Ciencias Jurídicas y Sociales

Universidad Rey Juan Carlos
Servicio de Publicaciones

Gérard Prévost - Fernando Oliván

LA IZQUIERDA EN SU LABERINTO

Pueblo contra pueblo

La Izquierda en su laberinto

Pueblo contra pueblo

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web *www.conlicencia.com* o por teléfono en el 917021970 / 932720407

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial.
Para mayor información, véase *www.dykinson.com/quienes_somos*.

© Gérard Prévost y Fernando Oliván

Editorial DYKINSON, S.L.
Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91544 28 46 – (+34) 91544 28 69
e-mail: *info@dykinson.com*
http://www.dykison.es / *http://www.dykinson.com*

ISBN: 979-13-7006-597-3
Depósito Legal: M-20385-2025
DOI: https://doi.org/10.14679/4362

ISBN electrónico: 979-13-7006-922-2

Maquetación:
Besing Servicios Gráficos S.L.
besingsg@gmail.com

La izquierda en su laberinto

Pueblo contra pueblo

Gérard Prévost
Fernando Oliván

Ciencias Jurídicas y Sociales

Ciencias de la Salud

Ciencias Experimentales y Tecnología

Ingeniería y Arquitectura

Arte y Humanidades

Cuando la estupidez gobierna,
la inteligencia es un crimen.

Henry de Montherlant

Es en el vacío del pensamiento
donde se inscribe el mal.

Hannah Arendt

Índice

Advertencia 9

Nota introductoria 11

La Izquierda.
Una mirada desde la antropología histórica
Por Fernando Oliván

LAS PREGUNTAS 15

Primera parte
De lo público y lo privado

I. EN LAS RAÍCES DE LO QUE SOMOS 17
II. LOS FUNDAMENTOS DE LA MODERNIDAD 21
III. EL CONCEPTO ESTADO 24
IV. EL INDIVIDUO 25
V. LA CASA 27
VI. LO PÚBLICO 30
VII. LA POLIS 34
VIII. EL ESTADO 36
IX. EL PUEBLO 38
X. LAS MASAS 40
XI. CAMINO A LA MODERNIDAD 42
XII. EL ESTADO CONTEMPORÁNEO 47

Segunda parte
Del pueblo

XIII. EL NACIMIENTO DEL ESPACIO PÚBLICO 53
XIV. EL APARATO INSTITUCIONAL 56
XV. LA CASA DE LOS POBRES 62

Tercera parte
Pueblo y Nación

XVI. LOS TIEMPOS CONTEMPORÁNEOS 67
XVII. INTERNACIONALISMO *VERSUS* NACIÓN 70

¿La Izquierda?

Por Gérard Prévost

LAS PREGUNTAS 79
I. EL "SER" DE LA IZQUIERDA 83
La insoportable densidad del "ser" 83
El "Ser" en su cuerpo 85
Hablo, luego existo 87
La incorporación del "ser" 88
Creo, luego existo 91
El "soy de izquierdas" en el mundo social 93
Del «ser de Izquierda» al «yo soy de Izquierdas» 94
II. EL AMOR 96
Espacio privado 98
El espacio público 100
III. LO IMPENSADO DE LA IZQUIERDA 102
¿Izquierda moral? 103
La moral es ideológica 104
La izquierda frente al poder judicial 105
El derecho 106
Propiedad 111
¿Una conciencia de izquierdas? 113
IV. ¿QUÉ ES LA IZQUIERDA? 115
¡El valor del trabajo! 117
V. AGOTAMIENTO GENERACIONAL 120
Pasado-presente 121
¿Nuevo bloque histórico? 122
¿Intelectuales de izquierdas? 123
Cultura 125
Arte 127
Modernidad 130
La Izquierda de Estado-nacional 131
VI. DEMOCRACIA 133
Democracia deliberativa 134
La izquierda: ¿liberal? 135
¿La izquierda contra los liberales? 138
La izquierda política 139

Sugerencias de lectura 143

Advertencia

El momento político y social de las décadas de 1980 y 1990 vio cómo la izquierda se alejaba de sí misma y de todos aquellos para quienes alguna vez fue importante. Los textos que aquí se presentan dan cuenta de este alejamiento. Como tales, constituyen una especie de manifiesto que señala la desaparición definitiva de la Izquierda histórica, tan irreversible parece ser su destino. Los intentos de reformar la izquierda tomando prestados los modelos ideológicos y político-económicos a los que venían a combatir y cambiar no han hecho sino acelerar el proceso hacia su muerte clínica. Es cierto que las limitaciones institucionales y burocráticas permitirán a los que siguen implicados lograr algunos éxitos personales aquí y allá, pero serán limitados y efímeros.

