anticapitalistas, sino que el capitalismo, con sus policías munidos de máscaras y gases lacrimógenos, con todas las sutilezas teológicas de su economía, se propone bloquear la emergencia de una Abundancia Roja. La superación del capitalismo debe estar fundamentalmente basada en la comprensión básica de que, lejos de «crear riqueza», el capitalismo siempre y necesariamente bloquea la producción de una riqueza común.⁵

La tesis de Fisher no es, desde luego, que cuanto peor, mejor. El capitalismo no se va a morir a base de acelerar sus contradicciones. «Nadie muere de contradicciones», dijeron ya Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*. El capitalismo, más bien, se nutre de sus

contradicciones y de sus crisis. Ahora bien, nos dice Fisher: no todo lo producido bajo el capitalismo pertenece al capitalismo.⁶ El capitalismo desterritorializa y reterritorializa, pero, por el camino, ha hecho surgir deseos y procesos que no puede contener, incluso si logra alimentarse de ellos. Son estos deseos y procesos los que hay que acelerar. Y hay que acelerarlos contra el capitalismo que los ha permitido emerger. Citando a Lenin, se puede decir que «el capitalismo nos vende la soga con la que ahorcarlo».

El neoliberalismo ha sido «el agente principal con el que se intenta exorcizar el espectro de “un mundo que puede ser libre”». Ante todo, nos dice Fisher, ha sido un proyecto orientado a destruir cualquier experimentación en el terreno de «un socialismo democrático» o un «comunismo libertario».

SOBRE LA REALIDAD DEL SOCIALISMO

El ejemplo paradigmático que nos pone es el golpe de Estado contra Allende en Chile, en 1973. Fisher tiene razón al insistir en esto. En Chile encontramos un esquema histórico muy repetitivo en el siglo xx, que permite plantear de forma correcta la relación entre ciudadanía, democracia y capitalismo; para entender, en suma, las verdaderas dificultades a las que siempre se ha enfrentado el proyecto político de la Ilustración. Cuando se habla del «socialismo real», siempre se mencionan países que funcionaron como dictaduras, al margen de la división de poderes y de la democracia. Pero no se repara en que también fueron «reales» todos los intentos de llegar al socialismo por vía democrática. Que fueran violentamente derrotados no los volvió irreales. Fueron derrotas bien reales y, si tanto se invirtió en provocarlas, no cabe duda de que fue porque la realidad de una victoria habría sido demasiado impactante.

Repasemos la historia brevemente. En 1990, Pinochet aceptó el resultado de las elecciones que él mismo se había visto obligado a convocar y traspasó el poder a Patricio Aylwin, que sería así, según

nos dice la Wikipedia, el «primer presidente democráticamente elegido» tras la dictadura. Así, más o menos, se le quiere recordar. La verdad es que este señor, un senador demócratacristiano, en 1973 aplaudió, apoyó y vitoreó el golpe de Estado de Pinochet. La Democracia Cristiana había perdido las elecciones, porque las ganó Salvador Allende. Y no estaban acostumbrados a eso. Esa gente trabajó sin descanso —con el apoyo de la CIA— para dar cobertura a un golpe de Estado militar que pusiera remedio a tan grave equivocación de los votantes chilenos. Una vez corregido este desliz popular, una vez escarmentado el electorado con miles de torturados, desaparecidos y represaliados, estos vampiros que se autodenominaban cristianos empezaron a tomar posiciones más equidistantes, distanciándose hipócritamente de la dictadura y preparándose para un futuro que finalmente llegó. En 1990 ganaron por fin las elecciones que habían perdido en 1970. Y eso es lo que había que celebrar como una resurrección de la democracia.

Esto es lo que, en otros sitios, he llamado «la ley de hierro de la democracia en el siglo xx». No la descubrió Habermas, ni tampoco Hannah Arendt, ni mucho menos Fernando Savater. La formuló al desnudo Augusto Pinochet cuando, el 17 de abril de 1989, declaró que «estaba dispuesto a respetar el resultado de las elecciones con tal de que no ganaran las izquierdas». Al contrario de lo que dijo el editorial de *El País* al día siguiente, tales declaraciones no tenían nada de «pintorescas». Era la «lógica Aylwin», la lógica del que finalmente ganó las elecciones, y la lógica general que presidió la democracia durante todo el siglo xx: las izquierdas tuvieron derecho a presentarse a las elecciones, pero no a ganarlas. Lo mismo que ocurrió en España en 1936. Aquí tardamos cuarenta años en pagar el crimen de haber votado a la izquierda. Y luego hemos cargado con las consecuencias. Tras cuarenta años de represión no se vuelve a ser el mismo. En 1978 no se devolvió el poder a la República y al Frente Popular, sino que se convocaron elecciones y, naturalmente, las ganó el centroderecha, como era de esperar tras cuatro décadas de escarmiento. Lo que pasó

en Chile. Tras década y media de torturas, el pueblo ya había sido suficientemente aleccionado: ya no se podía devolver el poder a Allende y a la Unidad Popular; se votó sobre un campo de cadáveres, en la cámara del terror. Y ganaron, por supuesto, los moderados: los mismos democratacristianos que habían alentado el golpe de Estado cuando perdieron las elecciones en los años setenta.

Esta «ley de hierro de la democracia», antes que Pinochet, ya la había formulado el gran jurista del siglo xx Carl Schmitt, que era un nazi, pero que no tenía un pelo de tonto y, además, precisamente porque era un nazi no tenía muchas ganas de disimular o de mentir, como no han parado de hacer nuestros apologetas de la democracia y el Estado de derecho (siempre que no ganen las izquierdas, por supuesto). Lo dijo en 1923: «Seguro que hoy ya no existen muchas personas dispuestas a prescindir de las antiguas libertades liberales, y en especial de la libertad de expresión y de prensa. Pero seguro que tampoco quedarán muchas en el continente europeo que crean que se vayan a mantener tales libertades allí donde puedan poner en peligro a los dueños del poder real». Estaba hablando del parlamentarismo. ¿Quién va a estar en contra del parlamentarismo? Seguro que nadie..., ¿pero habrá alguien tan ingenuo de pensar que las libertades parlamentarias se van a mantener si algún día osan legislar contra «los dueños del poder real», es decir, contra los poderes económicos? El caso es que con esa «ingenuidad» (o con esa mala fe) ha funcionado la mente de tantos y tantos intelectuales que se decían de izquierdas desde entonces para acá. Mientras no ganen las izquierdas (o mientras las izquierdas no estén dispuestas a tocar los intereses de los que detentan el poder económico), da gusto declararse progresista y de izquierdas. Si ganan las izquierdas, no tanto, porque entonces te torturan, te matan y te desaparecen.

Esta es la terrible realidad del siglo xx. Así fue todo el rato. No faltan los ejemplos: sin ir más lejos, España en 1936. Guatemala en 1944 y otra vez en 1954. Indonesia en 1965. Brasil, entre 1961 y 1964; Chile en 1973; Irán en 1953; República Dominicana en 1963;

Haití en 1990 y también en 2000, 2004; Bolivia en 1980; Colombia en los años ochenta, durante el genocidio político de la Unión Patriótica; Nicaragua en 1979 y los años que siguieron; República Democrática del Congo en 1961. Siempre suelo decir que el siglo xx no nos dejó elegir entre Allende o Fidel Castro, sino entre Allende muerto y Fidel Castro vivo.

Nos lo había advertido un nazi: la democracia se tolera con tal de que no sirva para nada; si no... se acabó lo que se daba. Y nos lo confirmó ese gran realista político que fue Augusto Pinochet, que era un zote, pero que estaba menos en las nubes que la media de la intelectualidad europea: los comunistas tenían derecho a presentarse a las elecciones, pero, si las ganaban, así lo expresó con todas sus letras, «¡se acabó la democracia!». Luego no se dejó de repetir que los socialistas y los comunistas nunca tuvieron respeto por la democracia. Que allí donde gobernaron jamás fueron democráticos. Que el «socialismo real» nunca respetó el Estado de derecho. Pues sí, eso es cierto, solo que se podría haber añadido: cuando el socialismo intentó ser democrático, cada vez que intentó llegar al poder mediante unas elecciones, cada vez que intentó conservar todas las garantías constitucionales y trabajar parlamentariamente por el socialismo, siempre vino a ocurrir lo mismo: que un golpe militar acabó con la democracia, el parlamentarismo, la división de poderes y la libertad de expresión. Estos son los límites de la democracia bajo condiciones capitalistas: un paréntesis entre dos golpes de Estado, que solo permanece abierto mientras ganen las derechas (o las izquierdas de derechas). No es que un socialismo democrático fuera una idea contradictoria y absurda: es que a los que lo intentaron les arrancaron las uñas con alicates y les achicharraron los genitales con la picana.

Hubo una inmensa excepción que confirma la regla. Lo que ocurrió en Europa tras la Segunda Guerra Mundial, lo que se ha venido en llamar «el espíritu del 45» (por recordar la excelente película de Ken Loach). En realidad, la guerra había sido gestionada de forma socialista. Y si el socialismo había permitido ganar la guerra,

podía también ganar la paz. Y así pareció que podía ser durante algunas décadas, hasta que, a partir de 1979, Reagan y Thatcher se pusieron manos a la obra para acabar con ello. El estado del bienestar europeo fue, sin duda, un experimento socialista de primer orden. Fue la demostración fáctica e innegable de que el socialismo, por sí mismo, es mucho más compatible con la democracia y el Estado de derecho que el capitalismo y el libre mercado. Hasta que lo asesinaron, el primer ministro de Suecia, Olof Palme, no dejó de luchar por un modelo económico que hoy en día sería considerado muy de extrema izquierda: un modelo que estaba resultando más exitoso cuanto más se lo radicalizaba. Hemos visto a Peter Thiel y a Curtis Yarvin considerar a Estados Unidos como un país comunista. ¿Qué fue entonces, para ellos, el estado del bienestar europeo o qué fue la Suecia de Olof Palme? Sin ir más lejos, ¿qué fue el programa social de Andreotti en Italia? Es el programa mismo de la Democracia Cristiana de los años setenta el que actualmente sería considerado propio de un extremismo comunista inconcebible.

Pero este éxito no es una excepción a la citada ley de hierro del siglo xx. Es más bien su confirmación a una escala mayor. Para comprobarlo, comencemos por desmentir algunas leyendas. Para empezar, la de que Hitler ganó las elecciones en 1933. No, Hitler nunca ganó las elecciones. «Hitler fue aupado políticamente y, en enero de 1933, nombrado a dedo canciller por la gran industria y banca alemanas (los Bayer, Basch, Hoechst, Haniel, Siemens, AEG, Krupp, Thyssen, Kirdoff, Schröder, la IG Farben o el Commerzbank, entre otros), utilizando para ello la figura del presidente de la República, Paul von Hindenburg. Apenas un mes después, el nuevo canciller provocaba el incendio del Reichstag y acusaba a los comunistas de haberlo provocado ellos para conseguir que se dictara el estado de excepción, a partir del cual desató una fulminante represión contra las organizaciones de los trabajadores, cuyos partidos políticos juntos (KPD —comunistas— y SPD —socialistas—) le habían superado con creces (unos 13 millones de votos contra 11,5

millones)». ⁷ Suprimió la libertad de prensa, el *habeas corpus*, la protección del domicilio y la correspondencia y, en general, sitió las organizaciones obreras a punta de ametralladora. Así convocó elecciones el 5 de marzo y así se dice que las ganó. Luego se autoproclamó jefe del Estado, ilegalizó el Partido Comunista y, poco después, al resto de los partidos. En resumen: cuando «los dueños del poder real» vieron que podían perder las elecciones, decidieron recurrir a los nazis para sacarse de encima a esos «comunistas» (sin hacer demasiadas distinciones).

La otra leyenda que conviene desenmascarar es la de que fueron los aliados comandados por Estados Unidos los que ganaron la Segunda Guerra Mundial. No fue así: ocurre que fueron precisamente los comunistas los que la ganaron en toda Europa, tanto por el avance de las tropas soviéticas como por la resistencia interna, que en casi todos los países fue protagonizada por los comunistas. Se entiende así que, al acabar la Segunda Guerra Mundial, estuvieran en buenas condiciones para negociar una paz acorde, como hemos dicho, con «el espíritu del 45», que era contundentemente socialista. No fue fácil hacer posible este milagro histórico: había cincuenta millones de muertos sobre la mesa de negociaciones.

En fin, el socialismo «real» sí dio muy buenos resultados democráticos cuando pudo sostenerse sin guerras ni golpes de Estado. En la fórmula «socialismo real» no solo hay que incluir a los países que, como Cuba, defendieron el socialismo por la fuerza de las armas, sino a los países que, como Chile, lo intentaron por la fuerza de la democracia y fueron castigados por ello.

Desde entonces, ¿alguna vez hemos logrado constitucionalizar, es decir, someter a legislación, a los «dueños del poder real», a los poderes económicos que son capaces de suspender el orden constitucional y acabar con la democracia si se ven amenazados por un Parlamento? Al contrario. En España les dimos carta blanca introduciendo en nuestra Constitución el artículo 135. Como dijo Yanis Varoufakis en 2015, cuando se le forzó a dimitir como ministro

de Economía, los golpes de Estado financieros ya no necesitan tanques: basta con poner a los países su deuda económica sobre la mesa. Una historia parecida ocurrió en Alemania en 1990, cuando una insensatez de los votantes había logrado que nombraran ministro de Hacienda a Oskar Lafontaine: una inmensa victoria para la izquierda. El sueño no duró ni un mes. El presidente de Mercedes-Benz amenazó con trasladar toda su producción a Estados Unidos si no se lo destituía *ipso facto*; enseguida quedó claro quiénes eran «los dueños del poder real». Como decía también Carl Schmitt, el poder no lo detenta quien lo ejerce, sino quien te puede cesar al ejercerlo.

Decía Mark Fisher que el capitalismo tiene constantemente que contrarrestar y reprimir la posibilidad de una «abundancia roja». Pero, sobre todo, a lo largo del siglo xx tuvo que estar muy atento para erradicar cualquier signo de socialismo que fuera compatible con la democracia. Su mayor amenaza fue la posibilidad de un socialismo democrático, cualquier ejemplo histórico que demostrara la compatibilidad entre socialismo y democracia: en todos y cada uno de esos casos se optó por suprimir la democracia.

Ahora esa guerra está ya casi ganada y se llama «socialismo» a cualquier mínima regulación estatal o institucional, a cualquier intervención política que pretenda intervenir en la libertad absoluta de los grandes poderes financieros. Ya no se trata de la pretensión de socializar los medios de producción o la banca. Esos tímidos controles políticos ya no son iniciativas socialistas o comunistas, sino sencillamente democráticas. Así que, vencido el comunismo, la tarea se empieza a plantear a las claras: lo que estorba en realidad es la democracia. Estorba el orden constitucional. Estorban los derechos humanos. Estorba, en general, el Estado moderno. Estorba todo aquello que hemos heredado de la Ilustración. Ha llegado el momento de la Ilustración oscura.

LA REACCIÓN NEOLIBERAL Y LA DOBLE DERROTA

El objetivo fundamental del neoliberalismo tenía que ser dismantelar el estado del bienestar o, si se prefiere llamarlo así, el estado social de derecho. Esto era vital para afirmar lo que Mark Fisher ha denominado «realismo capitalista»: no hay alternativa, el capitalismo es la única realidad posible. Todavía estamos en ello. Se ha avanzado mucho en la tarea de demolición, aunque ya hemos visto que, para Curtis Yarvin o Peter Thiel, todavía queda demasiado comunismo en el mundo, incluso en Estados Unidos; no digamos en Europa. Trump ha proclamado el fin de toda hegemonía europea. Y lo ha presentado como una lucha contra el comunismo.

Es decir, el neoliberalismo no ha sido tan estúpido como para empezar a combatir lo que la izquierda consideraba avances de la libertad. Al contrario: le ha tomado a la izquierda la palabra y, así, en España, por ejemplo, tenemos a Isabel Díaz Ayuso «metiéndose en la cama con quien le da la gana», sin pedir permiso a ninguna autoridad, y yendo de bares por Madrid según le pide el cuerpo, sin peligro de «encontrarse con sus exnovios». ⁸ ¿Tenía entonces razón Fisher al decir que el neoliberalismo ha sido la reacción ante la revolución cultural de los sesenta y setenta? En realidad sí, porque lo que ocurre es que esa revolución no se combatió atacando la libertad, un término del que más bien decidieron apropiarse. Se combatió socavando la base material del estado del bienestar, suprimiendo el margen de abundancia y tiempo libre del que gozaba la población.

La estrategia fue, en efecto, el «realismo capitalista». No hay alternativa: sed todo lo libres que queráis, pero sin base material. El suelo republicano ha desaparecido bajo vuestros pies. Se acabó «papá Estado», decían. Sed todo lo hippies que queráis, pero daos de alta como autónomos y vivid como emprendedores, trabajando sin descanso en un mundo sin sindicatos ni convenios colectivos. Ahora sois «capital humano», «empresarios de vosotros mismos». Invertid en vosotros y buscad la rentabilidad de cada una de vuestras libres elecciones. Compartid piso, apelonados con otros en la misma situación. Montad pisos patera para el emprendimiento. Los

neoliberales os prometemos que no nos fijaremos en cómo folláis o si montáis una comuna, aunque es dudoso que tengáis tiempo ni recursos para ello.

Se atacaron los cimientos mismos. Por eso los hippies tendrían que haberse aliado con la izquierda. Pero la izquierda también tendría que haberse aliado con los hippies. Así lo recuerda Mark Fisher: «Exorcizar “el fantasma de un mundo que puede ser libre” no era una cuestión estrictamente política, sino además cultural». Marcuse sabe que todo está perdido si no se es capaz de crear «una dimensión estética radicalmente incompatible con la vida cotidiana bajo el capitalismo».⁹ Confiaba en que el «arte constituía un “Gran Rechazo”, la protesta contra aquello que es». Por eso no ha cesado la batalla cultural: el intento de imponer una nueva subjetividad neoliberal, algo así como una sociedad en la que no haya proletarios, y mucho menos hippies o artistas marcusianos, sino un ejército de emprendedores compitiendo entre sí en el mercado del capital humano. La lucha continúa: los años sesenta tienen que ser exorcizados de forma continua.

Es cierto que la izquierda no jugó bien sus cartas en esta batalla cultural y, probablemente, sigue sin saber hacerlo. «El fracaso de la izquierda después de los sesenta tuvo mucho que ver con su repudio hacia los sueños desatados por la contracultura, y con su incapacidad para implicarse en ellos».¹⁰ Esta desconexión también fue fatal para los sueños del movimiento contracultural. La posibilidad de ser hippie se fue convirtiendo cada vez más en un lujo de un estado del bienestar que había empezado a demolerse. Así es como, finalmente, el neoliberalismo pudo ganar ambas partidas.

CAPITALISMO Y FAMILIA

Mark Fisher se enfrenta a dos enemigos principales: el realismo capitalista y el realismo doméstico. Se pretende que en ninguno de los dos casos hay alternativa. El capitalismo es sencillamente la economía

natural del ser humano en su última etapa de desarrollo. Tampoco hay alternativa a la familia. La familia será más o menos extensa, pero es inevitable y consustancial al ser humano. Como sabemos, Margaret Thatcher lo resumió en una célebre entrevista:

Creo que hemos pasado por una época en la que a demasiados niños y personas se les ha inculcado: «Tengo un problema, ¡es responsabilidad del Gobierno solucionarlo!», «Tengo un problema, ¡buscaré una subvención para solucionarlo!», o «No tengo hogar, ¡el Gobierno debe darme un techo!». Y así le echan sus problemas a la sociedad. ¿Y qué es la sociedad? ¡No existe! Hay hombres y mujeres individuales, y hay familias. Y ningún gobierno puede hacer nada si no es a través de la gente, y la gente debe cuidar primero de sí misma. (Entrevista a Margaret Thatcher, *Woman's Own*, 1987).

Así pues, «no hay alternativa»: no hay alternativa al capitalismo y no hay alternativa a la familia. Uno podría preguntarse por qué precisamente estos son los dos temas en litigio, tanto para Mark Fisher como para Margaret Thatcher. Fueron las dos cuentas pendientes del siglo xx: el capitalismo y el patriarcado.

Ahora bien, no son los dos polos de un mismo problema; sin duda, son dos problemas distintos que se han ensamblado en una única realidad, la única que existe. Pero el capitalismo y la familia son dos realidades muy diferentes, con dos historias independientes. Ni siquiera es cierto que lo que se llamó la «familia burguesa» sea un epifenómeno o, como solía decirse, una realidad «superestructural» del capitalismo. La familia no se despliega en el capitalismo; más bien hemos visto que el capitalismo amenazó con disolverla, junto con todo lo sólido que existía socialmente. El capitalismo tampoco se continúa en la familia hasta encontrar en ella su lugar natural, ni mucho menos. Tanto puede decirse que el capitalismo es compatible con la familia como que la familia supo defenderse del capitalismo, protegerse contra él y obligarlo a respetar sindicalmente la realidad familiar.

Usando la terminología marxista, es fácil comprender que el capitalismo necesita a diario la «reproducción de la fuerza de

trabajo». La fuerza de trabajo es una mercancía que tiene que volver a estar ahí todas las mañanas, tras haber sido consumida el día anterior. Pero no hay nada en el capitalismo que exija que la «reproducción de la fuerza de trabajo» tenga que ser, por ejemplo, una reproducción sexual. Tampoco hay nada en el metabolismo interno del capitalismo que exija que los obreros que han vendido su fuerza de trabajo, además de ser obreros, tengan que ser también «padres» o «madres» o «hijos» e «hijas». El capitalismo no es una totalidad hegeliana en la que todo está en todo. El hecho de que el capitalismo haya tenido que arreglar cuentas con la familia es una mera contingencia que, eso sí, será inevitable mientras no se inventen procedimientos para que los niños nazcan en botellas.

El capitalismo, en definitiva, no tenía ningún interés en conservar la realidad familiar, entre otras cosas porque el capitalismo no es un agente personal que tenga intereses en esto o en lo de más allá. Es, en todo caso, una estructura, un poder ciego e impersonal que se las arregla como puede, acomodándose a codazos con otras realidades, por mucho que tenga la sartén por el mango. Con esto quiero decir que, si no caemos en el error de antropomorfizar al capital, es imposible sostener que el capitalismo tuviera ningún interés especial en conservar la realidad familiar. El capitalismo tuvo que cargar con un imprevisto, podríamos decir, con el imprevisto de que la fuerza de trabajo tenía que reproducirse sexualmente y que, además, se reproducía laboriosamente pasando por una larga etapa a la que llamamos infancia. En principio, el capitalismo, por sí mismo, intentó hacer oídos sordos a esta lamentable e inevitable facticidad y puso a trabajar a los niños en las fábricas.

Quizás ocurrió que la familia no terminaba de estar conforme y que se resistió con uñas y dientes a través de la lucha sindical. O que los capitalistas encontraron la manera de ser más rentables por otros procedimientos. La familia obrera (no la burguesa) había estado a punto de «disolverse en el aire», pero, finalmente, se hizo, mal que bien, respetar. No fue nada esencial: fue un encuentro contingente. El

capitalismo se encontró con que la fuerza de trabajo se reproducía sexualmente, convirtiendo a unos en padres, a otras en madres y a otros en hijos o hijas. Tuvo que asumir el hecho de que un obrero siempre era, además de obrero, un padre, una madre, un hijo, una hija. Y, por tanto, un extraño conglomerado freudiano y neurótico, incapaz de no desplegar «síntomas», algo así como un Edipo, por decirlo brevemente. Que ambas cosas acabaran ensamblándose de maravilla, no quita que sigan siendo dos cosas distintas.

Aquí no hay ninguna sorpresa antropológica. La sociedad capitalista tuvo que cargar con la familia como lo hace cualquier otro tipo de sociedad. Como señaló Lévi-Strauss, la sociedad no está compuesta de familias, al menos no de la manera en que un muro está compuesto de ladrillos. Todo lo contrario: la realidad social siempre se levanta y se sostiene en pie en constante tensión con la realidad familiar. La familia es el mayor enemigo de la sociedad, porque siempre amenaza con convertirse en un imperio dentro de un imperio; siempre amenaza con crecer sobre sí misma, de manera incestuosa. La amenaza es bien real: que la sociedad sea sustituida por una especie de horda consanguínea. Por una «mafia», si queremos decirlo así. Por eso afirma Lévi-Strauss que «si la organización social tuvo un origen, este solo puede haber consistido en la prohibición del incesto».

La sociedad tiene que defenderse de la influencia aislante de la consanguinidad. La familia es la emanación de la naturaleza en el interior de la sociedad, una fuerza que amenaza con destruirla. La encrucijada es simple: si dos hordas consanguíneas se encuentran, solo tienen dos opciones: la guerra o el matrimonio. Pueden decidir exterminarse, pero también pueden decidir intercambiar sus piezas mediante determinadas reglas artificiales y contingentes. Por ejemplo, según la regla del matrimonio entre primos cruzados y no paralelos (pese a que ambos son exactamente igual de consanguíneos). Eso es optar por lo artificial y no por lo natural; optar por la sociedad y no por la guerra entre hordas consanguíneas; optar por la comunicación,

por el intercambio, por la cultura en lugar de la naturaleza, es decir, optar por la sociedad en lugar de la guerra.

Es un axioma elemental de la antropología: la familia es el peor enemigo de la sociedad, un cáncer que siempre amenaza con convertirse en una «mafia», en una sociedad dentro de la sociedad. ¿Por qué, entonces, la sociedad no tiene más remedio que soportar a la familia? Bueno, hace lo que puede por negar su existencia. Nunca se insistirá bastante en los esfuerzos —casi desesperados— que hace la sociedad para negar que los hijos han sido paridos por su madre. Es una constante antropológica. Las comunidades indígenas siempre postulan algo así como un «rito de iniciación» que pretende convertirse en el verdadero parto, en la verdadera gestación.

Es verdad que no hay más remedio que reconocer que los niños nacieron de su madre. Pero la madre parió un ser imperfecto, incapaz de estar a la altura de la sociedad. Por ejemplo, ¿a quién se le ocurre? Lo parió con un prepucio en el pene, sin comprender que, con eso colgando, era imposible hablar en la Casa de la Palabra, en la sede de la ciudadanía tribal.

La sociedad puede ser mejor o peor, pero hay un hecho humano insoslayable: los seres humanos no nacemos en la sociedad, porque nacemos del sexo. Llegamos a la realidad social venidos de fuera, por mucho que antes de nacer se nos haya nombrado y esperado. Y además, no nacemos hablando, sino que aprendemos a hablar en una especie de excusado de lo social, en la familia, como a escondidas. O sea, que tenemos una infancia, un extraño descubrimiento freudiano. Las sociedades tribales han intentado negar esta afrenta instituyendo ritos de iniciación en los que se pretende que unos hechiceros destruyen todo lo que ha hecho la madre para volver a gestar al novicio, enseñándole a hablar la «verdadera lengua», la lengua de la comunidad.

En algunos casos, tras superar el rito, los novicios regresan a su familia y son expulsados de ahí como si fueran extraños que, además, hablan una lengua incomprensible. Pero todo es una mascarada: el

hechicero no gesta nada de nada; se limita a hacer algunos estropicios: pela penes, arranca dientes, hace tatuajes o cicatrices y, todo lo más, enseña a los novicios una palabra sagrada, por ejemplo «supercalifragilístico», imprescindible para ser escuchado en la Casa de la Palabra. Todo es una farsa. Los cachorros han nacido de la madre y han aprendido a hablar en la familia.

Pero la Ley está ahí por encima de todo, prohibiendo el incesto. Las familias tienen prohibido reproducirse sobre sí mismas, engordar y ensancharse hasta suplantar a la sociedad, creando un Estado dentro del Estado, como es la pretensión de las «familias» mafiosas. En este sentido, la familia no es una pieza social: es más bien un cáncer que amenaza con destruirla. La sociedad consiste en haber declarado la guerra a la familia, para que no tenga más remedio que reproducirse a través de arreglos institucionales contingentes y arbitrarios, según las reglas algebraicas de la prohibición del incesto: te casarás con los hijos de la hermana de tu padre, pero es tabú que ni tan siquiera se te ocurra mirar a los hijos del hermano de tu padre. Tus primos paralelos son tus hermanos; tus primos cruzados, tus cónyuges. Y, a partir de aquí, todo se puede complicar de forma demencial, pero el asunto es que la familia no crezca sobre sí misma. Que no haya ningún *stock* consanguíneo de la humanidad que pueda reclamar el derecho de suplantar a la sociedad.

Se ve, así pues, el tan cuestionable empeño social: nos reproducimos sexualmente, pero ya se encarga el hechicero de poner remedio a ese inconveniente. El sexo es una especie de contratiempo que la sociedad no tiene más remedio que cargar sobre sus espaldas. ¿Por qué no tiene otro remedio? Bueno, eso tiene una fácil respuesta: porque el hechicero es un mentiroso, porque sencillamente no es verdad que él haya logrado que sea la cosmogonía tribal la que realmente haya gestado y parido a los miembros de la tribu. Lo único que él ha hecho es cortarles un trozo de piel en el pene, amputarles el clítoris, hacerles un tatuaje o una cicatriz y enseñarles una ridícula

palabra sagrada, pretendiendo así que es él quien de verdad les ha enseñado a hablar. Todo es una fantasmagórica mentira supersticiosa.

Pero la prohibición del incesto pone sus condiciones. Con prepucio no; hablando como el Pirri, tampoco. Para ser admitido en sociedad hace falta ser Toro Sentado. La madre parió al Pirri, pero Toro Sentado es un producto social. La sociedad se defiende de la familia. La mantiene alejada, en la periferia, en los suburbios.

Sí, pero la cruda realidad se impone. La sociedad no puede prescindir de la familia, porque los hijos, de verdad, no nacen en la Casa de la Palabra, nacen «por el coño de su madre», como decía La Polla Records.¹¹ Así que no hay realidad social sin llegar a un pacto con el enemigo, a un pacto con la familia.

¿Acaso el capitalismo ha inventado ya la manera de prescindir de este contratiempo antropológico? Por ahora no, aunque quizás en Silicon Valley estén a punto de encontrar la solución. La sociedad capitalista ha sido como cualquier otra sociedad. No ha tenido más remedio que soportar a la familia. Así que, lógicamente, se ha buscado la manera de que la familia no moleste demasiado, y se ha buscado una familia a su medida que le resultara funcional. En verdad, nadie ha buscado nada; simplemente ha sobrevivido la forma de familia que podía soportar la presión estructural de la sociedad correspondiente.

Cuando se dice que cada sociedad tiene la familia que le corresponde, insistiendo tanto en eso de que la familia no es más que un «constructo social», se tiende a olvidar esta rivalidad primigenia entre lo social y lo familiar. La sociedad y la familia son dos realidades distintas y enemistadas. Otra cosa es que siempre acabemos por tener los enemigos que merecemos. Pero cuando se insiste siempre en el «constructivismo», como si todo hubiera sido inventado social o culturalmente, se olvida que hay ciertos presupuestos ontológicos en juego que no han sido ni pueden ser contruidos. La distancia entre ser y no ser, entre existir o no existir, no es una construcción social, aunque haya que vivirla en sociedad. El mero hecho de nacer, por

ejemplo, el hecho mismo de advenir a la existencia procedente de la nada.

El bebé se estrella desde que nace contra la realidad del lenguaje, donde, además, ya se le ha hecho un sitio poniéndole un nombre. Pero para cada uno de nosotros en particular, el hecho originario es que venimos de otro sitio. Y que no encajamos en ese lugar que se nos tiene preparado más que a regañadientes, a base de azotes en el culo y de rabietas. El ser humano es un ser social, pero nace del sexo y no aprende a hablar en la sociedad, sino en los márgenes familiares de esta. Esto hace que el «nosotros» que somos no coincida nunca como un guante con su cuerpo social. Siempre ha habido por el camino una fractura, una castración, un trauma. No nos integramos en la sociedad como en el vientre materno. Jamás. El vientre materno, en el que pudimos fundirnos con la totalidad, nos está vedado por la prohibición del incesto. La pertenencia a la totalidad está perdida y la sociedad solo puede ofrecernos remedos, parodias, fetiches que la sustituyan.