En las décadas de 1960 y 1970 proliferaron las teorías sobre cuestiones estratégicas relacionadas con la toma del poder estatal y la aplicación de soluciones socialistas. En el contexto de la posguerra se debatió sobre las experiencias de la revolución rusa y la escisión de los partidos socialdemócratas surgidos de los movimientos obreros del siglo XIX y, a escala internacional, sobre el papel aún demasiado olvidado de la izquierda en las distintas colonizaciones y guerras coloniales.

¿Reforma o revolución? ¿Capitalismo o socialismo? Estos términos adornaban el frontispicio de los ámbitos intelectuales y sociopolíticos en los que los debates estaban en pleno apogeo. Sin embargo, el resultado fue una síntesis inesperada: el «o» de

la antinomia fue sustituido por el «y», ¡dejando sin efecto cualquier contradicción entre los términos! Sesenta años después del triunfo del liberalismo, que sin embargo estaba lleno de posibilidades para que la izquierda aplicara su programa, como fue el caso en Francia y España, los protagonistas, incluidos los autores de estas líneas, se enfrentan a esa gran inversión de perspectiva: los espacios públicos y privados están ahora dominados por las post-verdades difundidas por los medios de comunicación de masas y la extrema derecha está a las puertas del poder en varios países europeos. Una especie de descenso a los infiernos para nuestra generación.

Con este «y» ha llegado la noción de la «compatibilidad ineludible» del Capitalismo «y» el Socialismo. Es la culminación desesperada de más de dos siglos de historia y de investigación conceptual y filosófica, pero sobre todo de la historia social que le ha seguido: la «Ilustración», las revoluciones, primero inglesa, luego americana y francesa, seguidas de las del siglo XIX y de los movimientos reformistas de izquierda y derecha hasta nuestros días. En los meandros del pensamiento y de los intereses, la razón de la izquierda se ha perdido, no por falta de entendimiento, sino por su sometimiento al «mercado». El progreso económico y técnico y, accesoriamente, el progreso social, han puesto en primer plano el «crecimiento» y formas específicas de redistribución de sus ganancias: la Izquierda está muerta por esto y ya no ofrece ningún motivo de esperanza.

Sin embargo, cuando toda esperanza se ha desvanecido, la marcha de la sociedad nos recuerda sus exigencias, porque no le aportan nada estos riesgos. Prosigue imperturbable su camino civilizador a través de los obstáculos objetivos que encuentra, imponiendo una reflexión y proponiendo soluciones que serán asumidas y reinterpretadas por la inteligencia humana. El viejo paradigma desarrollista, del que la izquierda sigue enorgulleciéndose de forma cada vez más marginal, ha producido un desorden planetario sin precedentes, que se proyecta en una nueva configuración, tanto geológica como social, que exige nuevas concepciones de la vida en la Tierra. Con ello se vendrán a movilizar nuevas generaciones de activistas e intelectuales, aparecerán nuevas formas de organización social y de producción de bienes útiles para la reproducción humana y su sostenibilidad, basadas en configuraciones económicas de decrecimiento apoyadas en formas renovadas de redistribución de las ganancias económicas y del poder político. Tal horizonte no puede alcanzarse sin recurrir, como nunca antes, a lo que la izquierda ha abandonado y dejado en barbecho: solidaridad y compartir, es decir, ayuda mutua y organización colectiva, en pocas palabras: igualdad y fraternidad.

El nuevo pensamiento revolucionario y anticapitalista se despliega ahora sobre la base de los informes del GIEC.

Nota introductoria

Hace unos años, en el marco del **Observatorio Euromediterráneo de Espacio Público y Democracia***, surgió este debate: ¿Qué es la izquierda? Es decir, ¿que entraña el par dialectico Izquierda-Derecha sobre el que se asienta la política de nuestra época? Aunque la preocupación que suscitaba la pregunta nos cuestionaba sobre el hoy día y el futuro que nos espera, pronto recalamos en las profundísimas raíces filosóficas, históricas e, incluso, antropológicas que recorrían estos conceptos. Aquel compromiso de reflexión dio un primer fruto en la obra* "**Miedo al pueblo. Apuntes para una anatomía clínica de la Derecha"***, publicada, con la ayuda de la URJC, en la editorial Dykinson.*

Aunque, como venimos insistiendo, el par conceptual Izquierda-Derecha es una unidad dialéctica, aquel libro colocó su atención, como refleja su título, en el espacio sociológico de la derecha. De nuevo, sin romper la dinámica sobre el que gira el espectro de las dos esferas, hoy nuestro discurso apunta directamente a la otra realidad, la izquierda, de ahí su título. "**La izquierda en su laberinto**"*. De esta manera, si en la primera parte se rastrean los orígenes antropológicos donde nacen ambos conceptos y sus profundísimas raíces en la confrontación de los espacios Público y Privado, en la segunda se afronta la realidad sistémica en la que vivimos hoy mismo.*

Un denominador común recorre, en todo caso, ambos planteamientos: la profunda sustancia humana que subyace en la doble dialéctica izquierda/derecha y público/

privado. Oliván radica en ese par dialéctico el origen mismo de nuestra condición civilizacional con todo lo que puede suponer de terrible y de opresivo. Prévost, incluso, deduce de ahí un componente genético, remitiéndonos a los mismos pilares de nuestro ser como especie, de ahí su referencia a una lectura progresista de la obra de Darwin. Inscrito en la genética de nuestra especie, nos dirá, esa voluntad colaboradora, de entrega y solidaridad es la que, frente a la fragilidad consustancial del homo-homo que le hubiera condenado a la extinción, permitirá al género humano sobrevivir y expandirse por el mundo.

Una doble mirada que escudriña tanto en la dinámica inscrita en nuestra naturaleza biológica como en la compleja construcción social sobre la que se asientan las mecánicas de los grupos humanos, y que abre en canal los fundamentos mismos de nuestra sustancia política.

La Izquierda
Una mirada desde la antropología histórica

Por Fernando Oliván

LAS PREGUNTAS

Acercarse a los conceptos de izquierda-derecha en la postmodernidad en la que nos hemos instalado, es decir, en este ya avanzado siglo XXI, resulta realmente complejo. Cuando vemos aparecer una derecha que se proclama rebelde, incluso, revolucionaria, que encuentra su base social no solo en ese lumpen desclasado, sino directamente en la clase trabajadora y su sustrato popular; cuando, por el contrario, la izquierda se hace *woke,* proclamando principios y propuestas alejada de las urgencias sociales de las mayorías a las que históricamente se dirigía su discurso; cuando se proclaman de izquierdas partidos como socialdemócratas y laboristas asumiendo posiciones belicistas, neoliberales, ultracapitalistas, atlantistas y elitistas extrañas a su propia militancia; cuando la inversión de papeles alcanza semejante nivel de confusión, adentrarse en un análisis sobre la vieja distinción política de izquierda y derecha reclama, a mi entender, dos pasos previos. Uno, respondernos a la pregunta de si, el duple conceptual de izquierda-derecha alcanza aún hoy una consistencia suficiente para mantener su uso instrumental para acercarnos a la realidad política y, segundo, si es que damos a esta primera pregunta una respuesta positiva, saltar del estrecho margen de la foto fija de esos años 70 del siglo pasado, donde la distinción alcanzó una significación de alto contenido semántico, y adentrarnos en las profundidades de su propia naturaleza, es decir, trabajar con la etiología de su sentido último, comprender cual es la auténtica sustancia que gravita sobre su propuesta dialéctica.

Primera parte
De lo público y lo privado

I. EN LAS RAÍCES DE LO QUE SOMOS

Los conceptos de Izquierda y Derecha responden a la realidad política que nace con la Edad Contemporánea. Partimos de la conciencia de que estamos ante un par conceptual absolutamente vinculado a dos conceptos, la idea de Modernidad, entendida en su sentido histórico, es decir, ese tiempo que se fragua como sustitución de lo que en Historia denominamos la Edad Antigua, y el concepto metageográfico de Occidente, es decir, un modo de ser que entraña una determinada forma de comprensión del mundo y de la vida.

Por eso, para comprender en su etiología más profunda como se gesta ese combinado que nos aboca hacia la definición del espacio político bajo las dimensiones de izquierda-derecha, tenemos que interrogarnos previamente sobre ese aparato conceptual sobre el que gravita nuestro momento histórico.