O sea, que seguramente la familia tendrá mucho de constructo social, pero, para cada uno de nosotros, vista la cosa desde nuestro punto de vista particular, la sociedad es una especie de impostura, un constructo impotente y chapucero en el que jamás se logra lo que habría que lograr: un vientre materno, una totalidad satisfecha, no castrada. Algo que, una vez nacido, ya solo puede expresarse en la estructura misma del delirio psicótico: «ser tu propio padre con tu madre».

Podríamos resumir este contratiempo freudiano diciendo que el ser humano siempre tiene dos problemas, o una especie de problema desdoblado. No es un capricho de Mark Fisher o de Margaret Thatcher, ni tampoco de las luchas políticas y culturales del siglo xx, el que siempre haya que poner esos dos temas sobre la mesa: el capitalismo y la familia. Toro Sentado puede vivir en una sociedad mejor o peor, con mayores o menores problemas. Pero antes de ser Toro Sentado fue el Pirri, como lo llamaban en su casa, donde

aprendió a hablar y donde tuvo que conformarse con no ser la totalidad, con no ser Dios. Los problemas de Toro Sentado no son los mismos que los del Pirri, aunque a veces se confundan, se sumen o se multipliquen. Y puede ocurrir que, mientras Toro Sentado reflexiona si declara o no la guerra a los casacas azules, el Pirri esté muy ocupado en controlar un tic en el ojo que le hace la vida imposible.

Precisamente por esto la izquierda tenía que haber buscado una alianza con la lucha contracultural, y también a la inversa. El anhelo del último Mark Fisher es muy oportuno, lo mismo que su recurso al freudomarxismo de Marcuse y su preocupación por el asunto de la salud mental y el malestar psiquiátrico. La derrota final de las aspiraciones políticas del siglo xx fue una doble capitulación. Fue derrotada la posibilidad de un socialismo democrático, y con ello el socialismo «real» tenía los días contados, aislado por su propio carácter dictatorial, insoportable para su población. Pero los hippies, al contrario de lo que piensa Peter Thiel, también fueron derrotados. Escuchemos el lamento de Mark Fisher: «En los sesenta, en la contracultura, las personas intentaron vivir de otra manera, de una forma más colectiva y comunal. No funcionó. Se estancó. Fracasó. Salió mal. Es interesante que el argumento de Willis plantea que parte del problema fue la impaciencia».

LA SALUD MENTAL

Mark Fisher, medio en serio, medio en broma, llamó «comunismo ácido» a las posibilidades de esta alianza entre la izquierda y la contracultura:

«Comunismo ácido» es el nombre que le di a este espectro. El concepto es una provocación y una promesa. Es también una broma, pero una broma con un propósito muy serio. Señala algo que en un momento parecía inevitable, pero ahora aparece como imposible: la convergencia de la conciencia de clase con la autoconciencia feminista y la conciencia psicodélica, la fusión de nuevos

movimientos sociales con un proyecto comunista, una estetización sin precedentes de la vida cotidiana.

Además de nacer en una sociedad capitalista, nacemos del sexo y con infancia. Creo que hay que partir de este hecho inicial para comprender qué es lo que lleva a Mark Fisher a plantear la necesidad de un «comunismo ácido». No es solo una broma o una ocurrencia extravagante. El comunismo, lo imaginemos como lo imaginemos, nunca sería suficiente si no fuera capaz de librarnos de nosotros mismos. Capitalismo y familia: *that is the question*. No hay ninguna arbitrariedad aquí. La cosa se resume con sencillez en el hecho de que, sea lo que sea el capitalismo, es algo que, además, tiene que haber alguien ahí para vivirlo. Porque, si no fuera así, si el capitalismo pudiera, gracias a Silicon Valley, por ejemplo, independizarse por completo de la especie humana, no tendría nada de malo. Lo malo sería, en todo caso, que la especie humana dejara de existir, un resultado sobre el que ya hemos visto vacilar a la opinión de Peter Thiel.

Ocurriría tal cosa en el caso de que, por algún misterioso motivo, la IA del capitalismo decidiera quedarse con todos los productos de la producción, quizá para entregárselos a una extraña élite suprahumana de Silicon Valley, afincada en el planeta Marte, matando de hambre a una humanidad en paro. En el fondo es algo así con lo que cuenta la Ilustración oscura. «Perezcan las colonias, antes que renunciar a un principio», había dicho la Ilustración de Robespierre. Ahora es al revés: perezca cualquier principio con tal de salvar el colonialismo, el nuevo tecnofeudalismo que se ha apoderado del tiempo y del espacio global.

A nivel micro, se podría establecer una comparación si pensamos en lo que Fisher llama «el estalinismo de mercado» de las universidades. Los que trabajamos ahí hemos experimentado desde hace dos décadas un incremento demencial de la burocracia. Constantemente hay que rellenar informes que luego se supone que

son evaluados. Algunos son tan tediosos e inútiles que muchos llevamos tiempo sospechando que, una vez enviados, nadie los lee, excepto quizás un algoritmo que comprueba que todos los ítems han sido respondidos. Así que algunos decidimos contestar con monosílabos o lugares comunes irrelevantes. Pero, recientemente, algunos han descubierto que es fácil educar a la IA para que los rellene por ti. De este modo, un algoritmo te presenta una complicada evaluación que él mismo responde por ti y evalúa con la máxima puntuación, sin que te hayas molestado siquiera en leer los enunciados. La burocracia se ha hecho autosuficiente y ya no nos necesita. Es difícil encontrarle sentido a todo esto, pero ya es una realidad. Aunque, todo hay que decirlo, es una realidad francamente estúpida.

En efecto, a una escala más amplia, podría ocurrir lo mismo con el capitalismo: que se reprodujera, quién sabe cómo, al margen de la especie humana. Un capitalismo que se autorreplicara a sí mismo más allá del ser humano ya no sería ni bueno ni malo; ya no sería siquiera capitalismo. Sería, tan solo, un organismo más del universo inconsciente, una pieza más, muy sofisticada (aunque seguramente no mucho más que el metabolismo elemental de una bacteria), de la muda existencia en la que consiste el resto del universo.

Un poco de sensatez sartreana puede resultar muy oportuna en este punto: un universo sin el ser humano, aunque estuviera dotado de una IA inusitadamente inteligente, seguiría siendo un «ser en sí», no un «ser para sí». La IA finge ser consciente a la perfección, pero no es nada seguro que lo sea. Leyendo a Husserl, uno se da cuenta enseguida de que es bastante complicado saber en qué consiste eso de ser autoconsciente, de ser una conciencia, un ser para sí. Habría que ver cómo encajaría la cosa en *El ser y la nada* de Sartre. Sin duda, la IA puede muy bien hacer como que siente el vértigo de existir o incluso que se queda detenida y asombrada ante la pregunta «¿por qué es el ente y no, más bien, la nada?», e impactada por los poemas de Hölderlin. Puede muy bien hacer como que siente angustia ante

una raíz de castaño y escribir una segunda parte de *La náusea*. Pero fenomenológicamente es inconsistente pensar que puede hacer otra cosa que hacer como que lo hace.

Sería una sorpresa, por ejemplo, que ChatGPT decidiera un día suicidarse, incapaz de soportar el vértigo existencial de estar ahí. Seguramente por eso nadie se lanzaría a una tempestuosa riada para salvar la vida de un ordenador que se estuviera ahogando. O quizá sí. Pero el mundo que se describe en la película de Spielberg (y Kubrick) *A. I. Inteligencia Artificial*, en el que los robots son verdaderas personas que no solo fingen preocupaciones existenciales, sino que también, al parecer, las tienen, es algo que, como mínimo, habría que problematizar.

Algunos, más bien, tendemos a pensar que un mundo infinitamente complejo, lleno de inteligencias artificiales que formaran incluso sociedades muy complejas, desplegando una nueva historia y vida cultural, todo lo intensa que se quiera, sería, de todos modos, tan inconsciente y mudo como un pedrusco. Sería un universo sin conciencia, tan complejo como la vida, pero como la vida antes de que emergiera el ser para sí. No sería una nueva victoria sobre la naturaleza, sino más bien lo contrario: una victoria definitiva de la naturaleza, que se habría apropiado de la inteligencia humana para gestionarla sordamente como un ribosoma que transcribe el ADN.

De todos modos, mientras llegamos a ese misterioso más allá, conviene no olvidar que, además de existir el capitalismo, existe alguien que es consciente de él. Conviene no olvidar, incluso en estos tiempos que corren, en los que el capitalismo está a punto de acabar con la habitabilidad humana del planeta Tierra, que hay cosas peores que el capitalismo. Y una de ellas es que el capitalismo lo tenemos que vivir nosotros. Y nosotros podemos ser peores que el capitalismo.

Para muchas personas, incluso el fin del mundo es una tragedia menor si resulta que el fin del mundo tiene que ser vivido precisamente por ellos. Muchísima gente viviría el fin del mundo como un alivio con tal de dejar de existir ellos mismos. El fatal

metabolismo del capital no es nada comparado con el metabolismo psíquico de la neurosis, al menos para el neurótico que tiene que sufrirla.

Los años sesenta y setenta fueron muy conscientes de que había dos grandes problemas, o quizá pensaron que era un solo problema con dos polos: el capitalismo y la familia, en tanto que la familia era la matriz de un determinado psiquismo humano capaz de destruir toda esperanza de felicidad para muchos seres humanos. El freudomarxismo intentó hacerse cargo de este doble problema. Por eso se puso sobre la mesa el asunto de la salud mental.

Ahora, la lucha contra la familia ha dejado ya de ser popular. Un libro como el que escribió David Cooper en 1971, *La muerte de la familia*, no tendría hoy una acogida tan entusiasta, ni mucho menos. Uno de los impulsos centrales de la antipsiquiatría de Laing y Cooper, o de Deleuze y Guattari, fue la puesta en cuestión de la familia.

Ahora la izquierda se ha vuelto nostálgica y «rojiparda». Como el capitalismo nos ha adelantado con mucho en eso de pedir lo imposible, la izquierda se repliega y empieza a defender la socialdemocracia, el *New Deal*, el *Green New Deal* y cualquier relación humana no mercantil, entre las que destaca, por supuesto, la familia. Mientras tanto, es como si Nick Land y los aceleracionistas de ultraderecha se partieran de risa: la «destrucción creativa» del capital es mucho más revolucionaria que cualquier cosa que pueda proponer la izquierda. Y, además, lo hacen citando a Deleuze y Guattari, con el trasfondo del superhombre nietzscheano. ¿No queríamos revolución? El capitalismo nos ha traído lo imposible y amenaza con seguir sorprendiendo. ¿No es fascinante?

Muchas veces, desde el marxismo se comparó el mundo ideológico con una especie de caverna platónica. No vivimos en la realidad, sino entre sombras de lo real. Pero ¿qué ocurriría si la caverna en cuestión fuéramos nosotros mismos? Salir de la caverna, en ese caso, equivaldría a liberarnos de nosotros mismos. Esta empresa no tiene que parecer tan utópica ni mucho menos tan absurda. Un poco de

LSD o alguna buena receta de setas lo demuestran. Hay otros procedimientos: las matemáticas, la ciencia en general, el derecho, el arte, la música, la danza. Como decía Hegel:

El hombre ama el sentimiento porque ahí solo tiene su particularidad ante sí; se produce la constante reminiscencia del yo, mientras que quien vive en la cosa misma, ya sea la ciencia, el arte, el derecho, la religión, se olvida de sí mismo.¹²

No somos más que una maraña de síntomas neuróticos. Pero sabemos que existen vivencias sin síntomas. La poesía, por ejemplo, nos hace asemejarnos a los dioses, que no viven a través de los síntomas, porque no han tenido traumas, no han sido castrados. Nos han dicho que los árboles son verdes y más o menos sabemos que son verdes. Pero pasa algo muy extraño cuando leemos los versos de Goethe: «Verde, amigo mío, era el dorado árbol de la vida». Así es como se demuestra que no es tan fácil para los seres humanos eso de recuperar lo empírico, de recuperar un mundo que en algún sentido perdimos al aprender a hablar. El mundo que perdimos cuando ingresamos en esa caverna que somos nosotros mismos, ahí donde el verde de los árboles no es más que un síntoma particular de nuestro metabolismo psíquico.

Nuestra vida es un selfi: siempre estamos nosotros ahí, tapando el verde de los árboles, el azul del cielo, el pozo blanco y la higuera verde. Creemos ver el mundo y no nos vemos más que a nosotros mismos. «Y yo me iré. Y se quedarán los pájaros cantando; y se quedará mi huerto, con su verde árbol, y con su pozo blanco». ¿Cómo es el mundo cuando no estamos nosotros? ¿Cómo podríamos acceder a esa impactante objetividad perdida? La poesía nos hace ver las cosas como las vimos por primera vez, decía Heidegger.

Pero el ser humano no puede vivir sin desplegar síntomas. Y, en ocasiones, hay demasiados síntomas, de modo que la vida misma se aleja hasta llegar a anularse, como una sombra. Es como si se tratara de un lenguaje sobrecargado por un exceso de gramática, tanta que

apenas dejara salir las frases. Como cuando, en una lengua extranjera, estamos tan pendientes de la gramática que apenas logramos tartamudear. Como si el esfuerzo de ser nosotros mismos nos costara más que la vida que nos esforzamos en vivir. «Lo peor de mi vida es que la tengo que vivir yo», declara el neurótico.

Pensemos en una persona deprimida, acostada en la cama, llorando, sin ser capaz siquiera de tomar la decisión de ducharse. De nada valdrá que sus amigos le propongan un viaje a las playas del Caribe. ¿Para qué ir al Caribe si, cuando llegue, voy a estar yo allí? Allí, en el Caribe, seguiré desplegando los mismos síntomas; allí, en la playa, estaré yo esperándome. Nada habrá cambiado, excepto que estaré más cansado, más deprimido todavía, sintiendo un sol abrasador del que no puedo disfrutar.

Iré al Caribe, pero con este tic en el ojo. Y a veces un tic en el ojo te quita las ganas de todo. También, por supuesto, de la acción política. Ganaremos las elecciones, pero con un tic en el ojo. Tendremos una república, pero yo la viviré con mi tic en el ojo. O caerá un meteorito muy grande, y tendré que sufrirlo con este tic en el ojo.

Habitualmente no se ha tenido en cuenta este detalle, que en realidad es un fatal punto de partida, a la hora de reflexionar sobre la desafección política. Hay mucha gente —a veces parece que mucha más de la que se podría pensar— que no tiene muchas ganas de vivir en un mundo mejor. Porque ese truco ya se lo hicieron una vez cuando lo llevaron al Caribe. Cruzó el océano para darse de narices consigo mismo, con el fatal punto de partida, lo mismo que Edipo recorre la Hélade para reencontrarse con su destino. Ahora le proponen un mundo mejor, pero es el mismo truco: ahí estaré yo para vivirlo. Y eso lo ensombrece todo. Hay personas que quisieran que cambiara el mundo. Y hay personas que, ante todo, quisieran cambiar ellos mismos. Dejar de tener un tic en el ojo. O una insostenible agorafobia, que se acrecienta más cuanto más se ensancha el mundo. O una obsesión neurótica, o una histeria. A otros, ya psicóticos, les

gustaría dejar de escuchar las voces que les hablan en privado, dentro de su cerebro.

Mi amigo Juan Manuel de Prada siempre se ha burlado mucho de la obsesión de la izquierda por lo que él suele llamar «los derechos de bragueta». Lo hace, desde luego, con cierta gracia, al contrario que Diego Fusaro, que también va en la misma línea. La izquierda se ha suicidado al renunciar a su gran gesta social, centrada en la lucha de clases, y desviarse hacia una reivindicación de los derechos de «bragueta», perdiéndose en el laberinto de las identidades de género y sexuales. Es una nueva vuelta de tuerca de la posmodernidad, que ha hecho a la izquierda abandonar los «grandes relatos» para dispersarse en la calderilla de una identidad hecha trizas por el capitalismo neoliberal, que todo lo ha disuelto en el aire. Y, en lugar de defender con uñas y dientes la identidad familiar y sexual, la izquierda ha caído en la «trampa de la diversidad», como dice el famoso libro de Daniel Bernabé.

Lo que se olvida es que, por muy insignificante que resulte esta problemática, para los seres humanos puede resultar gigantesca. Se olvida que el propio ser humano es una insignificancia. Somos una chapucera insignificancia para la que, como decíamos, un tic en el ojo puede hacernos más infelices que una guerra, un volcán o un terremoto. La bragueta no es nada despreciable para un ser que, en realidad, es, más que nada, una bragueta con patas. Seguro que el capitalismo puede convertir este mundo en un infierno. Pero es un infierno que tenemos que vivir nosotros, que a veces somos también un infierno. Se te comienza llamando el Bizco y acabas sufriendo un *bullying* que te lleva al suicidio. Sería mucho pedirle al pobre bizco que se fijara un poco más en la lucha de clases, que es más importante o espectacular.

El capitalismo es una realidad que tenemos que vivir nosotros, en primera persona. Y en el abismo de la neurosis que nos es natural ocurre que el mundo se vuelve aún más oscuro, más problemático y difícil que el capitalismo por sí mismo. Para una primera persona, la

punta de su pene o el misterio de su chichi puede resultar más problemática que el capitalismo, aunque se trate de una insignificancia. Somos una insignificancia que, sin embargo, tiene acceso a algo así como la objetividad: una objetividad teórica, una objetividad práctica y una objetividad a ras de tierra que nos hace sentir que hay belleza y no solo gustos particulares. Así que, como venimos dando vueltas en este libro, también nos parecemos en algo a los dioses. Pero seguimos siendo, de todos modos, dioses con bragueta. Estamos sumidos en el reino de la necesidad y ahí hay también que arreglar las cuentas con las identidades nacionales, tribales, psíquicas y sexuales. Y, además, en ese terreno, los seres humanos no se conforman con poco. No solo quieren desear: también quieren amar.

No solo quieren vivir su sexualidad, como decía Marx en el texto citado, «bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana». También quieren encontrar la manera de vivir la sexualidad como si fuesen dioses y no solamente bestias humanas. Y la tarea de encontrar las mejores condiciones sociales, culturales, jurídicas y psíquicas para que sea posible amar no tiene nada de irrisoria. De esa tarea depende la bisagra que nos permite ser algo más humanos y parecernos a los dioses.

En cuanto a la reivindicación «rojiparda» del catolicismo, cada vez más habitual, hay que decir que se sustenta en un sofístico olvido muy interesado. Cuando se pone como ejemplo la liberalidad católica frente al islam, por ejemplo, se olvida de dónde vino toda esa liberalidad. En los países cristianos, sí, tuvimos hippies y una revolución sexual. Pero no se puede olvidar que esa revolución sexual se hizo contra el catolicismo y contra el protestantismo. Ahora sí: ahora los católicos están encantados de mirarse al espejo. Están encantados de disfrutar de todo aquello que se ha conquistado contra ellos.

ACELERAR, PERO ¿QUÉ?

Aceptemos que la cuenta pendiente que tenemos que retomar es la que anunció Ellen Willis en los años sesenta: «una revolución social y psíquica de magnitud inconcebible».¹³ Eso es lo que querría Fisher poder «acelerar»: el proceso de «desterritorialización» iniciado por el «nacimiento de una contracultura».

Pero ¿de verdad es una cuestión de aceleración? Seguimos anclados en la sugerencia de Deleuze y Guattari, citada hasta la saciedad. Es la referencia más persistente de todo el mundo aceleracionista. Se podría decir que es un axioma y un antídoto contra la nostalgia. Frente al espectáculo de todo lo que el capitalismo ha destruido, no hay que pensar en retroceder; hay que ver ahí, más bien, una oportunidad, como hizo, sin duda, el propio Marx. De acuerdo, pero ¿cuál es la receta? ¿Acelerar aún más es una buena idea? ¿Es siquiera una idea? Pero, sobre todo, acelerar ¿qué? ¿Y qué sí y qué no?

Quizá fuera mejor reconocer que la famosa ocurrencia de Deleuze y Guattari no daba mucho de sí, porque, a la postre, no nos permitía distinguir cuándo caminábamos hacia Mark Fisher, y cuándo hacia Nick Land. «¿Dónde está la izquierda que pueda hablar con confianza en nombre de un futuro alienígena, que pueda celebrar y no llorar la desintegración de las sociabilidades y territorialidades existentes?».¹⁴ Fisher defiende aquí algo así como que Nick Land tiene razón en no echar de menos nada y en burlarse del carácter nostálgico y llorón de la izquierda, de lo que algunas veces hemos llamado la izquierda «rojiparda». El problema es que Nick Land sigue teniendo un poco más de razón aún. Aquí no hay más fuerza revolucionaria, más «destrucción creativa», que la del capitalismo, de tal modo que el capital acaba asumiendo «todas las posibilidades creativas que Mario Tronti, Michael Hardt y Toni Negri adscriben al proletariado y la multitud». El capitalismo es capaz de «sobrepasar todos los intentos del sistema de seguridad humana para controlarlo». Es capaz de

someter todo lo existente, todo lo real, a «un proceso de licuefacción». «Nadie dudaría de que el lenguaje de los “flujos” y la “creatividad” se encuentra exhausto precisamente porque las “industrias creativas” del capitalismo se lo han apropiado».¹⁵

¿No queríais velocidad y aceleración? Ahí la tenéis. Los herederos del aceleracionismo deleuziano se tienen merecido a Nick Land. El capitalismo nos ha traído y nos va a traer lo vertiginoso. Ahora es ya un más allá del ser humano lo que tenemos a la vuelta de la esquina: un «futuro alienígena», «ciberpunk».

En *Realismo capitalista*, Fisher hace verdaderas piruetas para distinguir algo de algo. Pero mucho me temo que es difícil conseguirlo en términos meramente aceleracionistas.

Solo considerando esta distinción puede tener sentido la propuesta de Deleuze y Guattari de «acelerar el proceso». No significa acelerar el capitalismo o alguno de sus rasgos sin plan y sin orden, únicamente para ver qué pasa, y con la esperanza íntima y más bien poco probable de hacerlo colapsar. Más bien significa acelerar los procesos de desestratificación que el capitalismo solo es capaz de obstruir. Una de las virtudes de este modelo es que pone al capital, y no a sus adversarios, del lado de la resistencia y el control. Los reaccionarios al capitalismo entienden la modernidad urbana, el ciberespacio y el fin de la familia solo como una caída desde un estado original comunitario y mítico.

Ante todo, preconiza Mark Fisher, hay que resistir la tentación «rojiparda» de reivindicar, contra el capitalismo, todo aquello que el capitalismo ha destruido. Porque entonces nos encontraremos, seguramente, con lo que Marx y Engels llamaban la «idiotez de la vida rural». «Deberíamos pelear —nos dice Fisher— por algo distinto: por la construcción de una modernidad alternativa en la que la tecnología, la producción en masa y los sistemas impersonales de gestión contribuyan, todos, a la remodelación de la esfera pública. Y público no significa, en este caso, estatal: el desafío es imaginar una modernidad de propiedad pública que no sea la de la centralización estatal como la que se dio durante el siglo xx».¹⁶

Se busca desesperadamente una fórmula política esclarecedora. El neoliberalismo, nos dice Fisher, triunfó porque supo incorporar los deseos de la clase trabajadora posteriores al 68. «Una nueva izquierda podría empezar por construirse sobre los deseos que el neoliberalismo ha generado, pero que no ha logrado satisfacer» (pág. 119).

Así pues, ante todo, resistir a la nostalgia. No se trata, como dijo Foucault, de «recuperar la esencia perdida del ser humano, sino de producir un ser humano enteramente Otro, algo que aún no existe y sobre lo que no podemos saber cómo y qué será» (pág. 165).

Trabajar, en suma, por otra cosa que la esencia del hombre. Aceptar el reto de un más allá del ser humano, de un superhombre nietzscheano. Pero ¿por qué no?, también podría plantearse: ¿por qué no optar, sin hacer tantos aspavientos, por lo que históricamente ha resultado más difícil, por lo que más ha sido impedido a sangre y fuego? ¿Por qué no optar por el ciudadano republicano, capaz de progresar dotándose de leyes cada vez mejores? ¿Adónde nos podría llevar la Ilustración? Nadie lo sabe. Un «comunismo ácido». Hace falta aún poner en obra mucha experimentación legislativa en los parlamentos de la república.

Pienso que no podemos seguir presos del texto de Deleuze y Guattari. La cosa no puede resumirse en un acelerar o retrasar, sino que hay que plantear qué es lo que hay que acelerar y qué es lo que hay que retrasar, detener o incluso hacer retroceder. Por ejemplo, el sueño de una contracultura, la revolución proclamada por Ellen Willis, era, ante todo, una superación de la familia. El sueño, nos dice Fisher, quedó interrumpido por el resurgimiento neoliberal, que, al mismo tiempo que desregulaba los mercados, reterritorializaba la cultura y la familia.

La izquierda misma cayó en la trampa «nostálgica» de las relaciones familiares, que —se dijo y se continúa diciendo— «al menos no son mercantiles, sino personales». Pero se vuelve a proponer que no hay que «retirarse del proceso» (descodificador), sino ir más lejos, hasta volverlo contra el capitalismo que lo puso en marcha. Siempre la

misma fórmula de Deleuze y Guattari, en el contexto de una referencia general al pensamiento de Nietzsche (pág. 161): «La estrategia para superar el capitalismo sería la de eliminar los elementos reterritorializantes que amortiguan el *shock*» (pág. 160).

Pero es que, para empezar, habría que preguntarse si hay alguien que quiera de verdad un *shock*. Eso de vivir en medio de una tempestad a lo mejor no es un plan muy apetecible.

La tentación del *shock*, en verdad, tampoco puede competir con el capitalismo. Más bien, el *shock* ha sido el centro de gravedad de la doctrina neoliberal, como mostró de forma impresionante el libro de Naomi Klein. Vivimos en el «capitalismo del desastre». Por eso, cierto marxismo ortodoxo y el rojipardismo en general —pensemos, por ejemplo, en el peculiar caso de Diego Fusaro, publicado en España por una editorial de izquierdas— pudieron plantear que la obsesión por el desorden, lo imposible y lo imprevisible de la mentalidad del 68 había sido funcional al neoliberalismo, que se había limitado a tomarnos la palabra. El 68 celebró que todo se hubiera vuelto líquido, que todo «se hubiera disuelto en el aire». Y el neoliberalismo encontró ahí una autopista para ir todavía más lejos.

MAYO DEL 68. SE ROMPE LA BRÚJULA

Todo ello nos puede dar una idea de hasta qué punto, en efecto, la izquierda había perdido la brújula. Pidiendo lo imposible, clamando por el *shock*, presa, sobre todo, del empeño aceleracionista, la izquierda sencillamente se puso a dar palos de ciego a tontas y a locas. Había que acelerar el proceso hasta adelantar al capitalismo en la tarea de disolverlo todo en el aire.

Es posible hacerse una idea de la magnitud del desastre si nos detenemos a pensar en lo que ocurrió con el eje escuela/familia. En un mismo movimiento, se atacó a la familia y se atacó a la escuela, denunciando ambas en tanto que instituciones disciplinarias funcionales a la reproducción del poder establecido. Y la escuela

privada y la escuela estatal cayeron así en el mismo saco. Se trató de una fatal confusión, de un malentendido pernicioso. No se quería comprender que la escuela pública era precisamente un invento ilustrado para combatir a la familia, un invento infinitamente más eficaz y digno que los ritos de iniciación de las comunidades indígenas a los que antes hemos aludido. Y también, desde luego, más eficaz y digno que las pataletas de la rebeldía foucaultiana contra toda autoridad y poder.

Cuando se atacaba a la familia, se atacaba un problema; cuando se atacaba a la escuela, se atacaba una solución. Y una solución precisamente a ese problema. Pero la metáfora del acelerador desterritorializante no permitía siquiera distinguir entre problemas y soluciones. Todos los gatos eran pardos, como a menudo ocurre en el universo deleuziano, foucaultiano o negriano.

«*Hey, teachers, leave them kids alone*», con la música de Pink Floyd de fondo, la escuela en general, y sin hacer distinciones, pasó a considerarse una institución disciplinaria para la vigilancia y el castigo... ¡al igual que la familia, precisamente al igual que aquello que solo ella podía combatir! En verdad, nada le podía venir mejor al aceleracionismo neoliberal, empezando por Nick Land, en sus planes de demolición de la escuela pública estatal.

Mark Fisher puede darle todas las vueltas que quiera, pero ¿y si ensayamos lo contrario? ¿Y si volvemos todo esto contra el capital? Porque, a la postre, nos encontramos con que el neoliberalismo atenta contra la escuela pública, pero, en cambio, acaba defendiendo a la familia. Ahí tenemos a Margaret Thatcher desde el principio: escuela pública no, familia sí; nada de Estado, pero un sí mayúsculo a la vida familiar de los individuos.

Es verdaderamente miope pretender que todo esto puede ser analizado en términos de aceleración. El capitalismo desterritorializa, se dice, pero al mismo tiempo necesita sustentarse sobre una reterritorialización de las costumbres y la cultura. Por eso el neoliberalismo siempre tiene una cara ultraconservadora. No es

verdad. No es por eso. Lo que ocurre es que en la desterritorialización inicial se ha saludado nada más ni nada menos que la destrucción de la escuela pública estatal, que era, en verdad, la única manera seria de desterritorializar la realidad familiar.

Aquí no hay ninguna opción entre aceleración y desaceleración. Lo que hace falta es un análisis que nos permita distinguir si lo que el capitalismo «ha disuelto en el aire» ha sido una conquista de la clase obrera, como el derecho laboral; una institución republicana, como la escuela o la sanidad públicas; o algo que puede ser antropológicamente muy discutible y cuestionable —además de muy distinto según el caso—, como la familia. ¿Por qué no se «disolvió en el aire» el patriarcado? ¿O sí es posible afirmar que el capitalismo fue un impulso para cuestionarlo? En todo caso, la pregunta no sería muy interesante si no estuviéramos convencidos de que el patriarcado es una abominación. Y para saberlo hace falta una brújula. Y lo mismo con todo el resto de los temas sobre los que hay que decidir si aceleramos o retrocedemos.

En el artículo que comentamos, Mark Fisher se posiciona con Deleuze y Guattari, al mismo tiempo que rinde homenaje a Ellen Willis. La tesis de fondo se puede hacer explícita: el principal centro de gravedad de la derecha para compensar y equilibrar lo que el capitalismo viene a diluir es la familia. La cuestión crucial es esa: ¿qué hacemos con la familia?

Ahora bien, uno diría que, ante todo, lo que hay que hacer con la familia es obligarla a pasar por la escuela pública. Y luego ya veremos qué fórmulas contraculturales se llegan a inventar: si hay que volver a ensayar la posibilidad de criar a los hijos en comunas, si hay que acabar con el amor romántico o si hay que reivindicar sencillamente el derecho a tener un techo y medios suficientes para tener algún hijo, blindando y extendiendo los permisos por maternidad y paternidad, etc.

Pero, ante todo, no podemos renunciar a lo que es la brújula que nos permite distinguir lo mejor de lo peor, lo bueno de lo malo. Y, en

este caso, la brújula es, precisamente, la escuela pública.

FAMILIA Y ESCUELA PÚBLICA

Esta confusión ha sido letal para el pensamiento de izquierdas. No hay nada más pernicioso en política que no ser capaz de distinguir entre los problemas y sus soluciones. Y, ante todo, lo que no se entiende es el sentido de lo que fue la Ilustración. Al menos, de lo que fue la Ilustración derrotada: la Ilustración que el auge del capitalismo entorpeció, sepultó y silenció. Ahora la llamada «Ilustración oscura» pretende terminar de pasar página y acabar con cualquier vestigio de aquel proyecto político. Pero ¿cuánto colaboró la izquierda misma en este proyecto de la oscuridad, cuánto alimentó y cuánto se adelantó, incluso, a esta cruzada antiilustrada?

La gravedad del asunto vuelve pertinente que insistamos en el eje familia/escuela, con la intención de hacer un diagnóstico más general que afecta también a la sanidad pública, la libertad de expresión, los tribunales de justicia y, en general, al sentido mismo de las instituciones republicanas concebidas por el pensamiento de la Ilustración.

En los años sesenta y setenta, la escuela pública apareció como una institución disciplinaria para la vigilancia y el castigo. En el imaginario foucaultiano acabó metida en el mismo saco que los cuarteles, los manicomios, las cárceles y la policía. Althusser mismo escribió el que, sin duda, fue el peor de sus artículos, «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en el que la escuela aparecía como un instrumento de control ideológico estatal. Todo ello sin hacer las distinciones más elementales, sin especificar si se estaba refiriendo a la escuela privada o a la escuela estatal, o si el Estado aludido tenía o no división de poderes. Un alarde de incompetencia teórica inconcebible en un pensador serio como él.