En concreto, nuestro análisis va a trabajar sobre esos tres momentos históricos sobre los que se levanta nuestra identidad como Occidente.

Partiendo desde el ahora en que vivimos hacia sus raíces históricas, los tres momentos a los que nos referimos son, de entrada, el nacimiento del Estado contempo-

ráneo, segundo, el surgimiento de la Modernidad y, tercero, el propio nacimiento de la idea de lo público.

Con el nacimiento de la contemporaneidad histórica, es decir, en ese primer estadio vinculado a la crisis que inicia la Revolución francesa, podremos apreciar el nacimiento histórico de los conceptos de izquierda y derecha.

Con el segundo estadio, es decir, con la idea de Modernidad que da al traste con la larga Edad Antigua, penetramos en los orígenes mismos del estado y, con ello, podremos comprender el espacio social que los hizo posible. Analizar esa crisis nos permitirá entender el cambio radical que introduce el estado en el modelo de organización del espacio público. De la forma *polis*, la vieja ciudad-estado, que en la corrupción de sus formas derivó hacia la forma Imperio, se pasa al modo Estado, mecánica de organización de la vida política radicalmente distinta y sobre la que se construye nuestro concepto de Modernidad.

El tercer momento, ya rayano con el origen de nuestro concepto civilizatorio, nos aboca al nacimiento de la ciudad antigua y con ella a la idea misma de la política. Es decir, el nacimiento del eón de los tiempos históricos. Es a este momento al que, quizá de una forma algo poética, denominamos el "milagro griego" por ser en el espacio de la Hélade donde ese nuevo mundo alcanzó su expresión más bella. Es ahí cuando, con el nacimiento de la idea de lo público, se formaliza la pareja dialéctica de público-privado.

Que quede claro. Nace la idea de "lo público", no la idea de comunidad. El concepto de comunidad es consustancial a la misma especie. El ser humano, como ser biológico, es incomprensible desde una perspectiva que no le configure como grupo. La evolución genética proyecta su selección sobre la identidad grupal, no sobre la mónada del mero individuo. En la individualidad, la selección natural solo hubiera llevado a la extinción de la especie. Solo en grupo somos capaces de evadir la muerte.

Nuestra tesis es que, sobre este par dialéctico, lo público y lo privado, construidos en esos mismos orígenes de nuestro ser cultural, se levantará, ya en la Edad Contemporánea, el otro par conceptual que constituye ahora el objeto de nuestra reflexión, es decir, los conceptos de izquierda y derecha.

* * *

Partimos, así, de una primera identificación. Una identificación elemental que satura, incluso, el discurso político hasta el mismo día de hoy. En una línea, que en absoluto resulta novedosa, vamos a vincular la idea de derechas a esa mecánica que orbita alrededor de lo que hemos dado en llamar el orden privado, reservando el

término de izquierda para la que se despliega en su par dialéctico de lo público. No estamos, en absoluto, ante una identidad conceptual, los conceptos de público y privado se articulan sobre una mecánica política definitivamente distinta a la realidad de hoy día, pero el saber popular, la intuición de clase, incluso el análisis de los conceptos, nos llevan, desde el debate político a la reflexión más particular, a trabajar con esa correlación terminológica.

En todo caso, tendremos que esperar, como decimos, a la Edad Contemporánea para que ambos pares de conceptos converjan en la identificación propuesta. Será con la quiebra que se produce a finales del siglo XVIII, con el triunfo de la Ilustración y la Revolución Francesa, cuando podamos apreciar la consistencia de la nueva pareja de términos. No por nada, es ahí, con el acontecimiento de la Revolución, cuando el proceso histórico se divide en esos dos eones, lo Antiguo y lo Moderno, que configuran el ideario del pensamiento político contemporáneo.

Es cierto que con ese cambio de eón lo antiguo queda enterrado. Sin embargo, solo se entierra el Antiguo Régimen en su expresión política, no así los dos pilares sobre los que se sustenta el orden social que recorre toda la Antigüedad. Por eso entendamos que la clave está ahí, en ese orden que configura el mundo desde que gravita sobre la idea de Occidente. Dos esferas, lo público y lo privado que configuran los fundamentos de todo lo que entendemos por orden político. Es a eso a lo que la historiografía clásica no dudó en denominar "el milagro griego".

Adentrarnos en lo que llamamos los órdenes público y privado nos obligará a penetrar en el mundo de la vida. Con ello, nuestro viaje desborda el mapa político y profundiza necesariamente en nuestra propia configuración como especie. Nuestra tesis es que esa polaridad público-privado, de la que, luego ya en la Edad Contemporánea, surgirá el nuevo par izquierda-derecha, anida en los arquetipos de nuestro ser civilizatorio.

De nuevo remarco los pasos de cronos. Hablo de los arquetipos de una civilización, la que surge en los albores de los tiempos. A duras penas, poco más de unos miles de generaciones. Más allá se extiende todo lo que llamamos prehistoria y que acumula, cuanto menos otras doscientas mil de esas etapas de ciclos vitales. Un período en el que cabrían cientos de otras formas de sentir el impulso comunitario.

* * *

Partamos de lo obvio. En la especie *homo*, las unidades biológicas -los humanos- despliegan su existencia en la inmediatez de un pedazo de espacio donde comparten vida y sociabilidad comunitaria. Es a este rincón en medio del mundo al que denominamos "la casa". Este comportamiento etológico lo contemplamos, al menos, desde el tiempo que llamamos el neolítico.

Entendemos que el componente biológico de la familia debía imponer, en la necesidad de los hechos, la habitación alrededor del hogar, configurando un espacio más o menos definido y con tendencia a ser cerrado. Sobre este espacio, como hemos dicho, se despliega la vida. Así lo hemos visto desde que tenemos conocimiento de nuestra especie y de una forma u otra se mantiene hasta en las sociedades más modernas. Se es niño en el interior de ese espacio y bajo la mirada controladora de unos adultos que también la habitan. En su día, ese niño pasará a ser padre por la mera mecánica del desarrollo biológico, propiciando así el continuo ciclo de la vida.

En todo caso, los conceptos que tratamos se han ido depositando en nuestra conciencia como verdaderos arquetipos y como tales debemos tratarlos.

Ahora bien, los conceptos "familia" y "casa" que aquí utilizaremos exceden con mucho a la mera célula social que requiere el acontecimiento reproductor; son, así lo proclamamos desde el principio, conceptos eminentemente culturales. Sin embargo, la mecánica de los lazos que se crean entre sus sujetos no deja de mantener fuertes identidades que se reactualizarán a lo largo de los siglos. La estructura familiar, ya sea en su carácter monocelular del mero acoplamiento biológico, o en su expresión patriarcal, con sus cientos y, a veces, miles de miembros, se sostiene sobre un componente de sentimientos inevitablemente repleto de dinámicas vinculadas a la vida. La potencia de los instintos, ya sea en su componente erótico como en el maternofilial, recorre todas estas estructuras dotándolas de energía vital. Estamos en el reino de lo biológico, es decir, de esa *vis atractiva* que convierte a uno y a otro, o a esos muchos de la gran familia de los patriarcas, en sustancia dominada por pulsiones orgánicas. Sobre este entramado de sentimientos el genio jurídico antiguo construirá toda una complejísima estructura institucional apoyada en tres conceptos que, en su expresión latina, configurarán el orden social: *pietas, fides et caritas*.

Hay que ser conscientes que estamos ante conceptos profundamente arraigados en la conciencia humana, verdaderos arquetipos en el sentido jungeriano del término, es decir, construcciones culturales configuradas en tiempos remotísimos pero que subsisten en nuestro inconsciente y de forma muy viva. Arquetipos que se construirán en eso que llamamos neolítico, un tiempo anterior al patriarcado y, por lo tanto, previo a los tiempos históricos. También tenemos constatado que, en un espacio bien concreto, eso que denominamos el "Creciente Fértil" y que se extiende desde los márgenes del Indo hasta las orillas del Mediterráneo, en un momento determinado, sobre los modos antiguos configurados por el neolítico, fueron surgiendo expresiones de un nuevo modo de organización social, un modo que sobredeterminará, de forma absoluta, eso que hemos dado en llamar la "casa".