Difícilmente se podía meter la pata de manera tan espectacular. En efecto, porque la escuela pública era, mira tú por dónde, el único

antídoto institucional frente al despotismo ideológico: era la institución que había inventado la Ilustración para impedir el control ideológico de la población. Y, ante todo, para salvar a los niños del adoctrinamiento doméstico, es decir, para proteger el derecho más elemental que tienen los hijos, que es su derecho a librarse de sus padres.

Sin duda, los padres tienen derecho a educar a sus hijos como les venga en gana, según sus convicciones religiosas, tradicionales, tribales o sectarias. Pero no tienen derecho a negarles a sus hijos el mundo mismo a cambio de un ramillete de recetas doctrinales. Tienen derecho a educarlos en sus valores, pero no a ocultarles o negarles la existencia de otros valores. De lo contrario, la educación familiar se convierte en un totalitarismo ideológico, en un adoctrinamiento despótico ejercido contra los que menos pueden defenderse, que son los niños. Ningún futuro ciudadano tiene por qué pagar hasta los dieciocho años con la pesadilla de haber nacido en una familia del Opus, de testigos de Jehová, de adventistas del Séptimo Día o de fascistas homófobos antiabortistas.

Los padres tienen que poder querer a sus hijos, y los hijos, a sus padres. Pero los deseos de los padres no se pueden convertir en un destino para sus hijos. El primero de los derechos humanos tendría que ser el que tienen los hijos a escapar de la estupidez de su familia, aunque solo sea para abrazar cualquier otra suerte de estupidez. Unos padres del Opus tienen derecho a educar a sus hijos según los preceptos de su secta, pero es muy dudoso que tengan derecho a meter a sus hijos en un colegio del Opus, con separación de sexos y adoctrinamiento intensivo en aborrecibles doctrinas morales, homófobas, clasistas, machistas y racistas. No tienen derecho, y no por ninguna imposición *woke*, porque nadie les va a negar su derecho a educar a sus hijos en su casa tal y como les venga en gana. Lo que sí se les debería negar es su supuesto derecho a encerrar a sus hijos en una cárcel doméstica hasta que cumplan dieciocho años, metiéndolos en una burbuja opusina de tal manera que los niños con padres del

Opus se críen en un colegio con profesores del Opus, junto a otros niños del Opus que, además, son de su mismo sexo; para vivir rezando a la manera del Opus, comiendo a la manera del Opus, hablando y sintiendo como hablan y sienten los del Opus, interpretando su sexualidad a la manera del Opus, bajo la autoridad de curas del Opus, sin haber podido, en todos esos años, asomar la nariz a un mundo diferente.

No se puede pretender que, a los dieciocho años, una persona sometida a semejante totalitarismo doctrinario y vital esté en verdaderas condiciones de tomar sus propias decisiones sin haber pagado ya costes muy graves, y eso sin sopesar el hecho mismo de los años ya irremediabilmente perdidos: los años más importantes de la vida, en los que se forma el carácter y la personalidad. Los padres no deberían tener el derecho a mutilar de semejante forma la vida de sus hijos, del mismo modo que consideramos razonable prohibir la ablación a la que ciertas costumbres tribales someten a las niñas. La autoridad de los ancestros no debe llegar al punto de justificar una mutilación genital. Los padres del Opus no tienen derecho a someter a sus hijos a dieciocho años de tortura en una celda de aislamiento. Tampoco los testigos de Jehová, ni los adventistas del Séptimo Día.

Podemos educar en casa todo lo que queramos. Pero no tenemos derecho a prolongar el adoctrinamiento familiar hasta ocupar el mundo por entero.

Ni que decir tiene que el mismo razonamiento vale también en lo que respecta a la población izquierdista de tendencia anarquista o antiestatalista. Tampoco ellos inventaron la pólvora, sino que más bien desembocaron y desembocan en el mismo fango, en el que el totalitarismo doméstico intenta extender sus tentáculos a la institución escolar. Se diseñan así experimentos de autogestión en casas ocupadas y cooperativas izquierdistas que, a la postre, no son más que escuelas concertadas y, por tanto, escuelas privadas subvencionadas con los impuestos, que se vuelcan así en la educación de una élite pija, pero progresa. Algunos de estos experimentos pueden caer más o menos

simpáticos, pero, en el fondo, el problema es el mismo: no son más que un instrumento familiar para prolongar y extender su control ideológico.

Se ahoga a los niños en la ciénaga ideológica de la familia, solo que ahora se trata de una ideología *woke*. Los niños crecen en un mundo vegano, progre y ecologista, entre banderas e himnos izquierdistas. El problema es que, si los padres veganos y antitaurinos pueden hacer esto con sus hijos, según el mismo principio también lo podrán hacer los adventistas del Séptimo Día o los padres del Opus o de Comunión y Liberación. El resultado serán dos extremos de lo mismo: el imperio despótico de lo doméstico y lo familiar.

Fue precisamente contra este despotismo por lo que se inventó el sistema de instrucción pública, lo que llamamos «escuela pública estatal». En general, las izquierdas nunca entendieron, y mucho menos apreciaron, esta maravilla de la arquitectura institucional ilustrada. La prueba es que tragaron con la principal objeción del enemigo, que no era más que un interesado sofisma. Tragaron con eso que aún hoy no cesa de repetirse: que entonces es el Estado el que adoctrina a los niños. El propio Althusser hizo el juego a semejante dislate inconsistente cuando, en el mencionado artículo, sostuvo que el par Iglesia-Familia había sido sustituido, en la modernidad, por el par Escuela-Familia. Así, la escuela era, según él, un aparato para el control ideológico burgués, del mismo modo que la Iglesia lo había sido en el modo de producción feudal. El despotismo ideológico feudal habría sido así sustituido por el despotismo ideológico burgués.

De nuevo, se daban palos de ciego, a tontas y a locas. Porque se trataba de todo lo contrario. La esfera de lo público-estatal había sido pensada por la Ilustración, no por la burguesía, como una inmensa maquinaria antidespótica. Y, ante todo, la escuela pública: uno de los principales centros de gravedad de la arquitectura antidespótica. Puede que, a la postre, el despotismo ideológico burgués se apoderara de ella, en gran medida, aunque siempre menos que en otros planos.

Pero, si eso ocurrió, no fue por lo que la Ilustración tuvo de exitosa, sino por lo que tuvo de derrotada.

La Ilustración había pensado la esfera de lo civil desde un principio antidespótico, en el que el control ideológico estaría sumamente dificultado. Y en la medida en que la Ilustración logró imponerse, un poco o bastante, se han preservado del despotismo ciertos espacios y algunas prácticas. La escuela es, precisamente, uno de ellos. La sanidad pública es otro, no menos importante. Son las maravillas de la modernidad, mucho más espectaculares, mucho más bellas y mucho más importantes de lo que fueron las siete maravillas del mundo antiguo.

Lo que especialmente quedaba escamoteado en este planteamiento era la cuestión de si el Estado en cuestión, al que se acusaba de adoctrinamiento, era un Estado con separación de poderes o un Estado dictatorial. Cuando se habla de adoctrinamiento estatal siempre se está hablando, en realidad, de adoctrinamiento gubernamental, lo que no es en absoluto lo mismo. Las dos cosas coinciden, por supuesto, pero solo en una dictadura.

Por ejemplo, en la España franquista, las clases comenzaban con el himno nacional y los alumnos de pie, firmes, saludando a la bandera. Los libros de texto, los profesores, las misas, el fútbol en los recreos, las tablas de gimnasia, la censura, el crucifijo y la foto de Franco en la pared...; todo estaba montado como una inmensa maquinaria para el control ideológico y la sumisión. El par escuela-familia, mencionado por Althusser, era, en efecto, un engranaje fundamental de este inmenso «aparato» gubernamental. En la medida en que se lo podían permitir, los padres elegían, incluso, la secta ideológica que iba a ocuparse del control de sus hijos. La autoridad patriarcal se continuaba así en el orden disciplinario e ideológico de la escuela.

Esto es lo que las dictaduras hacen con el mundo de la enseñanza. Lo que sería un argumento más para luchar contra las dictaduras. Lo que es un verdadero dislate es intentar entresacar de aquí un argumento contra la enseñanza estatal. Es un clásico argumento

neoliberal que parece mentira que la izquierda a menudo se haya tragado con patatas: ya no es que en las dictaduras la enseñanza estatal adoctrine, sino que, vete a saber por qué, la enseñanza estatal misma lleva en su interior el germen del adoctrinamiento, lo que tiene que ser felizmente compensado con la enseñanza privada (quizá de derechas, quizá de izquierdas). Al final, resulta que es la enseñanza privada la que nos salva de la dictadura.

Y lo que ha sido escamoteado por el camino es la verdadera tesis de interés: que, allí donde hay separación de poderes, la escuela estatal es el mejor antídoto que existe contra cualquier suerte de control ideológico. Lo mejor que ha inventado la humanidad para poner a los niños a salvo de la dictadura doméstica (bien de izquierdas, bien de derechas). O quizás habría que decirlo con más radicalidad: es que es lo único que ha inventado la humanidad para combatir eficazmente el adoctrinamiento. Así es como se puede medir la ocurrencia izquierdista de considerar a la escuela estatal como un aparato ideológico.

EL FUNCIONARIO, INTÉRPRETE DE LO UNIVERSAL

La razón de ello es muy simple, pero no siempre resultó simpática a ciertas corrientes izquierdistas. Si lo que tanto se teme es el control ideológico gubernamental, la receta para impedirlo de raíz está ya inventada desde el principio y se llama funcionariado. Hegel decía que el funcionario público era «intérprete de lo universal», porque no está movido por intereses particulares como el poder o la riqueza. El funcionariado es la única garantía que tenemos en nuestras sociedades de conservar una instancia libre de las presiones gubernamentales y empresariales. Esto es lo primero que hay que comprender para entender en qué consisten el Estado moderno y la separación de poderes.

Es algo que se acepta mejor en otros ámbitos, sobre todo en el ámbito de la justicia, donde es poco menos que una evidencia. Los

jueces tienen que ser funcionarios porque tienen que estar a salvo de cualquier presión gubernamental. Si los jueces fueran «contratados» por el gobierno, podrían ser amenazados con el despido en caso de dictar sentencias que no convinieran al ejecutivo. Serían rehenes secuestrados por sus empleadores.

No se acaba de comprender que, si los funcionarios acceden a su puesto por oposición (ante un tribunal que tiene que operar públicamente, con las puertas abiertas al control de la ciudadanía), es porque los funcionarios no son trabajadores, sino propietarios: propietarios de su función, de modo que no dependen de la lógica del mercado laboral. Esta es la condición para que ciertas funciones demasiado vitales desde el punto de vista civil queden a salvo de cualquier chantaje o presión privada. Y, por lo mismo, a salvo de cualquier chantaje o presión gubernamental.

Los funcionarios no son trabajadores que pueden ser despedidos o perjudicados a conveniencia, según la legislatura que haya tocado en suerte. Los funcionarios no son asalariados gubernamentales, sino propietarios protegidos por la Constitución frente a cualquier presión del gobierno. Es por este motivo por el que nunca hay que descuidar el sistema de oposiciones, por aparatoso que resulte, sino luchar siempre por perfeccionarlo, hacerlo más sensato (nadie duda, por ejemplo, de que el actual sistema de acceso al poder judicial es injusto, discriminatorio y disparatado) y, sobre todo, blindar su carácter público (al contrario de lo que se hace, por ejemplo, en las oposiciones de enseñanza de Madrid, donde ya ni siquiera se leen públicamente los exámenes).

En el mundo de la enseñanza, la condición de funcionario permite blindar eso que se llama «libertad de cátedra». Del mismo modo que, en el mundo de la justicia, se blindan nada menos que la independencia del poder judicial. Blindarla frente a cualquier presión laboral (o comulgas con la ideología de quien te contrata o eres despedido, como ocurre con los periodistas y, en general, en cualquier trabajo para la empresa privada) y también protegerla frente a cualquier presión

gubernamental. Sin la base del funcionariado, los gobiernos podrían imponer su propia ideología durante todo el tiempo que durara la legislatura. Y, por supuesto, lo intentan y, con distintas argucias, a veces lo consiguen. Pero siempre con un muro de contención importante: todo un ejército de funcionarios que son, en principio, inmunes a la presión gubernamental. Para decirlo de una vez: el funcionariado está ahí para impedir, precisamente, que la escuela o los tribunales se conviertan en un brazo gubernamental.

Si el gobierno es capaz de introducir sesgos ideológicos en la enseñanza (o en los tribunales de justicia), eso no indica que haya que encontrar una idea mejor que el funcionariado, porque no la hay. Lo que implica es que no está funcionando la división de poderes. Y que hay que sacar las consecuencias políticas de ello. En principio, un profesor titular de su plaza tiene libertad de cátedra y puede resistir cualquier presión gubernamental. Lo mismo que cualquier administrativo de un ayuntamiento.

Hubo, por ejemplo, un administrativo del Ayuntamiento de Marbella que, en los años ochenta, fue capaz de paralizar un macropelotazo de Jesús Gil sencillamente porque se negó a hacer la vista gorda en la tramitación de un papel. Recibió ofertas de sobornos millonarios, presiones gubernamentales de sus autoridades y amenazas de muerte de la mafia. Pero era muy terco con sus principios y no cedió.

Porque lo mismo ocurre respecto a las presiones, chantajes o sobornos privados. Por supuesto, no es que la condición de funcionario garantice que se sea inmune a la corrupción o la prevaricación interesada, pero es una de las pocas cosas que se han inventado para ayudar a ello, en ese sistema de pesos y contrapesos que es el Estado moderno. Un juez puede dejarse corromper, pero también tiene medios para resistir a la corrupción, sencillamente porque nadie puede amenazarlo con «despedirlo» si se pone demasiado terco. Lo mismo ocurre en el mundo de la enseñanza. O en el de la medicina.

Una cosa es que un médico se deje corromper por los laboratorios farmacéuticos y otra muy distinta es que los médicos sean contratados o despedidos según las conveniencias mercantiles de esos grandes emporios. Una cosa es que algunos corruptos hagan negocio de la medicina y otra que la medicina misma se convierta en un negocio. Lo mismo pasa con los bomberos o los administrativos.

El funcionario es el guardián del espacio público y, por tanto, de la libertad de la república. Si este mundo, atravesado de salvajes intereses privados que discurren a veces en paraísos fiscales y legales inalcanzables para la ciudadanía, tiene alguna posibilidad de conservar algunas dosis de independencia humana libre y desinteresada (o interesada en cosas tales como la Verdad o la Justicia), ello es gracias a una arquitectura institucional vertebrada por el funcionariado.

Hay un sentir muy popularizado, sobre todo en estos tiempos tan anarcocapitalistas, que se rasga las vestiduras ante un país lleno de aspirantes a funcionarios. A otros nos pasa al revés: lo que nos vemos venir es un país sin funcionarios y, por tanto, sin libertad de cátedra, sin independencia del poder judicial, sin separación de poderes, sin bomberos desinteresados, sin médicos que no sean mercaderes del negocio de la salud. Es la selva que tenemos por delante, habitada por emprendedores entrenados por terapias de autoayuda y gimnasios para la supervivencia, sin derechos ni sindicatos ni tribunales ni escuelas, donde las empresas tienden cada vez más a formar a sus propios trabajadores (a condición de que trabajen gratis para ellas durante largos periodos como becarios), la judicatura tiende a sustituirse por la mediación de conflictos gestionada por empresas privadas, e incluso la policía tiende a reemplazarse por guardias de seguridad a las órdenes del mejor postor. Según retrocede el funcionariado, se extingue la ciudadanía y se sustituye por el cliente, el consumidor y el emprendedor.

El funcionariado es la luz de la Ilustración. Por eso el programa económico de la Ilustración oscura siempre comienza con una

motosierra dispuesta a acabar con la condición de funcionario. Javier Milei, Elon Musk: ellos sí saben lo que hacen. La izquierda, por el contrario, se dedica, mientras tanto, a cazar moscas. La idea de que los funcionarios —jueces, administrativos, profesores o bomberos— son un ejército de parásitos y gandules, un peso muerto en una sociedad de emprendedores con iniciativa y capacidad de liderazgo, lleva calando muy hondo desde hace ya tiempo, también entre la izquierda.

Pero no hay más remedio que pensar entonces en el tipo de sociedad por la que estamos apostando. Cuando se discute sobre si los funcionarios son más o menos vagos o incompetentes, se olvida que son el pilar de la separación de poderes, es decir, de lo que llamamos orden constitucional o Estado de derecho. Y que, si los funcionarios son vagos, hay que poner remedio a que sean vagos, no a que sean funcionarios, porque, si haces esto último, sencillamente te cargas el Estado de derecho.

En el campo de la enseñanza, la motosierra ha hecho ya parte de su trabajo: en la universidad, por la mercantilización impuesta con el Proceso de Bolonia, y en la enseñanza secundaria, ante todo y más que nada, a raíz de la falta de plazas, que sustituyó a los propiamente funcionarios por un ejército de interinos que alquilaban su plaza sin derechos ni estabilidad de ningún tipo, sometidos, además, a la maldición de Sísifo que los hace vivir en un examen permanente.

Ahora bien, la estrategia difamatoria es implacable: una vez que se ha deteriorado el armazón funcional de la enseñanza hasta dejarla en quiebra, es fácil demostrar lo ineficiente que es el funcionariado. Se trata de la consigna neoliberal con la que se están desmantelando todas las instituciones republicanas del Estado de derecho.

OBJETIVIDAD Y DIVERSIDAD

Observemos una escuela pública. Allí es donde más fácil resulta comprender que, en realidad, un adoctrinamiento estatal es

sencillamente imposible, impracticable. El Estado no puede adoctrinar, pero no porque no deba, sino porque no puede, aunque lo intente. El adoctrinamiento «gubernamental» es imposible mientras sea verdad que los profesores tienen libertad de cátedra y son propietarios de sus plazas. Se comprende enseguida que eso del adoctrinamiento «estatal» es sencillamente una expresión contradictoria.

Imaginemos que el profesor de matemáticas es un viejo falangista retirado que vota a la extrema derecha. Explica matemáticas, pero sin duda se le nota mucho su afiliación política. Pero ocurre que la profesora de lengua que llega a continuación es orgullosamente lesbiana y ecologista. Luego es el turno de la profesora de gimnasia, socialdemócrata, vegana y antitaurina. La profesora que imparte química es claramente homófoba, clasista y es probable que islamófoba. Luego viene el hippie de francés, homosexual y budista. La profesora de inglés, en cambio, es militantemente atea. El de dibujo es terraplanista...

El caso es que todos estos individuos tienen libertad de cátedra y, aunque enseñen según el programa oficial, como son humanos, pero no dioses o robots, introducen siempre su propio sesgo ideológico. Me gustaría saber cómo imaginan los que hablan de adoctrinamiento estatal que todos ellos pueden ponerse de acuerdo para hacer el juego al control ideológico propuesto, por ejemplo, por el gobierno. Es, sencillamente, imposible. A no ser, por supuesto, que se esté llamando «adoctrinamiento estatal» a la obligación que tienen los profesores de cumplir el programa dispuesto por las autoridades democráticas y legítimas, pretendiendo, a lo mejor, que en una escuela privada o concertada se tenga derecho a saltarse la ley y explicar, por ejemplo, que la homosexualidad es una enfermedad que pueden curar ciertas terapias.

A la aleatoria diversidad de los profesores hay que sumar la incontrolable diversidad de los alumnos, empezando por el hecho de que habrá lugar para los dos sexos y también para los no binarios. Un

muchacho evangélico, que asiste al culto todas las tardes con sus padres, se sentará al lado de una chica atea de padres anarquistas. Un muchacho musulmán quizá se enamore de una compañera cristiana, budista o agnóstica. Otros, acaso educados en un ambiente familiar homófobo, verán en su clase a compañeros y compañeras homosexuales que van con la cabeza bien alta. A la salida quizás organicen un partido de fútbol con un equipo semejante a la Asamblea General de la ONU, con jugadores chinos, latinos, africanos y pakistaníes.

Lo que importa considerar es que cualquier alumno o alumna de la escuela pública, con independencia de la doctrina con que se haya educado en casa, tendrá ante sus ojos un amplio muestrario de doctrinas diversas y divergentes. Este es el camino por el que «nosotros, los humanos» (como diría Kant) nos ponemos en marcha para entender qué es la objetividad. No somos ángeles, ni tampoco los dioses nos hablan al oído. La objetividad jamás nos viene regalada, ni perdura de una vez para siempre.

Para los seres humanos, el primer paso siempre es la experiencia de la diversidad. Salta a la vista que, en el mundo de la enseñanza, solo la enseñanza pública puede garantizarla. No hay recetas mejores: no se han encontrado, y no las hay. Todos los intentos de encontrar una vía neutral o no ideológica han desembocado en la misma confusión: se considera ausencia de ideología la imposición de la propia ideología. La ideología «más neutra» siempre resulta ser la propia.

Las trampas en las que, a este respecto, ha caído la izquierda son el síntoma de otras trampas más profundas que hacen el juego a la Ilustración oscura porque comienzan por no entender lo que es la luz de la Ilustración. Es increíble que no se haya discutido con eficacia el lema neoliberal de la libertad de enseñanza, supuestamente recogido en la Constitución. Se interpreta como «libertad de enseñanza» el derecho que tienen los padres a elegir la orientación ideológica de la prisión a la que condenan a sus hijos hasta los dieciocho años.

Y además se contempla desde arriba el espectáculo de una sociedad supuestamente plural y diversa. Es muy diversa, vista desde los cielos, aunque para los pobres mortales que pisan la tierra nada tiene de diversa. Te encierran en una escuela del Opus y llegas a los dieciocho años creyendo que el mundo y el Opus son la misma cosa. La diversidad consiste en que los padres pueden meter a sus hijos en una escuela evangélica, católica o islámica. O anarcolibertaria. Todo es de lo más diverso visto desde los cielos, porque, para los interesados es todo lo contrario: en todos los casos se les ha negado el derecho a conocer la diversidad. Algo que habrían experimentado de forma natural asistiendo a una escuela pública. Esta defensa de una supuesta diversidad no es más que la pretensión de que los padres tienen derecho a secuestrar a sus hijos según sus prejuicios y preceptos sectarios, negándoles incluso la vivencia de que, en este mundo, existen muchos otros prejuicios y muchas otras sectas.

UNA BRÚJULA PARA LA VIDA REPUBLICANA

Los griegos inventaron la democracia. Decía el rey Ciro de los persas, burlándose de ellos: «Ningún miedo de esos hombres que tienen por costumbre poner en el centro de sus ciudades un lugar vacío al que acuden a diario para engañarse unos a otros bajo juramento». En el centro de la ciudad, los griegos no pusieron un trono para el rey o un templo para un dios, sino que abrieron un hueco, un vacío, un ágora para que los ciudadanos acudieran allí para hablar y legislar.

Pero los filósofos fueron más allá. Intentaron abrir, en el interior de ese hueco, otro más profundo. Y en ese vacío empezaron a construir una brújula para la democracia: una brújula que permitiera al pueblo orientarse. Fue una obra muy complicada, que tuvo sus idas y venidas, pero que finalmente se materializó en lo que Hegel consideró la primera gran victoria de la filosofía: la Revolución francesa.

La Ilustración diseñó los planos de esta arquitectura institucional que, en definitiva, no tenía otra función que la de librar al pueblo de sí mismo, obligándolo a decir cosas que no quiere decir, poniéndolo en una situación en la que no tiene más remedio que razonar. Como dijimos en el primer capítulo de este libro, la fórmula la conocíamos ya por los diálogos de Platón. Ahí vemos cómo Sócrates, que no sabe nada y que no hace más que preguntas, sin embargo, se las arregla para que sus interlocutores acaben diciendo lo que incluso consideran una estupidez: que es mejor sufrir injusticia que cometerla. Les ha hecho un lío fenomenal y ni ellos mismos se reconocen en las conclusiones en las que, no obstante, ellos mismos han desembocado. La táctica ha consistido en hacerles «recordar»: no puedes decirme esto ahora, porque antes me dijiste esto otro.

Había que encontrar el modo de que lo que Sócrates hacía con sus interlocutores se consiguiera también con el pueblo en su conjunto. Había que crear, como dijimos, un «Sócrates institucional». Algo que le recordara al pueblo: no puedes legislar esto ahora, porque antes legislaste la Constitución y esta hace referencia a que hay que interpretarla según la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Por ejemplo, en la Constitución española: «Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos».

En su formulación de 1793, el preámbulo de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano decía así:

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, a fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes; a fin de que los actos del poder legislativo y del poder ejecutivo, pudiendo ser en todo momento comparados con el fin de

toda institución política, sean más respetados, y a fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas de ahora en adelante sobre principios simples e indiscutibles, se dirijan siempre al mantenimiento de la Constitución y a la felicidad de todos.

Se trata, en efecto, de un ejercicio de memoria (de una «reminiscencia») que intenta institucionalizarse. La arquitectura institucional se dispone de tal manera que, en principio, cualquier ciudadano puede denunciar los actos del poder legislativo y del poder ejecutivo como incompatibles con lo que previamente el pueblo decidió y sus representantes juraron. Y ahí acierta sin quererlo el rey Ciro: acuden al espacio público para engañarse unos a otros bajo juramento, porque todos ellos han tenido que jurar la Constitución, lo que es tanto como decir que todos han jurado acordarse de lo que previamente dijeron y sacar las consecuencias con coherencia, en coherencia con el orden constitucional, en coherencia, en realidad, consigo mismos. Es en lo que se traduce socráticamente el oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo».

Esta arquitectura exige, en primer lugar, la separación de poderes: un tribunal capaz de anular las legislaciones que contradigan lo previamente aceptado en la Constitución o incluso en la jurisprudencia anterior. Se trata de un corsé que el pueblo se pone a sí mismo para obligarse a ser coherente. Y la esperanza es la de cualquier diálogo socrático: que el interpelado se haga un lío y acabe por no tener más remedio que «razonar». Hay que poner al pueblo a discutir, a argumentar y a contraargumentar, pero en unas condiciones en las que quien gobierna no pueda legislar y quien legisla no pueda gobernar, al mismo tiempo que son vigilados y «obligados a recordar» por un poder que juzga, pero que no puede legislar ni gobernar. El pueblo se hace un lío y acaba razonando. La idea de la Ilustración es que el Estado moderno sea una especie de Leviatán socrático. Para ello era necesaria la separación de poderes.

Pero no se puede razonar sin una brújula, y la Ilustración conocía cuál tenía que ser su mecanismo. Exactamente el mismo que ahora la llamada Ilustración oscura pretende poner fuera de juego. Lo hemos apuntado ya en nuestro primer capítulo. Esa brújula es el espacio público, que funciona mejor cuanto más sea cierto que es público. No basta con abrir un vacío en el centro de la ciudad para que allí acudan los ciudadanos a «engañarse unos a otros bajo juramento». Ahí todos pretenden tener razón y todos juran y perjuran que la tienen.

Lo que hace falta es que todos ellos hayan jurado algo así como una Constitución. O que hayan jurado tomarse el trabajo y el tiempo para recordar lo que previamente han defendido. Y si se logra someter ese vacío, es decir, la democracia misma, a ese juramento general, lo que tendremos es una democracia bajo el imperio de la ley, o una democracia en Estado de derecho: una democracia abocada a la coherencia por un blindaje institucional que comienza por la separación de poderes.

La gran confianza de la Ilustración es que esa coherencia sea capaz de indicarnos un progreso. Un espacio público, si de verdad lo es, «progresa siempre hacia lo mejor», porque es capaz de orientarse, de distinguir la mano izquierda de la derecha y saber cuándo se avanza y cuándo se retrocede. El espacio público es una brújula que señala al norte. Recordemos el razonamiento de Kant que citábamos al comienzo de este libro: todas las decisiones políticas que para tener éxito necesitan permanecer secretas son contrarias a derecho. Todas las decisiones políticas a las que les viene bien hacerse públicas para salir adelante trabajan a favor del derecho.

Al respecto conviene hacer una aclaración, para evitar malentendidos frecuentes. El ser humano, casi por definición, «jamás tiene la verdad en sus manos», porque ese privilegio, en todo caso, sería cosa de los dioses. Políticamente esto es una evidencia, y ni siquiera la ciencia alberga semejante pretensión.

Tenía razón Karl Popper: la ciencia avanza falsando. Pero avanza. Nunca podemos considerar que algo es verdad, pero sí sabemos que es

verdad que un error (o un posible error) ha corregido otro error. Esto ya lo decía Aristóteles: cuando un error corrige un error precedente, sabemos más que antes y, por tanto, nos aproximamos a la verdad. Para los pobres mortales es más que suficiente. Gracias a ello se convierten un poco en dioses terrestres. No tienen el patrimonio de la verdad, pero sí —digámoslo de una vez— el patrimonio del progreso. Una vez que sabes el teorema de Pitágoras, es imposible olvidarlo por procedimientos científicos. Podemos saber más, pero no menos. Podemos refutarlo en un espacio no euclídeo, pero eso será siempre un avance del conocimiento.

Lo mismo sucede en el terreno del derecho. La historia del derecho nunca nos pondrá la Justicia en nuestras manos, pero cuando en un espacio público una ley corrige otra ley, nos alejamos de la injusticia y, por tanto, nos aproximamos a la Justicia. Los que se escandalizan por ver estas sonoras palabras escritas con mayúsculas —Verdad, Justicia, Belleza— pueden respirar tranquilos en su furor relativista. De esas cosas, los humanos solo tenemos noticias. Nadamos entre errores e injusticias. Como venimos repitiendo, nuestro único asidero es saber que algunos errores se equivocan más que otros y que algunas injusticias son más graves que otras.

Como adelantábamos al empezar este libro, eso no nos convierte en dioses, pero sí nos permite asemejarnos a ellos, como si algo nos indicara dónde están y por qué sendas caminan. El progreso es el máximo de divinidad que corresponde a los mortales y, por supuesto, es el único más allá posible para el ser humano, el único fundamento para cualquier transhumanismo. El superhombre no es más que lo que puede ser: un conjunto de artilugios institucionales que hacen posible que el ser humano progrese. El progreso es, en verdad, el verdadero superhombre nietzscheano.

Por supuesto, Nietzsche y, sobre todo, los nietzscheanos pueden patalear cuanto quieran. Unos se imaginaron el superhombre más alto y rubio y de ojos azules; otros lo imaginaron como un cuerpo sin órganos o vete a saber cómo. Pero, al final, un más allá del ser

humano es lo que puede ser y no es una ocurrencia nietzscheana, sino, como llevamos comprobando, el motor mismo de toda la historia de la filosofía. Se podría decir que es un mandato evangélico: «Hazte un hombre mejor».

Es lo que Aristóteles expresó en la paradoja que ya hemos comentado: si el ser humano elige ser un ser humano, está eligiendo la vida de otro. Es también la obsesión socrática y platónica de que las leyes, hechas por los hombres y las mujeres, no sean, sin embargo, «esclavizadas por el ser humano». Es la esperanza jacobina de que sea posible poner las leyes más allá del poder de los seres humanos, de tal modo que «gobiernen las leyes y no los hombres»: más allá, incluso, de la democracia, para que permanezca bajo el imperio de la ley.

Es, en definitiva, lo que la Ilustración pensó con el concepto de «progreso». Por supuesto, nada que ver con la posibilidad de tener cacharros cada vez más potentes o inteligencias artificiales más rápidas y competentes, sino con esa extraña posibilidad que tiene el ser humano de dotarse a sí mismo de leyes cada vez mejores: el «progreso» es, sin duda, lo más asombroso que existe en el universo. Se trata, en efecto, de una extraña anomalía: no que las cosas encajen cada vez mejor unas con otras, no que encajen entre sí, sino que encajen cada vez mejor con lo que deben ser, es decir, con las exigencias de una instancia a la que nada ni nadie ha invitado: la libertad.