Este es el modo que identificamos con el concepto Patriarcado y que, asumido por determinadas tribus, aplastarán a sangre y fuego al resto de culturas de aquella humanidad incipiente. Tribus que, en su deriva migratoria, terminarán sometien-

do al resto de comunidades humanas en el doble arco costero del Mediterráneo. Con ello se abre un periodo intermedio entre lo que llamamos Edad de piedra, ese neolítico, y las formas de vida de un urbanismo temprano. Es ahí, a lo largo de ese momento todavía prehistórico, la Edad de Hierro, cuando nacen los fundamentos del eje conceptual de lo que, con el tiempo, denominaremos lo público y lo privado. Justamente en medio de ese caos surgirá lo que llamamos Historia.

La tesis que venimos a sostener aquí es que, con el patriarcado y la Historia se instala una nueva forma de autoconciencia. Una quiebra que nos separa de un mundo anterior, la prehistoria, un mundo que queda destruido a sangre y fuego como nos recuerdan las leyendas bíblicas. Ahora bien, esta destrucción, como pasa siempre en la vida, será imperfecta. De una forma u otra, ese mundo se agazapa escondido en el subconsciente colectivo. Como esos rizomas que, proyectándose bajo la superficie, rebrotan de forma inopinada, el *bios* de ese tiempo perdido también rebrotará de vez en cuando, recordándonos la tendencia social de nuestra especie.

II. LOS FUNDAMENTOS DE LA MODERNIDAD

Sin embargo, como decimos, los conceptos izquierda y derecha nos remiten a la inmediatez del tiempo contemporáneo. Hablar de tiempo contemporáneo nos obliga a asumir todo un proceso de reajustes, rupturas y acoplamientos que, dando al trate con los tiempos Antiguos, nos abre a esta Modernidad que configura el actual orden social. Una Modernidad que gravita sobre la mecánica de organización de lo que constituye el estado.

* * *

La ruptura que nos aboca a esta Modernidad se inicia, como constataba la vieja historiografía, en esos finales de la Edad Media que cierran los tiempos Antiguos. Ahí, tras la crisis que sacude las dos grandes secuelas del Imperio romano, es decir, la Iglesia y el Sacro Imperio Romano Germánico, se inicia el nacimiento de una nueva forma de organización política. Una forma de organización que, sin embargo, no alcanzará su perfección hasta la crisis que nos abre a la contemporaneidad de hoy día, y donde el estado alcanza su perfección organizativa bajo la forma de Estado-nación.

A lo largo de ese periodo de perfeccionamiento, la Historia, es decir, la historia de Occidente, va a sufrir la quiebra social más profunda conocida por la humanidad desde los tiempos prehistóricos. Ahí nacerá, en confrontación con los conceptos

de "casa" y "familia" que configuraban el orden antiguo, una de las entelequias más asombrosas del orden social, el concepto individuo. Nuestra tesis es que es ahí, en ese punto, donde se levanta todo el sistema ideológico que recorrerá los tiempos contemporáneos. Sobre él se recrearán los fundamentos conceptuales de la polaridad público-privado para dar paso, ya entrando en nuestro tiempo, a la nueva pareja conceptual de izquierda-derecha.

Alrededor de la nueva sustancia que alcanzan los conceptos público-privado se irá ordenando, en medio de los vaivenes sociales de un tiempo asombrosamente complejo, la cascada de binomios que le vienen asociados y que saturan el pensamiento político de ese espacio cultural al que denominamos occidente: progreso-reacción, riqueza-pobreza, *popolo grosso-popolo minuto*, clases altas-clases bajas, proletarios-capitalistas, clericalismo-secularidad, y ese largo etcétera sobre el que se diseñarán los conceptos de izquierda y derecha.

* * *

La realidad es que esta ruptura que alumbra los tiempos contemporáneos es de una complejidad que confunde. Tenemos que ser capaces de pasar de un escenario, lo anterior al siglo XVIII, en el que la monarquía absoluta, la Ilustración y el progreso, y por lo tanto la modernidad, están en un bando frente a otro donde se agazapan la Iglesia, el pueblo llano, la baja nobleza y ese sinfín de casas privadas que se resisten a ser demolidas por el avance de los tiempos, a ese otro escenario, ya en el siglo XIX, donde todo esto se confunde en un nuevo reparto de cartas.

La Iglesia, como veremos, será el factor determinante. Una institución levantada al final de la Antigüedad, pero imprescindible para entender la realidad del estado y los tiempos Modernos.

Dos factores van a convertir Estado e Iglesia en enemigos irreconciliables. De entrada, la larguísima tradición de *auctoritas* de la segunda sobre todo el mundo conocido. La Iglesia se ha sentido, a lo largo de todo el período post-imperial, la única y legitima fuente de legitimidad universal. Justamente por esto, a lo largo de esa Modernidad que nace, la Iglesia se va a convertir además, bajo la lógica de los contrapesos, en la defensora de ese mundo privado que se ve arrastrado a la extinción bajo el empuje insoportable de los tiempos modernos.

Toda la historia del Estado no es más que su lucha por sacudirse la tutela de la Iglesia, una tutela que le comprime y asfixia. Es cierto que el estado Barroco fracasará en este intento, fagocitado por el abrumador peso de la Iglesia. Tendremos que esperar a la segunda Modernidad tras el siglo XIX para que el estado alcance el triunfo, algo que solo conseguirá bajo la nueva forma del estado-nación. Es a ese momento al que denominamos el tiempo contemporáneo.

Con ello el Estado alcanzará la más fenomenal acumulación de poder que jamás haya conocido ningún orden social. Su poder no solo será capaz de someter a todos sus miembros a la más absoluta dependencia, sino que, paralelamente, terminará destruyendo todas las otras formas de organización social y política existentes en el mundo. La realidad es que, hoy día, no existe espacio en el globo terráqueo, salvo expresiones marginales en regiones subalternas, que no quede sometido de alguna forma a la máquina de poder de algún estado.

* * *

El estado nace como un aparato hambriento de poder. Definidas sus fronteras terrestres, su crecimiento se despliega, no en el incremento de su geografía, sino en la acumulación constante de poder. En más de una ocasión se ha utilizado la metáfora de la bola de nieve que, aunque nace pesadamente y tras la labor cuidadosa de su artífice, pronto escapa a su mano y se vuelve autónoma, creciendo, por su propia inercia, vuelta a vuelta, hasta arrollar no pocas veces a su creador. Desde la inicial territorialización del poder que, allá por los siglos XI y XII, marca el nacimiento del Estado moderno, el proyecto de todo estado reclama la plena autonomía de su poder soberano. Estamos ante el *"rex imperator in regno suo"* que proclamaban las monarquías del final de la Edad Media, verdadera acta de defunción de la estructura del Imperio.

Toda la Reforma protestante, incluido aquí el galicanismo, tiene ahí su fundamento: el proyecto de romper con una Iglesia universal y construir Iglesias nacionales recreadas como fuentes de legitimidad para cada uno de los estados a los que sirven.

Esto convertía a la otra Iglesia, la Católica resurgida en Trento, en el último contrapoder frente a esa hambre de *auctoritas* que empezaba a desplegar el estado moderno. Nobleza, municipalidad, gremios, órdenes religiosas, es decir, todo aquello que ansiaba su propio espacio, incapaz ya de competir directamente con el poder del estado, encontraba en la Iglesia el aliado perfecto para la defensa de su autonomía. Es así como la Iglesia devino, en cierto grado, el líder del mundo privado. El carácter religioso de los conflictos del barroco, hasta bien entrado el siglo XVIII, tiene ahí su etiología ideológica.

De esta manera, a lo largo de este periodo, el orden político se va repartiendo en dos bloques, por un lado, un estado, la monarquía absoluta, que lucha por la monopolización del poder y por el otro, todos estos poderes residuales que ven disuelta su sustancia y que recurrirán, frente al peligro de ser engullidos por la gigantesca piedra de molino que fue la Modernidad, al gigantesco contrapoder que mantuvo la Iglesia.

III. EL CONCEPTO ESTADO

El estado no es la *polis,* es decir, esa expresión de la vieja *res-publica.* La *polis* es un espacio público inerte, "neutral", al margen de las casas, un espacio donde cohabitan y actúan los *quirites*, esos ciudadanos revestidos por la potencia (la *potestas*) de ser *patres* asistidos por la fuerza de sus respectivas familias. El estado, esta es la gran transformación que entraña la Modernidad, es, él mismo, también una casa. Con el estado se produce una compleja privatización de lo público. El estado es una casa, además, que aspira a someter y destruir a todas las otras casas. Una casa que pronto se identificará con la nación.