Es dudoso que el avión, por poner un ejemplo, sea un verdadero progreso para la humanidad. No está tan claro que sea mejor para los seres humanos que Australia esté ahora más cerca que antes. En general, no está tan claro que la velocidad signifique un progreso para los seres humanos, porque, al ir deprisa, perdemos lo que antes hacíamos espacio. El progreso técnico, por sí mismo, no es garantía, como diría Marx, de una «fuente de desarrollo humano». El progreso es algo que compete exclusivamente a la libertad. Hay progreso en la medida en que la libertad conquista más espacio para desenvolverse.

Ya lo hemos comentado antes: un aceleramiento del tiempo es, en principio, lo contrario de un ensanchamiento de ese estar «libre del tiempo» que reclama la libertad. Hay progreso científico, progreso jurídico y progreso moral, pero no está claro que exista un progreso técnico. Lo habrá únicamente en la medida en que la técnica facilite la obra de la libertad.

Esta problemática no ha tenido que esperar a la Ilustración. Porque la humanidad siempre ha arado en el campo de una Ilustración campesina, de una Ilustración a ras de tierra. El relativismo es un subproducto moderno bastante bastardo. Las comunidades indígenas nunca han sido relativistas. Ya aludimos en el capítulo anterior a la observación de Pascal: las costumbres siempre han pretendido tener razón. Ningún indígena aceptaría que hace lo que hace porque es su costumbre, lo mismo que, por ejemplo, las comunidades vecinas tienen otras costumbres y por eso hacen cosas diferentes.

Muy al contrario, el etnocentrismo indígena es chocantemente intolerante: como los vecinos hacen otras cosas, ni siquiera son verdaderos seres humanos. Un indígena siempre es un «verdadero hombre». Así se llaman a sí mismos los indígenas de Chiapas. Un *bats'i vinic* es un «verdadero hombre», que habla una *bats'i c'op*, una verdadera lengua. Lo que implica que los que hablan otra lengua distinta u observan otras costumbres no son verdaderos seres humanos. La costumbre nunca es relativista, sino dogmática y antropocentrista, quiere tener razón. Es una constante antropológica: los seres humanos no siguen sus costumbres por ser costumbres, sino para tener razón.

El caso es que el derecho sabe cuándo progresa y cuándo retrocede. El ser humano tiene una gran dificultad para distinguir la verdad de la falsedad, la justicia de la injusticia, el bien del mal. El motivo es que nunca se puede demostrar del todo bien ni una cosa ni otra y, por tanto, la Verdad o la Justicia jamás se nos presentan ante nosotros como en una epifanía. Pero hay una cosa que el ser humano sí es capaz de distinguir: sabe cuándo avanza y cuándo retrocede. Así

se revela, en la historia de la ciencia y en la historia del derecho, el máximo de divinidad a nuestro alcance.

No todas las leyes son costumbres relativas equiparables. Lo que ocurre es que al ser humano le ha resultado muy difícil encontrar la fórmula para distinguir ahí los progresos y los retrocesos. Pero acabamos de comentarlo: los griegos inventaron un vacío que, desde el centro de la ciudad, servía de brújula. El espacio público juega con las cartas marcadas: sabe dónde está el norte, sobre todo si, como quería Sócrates, se somete al imperio de la ley. ¿Es suficiente? Por supuesto que sí, pero solo en la medida en que sea verdad que es espacio público. Todo depende de ello. Por eso la arquitectura del Estado tal y como la diseñó la Ilustración consiste en instituciones de garantía que apuntalan la publicidad del espacio público.

Como vamos a ver, la tarea sigue pendiente. La fórmula está inventada, pero para su consolidación institucional queda mucho por hacer. Ahí está la clave de todos los malentendidos: lo que no se ha encontrado aún —lo que es la clave de todas las derrotas de la Ilustración— es la fórmula para otorgar la soberanía a esa brújula instalada en el centro de la ciudad.

Más bien al contrario, la vemos cada vez más amenazada por poderes económicos y militares mucho más potentes, capaces de apagar la luz de lo público imponiendo la oscuridad de los poderes privados. Son los vientos de la llamada Ilustración oscura. La civilización es una vela encendida que amenaza con apagarse.

CAPITALISMO E ILUSTRACIÓN

La Ilustración concibió distintas fórmulas y modelos, no pocas veces incompatibles entre sí, para lograr su objetivo: un pueblo capaz de razonar. Entre controversias y rivalidades políticas irreconciliables, sin embargo, el saldo fue positivo, porque se pensó bien la arquitectura institucional que había que poner en juego para que un espacio público funcionara: libertad de expresión, separación de poderes,

inmunidad parlamentaria, un sistema de instrucción pública universal, etc.

Pero hubo que esperar a Marx para comprender que toda esa maquinaria se escacharraba bajo condiciones capitalistas. Para empezar, por «el eclipse de la fraternidad», como lo llamó Antoni Domènech. El asunto de la «fraternidad» no tiene nada que ver con esas cosas que se cuentan sobre la empatía y la solidaridad humana. Más bien es al contrario: es ahí donde se ancla la base individualista de la República. Los hermanos son independientes los unos de los otros, al contrario que, por ejemplo, los hijos, que dependen de un padre. Se trata de una metáfora familiar para explicar por qué los ciudadanos tienen que ser «independientes civilmente».

Para Kant, por ejemplo, estaba muy claro que las mujeres no podían votar, pues no eran verdaderas ciudadanas, ya que dependían de su marido. Si votaran, votarían siempre a favor de su marido. Lo mismo decía Kant de los asalariados: si votaran, votarían siempre a favor de quien los contrata, pues que les vaya bien a ellos depende de que les vaya bien a los empresarios. Por eso Robespierre, desde el principio, proclamó que la ciudadanía era un mero espejismo mientras no se garantizara el derecho a la existencia. Marx no hizo sino tirar del mismo hilo, lo mismo que la revolución feminista. Lo que se imponía como conclusión era una reforma social, económica y jurídica para blindar, de forma universal, la independencia civil de la población.

Los representantes del pueblo que hablan en el Parlamento no pueden depender de otro para existir, porque entonces estarían sometidos a chantaje. Por eso, ya desde los tiempos de Pericles y Efialtes, se pensó que había que otorgarles un sueldo del Estado, para garantizar su independencia o, al menos, hacerla posible. Pero ¿y los votantes? Tienen que ser auténticos ciudadanos y, por consiguiente, no depender de otro para existir, pues eso viciaría el sentido de su voto.

Todo esto nos lleva a concluir que la república no puede funcionar con una población proletarizada, porque entonces —así de simple— la brújula que debería ser el espacio público se escacharra y empieza a señalar quién sabe adónde: en especial, sin duda, hacia donde residan los que tienen la sartén por el mango, aquellos de los que todos dependemos, como un hijo depende de su padre o, en tiempos de Kant, como una esposa dependía de su marido. Eso que normalmente llamamos «los mercados». Porque, si los mercados se hunden, nos hundimos todos, puesto que dependemos de ellos. Votamos bajo ese chantaje. Y entonces la brújula del espacio público ya no funciona o, muchas veces, funciona al revés.

Esto sin contar con otro problema no menor que también hemos señalado. Si, pese a todo, el espacio público es capaz de imponerse sobre la voluntad del amo, legislando sobre los intereses de «los que de verdad detentan el poder» (Carl Schmitt), entonces «el enemigo más peligroso de la ciudad» (Platón) se las arregla para acabar con el espacio público mediante un golpe de Estado.

O sea, digamos de una vez lo que no hemos cesado de repetir con distintas fórmulas: Marx no es un pensador antiilustrado; es, más que nada, el «control de calidad» del pensamiento de la Ilustración. No podía haber Ilustración con una revolución burguesa de por medio, porque el capitalismo impide funcionar al espacio público. Y si, pese a todo, el espacio público logra funcionar un poco, el capitalismo mismo se encarga entonces de suprimirlo.

Solía decir Antoni Domènech que lo único que de burguesa tuvo la Revolución francesa fue la contrarrevolución. El triunfo del capitalismo enterró el programa político de la Ilustración. La Ilustración no fue más que el intento de instaurar, en el centro de la ciudad, una brújula que señalara la verdad, la justicia y la belleza. Lo mismo exactamente que habían intentado Platón y Sócrates.

Lo que ocurre es que la Ilustración avanzó mucho en la tarea de pensar las condiciones en las que esa brújula podía funcionar. Ante todo, era necesario que hubiera «ciudadanos» y, por tanto,

individuos, libres, iguales y «fraternos», «independientes civilmente», que no tuvieran que pedir permiso para existir. Sin esta última condición, la libertad y la igualdad no podían orientar la brújula, porque el espacio público quedaba viciado.

Marx fue el control de calidad de la Ilustración. Descubrió que la brújula de la razón se estropeaba o se anulaba del todo bajo condiciones capitalistas. La brújula de la democracia que intentaron instaurar Sócrates y Platón, el imperio de la ley, nunca ha llegado a funcionar bien. En eso tuvieron razón los marxistas: la lucha de clases siempre ocupó el lugar del espacio público. La lucha de clases, motor de la historia, rompió la bisagra entre el ser humano y la posibilidad de su Ilustración. Las clases sociales aceleraron el tiempo histórico, y eso entorpecía el progreso de la libertad.

No hay Ilustración sin tiempo libre para la República. La filosofía misma nació del tiempo libre, de la ciudadanía. Mientras los esclavos y las mujeres trabajaban para garantizar la supervivencia, los ciudadanos, libres del imperio del tiempo, pensaron en la posibilidad de implantar un imperio de la libertad, de modo que la tarea de sobrevivir no eclipsara el empeño por llevar una vida buena (para ellos, por supuesto, no para los esclavos, las mujeres o los pobres).

Por eso mismo, este espacio republicano para la libertad exigía, de algún modo, que la historia se detuviera. Al menos en tanto que la historia no sea otra cosa que tiempo acelerado. Antes lo hemos visto expresado en la terminología de Marx: es preciso saldar las cuentas con el reino de la necesidad para que acabe la historia y pueda comenzar el progreso. O, si se quiere decir así, para que acabe la prehistoria y comience por fin la historia: la historia de la libertad.

Esta era la gran esperanza de la Ilustración, tanto más en una época en que los desarrollos científicos y técnicos auguraban una sociedad cada vez más libre de la dictadura del tiempo; una sociedad con cada vez más «tiempo libre». Pero, como hemos visto diagnosticar a los autores «aceleracionistas», el capitalismo introdujo entonces la necesidad de acelerar y, por consiguiente, la necesidad de invertir las

fuerzas liberadas para la república en la insensata tarea de acelerar a cualquier precio.

Como temió ya Aristóteles de la crematística, el capitalismo instaló el infinito en el centro de la ciudad. El ágora se llenó de fábricas compitiendo entre sí y, en lugar del tiempo libre para la palabra, se instauró la competencia entre los mercados. La posibilidad misma de la república quedó eclipsada por la aceleración del tiempo histórico.

El imperio del tiempo y el imperio de la libertad no son compatibles. Y justo en el momento en el que la industria abría las puertas para la libertad, el capitalismo enredaba el tiempo libre en la tarea de acelerar y de crecer. Nunca la humanidad ha tenido tanto tiempo libre, pero el capitalismo nos ha obligado a invertirlo en el empeño por acelerar. Es un juego peligroso; para la mayor parte de la población proletarizada es agotador, tedioso, indigno. Pero sigue siendo un juego, aunque no sabemos cómo dejar de jugar para buscar otro tablero más satisfactorio. Como ya hemos señalado varias veces, el capitalismo robó a la humanidad la posibilidad de una República.

Y, con ello, robó también a la humanidad la posibilidad de arar en el campo de la eternidad. En lugar de explorar la posibilidad de un eterno retorno, nos vimos abocados a experimentar el desarrollo vertiginoso de una aceleración infinita que, además, en doscientos años nos ha conducido al borde del abismo ecológico de un planeta inhabitable.

CUANDO COMBATIENDO EL CAPITALISMO SE COMBATE LA ILUSTRACIÓN. LA NUEVA EDAD MEDIA

No hay doctrina para lo político, no hay ninguna posibilidad de establecer una ingeniería social por medios políticos. Como acabamos de ver, lo único que sabemos es que, en un Estado de derecho, una ley (quizás injusta) corrige otra ley (más injusta todavía) y, por tanto, sabemos que hay decisiones políticas más acertadas que otras o, al menos, menos desafortunadas o criminales.

Hemos dicho que la arquitectura del Estado moderno fue concebida como una gigantesca brújula para orientarnos. Por eso el antiestatismo abstracto que tanto ha seducido a la izquierda, al menos desde el 68, combate, en realidad, la posibilidad misma de la Ilustración: la única posibilidad (humana) de alcanzar alguna suerte de objetividad en el campo de lo político. Combatiendo el capitalismo y el Estado, se combate, en realidad, la Ilustración. Ha sido una constante maldición en el pensamiento de izquierdas. Tanto más si se consideraba que la Ilustración misma no era más que una superestructura del capitalismo que había que combatir. El resultado era una concepción del mundo político abocada a una contraposición sin solución de ideologías contrapuestas, un poco como la postura que defendió, en 1971, Michel Foucault en su famoso debate con Noam Chomsky.

Paradójicamente, esta supuesta radicalidad relativista pretendía a veces seguir una estela nietzscheana. Sin embargo, era precisamente la Ilustración la que concebía aquí la posibilidad de que el ser humano pudiera colocarse más allá de sí mismo, pensando una especie de superhombre institucional.

La capacidad que tiene un pueblo de legislar desde fuera de sí mismo, según pautas que intenten ser objetivas, se llama «civilización». Al final, el famoso superhombre nietzscheano tiene — qué vamos a hacerle— que conformarse con este resultado medianamente modesto. Podemos ser «algo más que humanos», aunque seamos hombres sin remedio, por lo que dijimos antes: porque podemos ser hombres mejores. Por eso hemos localizado el centro de gravedad del pensamiento de la Ilustración en la idea de «progreso». Y eso es todo. Para «nosotros, los hombres» no hay recetas para construir «superhombres» u «hombres nuevos». No hay doctrina para lo político.

La Ilustración tuvo que conformarse con pensar las condiciones institucionales en las que había más posibilidades para la civilización. Se trataba, para empezar, de dividir el poder para que la razón

podiera tener algún poder. Todo el sistema de pesos y contrapesos con el que se edifica el Estado moderno pretende abrir un «claro» en el mundo salvaje de los poderes fácticos, para que lo racional tenga alguna mínima oportunidad de tomar ahí la palabra y hacerse escuchar y, quizás, obedecer.

Es un presupuesto materialista elemental: la historia no es más que el entrecruzamiento de poderes salvajes que se disputan el mundo, el único mundo que existe. En este juego violento de la ley del más fuerte, nadie ha invitado a la razón a tomar la palabra, y, cuando la ha tomado, tampoco se le ha hecho demasiado caso, porque la razón, por ella misma, carece por entero de poder. Desde los tiempos de Platón, la idea de un rey filósofo, es decir, la idea de poner el poder legislativo en manos de la argumentación y la contraargumentación, ha venido marcada por la impotencia y la derrota: por la muerte de Sócrates y el fracaso de Platón en Siracusa. El pensamiento de la Ilustración, que se consideró el heredero de esta pretensión socrática y platónica, parte también de este desánimo, de este realismo materialista elemental.

Ahora bien, se había encontrado un camino. Se trataba de construir una arquitectura institucional que obligara a los poderes salvajes a anularse unos con otros, a contrarrestarse mutuamente, hasta abrir un hueco en el centro de la ciudad, ese lugar vacío para que el espacio público pudiera pronunciarse. Se trataba de abrir en la ciudad una puerta inesperada por la que pudiera colarse la razón. La idea que vertebraba el proyecto de un Estado moderno, al menos para lo que hemos llamado la Ilustración derrotada, era la idea de instalar en ese hueco, en ese vacío, al poder legislativo, otorgando así, en un asombroso golpe político maestro, el monopolio del poder legítimo a lo que carece enteramente de poder. Esto venía finalmente a significar la aspiración de Platón de que gobernarán los que no quieren gobernar.

La arquitectura del Estado moderno, en tanto que fue pensada por los filósofos (en el sentido que ha planteado Hegel), no era, así, sino el

conjunto de procedimientos para lograr que la razón, ese intruso al que nadie había invitado y que se ha colado en la fiesta de la historia, desnuda de todo poder, asuma la tarea política de legislar.

Que aquello que nada en el Tiempo ha reclamado y que, por definición, no encaja con el Tiempo, pues no es la consecuencia de ninguna de las series causales que se entrelazan en él, eso en suma que hemos llamado Libertad, tome la palabra para decir alto y claro: no basta con que todo encaje con todo, no basta con que el contexto de todos los contextos, el Tiempo, haga que todas las cosas se acomoden y se ensamblen, porque lo fundamental es que encajen con lo que deben ser, no con lo que son.

Porque a la Libertad la totalidad le sabe a poco. Aunque todo encaje con todo, hasta sus últimos detalles, muchas veces hay que gritar bien alto que todavía falta lo fundamental, falta aún que se haga justicia. Esa instancia, a la que llamamos razón o libertad, no tiene por sí misma ningún poder. Pero desde Sócrates y Platón se ha buscado la manera de blindar institucionalmente unas condiciones en las que la ciudad no tiene más remedio que hacerse un lío consigo misma (como les ocurre a los interlocutores de Sócrates) y acabar por hacer un sitio a sus exigencias.

«Que gobiernen las leyes y no los hombres» significa que la sociedad acepta colocarse más allá de sí misma, más allá de sus poderes fácticos, para que hable fuerte la instancia más impotente: la voz de la razón, la voz de la libertad. Naturalmente, este milagro formidable es el truco de prestidigitación que procura la Ilustración. Para que salga bien hace falta cuidar muy bien de una exigente arquitectura institucional, capaz de blindar la soberanía del espacio público, para que la sociedad tenga una nueva brújula con la que orientarse: no ya la brújula de los ancestros y la tradición, tampoco la sangre hereditaria de los monarcas, ni tampoco la brújula de los poderes salvajes que en cada caso puedan imponerse, sino la brújula que señala al norte de un progreso de la humanidad. La brújula transhumanista que indica a los seres humanos cómo pueden hacer

para, siguiendo el consejo de Aristóteles, divinizarse y ser así algo más que humanos.

Pero es absurdo y ridículo pensar que el ser humano puede instalarse en un más allá de sí mismo con solo desplegar un voluntarismo feroz, por mucho que se vista con ropajes nietzscheanos. Toda la endiablada e interminable discusión interna de la Ilustración viene en su conjunto a demostrar que esa tarea requería de un minucioso diseño institucional. La libertad no tiene tanques ni dinero ni, en principio, ninguna suerte de poder. Tiene que operar, como lo hacía Sócrates en sus diálogos, con fuerzas prestadas, arrebatadas al enemigo. Sus tanques son las instituciones.

La escuela pública, la sanidad pública, el derecho laboral, la libertad de expresión, la separación de poderes, las garantías judiciales: toda una compleja maquinaria institucional que es la obra de la libertad o, también podríamos decir, la gramática que le permite obrar. Y, por supuesto, lo más difícil: conseguir que el monopolio legítimo de la violencia sea, al mismo tiempo, un monopolio fáctico por encima de cualesquiera poderes salvajes.

Cierto pensamiento de izquierdas suele rasgarse las vestiduras cuando algunos que también somos de izquierdas afirmamos que la teoría del Estado moderno no está tan mal pensada; que es incluso una idea muy buena o, más bien, que en cierto sentido es la única buena idea que ha tenido la humanidad, porque es la única fórmula que se ha encontrado para que sea verdad que «el género humano progresa necesariamente hacia lo mejor», como pretendía Kant.

El Estado moderno, decía Lenin citando a Marx, es un instrumento para la dominación de clase; el brazo político de la clase dominante. Así acabó siendo, pero con cuántas derrotas de por medio. El Estado moderno acabó siendo lo que apuntalaba la dominación de clase de la burguesía. Pero, como ya hemos comentado, la burguesía fue, ante todo, la clase que lideró la contrarrevolución.

Igual que se suele decir que la Revolución francesa representó el triunfo de la burguesía, se puede decir que la burguesía triunfó contra

la revolución. Lo mismo que se dice que el Estado moderno es el Estado burgués, podríamos decir que la burguesía enterró la posibilidad de un determinado Estado moderno: precisamente aquel en el que podría «imperar la ley», es decir, ser un auténtico «Estado de derecho», ese Estado en el que los representantes del pueblo habían dictado en «una declaración solemne» los derechos humanos, para que todos los actos ejecutivos y legislativos tuvieran que soportar ser medidos con ella.

La clave de esta derrota salta a la vista: toda la arquitectura del Estado moderno tenía como presupuesto la soberanía del poder legislativo, es decir, la condición de que frente a él ningún otro poder pudiera ni tan siquiera osar medirse. La condición era que el espacio público detentara el poder soberano y que, por tanto, cualquier poder privado tuviera que someterse a su legislación. Algo que, obviamente, jamás se cumplió. La victoria histórica de la burguesía impuso desde el principio, en realidad, un nuevo feudalismo, un imperio de los poderes privados sobre los poderes públicos.

El resultado fue una dictadura de los poderes económicos, interesada, eso sí, en vestirse con los ropajes del parlamentarismo, aunque solo mientras le viniera bien, mientras el parlamentarismo y la democracia no «osaran atentar contra los dueños del poder real», tal y como hemos visto resumir a Carl Schmitt.

Eso no es el Estado moderno. Es la derrota del Estado moderno. Algunos materialistas antiteleológicos de corte spinozista dirán que, bueno, es lo que finalmente ha llegado a ser el Estado moderno. Para esta mentalidad, en la historia no hay más que victorias. Las cosas son lo que son y el «realismo materialista» no contabiliza más que las victorias: las victorias del que gana en cada caso.

Nunca he entendido con qué derecho teórico se sustrae así al materialismo la posibilidad de pensar la materialidad de las derrotas. Y, sobre todo, de las derrotas de la razón, porque precisamente — como hemos dicho — lo propio de la razón es no tener otra fuerza que la autoridad del «deber ser», es decir, ninguna fuerza, ningún poder.

Es una consideración que resulta, después de todo, de lo más «materialista»: la razón no puede vencer más que con fuerzas prestadas; como el jinete que llega a la meta con las fuerzas del caballo. A veces no llega; en realidad, las más de las veces. Aún estamos esperando esa meta que se propuso la Ilustración con el Estado moderno.

El tipo de materialismo que heredamos de Marx no puede negarse a sí mismo la posibilidad de distinguir entre las victorias y las derrotas de la razón. Y, sobre todo, no puede negarse a sí mismo la alegría inconmensurable de ver que alguna vez, contra todo pronóstico, la razón ha conseguido apuntalar alguna victoria y enderezar el curso de la historia con el punto de apoyo de la libertad.

La gran esperanza de la filosofía, desde Platón, fue que el tropiezo que hizo a Tales de Mileto precipitarse en un pozo se convirtiera en un certero puntapié que lo pusiera todo patas arriba, de acuerdo con las exigencias de la razón y de la libertad. Pensemos en la prohibición de la esclavitud, en el sufragio femenino o en el matrimonio homosexual. O pensemos en cada una de las victorias del derecho laboral. O en la escuela o la sanidad públicas. Son victorias que, en un espacio público, no tienen marcha atrás y que, por tanto, no están escritas en el tiempo, sino que de alguna manera llevan el sello de la eternidad.

La propia Declaración de los Derechos Humanos se pretende una pauta intemporal sobre esas instituciones coaguladas por el curso del tiempo. Como ha planteado Luigi Ferrajoli, esa Declaración debería ser el embrión para una Constitución de la Tierra, que fuera capaz de hacerse respetar y cumplir por todos los poderes fácticos.

En este sentido, el Estado moderno sigue siendo una cuenta pendiente: una arquitectura institucional que aún no ha logrado funcionar más que a trancas y barrancas, valiéndose solo del espacio legislativo que el capitalismo ha necesitado para disfrazarse de Ilustración. Incluso en esta impostura, incluso bajo estas condiciones, ha producido efectos asombrosos.

Por ejemplo: en dos siglos de Ilustración, las mujeres han conquistado más derechos que en cincuenta mil años de tradición, religión y costumbre. Y se han clarificado muchas cosas que, al menos en un espacio público, no tienen marcha atrás. Todavía no hemos experimentado el espectáculo de ver al espacio público trabajar al margen del chantaje de los poderes privados. No hemos dejado en libertad la posibilidad de que el ser humano progrese necesariamente hacia lo mejor. No hemos llegado a las condiciones sociales y económicas en las que, zanjadas las cuentas con el reino de la necesidad, puede comenzar el reino de la libertad, «el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo».

No es tan difícil reconocer esta cruda realidad. Sencillamente, el Estado moderno es una buena idea, pero es una idea que ha resultado que funciona muy mal en una sociedad dividida en clases sociales; en una sociedad que, además, no es capaz de aprovechar el desarrollo industrial para liberar tiempo libre para la humanidad.

Ya Sócrates se quejaba de que el tiempo de palabra en la ciudad fuera «esclavo de la clepsidra», esclavo de la falta de tiempo: «Por falta de tiempo, atenienses, vais a pasar a la historia como unos criminales, porque si hubiera tenido más tiempo para hablaros, os habría convencido». Desde entonces hasta ahora hemos seguido siendo esclavos del Tiempo, y hemos ahogado, así, las posibilidades de la Libertad.

Es una constatación muy elemental: el Estado moderno no puede funcionar allí donde los poderes privados tienen más poder que el espacio público. Alardear de haber dividido el poder políticamente, en unas condiciones en las que no es la política, sino la economía, la que detenta «el poder real» es, sencillamente, una estafa. La gran estafa de la sociedad llamada «moderna». Esa estafa que hacía reír a Carl Schmitt.

Por ello, la tarea de la izquierda anticapitalista debería haber consistido en retomar el relevo de la Ilustración para crear las condiciones económicas en las que la Modernidad pudiera finalmente

advenir. Más que en pensar en la Posmodernidad, deberíamos habernos empeñado en trabajar por hacer realidad, de una vez, por fin, la Modernidad: todo aquello que la burguesía derrotó y que la instauración del capitalismo no ha hecho más que imposibilitar.

El ciudadano, el protagonista de la Modernidad, sigue siendo nuestra cuenta pendiente. Queda más lejos de nosotros que el superhombre nietzscheano. O quizá sea el único superhombre nietzscheano que merece la pena defender.

Me he pasado toda la vida discutiendo este punto con los marxistas; también en otras épocas en las que ser marxista era algo más importante que ahora. He defendido que Marx era un pensador de la Ilustración, un defensor de la «ciudadanía». Y no del ciudadano «burgués», porque, precisamente, bajo el capitalismo, la ciudadanía ha sido y es una auténtica impostura.

Lo hemos comentado páginas atrás: una ciudadanía proletarizada es una contradicción en los términos. No hay ciudadanía sin independencia civil, sin instituciones que garanticen el «derecho a la existencia». Y el proletariado es, precisamente, el que lo ha perdido, el que está vendido a las necesidades de otro.

He defendido a menudo que es mejor leer a Marx con esta perspectiva porque, de lo contrario, si la Ilustración no es más que la filosofía de la burguesía y el Estado moderno no es sino lo que el capitalismo hizo de él, entonces, al combatir el capitalismo estamos combatiendo también el Estado moderno, con lo cual abominamos de la división de poderes, del parlamentarismo, del Estado de derecho, etc., y, además, nos abocamos a la insensata tarea de inventar algo mejor que todo eso. Al final, acabamos superando al «ciudadano» para sustituirlo por el «camarada», el «hombre nuevo» o algo semejante. Ya hemos comentado antes cómo algunas de estas ocurrencias tuvieron plasmaciones históricas abominables.

El derecho no es la ideología de la burguesía. En general, está bastante bien construido, y la historia del derecho progresa sin duda hacia lo mejor. Las instituciones jurídicas están muy bien pensadas,

aunque luego funcionen muy mal, sobre todo en estas condiciones. Eso que Foucault llamó con tanto desprecio «la forma tribunal» es un verdadero milagro de ingeniería institucional. Contra todo ello, Foucault se limitó a defender el linchamiento callejero, con una rebeldía infantil y ridícula.

Pero es que, en verdad, el edificio del derecho es una obra arquitectónica, todo un sistema de garantías, en la que el pensamiento ha invertido sus mejores potencialidades, con mucha paciencia y a lo largo de muchos siglos de discusiones y controversias. No se va a encontrar una idea más imaginativa leyendo a Mao; o, como decía Foucault, «bueno, primero destruyamos todo, y luego ya se nos ocurrirá algo».

A menudo he comparado el derecho con una escalera, con la única escalera que ha permitido al ser humano elevarse sobre su suelo antropológico habitual, que no es otro que la religión. Pretender superar el derecho, pretendiendo que se ha tenido una idea mejor, es como dar un paso más arriba de donde termina la escalera. El resultado es que te estrellas contra el suelo. Es decir, reinventas lo que el derecho precisamente consistía en superar: la religión.

Resulta que se confundían lo que eran problemas y lo que eran soluciones, y al combatir las soluciones nos quedábamos con el problema. Así ocurrió históricamente con todos los experimentos del «socialismo real». Como el derecho era una superestructura del capitalismo y la dominación burguesa, superado el capitalismo había que superar también el derecho.

Pero cada vez que se quiso poner a la humanidad más allá del derecho nos dimos de bruces con la religión: con el culto a la personalidad de Stalin o de Mao, por ejemplo. Paralelamente, había que superar la condición, supuestamente «burguesa», de «ciudadano». Para eso había que tener una idea mejor, y resultó que no la había.

El «hombre nuevo» que debía superar la condición ciudadana tenía que ser una especie de atleta moral, que ya no necesitaba del derecho, porque su espléndida educación moral, su consistencia

religiosamente revolucionaria, era más que suficiente. Al final, el hombre nuevo resultó aquello de lo que la ciudadanía nos había apartado: un puritano moral adoctrinado, el hombre religioso de toda la vida, pero ahora feligrés de una parroquia supuestamente atea, entregada al culto a la personalidad del líder carismático. Se pertenecía al Partido Comunista hasta el martirio, incluso cuando era el propio Partido el que te martirizaba. En los procesos de Moscú, muchos resistieron la tortura con tal de no ser expulsados del Partido.

Una vez más, no se quería reconocer que no había un más allá del más allá. El único más allá que ha inventado el ser humano para situarse un poco por encima de sí mismo —es decir, un poco más allá de su consistencia antropológica más propia, que siempre ha sido religiosa— ha sido la Ilustración, el armazón institucional que la Ilustración inventó: las instituciones científicas y las instituciones jurídicas.

Conviene no pasarse de listo mirando por encima del hombro a Montesquieu, a Robespierre, a Rousseau, a Kant o a Condorcet. El derecho y la ciencia pusieron al ser humano a salvo de la religión. Y cada vez que se quiso ir más allá se restauró la religión en una versión bastarda, artificial y, a la postre, fundamentalista y criminal.

En lugar de aborrecer lo que hemos llamado Estado social de derecho por su funcionalidad capitalista, lo que habría que haber hecho es explicar que la cosa funcionaría mejor en un marco no capitalista. Insistir en la incompatibilidad de fondo que existe entre la ciudadanía y la proletarización. Habría sido mejor plantearlo así desde los años sesenta, en lugar de alardear tanto del esfuerzo imaginativo por inventar una fórmula mejor.

Es algo que se confirma día a día. Porque hoy es estratégicamente ruinoso arremeter contra el Estado justo cuando el salvajismo neoliberal, los teóricos del mínimo Estado (que, sin embargo, no son tan tontos como para no guardarse las espaldas con el Estado que les conviene) están desmantelando la seguridad social, la escuela pública o el derecho laboral.

Porque no hemos de olvidar que todas las conquistas de siglos de lucha obrera se han ido incrustando y consolidando como legislaciones estatales. Acabar hoy con el Estado sería como dejar a la clase obrera en pelotas. En cambio, la burguesía se las arreglaría muy bien con sus policías privados y sus ejércitos mercenarios.

No solo no fue el capitalismo el que nos trajo las instituciones republicanas defendidas por los pensadores políticos de la Ilustración, sino que siempre fue incompatible con ellas; y, con el tiempo, tal incompatibilidad no ha hecho más que acrecentarse. El resultado es una nueva Edad Media, un nuevo feudalismo.

El ritmo del Medievo venía jalonado por las festividades religiosas. Teóricamente, nuestra respiración política tiene el ritmo de las elecciones democráticas: votamos cada cuatro años, supuestamente, para aportar nuestras razones. Pero la economía capitalista tiene sus propias razones, y no suelen coincidir con las nuestras. Lo que para nosotros es una solución, para la economía suele ser un problema. Y a la inversa.

Nos ajustamos nosotros para bien de la economía. Y poco a poco —sobre todo cuanto más hemos sido derrotados en la lucha sindical— hemos acabado por comprender que más nos vale así. Porque, si a la economía le va mal, para nosotros es aún peor, ya que dependemos a vida o muerte de esa misteriosa señora. De modo que no votamos para aportar nuestras razones, sino para entrar en razón: para que no se nos ocurra votar insensateces que contradigan la voluntad de los dioses. En estas condiciones, la democracia es muy parecida a la religión. Con su voto, la población festeja lo que la economía ya ha votado por su cuenta. El día de las elecciones nos juntamos para celebrar que los dioses tienen sus buenas y sabias razones, aunque nos sea difícil comprenderlas. Y votamos en consecuencia.

Hemos vuelto a la Edad Media, pero a una Edad Media exagerada y asfixiante, desproporcionada, insaciable. Es probable que el ser humano nunca haya sido tan siervo de un señor, nunca haya estado

tan expuesto a los caprichos tiránicos de un amo, como en la actualidad.

Se suele decir que el siervo de la gleba era fundamentalmente religioso, como si su paso por este mundo no tuviera otro sentido que estar a la espera de una vida más allá. El campesino medieval, se dice, vivía consagrado a su dios, pendiente de su dios, deseoso de complacerlo haciendo diariamente sus deberes... Exactamente lo mismo que hoy día ocurre con los mercados.

Hacemos los deberes (siempre se utiliza esta fórmula para ilustrar que hay que plegarse a lo dictado por las autoridades económicas) para calmar la ira de los mercados, para infundirles confianza, para prometerles ser buenos en el futuro con los recortes y los planes de ajuste, para que no cambien de opinión y aumente la prima de riesgo, para que no se calienten demasiado, para que no se enfríen.

Recordemos lo que dijo Mario Monti: los mercados ya no son compatibles con la pretensión de vivir varios años en el mismo sitio, y eso debería parecernos hasta divertido. Los campesinos de la Edad Media, a menudo, no salían de su pueblo en toda la vida. Hoy, la voluntad de los dioses nos quiere nómadas, pero nómadas sin familia, sin hijos, sin religión, sin lastres culturales, sin nada más que lo puesto para poder correr ligeros aquí y allá, según los mercados nos vayan necesitando.

Todo se ha disuelto en el aire, como estaba previsto. Ante todo, hay que cumplir con la voluntad del mercado. Y todo es en vano: los mercados están como una cabra. Jamás un dios ha estado tan loco para cambiar de opinión cada mañana, cada minuto, incluso cada milésima de segundo. Los mercados de futuros y derivados financieros, sí: están mucho más locos y son mucho más imprevisibles que Nerón o Calígula.

Pero los dioses son insaciables: aún hacen falta más sacrificios; siempre hacen falta más sacrificios. En suma: jamás en la historia y bajo ninguna religión la población ha vivido tan constantemente pendiente de un más allá. Los dioses solían ser bastante estables. Es

cierto que Jehová era algo celoso y tenía mal carácter, pero nunca en las proporciones actuales. Los judíos de Moisés o David no se levantaban todos los días temblando de miedo y corrían a mirar el periódico para consultar la prima de riesgo sobre el humor de Jehová. Se suponía que era un dios exigente, pero no que fuera un demente.

Es un disparate pretender que esta servidumbre absoluta hacia un amo chiflado habría parecido a Kant, Rousseau o Hegel compatible con esa condición a la que llamamos ciudadanía. Aquí habrían reconocido más bien un nuevo Antiguo Régimen, pero mucho más oscuro, opaco y criminal. La imagen es estremecedora: todas las instituciones republicanas, todas las instituciones edificadas por el impulso de la Ilustración, hincadas de rodillas ante los imperios privados, pendientes de sus caprichos y sus extravagancias.

Es importante resaltarlo. Si decimos que esto que vivimos no es un Estado de derecho, no lo hacemos para expresar nuestra opinión de furibundos comunistas antisistema. Tampoco porque seamos unos idealistas que hablan de quimeras sin querer mirar a los ojos la cruda realidad de los «Estados de derecho» realmente existentes. Lo que decimos es que son los propios filósofos gracias a los cuales hemos entendido lo que significa esa fórmula —«Estado de derecho»— los que se negarían a reconocerla en esos Estados realmente existentes.

Sócrates, Platón, Rousseau, Kant, Hegel: creemos que se escandalizarían al ver a nuestros políticos afirmar que en España, Francia, Alemania o Grecia vivimos bajo el «imperio de la ley», en «Estado de derecho». Y no es porque seamos Estados de derecho muy imperfectos; es que no tenemos nada que ver con ese proyecto político.

Vivimos en una sociedad capitalista. El capitalismo es un sistema de producción en el que la población en general carece de medios de producción para subsistir por su cuenta o, lo que no es sino la otra cara de la moneda, un sistema en el que la mayor parte de la población tiene que buscarse la vida —vender su fuerza de trabajo— en el mercado laboral a cambio de un salario. En este mercado

laboral, la gente se ve obligada a trabajar en lo que sea, al precio que sea, para producir lo que sea, en la cantidad que sea y de la manera que sea; es decir, la gente está vendida a vida o muerte a una lógica de producción que se determina a sus espaldas y, actualmente, de forma cada vez más misteriosa incluso para los economistas más pretenciosos, en ese mundo del sinsentido y lo imprevisto al que llaman «los mercados».

Esto no es un «imperio de la ley», sino una dictadura capitalista. No es la realización del monstruo soñado por la Ilustración. Es la pesadilla a la que nos vimos abocados cuando la Ilustración fue derrotada. Institucionalmente, hemos regresado a la Edad Media. Pero antropológicamente hemos ido mucho más allá: hemos regresado a una prehistoria anterior a la revolución neolítica. Porque la humanidad nunca había vivido sumida en un sistema que necesita fagocitar el tiempo libre de todo el mundo y en su totalidad, para invertirlo en algo tan absurdo como la aceleración.

A menudo repito que, respecto a la arquitectura institucional del Estado moderno, habría que haber seguido la estrategia que sigue Marx en un famoso texto inolvidable: «Un negro es un negro, solo en determinadas condiciones se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar es una máquina de hilar, solo en determinadas condiciones se convierte en capital». Considerada en sí misma —continuaba diciendo en el mismo texto—, una máquina de hilar libera al hombre de las fuerzas naturales, ahorra trabajo y genera descanso. Bajo condiciones capitalistas, impone al hombre el yugo de la naturaleza, lo obliga a un trabajo extenuante y no genera más tiempo libre que el del paro y la indigencia.

Uno no alcanza a comprender por qué es tan difícil hacer el mismo razonamiento sobre otros temas: el Estado, el parlamentarismo, las libertades individuales, los tribunales de justicia o, incluso, por qué no, la policía.

Centrémonos un momento en este último ejemplo, que parece un caso límite. ¿Qué hay que pensar de la policía para ser considerado de

izquierdas? En un congreso celebrado en la Facultad de Filosofía de la UCM en 2011, bajo el tema «¿Qué es el comunismo?», había un cierto consenso respecto a que en una sociedad comunista no habría policía. La policía es un cuerpo represivo especializado en repartir porrazos al pueblo y en meter a gente pobre en la cárcel. En algunos países y situaciones, la policía está implicada en el narcotráfico, el contrabando y la mafia.

Ahora bien, esta situación se puede describir de dos maneras distintas: diciendo que la policía está corrompida o diciendo que la policía no hace más que lo que corresponde, puesto que la corrupción es uno de sus atributos esenciales. La cosa se complica si diagnosticamos que hay unas condiciones estructurales —por ejemplo, esas a las que llamamos capitalismo— en las que la policía no puede más que corromperse. O, por ejemplo, funcionar al servicio de los poderes fácticos. Aun así, no es lo mismo decir que la policía, allí donde el poder es capitalista, recibe órdenes de capitalistas, que decir que la policía «en sí misma» no puede ser más que un instrumento del capital.

Sin embargo, hay una especie de resistencia «spinozista» —así es como suelen ellos autodenominarse, en la línea de Toni Negri— a traer a colación este tipo de realidades «en sí». Por lo visto, lo materialista sería decir que, puesto que los policías son una banda armada al servicio del capital, eso es lo que son y punto, sin más. Es decir: la policía no solo es una mala realidad, también es una mala idea. Por otro lado, ¿para qué hablar de ideas? ¿A cuento de qué empezar a contar cuentos ideales? ¿Sería eso muy materialista?

No se alcanza a comprender en qué consiste este materialismo que le tiene tanto miedo a las ideas. La policía no es una mala idea. Eso no quiere decir que no sea una pésima realidad. Es más: si es todavía peor que una pésima realidad es, precisamente, porque es una buena idea. Si la policía en sí misma no fuera otra cosa que corrupción, no podríamos decir que está corrupta.

No resulta tan difícil de imaginar una policía que se dedicara a meter en la cárcel a los banqueros o a los evasores fiscales. O a traernos a nuestro niño con una piruleta cuando se nos ha perdido. La policía tiene que meter en la cárcel a los ladrones, como tenemos claro desde que de niños jugábamos a polis y cacos. Pero lo que no está dicho es que las leyes tengan que considerar ladrón a Robin Hood y propietario a Peter Thiel o Jeff Bezos.

La policía es el brazo de la ley: puede ser Rambo, Torrente o el Che Guevara, depende de cuál sea la ley. En el mencionado congreso sobre «¿Qué es el comunismo?», se llegó a decir que en una sociedad comunista no debería haber policías ni para detener a los violadores, porque de eso ya se ocuparían los amigos (o los camaradas o el pueblo o los vecinos o quién sabe si «la multitud» de Toni Negri). No se dijo quién se ocuparía de los amigos (o de los camaradas, el pueblo o los vecinos o la multitud) en caso de ser ellos los violadores. Incluso si los violadores fueran policías, haría falta, simplemente, una policía mejor.

¿Qué policía, qué poder legítimo se ocuparía de detener a los delincuentes, en caso de que tuviera razón La Polla Records en su inolvidable canción *Delincuencia*? Si el espacio público pudiera legislar contra los «banqueros» («unos ladrones»), contra los «políticos estafadores», contra los fabricantes de armamento («eso es jeta de cemento»), contra los traficantes de la «droga publicitaria» («delito premeditado») o contra los «estafadores inmobiliarios» y las «bandas de uniforme», ¿ya no haría falta policía para hacer cumplir sus leyes? ¿O para manejar la guillotina?

Es un gran desatino no ser capaz de distinguir entre las buenas y las malas ideas. O de distinguir lo que son las cosas por sí mismas de aquello en lo que se convierten en determinadas condiciones sociales o económicas. La izquierda todavía vive en la inercia de esta gran estafa. Como el capitalismo convierte este mundo en una pocilga, en lugar de estar contra el capitalismo, estamos contra el mundo.

La verdad es que el capitalismo no deja títere con cabeza: ha envilecido todos los aspectos de la vida humana y malversado el

sentido de todas las instituciones ciudadanas. La escuela y la sanidad públicas (y en estado de deterioro ofensivo, la Justicia) son las únicas que resisten aún a la lógica del mercado. Y por eso están siendo destruidas.

Ante este panorama, lo más estúpido que se puede hacer es colaborar con el capitalismo en su labor destructiva y empezar a derribar o a socavar instituciones. Si bajo el capitalismo la democracia se convierte en una farsa; el derecho, en un instrumento del capital; el Estado, en una maquinaria de represión; los tribunales de justicia, en una ignominia; la policía, en un cuerpo de torturadores; el Parlamento, en un mercado de intereses; los municipios, en un nido de corrupción, lo más absurdo que podemos hacer es empeñarnos en que lo ideal sería un mundo no capitalista en el que no existiría ninguna de esas cosas.

Eso no es estar contra el capitalismo: es estar contra el mundo. Y es empeñarse, además, en la absurda tarea de construir un mundo nuevo a partir de las ocurrencias de un «hombre nuevo», definido moralmente. Esto es pura religión y, en todo caso, al mezclarse con la política, es puro maoísmo o puro fascismo. Resulta extraño que todo esto se pretenda defender, además, en nombre del materialismo.

El materialismo no consiste en proclamar lo muy material que es la materia. En filosofía es una doctrina que se centra en pensar la materialidad de las derrotas de la razón en este mundo. Pero para pensar las derrotas hay que tener muy claro lo que podrían ser sus victorias, y aferrarse como a un clavo ardiente a todo lo que la razón ha conquistado ya.

Hemos hablado de una Ilustración derrotada, de un proyecto político interrumpido y malversado por el triunfo histórico del capitalismo. Pero, entre tanta derrota, no es imposible distinguir los destellos de razón que lograron imponerse, porque tienen la belleza inconfundible de lo que sería un más allá divino del hombre: ese más allá del hombre que la Revolución francesa llamó «ciudadanía» e identificó con las palabras Libertad, Igualdad, Fraternidad.

Hemos puesto antes a la escuela pública como ejemplo de una de esas grandiosas conquistas.

LA LARGA MARCHA HACIA LA ETERNIDAD

«En general, los fines de la vida son de dos especies: unos para el tiempo, otros para la eternidad. La ciencia es un título de valores absolutos, intemporales. En interés del presente no podemos sacrificar la eternidad. Las cosmovisiones pueden litigar; solo la ciencia puede decidir, y su fallo lleva el sello de la eternidad. La personalidad se dirige a la personalidad. Pero la ciencia es impersonal. Sus colaboradores no necesitan sabiduría, sino talento para la teoría. Sus contribuciones enriquecen el tesoro de valideces eternas que llegará a constituir la felicidad de la humanidad».

EDMUND HUSSERL

EL ENCUENTRO CON LAS COSAS ETERNAS

El espectáculo de una victoria del derecho es siempre grandioso e inolvidable. Esto no lo digo yo: lo dice la Declaración de los Derechos Humanos. Cuando se conquista institucionalmente alguno de los «derechos y libertades» ahí proclamados, no se inventa nada; sencillamente se recuerda algo que era inolvidable, porque estaba escrito en una especie de eternidad, en algo así como una «vida anterior», por decirlo al modo de los poetas. El «olvido y el desprecio» de los derechos humanos «son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos». Una victoria del derecho tiene que medirse siempre, para comprobar si de verdad es lo que pretende, con la vara de medir de los derechos humanos. Y, en ese sentido, el derecho escribe también en la eternidad. Si en algún

momento el derecho positivo prohíbe la esclavitud, es porque ha sido capaz de recordar que los esclavos siempre tuvieron derecho a ser libres, desde los tiempos más remotos y, en realidad, por toda la eternidad. No se puede aceptar, por ejemplo, el argumento de un capataz de esclavos del siglo XIX que dijera sentir tristeza por no haber tenido la suerte de haber nacido en una época más justa, en la que la esclavitud hubiera estado ya prohibida, lo que le habría permitido ser una persona más noble. Antiesclavistas hubo siempre, seguro que mucho antes de los tiempos de Espartaco. Lo que pasa es que no habían ganado todavía. Pero sería absurdo decir que es que todavía no tenían razón.

Somos capaces de reconocer las victorias del derecho. Esto es lo importante. En ellas recordamos lo que estaba ya escrito en la eternidad y lo vemos, por fin, realizado. No sé hasta qué punto es metafórico hablar aquí de eternidad o de una «vida anterior», al modo de Píndaro. Creo que tampoco tenemos un término mejor para explicar lo que pasa en estos casos. Y pienso que Nietzsche, aunque resulte en principio chocante, pensaba lo mismo cuando recurrió a la idea de «eterno retorno».

Se ha dicho que la idea de eterno retorno en Nietzsche es profundamente difícil, y así lo atestiguan tantos y tantos libros igualmente difíciles, algunos incomprensibles. Sin embargo, esta dificultad contrasta con los resúmenes que luego se pueden hacer de todo ello, que a veces son sorprendentemente banales. Una manera adecuada de encarar la dificultad del problema es comenzar por pensar de forma comprometida en algunas experiencias de nuestra vida en las que, inequívocamente, ponemos en juego algo así como la eternidad.

A veces la eternidad nos visita, aunque sea en el curso mismo de lo cotidiano. Hay instantes en que la realidad nos desborda y, en ese desconcierto, nombramos la eternidad, y no citando a los filósofos, sino cantando por bulerías o bailando un bolero. En efecto, ¿qué enamorado no le ha dicho a su amante alguna vez, mirándola a los

ojos, algo así como «me pasaría la eternidad entera mirándote» o «quisiera que este instante fuera eterno»? Cualquier enamorado se vuelve un poco Goethe y exclama: «¡Detente, instante, eres tan bello!». También el orgasmo es una experiencia sin duda desbordante y no parece casual que sea tan corriente exclamar, extasiado: «¡Dios! ¡Dios! ¡Dios!». De pronto, nombramos la eternidad. Como si, en efecto, en algunas ocasiones, la eternidad se hiciera sitio a trompicones en nuestro curso vital, amenazándolo con hacerlo reventar.

Pero hay otros sentidos en los que un cualquiera, sin necesidad de haber leído a Nietzsche o a Deleuze, establece minuciosos tratos con la eternidad. Como, por ejemplo, cuando alguien afirma convencido que lo que ha hecho «lo volvería a hacer una y mil veces». Creo que todos y todas hemos tenido alguna vez la experiencia de esa convicción, seguros de que aceptaríamos lo que estamos haciendo por toda la eternidad. Hay una declaración clásica para este tipo de casos, cuando alguien afirma que, si no hubiera hecho lo que ha hecho, no habría podido nunca más mirarse al espejo, porque se le caería la cara de vergüenza. Hay que reflexionar sobre cuál es esa cara que se cae de vergüenza frente al espejo. Quien así se expresa está diciendo que lo que hace lo haría igual si, en lugar de ser hombre, fuera mujer; o si, en lugar de ser negro, fuera blanco; o si, en lugar de ser un Montesco, fuera un Capuleto; si, en lugar de ser rico, fuera pobre; si, en lugar de ser cristiano, fuera musulmán; o si en lugar de ser religioso, fuera ateo, recorriendo así, en realidad, la lista de contingencias citadas en el artículo 2 de la Declaración de los Derechos Humanos. Porque no es la cara de un hombre de raza blanca la que se cae frente al espejo, o la cara de la virilidad o la feminidad, sino el rostro de un ser racional. Expresado a la manera de Montesquieu: se me caería la cara de vergüenza si hiciera algo que fuera bueno para mí, pero malo para mi familia; bueno para mi familia, pero malo para mi país; bueno para mi patria, pero malo para Europa; bueno para Europa, pero malo para la humanidad, pues «soy humano necesariamente y solo soy francés por casualidad». Habría que continuar el texto kantianamente: se me

caería la cara de vergüenza si hiciera algo que fuera bueno para la humanidad, pero malo para los seres racionales, pues soy un ser racional necesariamente, mientras que solo soy humano por casualidad. Porque podría ser que hubiera sido un marciano o un ángel. O, yendo más al meollo del asunto, porque mi deber aquí no era hacer cosas humanas y demasiado humanas, sino situarme por encima de mi humanidad y ser, si queremos decirlo así, un superhombre.

«Nunca más habría podido mirarme al espejo» es una frase muy radical y profunda. Lo que se ve ante el espejo no es que haya que preservar algo así como un aspecto de tu vida, como pueda ser tu virilidad o el honor de tu familia o la estabilidad de tu condición económica, política o «de cualquier otra índole», sino que hay que conservar la dignidad de alguien libre que, si ha hecho lo que ha hecho, es porque lo considera justo y no como un mero efecto de cualesquiera de estas cosas o circunstancias. Lo que se ve en el espejo es que conservar la dignidad es más importante incluso que conservar la vida, es decir, el conjunto entrelazado de todas esas circunstancias y contingencias. Por algún motivo, dice Kant, los seres humanos se niegan a perder, por amor a la vida, aquello por lo que merece la pena estar vivo. Porque, para un ser racional, una vida sin dignidad no merece la pena.

A veces somos capaces de arriesgar la vida para no perder la dignidad por la que merece la pena estar vivo, poniendo de este modo todo el peso de la vida en la balanza e inclinándonos, sin embargo, contra toda sensatez, del otro lado, optando por elegir la dignidad. Esto es tanto como decir que, frente al espejo, no se está buscando un arreglo entre las cosas de la vida, sino que se están arreglando las cuentas con la eternidad. Por eso se dice que «nunca más habría sido capaz de mirarme al espejo». Ese «nunca más» expresa una radicalidad que escapa a todo pragmatismo vital. Una cosa es arreglar las cuentas con la vida y otra arreglarlas con la eternidad. En la vida se pierden unas cosas para conseguir otras. Pero, a veces, para

conservar la dignidad se está dispuesto a perder la vida. Las cuentas con la dignidad no se hacen en la vida, sino en algún sitio que queda más allá. Ante el espejo, a veces se tiene una experiencia muy transhumanista, en efecto.

El argumento más irresistible, el que dio lugar a la historia de la filosofía, es el que Sócrates desenvuelve frente al tribunal: hay cosas peores que la muerte. Al morir, perdemos la vida, y no está muy claro si eso es bueno o malo. Lo que seguro que sí es malo es perder aquello por lo que merece la pena estar vivo y seguir viviendo. «Así es que, ea, atenienses, cada uno a lo suyo: yo a morir y vosotros a vivir. Qué pena me dais».

La balanza de la dignidad se instala en la eternidad. Que toda la vida humana no pueda pesar más que la dignidad indica que el ser humano no se mide a sí mismo en tanto que humano, sino según una medida que está más allá de lo humano, que quizá pertenezca a los dioses o que, por lo menos, nos hace vivirnos como esos dioses que, por lo visto, también somos.

No somos ajenos a las cosas eternas. Hay veces que la eternidad nos visita, a todos y todas, de forma inequívoca. Recordemos, de nuevo, la foto del niño Aylan, muerto en la playa. Esta foto conmocionó al mundo, fue portada de todos los periódicos. Ante ese niño muerto en la playa, a nadie se le ocurrió decir: «Bueno, esto está relativamente mal para la época en que vivimos; esto no encaja con nuestras costumbres de ahora; esto no encaja con su tiempo». Todo el mundo habría dicho, más bien: esto no encaja con nada, porque no puede encajar con nada; «¡Esto clama al cielo! Está mal desde el punto de vista del cielo, desde el punto de vista de Dios, si Dios existiera. Está mal de forma absoluta y no relativa; está mal por toda la eternidad».

Es decir, parece innegable que los que somos ateos, los que no creemos en Dios, sin embargo, estamos muy dispuestos a adoptar, en ciertos momentos, el punto de vista de los dioses, el punto de vista de la eternidad. Miramos a los ojos de la persona amada y decimos:

«Esto es un milagro; mirándote es como si el tiempo se detuviera, como si de pronto alcanzáramos un momento de eternidad, por mucho que enseguida se nos escurra entre los dedos...». Y esto no es una reflexión oscura de oscuros filósofos. Esto lo dicen todas las canciones de amor, las malas y las buenas, aunque las buenas, a veces, lo dicen de una forma espectacular y asombrosa: «Reloj, no pases las horas» o, bueno, «bésame, bésame mucho, como si fuera esta noche la última vez; bésame, bésame mucho, que tengo miedo a perderte, perderte después». Por supuesto que es una vivencia de una inequívoca eternidad lo que aquí se está siempre jugando. Al mismo tiempo, es también la vivencia de que la eternidad no dura demasiado, la convicción de que los mortales no vivimos en ella demasiado rato, que nos tenemos que conformar con visitarla de vez en cuando, o, mejor dicho, con que la eternidad sea quien nos visite a nosotros... a veces.

Como ya hemos visto comentar a Nietzsche, los humanos hemos encontrado maneras relativamente «simples y convincentes» para visitar la eternidad. Estos caminos han tenido una larga y trabajosa historia. «No entre aquí quien no sepa matemáticas» es, de alguna manera, una forma de expresar que allí se iban a sacar cuentas en la eternidad, no a buscar arreglos temporales. La historia de la ciencia y la historia del derecho trabajan en un extraño espacio más allá de lo que es humano y demasiado humano. Se esfuerzan por levantar instituciones para consolidar la eternidad. Como decía Michel Serres, el descubrimiento griego de la geometría venía a demostrar que «el hombre no es la medida de todas las cosas», que no tenemos derecho a ser tan narcisistas y orgullosos. No nos lo inventamos todo según «las torsiones de nuestro lenguaje y las gesticulaciones de nuestras instituciones». La geometría nos enseñó a medir una tierra que no era la de los espartanos ni la de los atenienses ni la de los persas: una tierra de nadie y, precisamente por eso, quizás, una tierra de todos y para todos.

¡Qué idealista arrogancia, en verdad, creer que nos inventamos todo, según el color de nuestra piel, las torsiones de nuestro lenguaje y las gesticulaciones de nuestras instituciones! No, henos aquí constreñidos a obedecer a algo distinto que nosotros, a una obligación que nuestras medidas no dictan, ni informan ni muestran, a una métrica demostrada, a un universo nuevo, completamente diferente a todas nuestras diferencias. ¡Qué duro golpe para todos los narcisismos colectivos y culturales! Pensar la diferencia, por el placer de medirte... eso es gozar con la guerra y la dominación perenne; ¡descuidar la geometría! Y, sin embargo, he aquí que una cultura local, tan singular como cualquier otra en sus particularidades, bloqueada entre la tierra y el mar, por algunas islas y orillas de Jonia, inventa este universal un buen día, casi datable, a pesar de o contra sus armas de bronce, sus dioses de piedra, su aristocrático filósofo, ya que, allí, precisamente, el universal parece nacer de una diferencia. Ahora bien, la geometría no puede decirse griega, egipcia, babilonia, china o hindú..., no porque ella no naciera aquí o allá, en tal o cual mes, sino porque su lengua y los pensamientos que suscita no se refieren, ni por el sentido ni por el tiempo, a ninguna tierra conocida, de Oriente ni de Occidente, del norte ni del sur. Inquietante extranjería: ¿se remontará, entonces, a un origen, fuente o principio, a unos comienzos, sin arrancar de ninguna raíz ni florecer de ningún tallo? Desprendiéndose de cualquier diferencia atribuible, ¿qué tierra, dicho de otro modo, mide, pues, la geometría?

En mi libro *Sexo y Filosofía. El significado del amor* tomé como hilo conductor la dificultad que ha tenido siempre el ser humano al intentar hacer sitio a la eternidad en el curso temporal de su vida. Porque el amor no pide permiso a la vida para irrumpir en ella. Se buscan desesperadamente fórmulas que funcionen, pero no se encuentran recetas. El amor «romántico» intenta estar a la altura, pero desde *Romeo y Julieta* sabemos que la cosa suele acabar en tragedia. La fórmula matrimonial habitual, «hasta que la muerte nos separe», intenta tocar el techo de la eternidad alargando el tiempo, pero nunca logra hacer justicia al grito desesperado de los amantes, que más bien proclama: «Mátame y que no haya un mañana». Se buscan otras fórmulas, monógamas o poliamorosas, pero al respecto es imposible obviar el hecho de que Freud trajo muy malas noticias. La eternidad no cabe en esta vida y siempre amenaza con hacerla

reventar. Y no hay ninguna estrategia que sea capaz de estar a la altura de semejante conflicto.

En todo caso, el camino para entender el asunto del eterno retorno en Nietzsche no pasa porque nos lo expliquen los filósofos, sino por atender a eso mismo a lo que sin duda el propio Nietzsche atendió, a lo mismo a lo que prestó su atención. Ha sido la propia literatura popular la que ha hecho una minuciosa fenomenología del problema, plasmándola en sus canciones de amor y en sus relatos y narraciones favoritos. Todos hemos vivido experiencias que son tan profundas y difíciles como luego nos parecen los filósofos que las comentan. Porque en este mundo, en efecto, ocurren cosas que parecen un milagro. Cosas asombrosas.

EL ETERNO RETORNO, LA CARGA MÁS PESADA

El pueblo se ha adelantado a sus filósofos. La poesía ha ido aquí por delante de la razón. Primero tenemos el hecho mismo de cómo la eternidad irrumpe en nuestras vidas. Eso es un hecho. Los filósofos han venido después para intentar comprenderlo. Veamos, por ejemplo, cómo circula el asunto entre Deleuze y Kant.

El eterno retorno da una regla a la voluntad tan rigurosa como la regla kantiana [...]. Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: lo que quieres, quíérela de tal manera que quieras también el eterno retorno. (Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*).

Lo que uno tendría que preguntarse es si esta fórmula es tan rigurosa como la regla kantiana o si no es, en realidad, sino la regla kantiana en persona, bien comprendida. Como si ocurriera que, cuando Nietzsche nos habla de Kant, nos hiciera una fatal caricatura, pero que, en cambio, cuando se cuenta a sí mismo, nos cuenta un Kant retóricamente muy eficaz. En el conocido párrafo en el que

Nietzsche nos habla del eterno retorno, nos dice que supone «la carga más pesada».

EL PESO MÁS GRANDE. ¿Qué ocurriría si, un día o una noche, un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: «Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión —y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito del polvo!»? ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? ¿O quizás has vivido una vez un instante infinito, en que tu respuesta habría sido la siguiente: «Tú eres un dios y jamás oí nada más divino»? Si ese pensamiento se apoderase de ti, te haría experimentar, tal como eres ahora, una transformación y tal vez te trituraría; ¡la pregunta sobre cualquier cosa: «¿Quieres esto otra vez e innumerables veces más?» pesaría sobre tu obrar como el peso más grande! O también, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no desear ya otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello? (*La gaya ciencia*, § 341).

Deleuze hace bien en pensar aquí en Kant. No es solo por el rigorismo que inspira la fórmula nietzscheana. Lo que el imperativo categórico kantiano nos dice, en el fondo, es algo así como esto: obra de tal manera que puedas querer de verdad que en el mundo ocurra lo que tú estás haciendo que ocurra. Es decir, no hagas una excepción con respecto a lo que tú quieres que sea este mundo. Obra de tal manera que puedas querer de verdad hacer lo que estás haciendo. No digas, como el borracho que se engaña a sí mismo, «una copita más, pero es la última». Si te has de beber esa copa, hazlo como si quisieras repetir ese gesto por toda la eternidad. Bebe en la eternidad, elige un mundo que puedas querer eternamente. En su seminario sobre Spinoza, Deleuze utilizó precisamente este ejemplo (no olvidemos que él mismo era alcohólico). Y lo curioso es que, intentando explicar la

postura de Spinoza, se vale de la idea de eterno retorno nietzscheana con fines aclarativos:

Hay aproximadamente dos modos de existencia. Hay modos de existencia que se distinguen como polos de existencia. Y hagan lo que hagan, ustedes deben elegir entre ambos. Ustedes son de manera tal que existen a veces de un modo, a veces de otro. La *Ética* sería exposición de esos modos. Aquí ya no se trata de la escala cuantitativa de la potencia, sino de la polaridad de los distintos modos de existencia. ¿Cómo pasa Spinoza de la primera idea a la segunda? ¿Y qué quiere decirnos con esta última? Aquí ustedes ya no se preguntan qué vale tal cosa, sino qué modo de existencia implica. Hacer o padecer algo debe existir de una determinada manera. Es lo que Nietzsche también dijo con su tema del eterno retorno. Dijo que no es difícil saber si algo está bien o no lo está: que no se trata de un asunto moral. Basta con hacer la prueba siguiente: imagínense a sí mismos haciéndolo una infinidad de veces. Es un buen criterio; es el criterio del modo de existencia. ¿Podría hacer de aquello que hago, de aquello que digo, un modo de existencia? Si no puedo, es feo, está mal, es malo. Ustedes ven que todo cambia, esto no es la moral. Digo a un alcohólico, por ejemplo: «¿Le gusta beber? ¿Usted quiere beber? Bueno, muy bien. Beba de tal manera que cada vez usted esté dispuesto a hacerlo y volver a hacerlo una infinidad de veces. De esta forma, al menos estará de acuerdo con usted mismo. Verá que orina mucho menos cuando está de acuerdo consigo mismo». Aquello que es necesario temer por encima de todo en la vida son las personas que no están de acuerdo con ellas mismas. Esto Spinoza lo dijo admirablemente. ¡Esto es el veneno de la neurosis! La propagación de la neurosis se da sobre todo entre los que están de acuerdo con ellos mismos. Estos vampiros propagan su mal. Como el alcohólico que bebe, pensando siempre: «¡Esta es la última vez, este es el último vaso! Solo una vez más, u otra una vez más». Si usted hace algo, hágalo como si debiera hacerlo un millón de veces. Si no logra hacerlo así, haga otra cosa. Esto lo dice Nietzsche, no yo. Cualquier objeción diríjanse a él. Todo esto no hace a la verdad. Toca a todos aquellos que pueden ser tocados. Hay gente que vive así.¹

Hablando directamente sobre el eterno retorno en su libro *Nietzsche*, Deleuze hace una curiosa constatación, que viene a corroborar esta manera de interpretar el intrincado asunto:

Se suele preguntar a su vez qué hay de sorprendente en el eterno retorno si consiste en un ciclo, es decir, en un retorno del Todo, en un retorno de lo

Mismo: pero precisamente no se trata de eso. El secreto de Nietzsche es que el eterno retorno es selectivo. Y doblemente selectivo. En primer lugar, como pensamiento, pues nos ofrece una ley para la autonomía de la voluntad despegada de toda moral: lo que yo quiera (mi pereza, mi gula, mi cobardía, mi vicio tanto como mi virtud) «debo» quererlo de tal manera que yo quiera también su eterno retorno. Resulta eliminado el mundo de los «semiquereres», todo lo que queremos bajo la condición de decir: una vez, solo una vez. Incluso una cobardía, una pereza que quisieran su eterno retorno se convertirían en otra cosa que una pereza, una cobardía: se volverían activas, potencias de afirmación. El eterno retorno no solo es el pensamiento selectivo, sino también el Ser selectivo. Solo regresa la afirmación, solo regresa lo que puede ser afirmado, solo regresa la alegría. [...]. El eterno retorno debe ser comparado a una rueda; pero el movimiento de la rueda está dotado de un poder centrífugo que expulsa todo lo negativo [...]. Rueda centrífuga, «constelación suprema del Ser, que ningún deseo alcanza, ningún NO mancilla». El eterno retorno es la repetición; pero es la repetición que selecciona, la repetición que salva. Prodigioso secreto de una repetición liberadora y seleccionadora.²

Y esta fuerza centrífuga —nos viene a decir— es la que acaba por expulsar al hombre y producir el superhombre.

La transmutación tiene, pues, un cuarto y último aspecto: implica y produce al superhombre, ya que, en su esencia humana, el hombre es un ser reactivo, que combina sus fuerzas con el nihilismo. El eterno retorno lo repele y lo expulsa. La transmutación implica una conversión radical de esencia, que se produce en el hombre, pero que produce al superhombre. El superhombre designa exactamente la acogida de todo lo que puede ser afirmado, la forma superior de lo que es, el tipo que representa el Ser selectivo, el retoño y la subjetividad de ese ser.³

Hay una forma de expresar el imperativo categórico de Kant que quizá puede deshacer algunos malentendidos. El imperativo categórico lo que viene a decirte es: «Haz lo que verdaderamente quieres que ocurra en este mundo». Es decir, no hagas una excepción respecto al mundo que quieres poner en juego. Esto es lo que significa, en el fondo, que tienes que poder querer que tu decisión se convierta en ley universal. A veces decidimos hacer cosas que de ningún modo nos

gustaría ver convertidas en ley, cosas que nos repugnaría ver convertidas en pauta general. Podrían ensayarse otras formulaciones que incluyan la idea de eternidad. Si no puedes querer que Dios lo haga, es que será malo. Hay que querer de tal manera que lo que quieras pudiera quererlo Dios. O que lo que quieras puedas quererlo un millón de veces. No es nada tan sorprendente; es una frase de Hollywood, o de lo que Santiago Alba ha llamado la «moral terrestre»: lo volvería a hacer mil veces más. He escuchado muchas veces esa frase a lo largo de mi vida. La escuché una vez en labios de un camarero de un pueblo de Ávila; no es que lo haya leído en Nietzsche o Derrida. Había habido un accidente en la carretera y un coche estaba empezando a arder con el conductor desmayado en su interior. La policía miraba impotente, de brazos cruzados, cuando él hizo ademán de ir a salvarlo. Le dieron el alto: «El coche puede estallar en cualquier momento». No hizo caso, entró en el coche y, gracias a eso, está vivo el conductor. «Te jugaste la vida y desobedeciste a la autoridad». «Lo volvería a hacer mil veces», me respondió.

En este sentido, el rigorismo kantiano no es nada muy distinto de la «carga más pesada» del eterno retorno nietzscheano. Imagínate que tu máxima fuera una ley de la naturaleza. Mira a ver el resultado. Obra de tal manera que puedas concebirte como legislador de la ciudad de Dios. Es decir, de la república que queremos.

Si miramos la esencia de los guiones de las películas del Oeste más clásicas de Hollywood, es fácil reparar en que lo que convierte en protagonista al protagonista es algo kantianamente muy profundo. Él no obedece a ninguna ley, porque es el llanero solitario. ¿De dónde vienes? De ningún sitio. ¿Adónde vas? A ningún sitio. Es el «forastero» y, al principio, podría haber sido el malo de la película. Pero es todo lo contrario —por eso el actor es Gary Cooper—: él no obedece a ninguna ley porque obedece, kantianamente, a la forma de ley, a aquello en lo que consiste que la ley sea ley. A él no le pueden venir con mezquinas formalidades legalistas, ni con tradiciones ni

prejuicios asentados desde la oscura voz de los ancestros. ¿Pero qué quiere decir eso de que él obedece a la forma de ley? En realidad, nada más que el hecho de que es fiel a su libertad. Es decir, que puede querer de verdad lo que está haciendo. Que nunca se le ocurriría hacer algo como excepción a la ley que querría ver puesta en juego. Que nunca haría algo que no fuera capaz de volver a querer hacer una y mil veces, por toda la eternidad.

Cuando hacemos una excepción respecto a la pauta general que haría posible el mundo que de verdad queremos, no hacemos en verdad lo que «de verdad» queremos. Hacemos lo contrario de lo que en verdad queremos que ocurriera en el mundo. Es, una vez más, la coherencia que exige la libertad para sí misma. Lo contrario de hacer excepciones con uno mismo es, precisamente, tratarse a sí mismo como uno cualquiera, obligado, como cualquier otro, a obedecer nosotros mismos la ley que *de verdad* queremos (es decir, la ley que queremos ver en vigor en el mundo). En este sentido, la forma de ley nunca me dice que haga esto o lo otro o lo de más allá. Me dice, más bien, que haga lo que quiera, pero de verdad; es decir, que obedezca yo también la ley que de verdad quiero que rija. Me manda, pues, que haga lo que quiera, sí, pero sin trucos; o sea, que haga en el mundo efectivamente lo que quiero que ocurra en el mundo. Pero eso es idéntico a decir que haga lo que quiera, pero siempre tratándome a mí mismo como uno cualquiera (y no como esclavo de ninguna de mis condiciones particulares). Es decir, la forma de ley solo me dice lo siguiente: actúa de tal modo que puedas estar seguro de que tu acto no es incompatible con la forma de ley; que puedas estar seguro de que no te repugnaría ver tus actos convertidos en una pauta que cualquiera tiene derecho a seguir; que puedas estar seguro de que haces lo que quieres de verdad, es decir, que puedas estar seguro de que protagonizas las acciones que de verdad quieres ver realizadas en el mundo. Pero eso es idéntico a decir que actúes de tal forma que puedas estar seguro de que te estás tratando a ti mismo como uno cualquiera. Actúa de tal forma que tu acto no dependa de nada de lo

que tú en concreto eres, que no dependa de que seas blanco o negro, valiente o cobarde, tacaño o generoso, rico o pobre, espartano, ateniense o persa, hombre o mujer, cristiano o musulmán. Aquello a lo que obliga la forma de la ley es, por consiguiente, a tratarse a uno mismo como uno cualquiera y, precisamente en ese sentido, a ser libre. Es fundamental comprender que la fórmula que dice: «Actúa siempre desde el lugar de cualquier otro» no significa más que esto: «Haz lo que de verdad quieras ver hecho en el mundo» o, lo que es lo mismo: «Sé libre». O, dicho de otro modo: no escribas tus actos en la relatividad del tiempo; legisla para la eternidad.

Lo moral tiene que ser elección de un mundo que podamos querer. Este es el hecho y el enigma que, por un lado, Kant y, por el otro, Nietzsche intentan resolver a su manera. Cuando la libertad decide, no solo decide sobre lo que va a hacer, sino que también contribuye a legislar sobre un mundo, sobre el mundo que se está poniendo en juego. Hay un texto de Jean-Paul Sartre que también plantea el asunto —el mismo asunto— con mucha radicalidad:

En tanto que se cree en Dios, es plausible hacer el Bien *para* ser moral. Y como se trata de ser moral a los ojos de Dios, para alabarlo, para ayudarlo en su creación, la subordinación del hacer al ser es legítima. Pues, practicando la caridad, no servimos más que a los hombres, pero, siendo caritativos, servimos a Dios. Es legítimo ser el más bello, el mejor posible. El egoísmo del Santo está justificado. Pero que muera Dios, y el Santo no será más que un egoísta: ¿a qué sirve que tenga el alma bella, que sea bello, sino a sí mismo? A partir de este momento, la máxima «actúa moralmente para ser moral» está envenenada. Lo mismo que «actúa moralmente por actuar moralmente». Es preciso que la moralidad se supere hacia un objetivo que no sea ella misma. Dar de beber al sediento no por dar de beber, ni para ser bueno, sino para suprimir la sed. La moralidad debe ser elección del mundo, no de sí.

La cosa podría resumirse así: cuando elegimos lo que elegimos, ¿qué mundo estamos eligiendo?, ¿por qué mundo estamos apostando?, ¿qué estamos legislando, como dioses terrestres, para el mundo que queremos? ¿Qué queremos, en definitiva? La libertad

siempre es elección de un mundo. Porque la libertad puede cambiar el mundo, puede proyectar que el mundo sea otra cosa distinta a la que es. Esta es «la carga más pesada». Al decidir, cargamos con el peso del mundo, no solo con nosotros mismos. Muchas veces, lo que hacemos nos compensa, pero nos repugnaría un mundo regido por esos principios. Podemos querer hacer esto, pero no el mundo que resultaría de que todo el mundo hiciera esto: un mundo legislado por lo que hemos decidido.

Milan Kundera, en el prólogo a su célebre novela *La insoportable levedad del ser*, hizo una utilización de la idea de eterno retorno en Nietzsche que corrobora mucho lo que estamos planteando. Muy a tono con el sentido de su novela, nos proponía que hiciéramos el experimento de pensar que lo que hemos vivido fuera a repetirse una y mil veces, y así hasta el infinito, por toda la eternidad. ¿Cuál es el significado de «este mito demencial con el que Nietzsche dejó perplejos a todos los filósofos»? Una vida, un acto, unos hechos que pasan una sola vez y enseguida desaparecen son —nos dice— como una sombra. Pero ¿qué pasa si los consideramos como si hubieran de repetirse eternamente? ¿Cambia algo eso? Sí, nos dice Kundera: si la Revolución francesa hubiera de repetirse una y mil veces, quizás estaríamos menos orgullosos de ella, viendo cómo Robespierre regresa de continuo a cortar la cabeza a los franceses (hay que decir, entre paréntesis, que nosotros no hemos defendido esta interpretación respecto a Robespierre).

El eterno retorno es una cierta perspectiva, en la que «las cosas aparecen sin la circunstancia atenuante de su fugacidad». La vertiginosa fugacidad de las cosas, el hecho de que ya hayan pasado y ya no vayan a volver, nos impide incluso condenarlas en su, en ocasiones, increíble atrocidad. Nos cuenta que, hojeando un libro sobre Hitler, no pudo evitar emocionarse con algunas de las fotografías, porque le habían recordado a su niñez. Una niñez atroz, en la que algunos de sus parientes habían muerto en los campos de concentración. Pero las fotografías habían avivado en su memoria los

recuerdos de un tiempo lejano de su infancia que ya no volverá. Así, en lugar de sentir el horror, sintió... nostalgia. La cosa cambia por completo si pensamos que eso que pasó va a seguir pasando por toda la eternidad.

Esta reconciliación con Hitler demuestra la profunda perversión moral que va unida a un mundo basado esencialmente en la imposibilidad del retorno. Porque en ese mundo todo está perdonado de antemano y, por tanto, cínicamente permitido.

La frase con la que continúa Kundera es sumamente gráfica:

Si cada uno de los instantes de nuestra vida va a repetirse infinitas veces, estamos clavados en la eternidad como Jesucristo en la cruz. La imagen es terrible. En el mundo del eterno retorno, descansa sobre cada gesto el peso de una insostenible responsabilidad. Este es el motivo por el que Nietzsche llamó a la idea de eterno retorno la carga más pesada.

Clavados en la eternidad. Es lo contrario del truco del borracho que antes hemos visto comentar a Deleuze. No podemos evitar cargar con «la carga más pesada», la de una inusitada responsabilidad. Nuestros actos no son garabatos que escribimos en la arena de una playa; quizá sí sean garabatos, pero están esculpidos en la eternidad. Así pues, nuestros actos son instituciones que amenazan con perdurar para siempre en la historia de la humanidad. Cada decisión que tomamos amenaza con repetirse por toda la eternidad o, dicho de otra manera, amenaza con erigirse en ley universal. Y el asunto es si podemos querer de verdad hacer lo que hacemos cuando lo vemos desde esta perspectiva. Kundera cree estar contando a Nietzsche, y quién sabe si quizá lo está haciendo, pero también está contando a Kant.

¿Cuántas veces hacemos en la vida algo que nos permita decir: lo volvería a hacer una y mil veces, querría que esto se repitiera eternamente? ¿Aceptaríamos que lo que estamos haciendo quedara inmortalizado para siempre en la eternidad? O quizá sea más fácil

preguntar: ¿aceptaríamos que Hollywood inmortalizara en una película famosa lo que estamos haciendo? ¿Cómo de orgullosos o cómo de avergonzados nos quedaríamos? Quizá nunca hemos tenido que hacernos esta pregunta. O quizá nunca nos hemos sentido comprometidos en este sentido. Puede ser. Pero la cuestión es si entonces —dice Kundera— no habremos elegido más bien la levedad, huyendo de la pesantez del eterno retorno, de modo que quizá sobrevolamos en un mundo de fantasmas y de sombras pasajeras. La «carga más pesada», por el contrario, nos hace vivir a ras de tierra. Cuanto más pesada sea la carga, más tendremos que afrontar cara a cara la vida en toda su plenitud, más real y verdadera será nuestra existencia. Es decir, volvemos a la idea central: es esa carga la que nos hace vivir en esta vida como si fuéramos dioses, dioses capaces de escribir su vida en la eternidad.

En este sentido, Nietzsche habría encontrado una formulación retórica muy impactante de algo que ya está bien contado en Kant. Y que, en realidad, como muy bien explica Kant, ya está contado por toda la historia de la filosofía, porque, en el fondo, ya está contado por todo el mundo en tanto que es capaz de atender a la voz de su conciencia. Kant analiza con un microscopio trascendental algo de lo que previamente ha podido hacer una mera fenomenología, y es que, en el fondo, el pueblo siempre ha sido capaz de reconocer en qué consiste conservar la dignidad. La dignidad, y no el honor, el prestigio o la aceptación de los vecinos. En ocasiones es muy difícil distinguir estas cosas, pero, precisamente, uno de los grandes logros de la literatura y del cine ha sido el de saber explotar estas diferencias. Esta es la verdadera clave del suspense en el cine. El suspense de que no estamos seguros de si el protagonista está haciendo lo que hace porque «los tiene bien puestos», lo que convertiría la película, finalmente, en un documental sobre un cerdo machista; si lo está haciendo porque es evangélico, convirtiendo la película en el sermón de un pastor; o si lo hace porque es rico o porque es pobre o porque es irlandés y a los irlandeses les gusta meterse en líos. O quizá también porque tuvo un

trauma infantil porque su padre lo abandonó de pequeño y, de pronto, se descubrió a sí mismo casado con su madre, de tal modo que la película acabaría por ser el aburrido psicoanálisis de un neurótico que nos obliga a ejercer de terapeutas. Saldríamos del cine con una sensación muy grande de haber sido estafados. El argumento solo funciona si, tras mucho suspense, uno acaba por descubrir que el protagonista no ha hecho lo que hace por ser un neurótico irlandés que los tiene bien puestos, sino que ha hecho lo que ha hecho porque es libre. Es decir, porque lo considera justo, como dice el famoso texto de Platón en el *Fedón*, cuando Sócrates afirma que, si permanece ahí sentado en la cárcel sin escapar a Mégara, como le están proponiendo, no es porque tenga músculos y tendones que tiran de los huesos y mueven sus articulaciones, ni tampoco, claro, por ser un hombre (y no una mujer), por ser un beato educado en el respeto a ciertos dioses, o por ser ateniense y no espartano o persa, sino que permanece ahí sentado, sin escapar, porque lo considera... justo.

Eso nos dice. Clint Eastwood es un verdadero maestro en este tipo de suspense. Pensemos en *Gran Torino* o en *Sin perdón*. El verdadero suspense es que no sabemos hasta el final si el protagonista hace lo que hace porque es libre o si solo está siendo movido por algunas oscuras palancas de su historia personal. La única prueba de la libertad es, en cada caso, que el protagonista pueda decir al final de la película que ha hecho lo que ha hecho porque, de lo contrario, se le habría caído la cara de vergüenza al mirarse al espejo por las mañanas. La única brújula es la dignidad. Y el verdadero suspense es que el espectador tiene, durante toda la película, dudas sobre si lo que se está intentando conservar es la dignidad, o quién sabe si más bien el honor, el orgullo, la honra, el prestigio o, vete a saber, la virginidad; o, por qué no, la viril hombría de tenerlos bien puestos. O la minuciosa disciplina neurótica de algunos síntomas que tienen su origen en algunos traumas infantiles. El verdadero suspense es esta investigación que hace el espectador para, finalmente, descubrir aliviado que el protagonista ha hecho por libertad lo que ha hecho y

que, por tanto, uno no ha malgastado su tiempo y el dinero de la entrada, asistiendo a un documental sobre miserias humanas, demasiado humanas. Vamos al cine para entender mejor lo que es la dignidad. Es lo único que interesa al espectador. Por eso salimos del cine con la sensación de haber aprendido algo muy importante.

Todo esto lo cuenta muy bien Kant en la «Metodología» de la *Crítica de la razón práctica*. Él ya tenía previsto el secreto de los guionistas de Hollywood. Ahí nos dice que hay un argumento que nunca puede defraudar, que siempre interesa, incluso a los niños. Es el argumento de quien es capaz de arriesgar su vida con tal de no renunciar a su dignidad. No hay más que seguir el hilo rojo del respeto. Un chollo para los guionistas. Una apuesta segura. Kant ha demostrado cuál es el asiento trascendental del verdadero suspense. La receta podría resumirse en este texto:

Ante un gran señor me inclino; pero mi alma permanece en pie. En cambio, ante un hombre corriente y de baja condición, en el cual percibo una rectitud de carácter mayor que la mía, inclinaré mi alma, quiera yo o no, aunque llevase la cabeza alta para no dejarle olvidar la superioridad de mi rango.

No puede haber receta más certera. Inclinaré mi alma, lo quiera yo o no. O sea, la película te va a gustar, aunque tú no quieras. Si Kant hubiera patentado la fórmula, sus herederos serían ricos. Aunque ya estaba inventada. Con el guion de los Evangelios, la Iglesia lleva dos mil años vendiendo entradas y ha tenido un éxito prodigioso. Jesús, al fin y al cabo, es una especie de llanero solitario que pasa por ahí y resulta que van a lapidar a una adúltera. Se acerca, los mira a los ojos y todos dejan la piedra respetuosamente en el suelo y se van. Bueno, él es el *logos* hecho carne; él es la «forma de ley» con patas. Le basta con mirar a los ojos. Todos se quedan con la piedra en la mano y comprenden que no tienen razón, pues, al fin y al cabo, en los ojos de Jesús no se ve otra cosa que aquello en lo que consiste tener razón: la forma razón, la forma de ley. Sócrates lo habría tenido más complicado, porque no tenía la suerte de ser el hijo de Dios. Habría

tenido que llegar y convencerlos a base de preguntarles y pedirles coherencia. ¿Tenemos tiempo libre? ¿Podéis atenderme un momento? ¿Qué tenéis en la mano? Se me ha olvidado qué es una piedra. Y, por cierto, ¿qué es un zapato? ¿Y qué es una adúltera? ¿Hay adúlteras sin adúlteros? ¿Es mejor que nos lo explique un médico o un cocinero? Seguramente también habrían acabado por olvidarse de la adúltera y por empezar a tirarle piedras a él. O por crucificarlo. La película termina más o menos igual.

Desde luego, el guionista de los Evangelios, san Juan en este caso, no es Gore Vidal. Lo de que Jesús dijo eso de que «quien esté libre de pecado que tire la primera piedra» es un recurso bastante malo. La escena está mucho mejor contada en *Ben-Hur*, cuando llevan a Judá atado en una cuerda de prisioneros por el desierto, todos a punto de morir de sed. Llegan a una pequeña aldea con un pozo de agua. Por la ventana de una casa se ve el brazo de un carpintero que está serrando una tabla. Las ancianas de la aldea corren a dar agua a los prisioneros, pero el decurión saca el látigo y se lo impide. ¡No hay agua para los prisioneros! Una anciana está a punto de dar de beber a Judá, pero el látigo del decurión derrama el agua en el suelo. Judá se desmaya, desesperado. El carpintero deja su trabajo, coge agua del pozo y la vierte sobre la cara de Judá, que despierta y comienza ansiosamente a beber. «Esa agua me devolvió la vida... ¡Mejor habría sido rechazarla y derramarla en la arena! ¡Aún estoy sediento!», dirá mucho más tarde, pensando en su venganza. El decurión ha levantado el látigo. ¡No hay agua para los prisioneros! Jesús, siempre de espaldas, se levanta y lo mira a los ojos. El actor debería haber recibido el Óscar al mejor actor secundario. Clava sus ojos en la mirada de Jesús, una gota de sudor le cae por la cara y baja el látigo, completamente desconcertado. Lo que el decurión romano ve en la mirada de Jesús es algo así como esto: piensa si estarías contento de dar ese latigazo en la eternidad; piensa si es verdad que lo volverías a hacer una y mil veces, obedeciendo órdenes de una autoridad mediocre que, en el fondo, desprecias y que te hace despreciarte a ti mismo con esa vida miserable

que arrastras. ¿Estás muy orgulloso de haber nacido? ¿Volverías a nacer una y mil veces para poder dar ese latigazo? Anda, baja la mirada y vete. Eres un pobre hombre y deberías avergonzarte de mirar tu cara en el espejo. Conviertes este mundo en una pocilga y tu obligación sería ser un dios terrestre. Eres una bestia fea y sudorosa. Y lo único bueno que has hecho por ahora en tu vida es bajar la mano que sostiene ese látigo.

Inclina tu alma, aunque no quieras. Eso es lo que siempre pretendió Hollywood y lo que sirvió a la Iglesia para convertirse en ese pastor que guía sus ovejas al final de *Ben-Hur*. Es también el suspense de los diálogos socráticos: acabarás diciendo que es mejor sufrir injusticia que cometerla, aunque tú no quieras.

El único suspense que interesa a un ser humano es el que podría convertirlo en un dios que arregla sus cuentas en la eternidad. A veces no es fácil encontrar la fórmula y por eso hay películas tan inquietantes, tan apasionantes, tan sorprendentes. Pensemos en *El último tren de Gun Hill*. El hijo de Anthony Quinn ha violado y matado a una india que resulta ser la mujer de Kirk Douglas. Los dos son amigos desde la infancia. «Entiendo que quieras detener a mi hijo, porque violó a tu mujer». «Mi mujer o la de cualquier otro», responde Kirk Douglas. «Soy su padre, no voy a permitirlo». Los dos intentan conservar su dignidad. Son dos libertades que hacen lo que haría cualquier otro: detener a un violador, defender a su hijo. Es una investigación muy difícil la que se plantea aquí para las exigencias de una razón práctica. Lo mínimo que puede pedir un espectador que ha pagado su entrada y ha gastado una tarde de su vida en ir al cine es que lo hayan ayudado en su propia investigación trascendental para saber en qué consiste eso de la dignidad. Es toda una escuela trascendental, y el pueblo siempre ha sabido distinguir entre los buenos y los malos maestros.

Hay que tener en cuenta que lo único que en el fondo dice el imperativo categórico kantiano es algo así como «tienes la obligación de ser libre aquí, y por eso eres imputable; por eso tienes que cargar

con esa inmensa responsabilidad». Es, en efecto, la carga más pesada, la asunción de que somos libres. Sartre lo expresó con especial radicalidad: «el hombre es responsable de todo, de las guerras perdidas y de las guerras ganadas; es responsable de la opresión si no se alía con los oprimidos».

«No tienes otro remedio que asumir que eres libre aquí». Es decir: «no me vengas con que eres hombre y por eso haces cosas masculinas; eres mujer y haces cosas femeninas; eres rico y te comportas como el rico que eres; o que, como eres pobre, piensas como un pobre y ni se te ocurre intentar ser otra cosa que lo que corresponde a un pobre, porque, como dice John Lennon, “*a working class hero is something to be*”. En eso podrías haberte convertido. No me digas que eres gallego y por eso bailas tu vida entera por muñeiras, como la bailarías por sevillanas si fueras sevillano». El imperativo categórico lo que te viene a decir es: no me digas que eres esclavo de todas esas cosas, que dependes de ellas de tal modo que no puedes hacer otra cosa. Está bien cocinar tu vida a la gallega, si gallego eres, pero siempre y cuando entiendas que un gallego no puede ser un esclavo de Galicia, porque, ante todo, para ser gallego hay que ser un gallego libre.

Lo que hagas o dejes de hacer no será un efecto de que seas hombre o mujer, gallego, sevillano, rico o pobre, espartano, ateniense o persa. Será lógico y normal que elijamos lo que somos, pero el asunto es que tenemos que elegirlo, porque somos libres. Y, en ese sentido, la gramática moral del imperativo categórico nos habla con una extraña claridad. «Haz lo que realmente quieres hacer» significa que no eres un mero efecto de que seas ateniense, espartano o persa, hombre o mujer, rico o pobre, ciudadano o esclavo. Esta es la voz del imperativo categórico: que puedas decir que si en lugar de ser espartano fueras ateniense o persa, o, en lugar de ser hombre fueras mujer, o, en lugar de ciudadano, esclavo, no por eso dejarías de querer hacer lo que has hecho. Lo que es tanto como decir que «cualquiera habría hecho lo mismo» y que podrías querer que lo que estás haciendo se convirtiera en una ley universal. Hay otra forma de

expresar esto mismo, diciendo que lo que quieres no es una excepción a lo que realmente quieres que ocurra en este mundo. Y que, por tanto, no es que lo quieras fugazmente, sino que lo quieres por toda la eternidad.

O sea, que sí: el imperativo categórico nos tiene «clavados en la eternidad como Jesucristo en la cruz». Volvamos, aún otra vez, a lo que dijimos de la foto del niño Aylan, muerto en la playa. Lo que no te permite decir la conciencia moral es algo así como «esto es una pasajera excepción». Cuando se exclama que lo que hay ahí es una «injusticia que clama al cielo», lo que se está haciendo es clavar esa foto en el muro de la eternidad. Al hablar de «injusticia» con ese carácter absoluto, se está diciendo que ese niño muerto en la playa no es que no encaje con su momento histórico que, por algún motivo, salió por peteneras; que no es que no encaje con su época histórica, con la situación geopolítica o con las convicciones de un cristiano o de un musulmán. Es que no encaja con la eternidad. Sería muy impertinente decir algo así como «qué suerte tengo de ser cristiano, porque así puedo sentir el horror de este niño muerto en la playa». Eso sería como que Romeo le dijera a Julieta: «Qué suerte tengo de ser hombre, porque así podemos amarnos, pues si fuera mujer no podría amarte, pues seríamos homosexuales». «Si fuera mujer, sería lesbiana, porque es imposible no amarte», dice Romeo a Julieta. Si un cristiano siente horror ante un niño muerto por ser cristiano, ni siquiera es verdad que sea cristiano: es un fariseo, un impostor. Un cristiano tiene que ser libre, y no esclavo de sus dogmas. Pues el cristianismo no es más que una fórmula para encontrar la libertad.

En verdad, el argumento irresistible que Hollywood supo explotar con tanta maestría es el que es capaz de distinguir actos de movimientos. Un acto es, por definición, el movimiento de nada, porque emana de la libertad. El espectador se desilusiona cuando ve que lo que consideraba un acto no era más que una cosa que se movía. Es impactante y triste comprender de pronto que ahí no hay una acción, sino un movimiento, como el de las piedras que caen al suelo.

Un movimiento de la raza, del color, del sexo, de la consistencia religiosa del protagonista, de su consistencia social o antropológica; un movimiento de los ancestros o, en fin, el movimiento de un conglomerado de músculos, huesos articulados y tendones que hacen palanca sobre ellos. Lo mismo que un pedrusco se mueve cayendo hacia el suelo. Como si alguien pudiera argumentar en un juicio que si ha matado a su novia ha sido porque así se mueve el machismo de su pueblo o de su época. Ni el juez más materialista se dejaría engañar con semejante argumento. Lo que despierta respeto es que un acto sea un acto y no el movimiento de algo. Hay movimientos que se consideran honorables o prestigiosos, pero, si son movimientos, no consiguen despertar verdadero respeto, no atraen la atención del espectador. Lo que en *Gran Torino* hace a Clint Eastwood respetable no es que se sacrifique para salvar a un muchacho, lo que es sin duda algo muy encomiable. Lo que lo convierte en irresistible es que ahí queda definitivamente claro que él es libre respecto a todo lo que lo hace moverse en uno u otro sentido, según la particular gravedad de sus prejuicios, medio fascistas, racistas, supremacistas o machistas. Pero tampoco se puede tratar de la gravedad con la que cae hacia el suelo una buena persona. Está bien hacer el bien por inclinación, pero eso no sirve para vender entradas de cine. Se ha reprochado mucho a Kant su delirante rigorismo. Hay que dar limosna a un pobre por deber, no por amor o por inclinación. Pero es curioso, porque lo que se reprocha a Kant se le exige a Hollywood. Si el protagonista hace lo que hace por inclinación, puede que no estemos ante un acto, sino ante el movimiento de una cosa bondadosa. Y eso no tiene ningún interés, no despierta ningún respeto. Hay neuróticos que hacen el bien con la misma mecánica minuciosa que tienen sus síntomas.

El guionista tiene éxito en la medida en que sigue instrucciones kantianas y obliga al espectador a comportarse como un juicioso cirujano trascendental, capaz de distinguir honorables movimientos de dignas acciones. Este es el filón del que se han nutrido todos los

mejores guionistas de Hollywood. El wéstern fue el mejor laboratorio, el mejor quirófano para la *Crítica de la razón práctica*.

A veces adoptamos el punto de vista de Dios, nos divinizamos, nos convertimos un poco en dioses. El imperativo categórico nos hace habitantes de la eternidad en este mundo, nos convierte en dioses terrestres. Esto de tomarse en serio la idea de «responsabilidad» como una «pesada carga» inevitable para un ser finito que no puede evitar sentirse como un dios se puede contar a lo Kant, se puede contar a lo Sartre, para el que fue uno de sus temas favoritos, o se puede contar a lo Nietzsche, lo mismo que no sería difícil ensayar de forma convincente cómo habría llegado a contarle Sócrates.

«Obra siempre de tal manera que tu decisión puedas querer que se repita eternamente». Kantianos y nietzscheanos tendrían que ver qué hacen con esta formulación. Normalmente, vivimos nuestra vida con una interminable concatenación de excepciones. Siempre estamos haciendo excepciones respecto a las leyes que propondríamos en tanto que legisladores de este mundo. Y, de excepción en excepción, nuestra vida va pasando con una nihilista levedad, como una sombra o un fantasma. ¿Cómo sería vivir la vida arrastrando la convicción de que se ha cometido una injusticia que se va a repetir todos los días por toda la eternidad?

El argumento es el siguiente: una libertad solitaria, en una situación compleja, en la que hay bien y hay mal, pero también hay honor, prestigio, honra y costumbres y tradiciones, es capaz de hacer visible la lógica de la dignidad, esa balanza en la que los humanos están dispuestos a perder la vida con tal de no perder aquello por lo que les merece la pena estar vivos. Y la gracia es que esto no está tan claro siempre; a veces hace falta un genial guionista, un buen poeta, para sacarlo a la luz.

LOS DD. HH. COMO EL ANCLAJE DEL SUPERHOMBRE. LA CIUDADANÍA

La idea de que el ser humano pueda instalarse en un más allá de sí mismo, en un más allá de su esencia nihilista, es —como ya hemos ido comprobando desde el inicio de este libro— una idea reiterativa en la historia de la filosofía. Algunos diríamos, incluso, que es su idea fundamental, una idea sin la cual no existiría siquiera una cosa tal como la filosofía. La prueba es que, en el momento en que, como dice Hegel, «ganaron los filósofos» («la Revolución francesa fue obra de la Filosofía»), lo primero que se hizo fue redactar la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, con lo que se ponía la primera piedra para una institución que todavía está por terminar de construir. Tenemos clavado en la memoria de la civilización el artículo segundo de su afortunada formulación de 1948. Ya nos hemos detenido varias veces en el impactante «o de cualquier otra índole» con el que finaliza el artículo. No ofrece dudas sobre la posibilidad y la necesidad de trascender al ser humano. En ese «o de cualquier otra índole» se condensa un perfecto resumen de todo aquello que las ciencias humanas tendrían que estudiar respecto a ese particular objeto científico que es el ser humano.

Se trata, en efecto, de un «más allá del ser humano», de un *Übermensch*, pero no de un más allá de esta vida y de este mundo, sino todo lo contrario. Superar al hombre es superar el más allá en el que él siempre ha permanecido instalado, en su habitual esencia nihilista, y, por tanto, instarlo a recuperar el más acá. Más allá de todo aquello en lo que consiste el ser humano, una vez agotada toda la maraña humana, demasiado humana —es decir, todo el contenido empírico que las ciencias podrían estudiar en él—, solo resta su libertad. Y por eso la exigencia que late en el más allá de los derechos humanos no es más que la exigencia de que la libertad sea capaz de afrontar el reto de vivir en esta tierra que pisamos, en el mundo que vivimos.

Que «todo ser humano tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración», con independencia de una larga lista que termina con un «o de cualquier otra índole», implica que hemos

agotado todo aquello que resume lo que es un ser humano. Y, pese a ello, nos situamos «más allá» y seguimos hablando... de derechos y libertades. Esto es tanto como decir que esos derechos y libertades se sitúan «más allá del ser humano», más allá de ese ser humano que siempre es un padre o una madre de familia, que siempre es francés, italiano o ruso, europeo o africano, humano o marciano o ángel. En la Revolución francesa, «obra de los filósofos», más modestos que Nietzsche, a este más allá del ser humano lo llamaron «ciudadanía». Se trata de recordar que padres y madres, franceses o rusos, religiosos o ateos, son al mismo tiempo ciudadanos, ciudadanos que son padres y madres, franceses o rusos. ¿La condición de ciudadano sitúa al ser humano más allá del ser humano, por encima de su humanidad? Sí, si es verdad que «el género humano progresa hacia lo mejor». Es decir, sí, si el ser humano es capaz de superarse a sí mismo indefinidamente. Aquí no se trata más que de estrellarse frente al hecho de la libertad. Todos los misterios nietzscheanos no son menos misteriosos que el hecho mismo de la libertad: el hecho de que el ser humano no solo es lo que es, sino que también es lo que no es, y que también ocurre que no es lo que es, porque es libre. El ser humano no es lo que es; no es todo aquello que podrían decir de él las ciencias humanas, incluso si fueran omniscientes, porque puede llegar a ser algo mejor. Y también peor, sin duda. Todo en la naturaleza obedece a las leyes en las que consiste. El ser humano —este es el misterio— puede dotarse de leyes mejores.

Y no otra cosa es lo que nos dice la Declaración de los Derechos Humanos en su artículo 2: tu acto no debe ser esclavo de lo que eres. Ni de lo que diga la antropología, ni la sociología, ni la economía, ni la historia, ni tampoco la psicología o la psiquiatría. Tu acto acontece en todas esas circunstancias y no tendría sentido sin ellas, pero no depende de ellas de forma inexorable. Porque, de lo contrario, sería inimputable, pues un reo siempre podría argumentar que hay causas sociales, psíquicas, psiquiátricas, económicas o históricas que le han compelido a hacer lo que ha hecho; o, en definitiva, que su acto no ha

sido un acto, sino el movimiento de algo social, de algo psíquico, económico o histórico. Tenemos una raza, un color, un sexo. Somos ricos o pobres, espartanos, atenienses o persas. O quizá gallegos. Quizá somos religiosos, católicos o protestantes, musulmanes o budistas; quizá somos ateos. En todo caso, no podemos pretender ser todo eso —como diría Sartre— más que de mala fe. Porque no lo somos: lo elegimos. Elegimos incluso si somos cojos. Podemos convertir nuestra cojera en el secreto más profundo de una vida resentida, hasta conseguir que en el pueblo todos nos llamen Paco el Cojo, o podemos dedicarnos a la física teórica, de tal modo que nadie se dé cuenta, más que al observar «parece que cojea un poco» cuando nos levantamos para recoger el Premio Nobel.

Un ciudadano siempre es algo más que un mero ser humano. Es un ser humano que es consciente políticamente de su libertad. Es en este sentido que nos dice Hegel que la Revolución francesa fue el triunfo de la filosofía, en tanto que fue el triunfo de la ciudadanía. Al poner la Declaración de los Derechos Humanos en la cúspide del poder político, lo que se estaba haciendo, en realidad, era instituir la libertad como *metron* supremo de la nación. Fue, sin duda, la aventura más grandiosa que jamás haya emprendido el género humano: el empeño de que el poder político tuviera que regirse en adelante por las exigencias de la libertad. Hegel, en efecto, saluda este acontecimiento con estas palabras: «Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo. Desde que el Sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento» (Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal*, § 692). Al poner el poder político bajo el imperio de la libertad, antropológicamente se estaba jugando con fuego: se trataba de instalar la ciudad en un más allá del ser humano, más cercano a los dioses. La libertad pone al ser humano en contacto con los dioses, y no porque los dioses existan, sino porque la libertad es la prueba de que el ser humano es capaz de tratarse a sí mismo —más allá de su

consistencia antropológica, psíquica, social o económica— como si fuera, en efecto, algo más que lo que es: es decir, un dios. Un «dios terrestre», según la expresión de Heine de la que hemos partido.

Pero aquí estamos hablando ahora del ciudadano, no del superhombre. Aunque quizás, una vez despojado de ciertos tintes biologicistas o aristocráticos, el superhombre descubra asombrado que no es otra cosa que el ciudadano que la Ilustración persiguió. Con tal de que, por supuesto, estemos hablando de la Ilustración derrotada, no de la que históricamente triunfó. Por desgracia, fue precisamente el marxismo el que, sorprendentemente, más se empeñó en emborronar este hecho fundamental: la derrota de la Ilustración. La escolástica marxista, pienso que de espaldas a Marx, veía en la Revolución francesa y en las revoluciones «burguesas» la instauración del modo de producción capitalista propio de la sociedad moderna, sin advertir, en absoluto, que en este éxito espectacular se escondía una derrota mucho más fundamental: la de todos aquellos que se habían tomado en serio la idea de ciudadanía. Ya lo hemos comentado antes aquí y allá, pero se puede resumir: la gran cuenta que quedó pendiente es la de pensar las condiciones materiales de la ciudadanía. Toni Domènech habló del «eclipse de la fraternidad», es decir, del interesado olvido «napoleónico» respecto al hecho de que no podía haber ciudadanía más que si se asentaba sobre la «independencia civil», sobre el no «tener que pedir permiso para existir». Y eso comporta unas condiciones materiales de existencia garantizadas; el primero de los derechos humanos, como dijo Robespierre. En este sentido, ya lo hemos dicho, Marx y la tradición socialista no hacían otra cosa que exigir coherencia al proyecto político de la Ilustración.

Tenemos que volver una y otra vez, no solo en este libro sino en nuestra entera vida política, sobre este hecho crucial de que el artículo 2 de la Declaración de los Derechos Humanos termine con un «o de cualquier otra índole», que termine con «etcétera». O sea, es como si dijéramos que al ser humano le pasan cosas que no dependen del hecho de ser un ser humano. En algún sitio decía Claude Lévi-Strauss

que todas las definiciones de «cultura» que se habían apuntado eran una lista de determinaciones más o menos caótica: raza, color, sexo, parentesco, pertenencia tribal, religión, costumbres, ritos, creencias, instituciones, lengua, mitos, etcétera. Estudiando este «etcétera» se ganan la vida los antropólogos. Y, más o menos, la ciudad científica les ha reconocido el derecho a declarar que son ellos los que estudian al ser humano en sí mismo. Ese derecho se lo han ganado abriéndose paso a codazos, aunque finalmente hayan logrado conquistar un rincón en la ciudad científica bastante exiguo: un departamento donde poner el letrero de ANTROPOLOGÍA: «Aquí es donde se estudia al ser humano». No suele ser un gran edificio, como el de la Facultad de Historia o la de Sociología. Pero no importa, porque la historia y la Sociedad también están incluidas en ese etcétera. Son las ciencias humanas en general las que están «al otro lado», al otro lado de un *a priori*, de un «independientemente de»: hay asuntos que competen al ser humano y que no dependen del ser humano; hay un lugar, existe una tierra «al otro lado», todo un mundo que no es «humano ni demasiado humano», algo que quizá nos asemeja, por tanto, a los dioses. Nos ocurren cosas en una tierra de nadie, en una tierra que no es la tierra que estudia la Antropología ni la tierra que explora la Sociología o recorre la Historia. Es decir: una vez que, hipotéticamente, las ciencias humanas hubieran agotado su objeto de estudio hasta decir su última palabra —agotadas todas las circunstancias históricas, todos los condicionamientos sociales y todas las consideraciones culturales que pudiera aportar el saber de la Antropología—, todavía quedaría algo sin tratar, algo de lo que habría que hablar aún: «de los derechos y libertades proclamados en esta declaración». Y de todo lo que ocurra en el mundo a partir de esos derechos y libertades. Es decir, de todas las obras de la libertad.

Por supuesto que tampoco es que estemos descubriendo la pólvora. Es solo que hemos decidido detenernos en un detalle bastante célebre: el hecho mismo de la libertad. El ser humano no depende del ser humano porque es libre, porque tiene derechos y libertades. El asunto

es que el ser humano hace ya mucho tiempo que recorre y explora una tierra que no le pertenece. Hace ya tiempo que se ha acostumbrado a no ser la medida de todas las cosas. La geometría nos habla de una tierra en la que los tres ángulos de un triángulo suman 180 grados (eternamente así si el espacio es euclídeo, y eternamente no si es curvo), con independencia de que seamos espartanos, atenienses o persas, y, por supuesto, al margen de nuestras pertenencias tribales más exigentes; con independencia incluso de que seamos del Real Madrid o del Betis.

Ahora bien, la que es sin duda la gesta más importante que ha emprendido la humanidad fue la de intentar instalarse en ese lugar, en esa tierra de nadie y de todos y todas y todes y todos los todís que puedan aún sobrevenir. Es una epopeya insólita que nunca se contemplará con suficiente asombro, porque es difícil hacerle justicia. Es la esencia misma del proyecto político de la Ilustración: establecer ahí una medida, un *metron* con el que sea posible comparar toda la vida política de la humanidad. Una medida que, estrictamente, ha sido incrustada más allá del ser humano, al otro lado de un *a priori*, de un «independiente de». Se puede traducir todo esto a un lenguaje al que estamos ya tan acostumbrados que no nos lo tomamos suficientemente en serio: lograr que la medida sea la libertad. Y todo aquello que exige la libertad. Los derechos y libertades de una declaración que quizás haya todavía que perfeccionar en gran medida, pero que al menos ha sido ya una bandera bien clavada en una tierra nueva, que estaba mucho más lejos de la humanidad que el Nuevo Mundo para Cristóbal Colón o Américo Vespucio.

La historia de la filosofía comienza, como recuerdan Sócrates en el *Teeteto*, Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía* o Heidegger en su conferencia *Die Frage nach dem Ding*, con la famosa anécdota de Tales de Mileto cayéndose en un pozo. Fuera lo que fuese lo que hubiera allí debajo, en el fondo de ese pozo, nació en ese momento un proyecto político absolutamente novedoso: el proyecto de anclar ahí el cimiento de la ciudadanía. Ahí fue donde nació el proyecto político de

la Ilustración que triunfó, aunque solo fuera por cinco minutos, con la Revolución francesa. Este proyecto republicano de la filosofía aún no ha podido ser ensayado en serio, porque fue interrumpido por el advenimiento del capitalismo y el acelerador histórico de la lucha de clases. Hemos visto cómo Marx entiende el comunismo como la condición para que ese proyecto político, anclado en el tiempo libre y el asombro, pueda hacer que la historia de la libertad comience por fin para la humanidad: para que termine, por fin, la prehistoria y comience un desarrollo humano que pueda ser considerado como un fin en sí mismo; para que comience, como hemos estado defendiendo aquí, eso a lo que podemos llamar «progreso de la humanidad», ese misterio insólito que convierte al ser humano en el único ser capaz de mejorar, dotándose de leyes cada vez mejores. Y hemos visto que, como todo ello pertenece ya al reino de la libertad, solo se hace posible con la condición de un arreglo de cuentas lo menos costoso posible con el reino de la necesidad, lo que supone, ante todo, una drástica reducción de la jornada laboral, algo que, como comentábamos, saludan ya con entusiasmo Paul Lafargue, J. M. Keynes o Bertrand Russell. El superhombre, así pues, había estado ya a la vuelta de la esquina. Pero también el continuo empeño de «exorcizar el fantasma de un mundo que puede ser libre».

FERRAJOLI: LA LARGA MARCHA PARA POSITIVIZAR LA ETERNIDAD

En 2021, Andrea Mosquera presentó una tesis⁴ sobre Alain Badiou sumamente interesante, en la que se incluía una entrevista con el propio filósofo, donde, sorprendentemente —tiene su gracia—, le daba la razón en casi todo. Para empezar, en el intento que hacía Mosquera de «kantianizar a Platón» y, sobre todo, de «kantianizar» al propio Badiou. En la entrevista, daba la impresión de que él mismo reaccionaba con perplejidad, pero, al mismo tiempo, no tenía más remedio que asentir.

El fondo del problema yo lo resumiría preguntando, asombrado, por qué el «materialismo ateo» se puso las cosas tan difíciles a la hora de pensar cosas que tenían una traducción kantiana muy potente. La máxima materialista de atenerse a los hechos se encuentra siempre con un escollo, porque en este mundo se encuentra con hechos muy interesantes y raros. Para empezar, el hecho mismo de la historia de la ciencia y el hecho de la historia del derecho. El hecho de la libertad. El hecho innegable de que existen «hechos de la razón» en el mundo. El hecho, por ejemplo, de que hay acontecimientos, como la Revolución francesa, imprevisibles, contingentes y necesarios al mismo tiempo. La teoría del Acontecimiento de Badiou hace al respecto piruetas verdaderamente chocantes.

Cuando se insiste con tanta perplejidad en que algo sea imprevisible, contingente y necesario al mismo tiempo, en el fondo no se está haciendo otra cosa que romper con el historicismo. Hay cosas en una época que no dependen de la época ni son reclamadas ni causadas por ella. Será muy cierto, sin duda, que «no cualquier cosa puede ser dicha en cualquier época» (Foucault), pero eso no indica que todo lo que se dice lo diga la época. Ni que todo lo que se haga lo haga la época. Si así fuera —como ya hemos dicho antes—, cualquier imputado en un juicio podría pedir que, en lugar de juzgarlo a él, juzgaran a su época, alegando, por ejemplo, que si le ha partido la nariz a su mujer ha sido por culpa del machismo, del que él no es más que un lastimoso efecto. En último extremo, no habría otro culpable de nada que la propia Historia Universal. Y ya lo hemos comentado, recordando la sabiduría innegable del guionista de Hollywood o de los Evangelios. Aunque las piedras con las que se va a lapidar a una adúltera fueran lanzadas por la propia Historia Universal, con absoluta justificación y como efecto de mil férreas causalidades que hacen palanca para que así sean las cosas —toda la idiosincrasia de ese pueblo causada por infinidad de causas históricas—, Jesús tendría perfecta razón al pasar por ahí y decir, sencillamente: «No».

Nos detenemos perplejos ante el hecho de que haya cosas o acontecimientos que no dependan de su época, aunque se produzcan en ella. Badiou gesticula mucho retóricamente sobre el asunto, pero, en definitiva, no se está haciendo otra cosa que reflexionar sobre el asombro que despierta cualquier hecho de la libertad. No es la historia quien arroja la primera piedra. Y tampoco es la historia la que dice no. Se dice que no incluso contra la historia en su totalidad, incluso contra la Historia Universal. Lo que hay aquí es una ruptura contra la pretensión historicista de que el Tiempo siempre tiene la última palabra. Existen hechos de la razón que, aunque se dan en el tiempo, no son causados en él. Es perfectamente legítimo recurrir aquí retóricamente a la expresión «eternidad» y reconocer que los hechos de la razón son una puerta abierta para tomar el camino de los dioses. La historia de la ciencia y la historia del derecho son hechos de la razón, no coágulos temporales materializados por la historia.

«¿Cómo pensar un “futuro que no es futuro, porque proviene de fuera del tiempo”?»⁵ (Mosquera, 358). Hay que pensarlo a la manera en que piensan la historia de la ciencia y la historia del derecho. Recordemos las palabras de Husserl con las que hemos iniciado este capítulo: «Los fines de la vida son de dos especies: unos para el tiempo, otros para la eternidad. La ciencia es un título de valores absolutos, intemporales. En interés del presente no podemos sacrificar la eternidad. Las cosmovisiones pueden litigar; solo la ciencia puede decidir, y su fallo lleva el sello de la eternidad». La ciencia y el derecho escriben, sin duda, en el tiempo y en su tiempo, pero no desde el tiempo ni tan solo para su tiempo.

La tesis de Andrea Mosquera tenía la inmensa virtud de clarificar kantianamente el lío fenomenal que tanto Badiou como también Althusser montan con las consecuencias que tiene este antihistoricismo elemental para el materialismo (que se empeñaba tozudamente en pensarse en un horizonte spinozista). Althusser, finalmente, intenta sistematizar la cosa en un «materialismo del encuentro», un «materialismo aleatorio» que, como ocurre ya desde Demócrito,

necesita de algo así como un *clinamen* para tener pies y cabeza. A mí me parece un recurso bastante infantil, aunque básicamente correcto. Por su parte, Badiou monta un cisco fenomenal y bastante incomprensible, porque no suele tener la virtud de la claridad, enredándose en aporías que Mosquera diagnostica con paciencia y agudeza. Se le pueden dar todas las vueltas que se quiera, pero la ruptura con el historicismo obliga a hacer una distinción kantiana, diferenciando fenómeno y *noúmeno*. Esa es la única manera de no dar al curso del Tiempo toda la razón, obligándolo a coexistir con otra fuente de autoridad más alta, a la que llamamos razón o libertad.

Pero lo más bonito que hacía Mosquera en su texto era recurrir nada menos que a Luigi Ferrajoli para desenredar la madeja, mostrando que el problema era el mismo y la solución, poco más o menos, con la diferencia de que a Ferrajoli se le entiende y a Badiou no.

Ferrajoli es, como Kelsen, un decidido positivista. Ahora bien, tiene una peculiar manera de abordar la cuestión. Sostiene que:

El antiguo contraste entre el gobierno de las leyes y el gobierno de los hombres, correspondiente al antiguo e igualmente recurrente dilema y contraste entre razón y voluntad, entre ley de la razón y ley de la voluntad, entre derecho natural y derecho positivo, entre Antígona y Creonte, que desde la Antigüedad ha atravesado toda la historia de la filosofía jurídica y política, ha sido resuelto por las actuales constituciones rígidas con la positivización de esa «ley de la razón», aunque sea históricamente determinada y contingente, que se expresa en los principios y en los derechos fundamentales estipulados por ellas como límites y vínculos a la «ley de la voluntad», que en democracia es la ley del número expresada, en cambio, por el principio de la mayoría. Antígona conserva su autonomía, como portadora del punto de vista político irreductiblemente externo, crítico y proyectivo en relación con el derecho vigente, incluido su deber ser constitucional. Sin embargo, con la transformación de sus leyes de razón en normas constitucionales de derecho positivo, la divergencia entre justicia y derecho ciertamente se ha reducido.⁶

Por supuesto —nos dice Ferrajoli—, la divergencia entre Antígona y Creonte, entre derecho natural y derecho positivo, está destinada a reabrirse con la emergencia de nuevas instancias de justicia y a reducirse nuevamente con la conquista de nuevos derechos. Es ahí donde localiza, precisamente, «el progreso histórico del constitucionalismo». Hemos logrado positivizar la ley natural, pero la divergencia continuamente se reabre. «Antígona», es decir, las demandas de la sociedad como punto de vista crítico y externo al derecho vigente, se mantendrá constantemente en reivindicación. Pero necesitará de un coraje que haga durable su reclamación y una justicia (Atenea) que dé forma a sus vindicaciones, lo que reduce de nuevo la divergencia sin cerrarla nunca del todo.

En definitiva, podríamos afirmar que la tarea primordial del derecho constitucional es la de positivizar la eternidad. Tal y como nos había aconsejado Aristóteles, seguimos frente a la tarea de «divinizarnos, en la medida que sea posible», y el caso es que tenemos aún una larga marcha por delante. Se trata, como creo que pretende Mosquera, de una muy sensata traducción de un imposible Badiou. La tarea de introducir la Verdad en este mundo —lo que Badiou considera la «fidelidad al acontecimiento»— no es sino la tarea de positivizar la eternidad en eso que llamamos «progreso del derecho constitucional».

En sus últimas publicaciones, Luigi Ferrajoli ha insistido hasta la saciedad en la necesidad de extender el constitucionalismo a nivel global, lo que él llama una «profundización en la historia del derecho moderno». Se trata de la «historia atormentada de un largo proceso de limitación de los poderes absolutos y salvajes», tanto políticos como económicos: «esos nuevos soberanos absolutos, anónimos, impersonales e irresponsables que son los mercados globales».⁷ Esta constitucionalización de la globalización exige la construcción de un espacio público global, para «restituir a la política el papel de gobierno de la economía y las finanzas, y al derecho el papel de garantía de los derechos sociales y del trabajo».

Es preciso —nos dice— «blindar a nivel internacional los derechos humanos, los bienes fundamentales y los derechos sociales», y la fórmula no puede ser otra que la de construir instituciones de garantía, partiendo, quizá, de las instituciones internacionales ya existentes, como la FAO o la OMS. Y, por supuesto, la ONU, que sería el embrión a partir del cual anclar este proyecto constitucional. El medio para toda esta maquinaria sería, por supuesto, un sistema impositivo global: tasas a los movimientos de capital e impuestos progresivos a nivel internacional. En esto coincide con Thomas Piketty:

La organización económica actual, basada en la circulación incontrolada de capitales, sin objetivos sociales ni medioambientales, es a menudo una forma de neocolonialismo en beneficio de los más ricos. Este modelo de desarrollo es política y ecológicamente insostenible. Su superación pasa por transformar el Estado social nacional en un Estado federal abierto al Sur, y por revisar radicalmente las normas y los tratados que rigen actualmente la globalización [...]. Sobre el papel, la solución es relativamente sencilla. Los tratados puramente comerciales y financieros que ha organizado la globalización hasta ahora deben ser sustituidos por auténticos tratados de codesarrollo sostenible y equitativo.⁸

Es decir, habría que caminar precisamente en sentido contrario al actual, pero la carretera ya está trazada. Probablemente, Ferrajoli estuviera también de acuerdo con este programa económico y social:

He defendido la posibilidad de un socialismo democrático y federal, descentralizado y participativo, ecológico y con mestizaje social, basado en el desarrollo del Estado social y la fiscalidad progresiva, el reparto de poder en las empresas, las reparaciones coloniales y la lucha contra la discriminación, la igualdad educativa y la tarjeta-carbono, la progresiva desmercantilización de la economía, la garantía de empleo y el sistema de herencia universal, la reducción drástica de las desigualdades monetarias y un sistema electoral y mediático que quede por fin al margen de la influencia del dinero.⁹

En realidad, Ferrajoli y Piketty coinciden en que la fórmula está ya inventada. Y, además, es una fórmula que ya se practicó en su momento, en la época en la que el «nunca más» era un clamor popular y mundial, de 1945 en adelante, con cincuenta millones de muertos sobre la mesa de negociaciones internacionales. Era, por supuesto —ya hemos hablado de ello más atrás—, un momento en el que la correlación de fuerzas era muy favorable a las clases trabajadoras. Tal y como dice Piketty:

Sería necesaria la constitucionalización de una auténtica progresividad fiscal, dirigida a asegurar techos máximos a las rentas altas, a través de cuotas incluso del 90 %, como sucedió en la Norteamérica de Roosevelt hasta la presidencia de Lyndon Johnson.¹⁰

Por supuesto, estamos cada vez más lejos de esta solución, pues las clases trabajadoras han sufrido una derrota monumental en el auge neoliberal. Lo difícil no es encontrar la solución, sino recomponer un poder de negociación para poder aplicarla. No creo que Ferrajoli se haga grandes ilusiones respecto a la tarea de constitucionalizar la globalización económica. El mundo no suele obedecer a palabras que se escriben en un papel, por muy sensatas que sean. Pero también es verdad que son las palabras o las armas. Y las armas ya no tienen ninguna posibilidad. Por ingenua que resulte esta tarea revolucionaria, es lo único que nos queda: una concienciación de la población mundial, una movilización ciudadana internacional.

Lo que plantea Ferrajoli se puede resumir con facilidad. Se trata de retomar la gran cuenta pendiente de la modernidad, para dejar de jugar en el tablero del capitalismo y comenzar a jugar en el tablero de la Ilustración. Hace más de dos siglos que vivimos bajo una Ilustración oscura; Nick Land solo ha abogado por rematar la faena. Las Luces que ahora hay que volver a encender exigen desde el principio lo que nunca hemos llegado a tener: la soberanía del poder político sobre los poderes económicos. Y, en las condiciones actuales, nos dice Ferrajoli, el constitucionalismo nacional es más impotente

que nunca. «La asimetría entre el carácter global de los mercados y el carácter local de los poderes políticos y jurídicos de los Estados ha invertido la relación entre Estados y mercados. Ya no son los Estados los que garantizan la competencia entre las empresas, sino que son las grandes empresas multinacionales las que ponen a los Estados a competir privilegiando, para sus inversiones, a los países en los que mejor puedan explotar el trabajo, pagar menos impuestos, devastar el medio ambiente y corromper a los gobiernos».¹¹ «Atrocidades —nos dice— en absoluto naturales y tampoco inevitables, sino provocadas por el actual anarcocapitalismo global». Actualmente, como bien supo ver Hannah Arendt, la ciudadanía se ha convertido en la condición de «un derecho a tener derechos». Los derechos humanos carecen hasta tal punto de instituciones de garantía que «si no eres italiano, francés o ruso» —como decía Joseph de Maistre— no te vale de nada que pretendas ser un ser humano. «Las personas a las que se ha dejado ahogar en el Mediterráneo en el intento de alcanzar nuestros paraísos democráticos, el *apartheid* mundial en el que viven y mueren un millardo de seres humanos y las represiones violentas de las libertades fundamentales en gran parte del planeta, nos dicen que, fuera de las fronteras de Occidente, los derechos fundamentales son privilegios y su proclamación, sin su carácter indivisible, se queda en vacía retórica».¹² Por mi parte, he descrito a menudo la situación como una especie de Auschwitz invertido. Los nazis encerraron a la población sobrante en campos de concentración y los quemaron en hornos crematorios. Era la solución final. Para gran parte de la población mundial, el sistema económico internacional es también la solución final. Aunque nosotros no construimos campos de concentración, sino que ponemos alambradas para nuestra fortaleza inexpugnable y dejamos fuera a los que sobran. De este modo, la ciudadanía misma se ha convertido en «ciudadanía oscura». Solo los ciudadanos tienen el derecho de tener derechos. Y el derecho acaba así transformado en su contrario: en el privilegio de una casta. Nuestra Ilustración oscura es

una Ilustración invertida, y así seguirá siendo mientras no sea posible construir una «sociedad civil global».

La ONU —nos dice Ferrajoli— es el embrión y la promesa de un «constitucionalismo rígido inaugurado también con las constituciones de posguerra», y es «el legado más precioso del siglo pasado». «No hay razón —nos dice— para que los pueblos no lo recuerden» y lo promuevan. Pero llevamos un siglo de escarmiento. De nada sirve acordarse de los derechos humanos en un mundo en el que el poder político obedece a poderes económicos salvajes.

La primacía de la economía sobre la política representa la más grave amenaza para el futuro de la humanidad. La gravedad de tal amenaza ha crecido enormemente en estos años y está destinada a seguir haciéndolo, también a causa del enorme desarrollo de las tecnologías, de las que se han apoderado los grandes poderes económicos, subordinándolas a sus intereses.¹³

En estas condiciones no podemos ser «tecnooptimistas», sino todo lo contrario. El poder tecnológico se convierte en «un poder inmenso capaz de llevar al planeta a la ruina».

El poder tecnológico, sometido a los poderes económicos —a su fin primario, que es la maximización de beneficios a cualquier precio, sea ecológico o social, y a la obsesión liberista, difundida en la clase política, de un crecimiento infinito en un planeta finito—, es, en efecto, capaz de desarrollar potencialidades destructivas ilimitadas, que solo un constitucionalismo al mismo tiempo global y de derecho privado podría neutralizar.¹⁴

El tecnooptimismo no lo ha inventado Marc Andreessen. La Ilustración siempre fue tecnooptimista. Es la falta de Ilustración y el exceso de capitalismo lo que induce, con razón, al más fatal tecnopesimismo.

Puede que, por desgracia, Ferrajoli no esté más que lanzando un brindis al sol. Pero al menos no comete el error, tan habitual en cierta izquierda, de confundirlo todo con todo. Si nos vamos al garete, por lo menos que sepamos por qué. La Ilustración fue un papel mojado

desde el principio porque, al ser derrotada, se le negaron sus bases materiales. Por eso Ferrajoli insiste en la necesidad de establecer un constitucionalismo de los bienes fundamentales.

«Frente a las devastaciones y los saqueos de los bienes naturales y frente a la mercantilización de los bienes vitales artificiales (como los fármacos, las vacunas y los alimentos básicos) por parte del actual anarcocapitalismo, se impone un constitucionalismo de los bienes fundamentales consistente en su sustracción del mercado y en la garantía de su universal accesibilidad».¹⁵

Constitucionalizar los poderes salvajes, políticos y económicos es, de alguna manera, imponer al Tiempo la disciplina de la libertad. Obligar al curso temporal a respetar las exigencias de lo que la razón ha sido capaz de recordar de la eternidad, de lo que, al parecer, estaba ya escrito en una vida anterior. Como termina diciendo Andrea Mosquera: «hemos de pugnar por que la contingencia de nuestra finitud aproxime aquí lo eterno».¹⁶

CIERRE

«Corrían el peligro de fomentar la confusión entre la libertad para hacer dinero... y la propia libertad».

TONY JUDT

Hemos partido de una cita de Marc Andreessen: «Nosotros llamamos futuro tecnológico a lo que Nietzsche llamó el *Übermensch*, el superhombre». De este modo, Nietzsche, que ya sirvió de coartada al nazismo, se convierte ahora en el ideólogo del tecnofascismo contemporáneo.

Este libro ha sido en cierto modo una operación de rescate. Hemos intentado institucionalizar el superhombre nietzscheano y también institucionalizar la idea del eterno retorno. Y el resultado ha resultado coincidir con una tarea que algunos marxistas nos habíamos propuesto por nuestra cuenta: la de pensar con seriedad la idea de ciudadanía. Se habla muy a la ligera de este tema. Nos consideramos ciudadanos cuando ninguno de los pensadores que inventaron y pensaron semejante condición nos reconocería como tales. Como hemos visto, ni la Ilustración de derechas ni la de izquierdas. La primera porque vería absurdo conceder la ciudadanía a quien, por carecer de propiedad, depende necesariamente de otro para existir. La segunda, porque vería ficticia una ciudadanía que no garantizara la independencia civil, abogando en consecuencia por una revolución de

las condiciones materiales de existencia de la población tal y como reclamó la tradición socialista.

Marx sigue siendo el pensador clave en esta encrucijada. El pensamiento político de la Ilustración es irrenunciable, pero se convierte en una fantasmagoría y en una impostura si carece de sus propias condiciones materiales de existencia. Solo sobre esta base material imprescindible, capaz de garantizar la independencia civil de los ciudadanos, se hace posible el desarrollo humano considerado como un fin en sí mismo.

Es la idea de república. No es incompatible con la meritocracia, pero sí con una sociedad dividida en clases sociales. Y tanto más en un sistema económico que absorbe todo el tiempo libre de la humanidad para invertirlo en la aceleración. Hemos citado la frase de Vaneighem, «hasta el momento, supervivir, nos ha impedido vivir». Hemos citado a Aristóteles: no basta con vivir hay que saber vivir una vida buena. Y también a Marx: estamos a punto de salir de la prehistoria, para que comience por fin la historia de la libertad. Llevamos dos siglos, dijimos citando a Fisher y Marcuse, «exorcizando el fantasma de un mundo que puede ser libre». La idea del superhombre nietzscheano estaba ya prevista desde el imperativo socrático-platónico que nos exhortaba a «salir de la caverna». No era una tarea meramente epistemológica. Era una causa política que pretendía instalar los cimientos de la ciudad en un *noúmeno* institucionalizado, un «ahí» desde el que las cosas pudieran ser iluminadas desde la verdad, la justicia y la belleza.

Hemos intentado aquí traducir en términos institucionales la idea de superhombre nietzscheano. Pero la empresa era muy antigua, nació con la historia de la filosofía desde sus comienzos. Por eso, los pensadores de la Ilustración pudieron reconocerse en la filosofía de Sócrates y de Platón. Allí es donde encontraron la cuenta que había quedado pendiente desde la muerte de Sócrates y los fracasos de Platón en Siracusa. Había que conseguir apuntalar una institución que emulara con el pueblo aquello que Sócrates conseguía haciendo de

partera con sus interlocutores. Había que inventar una partera que hiciera concebir al pueblo. Allí comenzó esa larga marcha que desembocó en las revoluciones de la modernidad. La posibilidad era tan grandiosa y espectacular que Nietzsche creyó presentir entonces la posibilidad de un superhombre, aunque lo interpretó de la peor manera en términos biologicistas y aristocráticos. Pero diagnosticó bien la macabra realidad que se avecinaba, aunque no acertara con sus verdaderas causas: el imperio del último hombre, de quien vive por y para nada. El nihilista a secas, sin disfraces, porque el triunfo del capitalismo los había disuelto todos en el aire. Un desierto que crecía, un proletariado mundial. Una nada social, un vacío antropológico. El imperio freudiano de un ser humano que ha dejado atrás sus tradiciones y costumbres para que se impongan tan solo sus síntomas y sus neurosis. Este es el verdadero inicio de la Ilustración oscura que, en definitiva, no ha sido otra cosa que la derrota de la Ilustración.

Hemos superado al ser humano, pero no hemos conseguido «dar a luz ninguna estrella». Nos entretenemos con cacharritos tecnológicos. No nos hacen felices, pero han hecho ricos a Peter Thiel y a Marc Andreessen. Son ellos los que desean vivir en un mundo acelerado, porque a eso lo llaman hacer negocios. Al resto, la aceleración no nos aporta nada. Es solo una forma de acortar nuestro camino hacia la mortalidad. Acelerar nos hace llegar antes a la meta, y la meta sigue siendo la muerte. Y lo que buscábamos era el eterno retorno: ese tesoro de valideces eternas que es el patrimonio de la humanidad y que ha quedado depositado en la historia del arte, de la ciencia y del derecho.

Marx había traído muy malas noticias. Y Nietzsche acertó muy bien en cómo constatarlas. La cosa no podía funcionar en cualesquiera condiciones materiales y sociales. El nihilismo, nos había dicho Nietzsche, es el efecto inevitable de una vida despreciable. No se puede salvar con voluntarismos o esfuerzos de la voluntad. Porque cuando la voluntad no encuentra nada digno de ser querido, prefiere querer la nada a no querer. Freud lo diría a su modo: el Ello jamás

renuncia a su satisfacción. La satisfacción que no encuentra en el mundo, la encuentra en los síntomas. La única manera de escapar al resentimiento y la venganza contra la vida es convertir este mundo en algo que pueda ser querido. Es una tarea política que tiene que obligar «a cambiar este mundo de base». Y mal que le pese a Nietzsche, fueron las tradiciones anarquistas, socialistas y comunistas las que se pusieron manos a la obra. Era una tarea material, una intervención sobre las bases materiales que sostienen las instituciones. Era, si se quiere, el intento de institucionalizar también la voluntad de poder nietzscheana. Para que no ocurriera que pudiéramos quererlo todo, justo cuando ya no había condiciones materiales para nada. Que seamos enteramente libres allí donde nada puede ser puesto en libertad. Nunca debería haberse perdido el objetivo: instituir, por fin, una «democracia de dioses terrestres». Eso mismo que Heine consideraba el programa político del panteísmo: nada de austeros burgueses y mucho menos de diligentes proletarios. Néctar y ambrosía. Sexo, droga y rock and roll. Una república orgullosa de sus bases materiales sobre la que sea posible instaurar el reino de la libertad.

La cosa se puede resumir en la idea de una democracia bajo el imperio de la ley, siempre y cuando sea verdad que es lo que dice ser, de tal modo que el espacio público detente la soberanía sin que ningún otro poder pueda ni tan siquiera intentar medirse con él. Este anhelo es una vieja cuenta pendiente que los filósofos señalaron ya en la democracia ateniense. Sócrates, es verdad, no tenía ningún respeto por la democracia en sí misma. Pero no porque anhelara una dictadura, sino porque no paraba de pensar en cómo se podía conseguir que el pueblo razonara, es decir, que fuera coherente consigo mismo. El proyecto era inmenso e interminable, pero finalmente fue capaz de progresar con pasos de gigante. Hoy en día aceptamos de forma general la idea más básica: una democracia constitucional, en Estado de derecho.

Ahora bien, para que la democracia acate el imperio de la ley tiene primero que ser una democracia. Y eso es imposible en ciertas condiciones de desigualdad. El último *Informe sobre la desigualdad global* (2026), coordinado por Thomas Piketty, entre otros (y firmado por más de doscientos economistas, con un prólogo de Joseph E. Stiglitz), arroja unos datos que estremecerían a cualquier pensador republicano, e incluso a cualquier pensador liberal clásico. En estos momentos, el 10 % de la población mundial con mayores ingresos gana más que el 90 % de la población restante. El 50 % más pobre de la humanidad gana menos del 10 % de los ingresos. La cosa empeora en términos de propiedad, es decir, adoptando el enfoque que habrían adoptado Locke o Kant (con vistas, no lo olvidemos, a pensar el concepto de ciudadanía y repartir entre la población la posibilidad del sufragio censitario): el 10 % más rico posee las tres cuartas partes de la riqueza mundial. La mitad más pobre, el 2 %. El 0,001 % más rico, unos 60.000 multimillonarios, controla tres veces más riqueza que la mitad de la humanidad.

La cuestión, ahora, no es si estas cifras son moralmente aceptables. Ni siquiera si son siquiera concebibles (porque cuesta hacerse una idea, hay que pensarlas con algunos trucos que apoyen nuestra limitada capacidad de imaginación). La cuestión es si esto es compatible con un mínimo de democracia. Peter Thiel donó 1,25 millones de dólares a la campaña electoral de Trump en 2016. Aportó 15 millones de dólares a la campaña electoral de J. D. Vance en 2022. Duele recordar lo que les costó a Efialtes y Pericles asignar unas dracmas a los pobres para que pudieran dedicarse a la política. No se trata solo de una cuestión de influencia. Estas fortunas personales son inconcebibles porque contradicen los límites físicos más elementales de la realidad socioeconómica. La democracia puede y debe funcionar con desigualdades, pero no con semejantes desigualdades, porque son inconmensurables desde un punto de vista político. Con fortunas mucho menores se estableció lo que hemos llamado la ley de hierro de la democracia en el siglo xx: la democracia no vale nada si los que

pierden las elecciones pueden financiar un golpe de Estado que acabe con la democracia. Hoy vivimos ya en un golpe de Estado cotidiano.

Como se ha podido comprobar, contra la Ilustración oscura, en este libro hemos intentado simplemente defender la Ilustración. Lo hemos hecho procurando contar con Nietzsche y con Marx. Porque tampoco hemos querido conformarnos con la impostura con la que una realidad capitalista se vistió con los ropajes de las Luces, de la democracia y de la Ley.

Tomarse en serio la Ilustración es hacerse cargo de dos problemas fundamentales. El primero de ellos, el proyecto de pensar una ortopedia socrática que, edificada en el centro de la ciudad, sea capaz de hacer a un pueblo razonar. Esta tarea, la de diseñar una especie de Sócrates institucional, fue llevada a cabo con mucho éxito por el pensamiento de la Ilustración. Fue la obra de la filosofía. Para el segundo problema, sin cuya solución quedaba irresuelto también el primero, hizo falta esperar a Marx y a Nietzsche. No es posible superar el nihilismo más que a ras de tierra, haciendo que este mundo deje de ser un mundo despreciable. Y esto no se conseguirá sin poner el desarrollo tecnológico al servicio de la libertad, para lo que la reducción de la jornada laboral es una condición básica.

Pero, al mismo tiempo, hay que hacer una constatación muy materialista. La razón y la libertad no pueden obrar más que con fuerzas prestadas. No vale de nada fundar un espacio público, apuntalándolo con la separación de poderes, la libertad de expresión, la escuela y la sanidad pública y una renta que garantice la independencia civil de la ciudadanía si, de todos modos, se legisla sobre papel mojado. Este es, en el fondo, el segundo de los grandes problemas y de los grandes retos que afrontó la Ilustración: el de cómo lograr hacerse obedecer. El de cómo lograr impedir que «el enemigo más poderoso de la ciudad», como lo llamó Platón, o «los dueños del poder real», como los llamó Carl Schmitt, no sean «poderes salvajes», como los ha llamado Ferrajoli, capaces de dar al traste con el esfuerzo de la civilización. No es una tarea fácil, ya que,

como se repite a menudo, es ya más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.

NOTAS

I. DIOSES TERRESTRES

- 1 Pico della Mirandola, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Goncourt, 1978.
- 2 Tras masivas manifestaciones y referendos sobre la reforma, finalmente logramos que se nos invitara al programa *59 segundos*, a un alumno y un profesor que resulté ser yo mismo. Tenía 59 segundos para resumir diez años de luchas y reivindicaciones, y Ana Pastor me interrumpió a los 22 segundos exactos para decirme que no podía seguir argumentando así. Me había limitado a decir que el *Informe semanal* emitido la semana anterior sobre Bolonia había sido pura propaganda y completamente irreal. Había consistido en sacar a unos submarinistas haciendo prácticas de oceanografía en un arrecife de coral, mientras una voz en *off* afirmaba que así sería la nueva universidad, puramente centrada en la práctica, sin aburridas clases magistrales, con grupos de alumnos muy reducidos y profesores que enseñaran cómo aprender a aprender por uno mismo.
- 3 Existen dos traducciones castellanas. Una de ellas, editada por la Universidad Autónoma de México, en 1972, con un excelente prólogo de Max Aub, se publicó con el título *Alemania*. Existe también una edición más reciente en los libros de bolsillo de Alianza Editorial: *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, 2008.

2. ACELERACIONISMO

- 1 *El Grand Continent*, «El transhumanismo según Peter Thiel: la IA, Marte y la geopolítica», 2025, accesible en <legrandcontinent.eu/es/2025/07/03/el-transhumanismo-segun-peter-thiel-la-ia-marte-y-la-geopolitica-x/>.

- 2 *Ibidem*.
- 3 Morozov, E., «Oligarcas intelectuales legisladores», *Nueva Sociedad*, 2025, accesible en <nuso.org/articulo/318-oligarcas-intelectuales-legisladores/>.
- 4 Morozov, E., «Los nuevos legisladores de Silicon Valley», *Sin Permiso*, 2025, accesible en <sinpermiso.info/textos/los-nuevos-legisladores-de-silicon-valley>.
- 5 Saffo, P., «El nuevo momento Grocio», *El Grand Continent*, 2025, accesible en <legrandcontinent.eu/es/2025/08/22/el-nuevo-momentogrocio/>.
- 6 *Ibidem*.
- 7 Deleuze, G., y Guattari, F., *El Anti-Edipo*, Paidós, 1985, citado en Avanesian, A., y Reis, M., *Aceleracionismo*, Caja Negra, 2017.
- 8 Land, N., *La Ilustración oscura*, Materia-oscura Editorial, 2022.
- 9 Avanesian, A., y Reis, M., *Aceleracionismo*, Caja Negra, 2017. Cfr. Land, N., «Crítica del miserabilismo trascendental», págs. 65-68.
- 10 *Aceleracionismo*, *op. cit.*, pág. 13.
- 11 Miranda, A., «Acelerar el capitalismo para salir de la humanidad: las profecías de Nick Land, mago de la Ilustración Oscura», *El Grand Continent*, 2025, accesible en <legrandcontinent.eu/es/2025/09/08/acelerar-el-capitalismo-para-salir-de-la-humanidad-las-profecias-de-nick-land-mago-de-la-ilustracion-oscura/>.
- 12 Land, *op. cit.*, pág. 21.
- 13 Thiel, P., «Your Suffrage Isn't in Danger. Your Other Rights Are», *Cato Unbound*, 2009, accesible en <cato-unbound.org/2009/05/01/peter-thiel/suffrage-isnt-danger-other-rights-are/>.
- 14 Thiel, P., «The Education of a Libertarian», *Cato Unbound*, 2009, accesible en <cato-unbound.org/2009/04/13/peter-thiel/education-libertarian/>.
- 15 *Ibidem*.
- 16 Fraguas, T., «La “Ilustración oscura”: la secta filosófica ultracapitalista tras la extrema derecha», *el Diario.es*, 2025, accesible en <eldiario.es/cultura/ilustracion-oscura-secta-filosofica-ultracapitalista-extrema-derecha_1_12111492.html>.
- 17 Miranda, A., «Tras seis meses de Trump, Curtis Yarvin llama al golpe de Estado», *El Grand Continent* 2025, accesible en <legrandcontinent.eu/es/2025/07/19/tras-seis-meses-de-trump-curtis-yarvin-llamaal-golpe-de-estado/>.
- 18 Staglianò, R., «Curtis Yarvin, incontro con il tecno fascista che sussurra alla Casa Bianca», *la Repubblica*, 2025, accesible en <repubblica.it/venerdi/2025/08/28/news/curtis_yarvin_ideologo_tecno_destra_trump_usa_intervista-424812496/>.
- 19 Kofman, A., «El complot neorreaccionario de Curtis Yarvin», *Nueva Sociedad*, n.º 318, 2025, págs. 69-99.

- 20 Staglianò, *op. cit.* Allí resume su proyecto con estas palabras: «Mi idea era derribar las oficinas y reconstruirlas desde cero: por desgracia, ni siquiera nos acercamos. Quería “reconstruir el Estado como una empresa”, y no lo hemos logrado en absoluto».
- 21 Staglianò, *op. cit.*
- 22 Land, *op. cit.*, pág. 86.
- 23 Tafalla, J., «Entrevista con Florence Gauthier sobre Robespierre y la revolución», *Sociología crítica*, 2012, accesible en <sociologiacritica.es/2012/05/04/entrevista-con-florence-gauthier-sobre-robspierre-y-la-revolucion-joan-tafalla/>.
- 24 Rifo, M., «Entrevista a la historiadora Florence Gauthier», *Revista Heterodoxia*, 2021, accesible en <heterodoxia.cl/2021/05/entrevistaa-florence-gauthier/>.
- 25 Gil, A., «El proyecto para la “Riviera” de Trump en las ruinas de Gaza: desplazamiento forzoso para un centro turístico y tecnológico», *elDiario.es*, 2025, accesible en <eldiario.es/internacional/proyecto-riviera-trump-ruinas-gaza-desplazamiento-forzoso-centro-turistico-tecnologico_1_12570976.html>.
- 26 Thiel, P., «The Education of a Libertarian», *Cato Unbound*, 2009, accesible en <cato-unbound.org/2009/04/13/peter-thiel/education-libertarian/>.
- 27 Agenda Pública, «Steve Bannon: “En el ‘tecnofeudalismo’ eres solo un siervo digital”», 2025, accesible en <agendapublica.es/noticia/19624/steve-bannon-tecnofeudalismo-eres-solo-siervo-digital>.
- 28 Juliana, E., «Mañana, en la batalla», *La Vanguardia*, 2026, accesible en <lavanguardia.com/internacional/20260106/11414893/manana-batalla-newsletter-peninsulas-enric-juliana.html>.
- 29 Publicado en inglés en 2023, y en español, por Editorial Ariel, en 2024.
- 30 Cfr. Hari, J., *El valor de la atención*, Península, 2023.
- 31 Dieterich, H., y Chomsky, N., *Hablemos de terrorismo*, Txalaparta, 1998.
- 32 Bria, F., «El golpe de Estado de los tecnoautoritarios: de la América postdemocrática a la Europa que viene», *La Vanguardia*, 2025, accesible en <lavanguardia.com/internacional/20251102/11220880/golpe-tecnoautoritarios-america-postdemocratica-europa-viene.html>.
- 33 Molina, M., «Francesca Bria: “Si no actuamos ya, imperios digitales en la sombra dictarán nuestras leyes”», *La Vanguardia*, 2025, accesible en <<https://www.lavanguardia.com/vida/20250216/10388660/eurostack-francesca-bria-ia-elon-musk-tump-colonia-soberania-digitaleuropa.html>>.
- 34 Bria, *op. cit.*

3. ACELERACIÓN Y PROGRESO

- 1 Williams, A., y Srnicek, N., «Manifiesto por una política aceleracionista» (2013), en *Aceleracionismo*, Caja Negra, 2017.
- 2 Cfr. Fernández Liria, C., y Alegre Zahonero, L., *El orden de “El capital”*, Akal, 2011.
- 3 Keynes, J. M., *Ensayos de persuasión*, Crítica, 1988.
- 4 Samuelson, P. A., y Nordhaus, W. D., *Economía*, McGraw-Hill/Madrid, 1980, 12.^a ed.
- 5 Polanyi, K., *El sustento del hombre*, Capitán Swing, 2009. Cfr. en especial «Presentación» de César Rendueles.
- 6 Anders, G., *Llámesese cobardía a esa esperanza*, Besatari, 1995.
- 7 Klein, N., *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, 2007.
- 8 Vaneigem, R., *Trivialidades de base*, Anagrama, 1976.
- 9 Fisher, M., *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?*, Caja Negra, 2016.
- 10 Keynes, *op. cit.*, pág. 333.
- 11 Cfr. Sánchez-Cuenca, I., *La superioridad moral de la izquierda*, Lengua de Trapo & Ctxt, 2018.
- 12 Lafargue, P., *El derecho a la pereza*, Editorial Fundamentos, 2004.
- 13 Russell, B., *Elogio de la ociosidad*, EDHASA/Los libros de Sísifo, 2000.
- 14 Alba Rico, S., *Ser o no ser (un cuerpo)*, Seix Barral, 2018.
- 15 Vaneigem, *op. cit.*, pág. 10.
- 16 Chesterton, G. K., *El pozo y los charcos*, EDIBESA, 2007.
- 17 Sin duda, la obra clásica de referencia para tratar este tema (en el marco de la economía) es Polanyi, *op. cit.* Un excelente análisis de la cuestión puede encontrarse en el artículo de Jorge Polo Blanco «Aristóteles descubre la economía para temerla. Una lectura desde Karl Polanyi», *Revista Signos Filosóficos*, vol. 19, n.º 37, enero-junio 2017.
- 18 Se trata de una idea muy repetida últimamente, que ahora incluso se atribuye a Fredric Jameson, cuando, por ejemplo, en España ya la apuntó Felipe Martínez Marzoa en su libro *De la revolución*, publicado en 1976 por Comunicación.
- 19 Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, 1995.
- 20 *Ibidem.*
- 21 Lo hemos intentado mostrar con detenimiento en nuestro recientemente aparecido estudio sobre Marx *El orden de “El Capital”*. Se trata también del tema central de *El Materialismo* (Fernández Liria, 1998). Y, especialmente, en *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica* (Akal, 2017).
- 22 Godelier, M., y Marx-Engels, *Sobre el modo de producción asiático*, Ediciones Martínez de la Roca, 1969.
- 23 Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, AU, 1982.

24 Williams, A., y Srnicek, N., «Manifiesto por una política aceleracionista» (2013), en *Aceleracionismo*, Caja Negra, 2017.

25 *Ibidem*.

26 Marx, 1994: Libro I, cap. XIII: volumen 2, 596.

4. «EL ÚLTIMO HOMBRE» DE NIETZSCHE

1 Citamos en este texto y los que vienen a continuación la traducción de Sánchez Pascual en Alianza Editorial, *El crepúsculo de los ídolos*, 2013, «Historia de un error. De cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula». También citamos la misma traducción en las referencias a *El Anticristo*, Alianza Editorial, 2011.

2 Fisher, M., *Deseo postcapitalista. Las últimas clases*, Caja Negra, 2021.

5. CIUDADANO SUPERHOMBRE

1 *Ibidem*, pág. 57.

2 *Ibidem*, pág. 127.

3 Fisher, M., «Comunismo ácido. Una Introducción inconclusa», *K-Punk-Volumen 3*, Caja Negra, 2021.

4 *Ibidem*, pág. 128.

5 *Ibidem*, pág. 124.

6 Fisher, M., *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?*, Caja Negra, 2016.

7 Piqueras, A., «Hitler nunca ganó unas elecciones (o cómo se pasa de 1936 a 2014)», *Público*, 2014, accesible en <publico.es/opinion/tribunas/hitler-nunca-gano-elecciones-pasa-1936-2014.html>.

8 Onda Cero, «La curiosa afirmación de Isabel Díaz Ayuso sobre lo que pasa en Madrid con las exparejas», 2021, accesible en <ondacero.es/programas/mas-de-uno/videos/video-isabel-diaz-ayuso-afirmacion-madrid-exparejas-libertad_20210428608927d81516f70001190b8f.html>.

9 Fisher, M., «Comunismo ácido. Una Introducción inconclusa», *K-Punk-Volumen 3*, Caja Negra, 2021.

10 *Ibidem*, pág. 30.

11 *Un país no es nada / Nada lo justifica / ni sus putos muertos / ni sus putas batallas / No le debo nada / ni a dios ni al gobierno / por haber nacido / por el*

coño de mi madre.

- 12 Hegel, G. W. F., *El concepto de religión*, F. C. E., 1986.
- 13 Cfr. Fisher, M., «“Una revolución social y psíquica de magnitud inconcebible”: los interrumpidos sueños aceleracionistas de la cultura popular», en *Aceleracionismo*, Caja Negra, 2017.
- 14 Fisher, M., *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?*, Caja Negra, 2016.
- 15 *Ibidem*, págs. 144 y 146.
- 16 *Ibidem*, pág. 151.

6. LA LARGA MARCHA HACIA LA ETERNIDAD

- 1 Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, 1978/1980/1981, Cactus, 2003.
- 2 Deleuze, G., *Nietzsche*, Cactus, 2019.
- 3 *Ibidem*, pág. 37.
- 4 Mosquera Varas, A. C., «La distancia: ley, ruptura e igualdad en Alain Badiou», Universidad Complutense de Madrid, 2021, accesible en eprints.ucm.es/id/eprint/66367.
- 5 *Ibidem*, pág. 358.
- 6 Ferrajoli, L., *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*, Trotta, 2011.
- 7 Ferrajoli, L., *Constitucionalismo más allá del Estado*, Trotta, 2018.
- 8 Piketty, T., *Breve historia de la igualdad*, Deusto, 2021.
- 9 *Ibidem*, págs. 283-284.
- 10 Piketty, *op. cit.*, pág. 86.
- 11 Ferrajoli, L., *Por una Constitución de la Tierra*, Trotta, 2023.
- 12 *Ibidem*, pág. 54.
- 13 *Ibidem*, pág. 99.
- 14 *Ibidem*, pág. 100.
- 15 *Ibidem*, pág. 106.
- 16 Mosquera, *op. cit.*, pág. 359.

**Pablo
Iglesias**
**Enric
Juliana**
Nudo
España

arpa

Nudo España

Iglesias, Pablo
9788416601967
448

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Una discusión política de gran envergadura. Dos generaciones, dos maneras distintas de entender España, frente a frente.

Pablo Iglesias y Enric Juliana son personalidades extraordinariamente lúcidas y creativas y sin duda dos de los mejores conocedores del contexto político y social español actual. Pertenecientes a tradiciones intelectuales y políticas distintas, sus visiones se complementan en un diálogo que conforma una panorámica inédita sobre el pasado, el presente y el futuro de España.

Europa y la ola de cambios tecnológicos que se avecina, el sintomático giro italiano, la proyección latinoamericana, el futuro de la monarquía, la situación en Cataluña, el gobierno de las grandes ciudades, el PSOE y Podemos, la nueva competición en el seno de la derecha o el fortalecimiento del feminismo son algunos de los asuntos que estructuran este ambicioso retrato a dos manos de nuestro país.

Nudo España es una reflexión en profundidad sobre los desafíos y las oportunidades que tenemos por delante. En lugar de las tertulias apresuradas y bulliciosas a las que estamos tan acostumbrados, propone un modelo de debate inusual en España en el que no basta con enunciar ideas con vehemencia, sino que exige razonarlas y contrastarlas.

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Adriana Royo
Falos y falacias

Existe un abismo entre cómo
nos gustaría vivir la sexualidad,
cómo la mostramos a los demás
y cómo la vivimos en realidad

3^a
edición



Falos y falacias

Royo, Adriana

9788416601943

195

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Existe un abismo entre cómo creemos que deberíamos vivir la sexualidad, cómo la mostramos a los demás y cómo la vivimos en realidad. Fingimos orgasmos, follamos por fardar, soñamos con los tríos que vemos en el porno, nos acomplejan nuestras pollas y

nuestras tetas... Y sin embargo nunca hemos hecho tanto alarde de nuestra libertad y de nuestro placer. ¡Somos tan modernos! En esta sociedad narcisista, regida por el imperativo de la apariencia, el engaño es la moneda de cambio de los vínculos afectivos y, por supuesto, sexuales. Aterrados por la intimidad, el compromiso, el rechazo y la soledad, vendemos de nosotros mismos una imagen vacía y vanidosa, y cuando nos juntamos con otro para saciar nuestra ansiedad, voilà: nos hemos convertido en dos imágenes follando. La gran vanidad contemporánea. Con un aire fresco y desacomplejado, Adriana Royo, sexóloga y terapeuta, destapa todas las falsedades que construimos alrededor del sexo y de las relaciones afectivas. Confía que más allá del narcisismo, las máscaras y la superficialidad, un sexo sincero, íntimo y bien explorado puede ayudarnos a reconciliarnos con nosotros mismos y con los demás.

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)



Camelia y la filosofía

Rivera, Juan Antonio

9788416601646

362

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Un relato fascinante sobre la iniciación de una joven al conocimiento de la Filosofía, escrito por Juan Antonio Rivera, autor de *Lo que Sócrates diría a Woody Allen* (Premio Espasa de Ensayo 2003).

Camelia es una adolescente que, como tantas otras, está preocupada por su aspecto físico, pero más aún si cabe por el desarrollo de su inteligencia. Por suerte para ella, en las clases de Filosofía encuentra el alimento con el que aplacar su apetito de saber.

Entabla una singular correspondencia con su profesora de Filosofía en la que van apareciendo las cuestiones que a ella le interesan, o asombran, o incluso algunas de las que nada sabía hasta entonces: la felicidad y el papel que en ella juega el azar, la falta de voluntad y las cosas que no se pueden conseguir por más voluntad que se ponga, el gusto moral y el cuidado de sí misma, la inteligencia evolutiva y la importancia de la racionalidad en la vida individual y en la colectiva, las fuentes de la motivación, el libre albedrío y otros rompecabezas metafísicos.

De todas estas cosas habla Cam en las cartas que dirige a su profesora, pero también, cada vez más, de algunos de sus problemas personales y de un pasado enrevesado del que no logra desprenderse y que la persigue hasta las aulas.

De esta manera se va abriendo paso la trama, un híbrido entre ensayo y ficción novelesca, en que el primero nunca pierde su protagonismo sin por ello negar su sitio y su parte a la segunda.

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

**Victoria
Camps**
Elogio de
la duda

«Todo lo que es podría
ser de otra manera»



Elogio de la duda

Camps, Victoria

9788416601202

180

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Fue Bertrand Russell quien dijo que la filosofía es siempre un ejercicio de escepticismo. Aprender a dudar implica distanciarse de lo dado y poner en cuestión los tópicos y los prejuicios, cuestionar lo incuestionable. No para rechazarlo sin más, sino para examinarlo,

analizarlo, razonarlo y, por fin, decidir. Elogio de la duda recorre las vicisitudes de la duda a lo largo y ancho de la historia del pensamiento —desde sus páginas nos hablarán Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hume, Montaigne, Nietzsche, Wittgenstein, Russell, Rawls y un largo etcétera de hombres que decidieron dudar — y lo hace de manera asequible a un público amplio, sin renuncia alguna al rigor y la profundidad de quien ha ejercido la docencia universitaria durante 30 años. "Anteponer la duda a la reacción visceral. Es lo que trato de defender en este libro: la actitud dubitativa, no como parálisis de la acción, sino como ejercicio de reflexión, de ponderar pros y contras..." "Lo que mantiene viva y despierta a la filosofía es precisamente la capacidad de dudar, de no dar por definitiva ninguna respuesta." "Dudar, en la línea de Montaigne, es dar un paso atrás, distanciarse de uno mismo, no ceder a la espontaneidad del primer impulso. Es una actitud reflexiva y prudente (...) la regla del intelecto que busca las respuesta más justa en cada caso." "La filosofía, el conocimiento, procede de personas que se equivocan. La sabiduría consiste en dudar de lo que uno cree saber."

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Ferran Mascarell
Dos estados

España y Cataluña: por qué dos Estados
democráticos, eficientes y colaborativos
serán mejor que uno



arpa

Dos Estados

Mascarell, Ferran

9788416601929

240

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

**¿Por qué tantos catalanes creen que España y Cataluña
saldrían ganando si cada una tuviera su propio Estado?
¿Puede un Estado catalán ser " moderno, republicano y más
equitativo y eficaz" que el Estado español? ¿Puede**

contribuir la propuesta catalana a renovar, modernizar y democratizar el relato político español?

Un Estado es una herramienta, un conjunto de instituciones destinadas a legislar, gobernar y atender a los intereses y anhelos de sus ciudadanos. Como instrumento debe ser representativo, eficiente y democrático, y por lo tanto adaptativo e inequívocamente servidor de las opciones de bienestar y de identidad de los ciudadanos. El problema de España, hasta los unionistas lo admiten, ha sido y es su Estado, que, especialmente desde 2010, muchos catalanes ya no sienten como propio.

En este argumento se apoya el historiador y político Ferran Mascarell para presentar su propuesta: construir un pacto cívico entre iguales y desde la libertad de cada uno y generar un nuevo e ingente caudal de energía social positiva. Nada, excepto la cerrazón política de las élites estatales, nos impide desplegar un ejemplo de buena vecindad, prosperidad y justicia social a españoles y catalanes. Rompamos con esa concepción de la política y establezcamos la alianza de fraternidad, cooperación y solidaridad que los ciudadanos desean en beneficio de todos.

Desdramaticemos. La propuesta catalana permitirá a España refundarse, renovar, modernizar y democratizar su propio relato político de futuro. España necesita su mutación particular. Si una mayoría de catalanes intenta imaginar e impulsar un Estado propio, moderno y republicano, los españoles deben asimismo proyectar cómo quieren que sea su Estado en los años por venir.

El proyecto de un Estado catalán no solo es bueno para Cataluña, defiende Mascarell, lo es también para España: dos Estados

democráticos y eficientes son incomparablemente mejor que el Estado único y heroico, ineficiente y de baja calidad democrática que tenemos hoy.

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

 imagen