En su ansia de acumulación de poder, el estado contará con dos factores coadyuvantes, la nueva pieza instrumental del Individuo y la nueva religión/ideología del Progreso. El Progreso, la ciencia, el desarrollo tecnológico, la misma expansión de la riqueza, serán los instrumentos clave en el agigantamiento del poder estatal. El otro factor es la idea de "individuo", es decir, la recreación del espacio social, no bajo las formas de esas grandes unidades constituidas por las familias, sino sobre unidades mínimas. Las casas y las familias se verán así condenadas a su destrucción para promover ese polvo sobre el que amasar la densa estructura del nuevo poder.

Con el estado, las viejas unidades privadas, es decir, las casas, se vieron marginadas del dinamismo de la historia. La nobleza, las comunas, los conventos y las familias nobiliarias van quedando como "lo antiguo" condenadas a su desaparición, por eso, en un gesto de autodefensa, tratarán de imponer un cerrojo al progreso al que ven como erosivo de sus libertades y su existencia. Alrededor de esas estructuras que se resisten a desaparecer, se irá configurando un ideal retrogrado, reaccionario, que buscará salvar los muebles.

La Iglesia, siempre atenta a sus esencias, pronto comprendió que es ahí donde estaba su último baluarte frente al nuevo cuerpo místico que amenazaba con desplazarla, también a ella, al basurero de la historia. A lo largo de los siglos del XV al XVIII, Iglesia y Estado comprenderán su incompatibilidad absoluta, lo que les empujará a una guerra ideológica que alcanza incluso, los tiempos de hoy mismo. La Ilustración y la ideología del Progreso constituyeron, así, el más furibundo ataque que, desde las viejas herejías de los siglos III y IV, había sacudido la religión cristiana.

A lo largo de todo el siglo XVIII, el final de esa época, se reagruparán nuevamente los dos bandos: por un lado estará, cómo no, el Estado, consciente de su propia dinámica, y que viene a reclamar, como en el ejemplo de la bola de nieve, el crecimiento continuo de su poder. Asistido por el pensamiento Ilustrado, aspirará, con su apología del progreso y de la ciencia, a convertirse en la nueva Iglesia de los tiempos modernos. Y al otro lado, amparado en la Iglesia, quedará todo ese complejo mundo de lo antiguo, donde la palabra libertad se conjuga con la existencia de la

pluralidad de formas del espacio privado de la casa. En definitiva, a lo largo de ese siglo se van dibujando esos dos eones sobre los que gravitará todo el acontecimiento político: lo Antiguo y lo Moderno.

IV. EL INDIVIDUO

Por medio, sin embargo, hay una pieza imprescindible y que vendrá a recrear toda la escena. Un elemento sin el cual jamás se hubiera podido construir el nuevo edificio del estado: el individuo. No niego -como veremos más adelante- que estemos ante una realidad social que también se dio en la Antigüedad, pero será a lo largo de los siglos que configuran la Modernidad cuando su naturaleza alcance su significado pleno. A lo largo del tiempo antiguo el individuo no fue más que el subproducto de la descomposición de las casas. Con la Modernidad, el individuo alcanzará vida propia. Una nueva ética hará de él el núcleo de los tiempos modernos. Frente a la negatividad con la que se construye el individuo antiguo, el nuevo individuo se convertirá en la sustancia nuclear, el sustrato, el cemento, sobre los que se levantará el nuevo edificio del estado.

En breve, con la Modernidad nacen los dos gemelos que configuran los tiempos modernos: el estado y el individuo. Ambos instrumentos acapararán la nueva naturaleza del concepto persona. Uno y otro vendrán a levantar una nueva forma de subjetividad definitivamente al margen de la familia y la casa.

* * *

Con la Modernidad, el mundo de la vieja *domus* sobre las que se depositaba la personalidad del *pater-dominus* da paso a una nueva realidad. Con ello un cierto caos recorrerá el orden social. Frente al sistema de un mundo parcelado bajo los cimientos de las casas emerge un espacio deconstruido, donde un mar de átomos-individuos irá demoliendo las viejas estructuras gentilicias que saturaban el espacio antiguo. De esta manera, lo que en el mundo antiguo era la excepción, es decir, la negatividad del espacio público, espacio de "manos muertas" como expresamente lo definía el derecho antiguo, alcanza ahora la centralidad de un mundo vivo levantado sobre los escombros de esas mismas casas. La imagen benjaminiana del Ángel de la Historia resulta absolutamente expresiva. En su mirada retrospectiva se acumulan las ruinas de las viejas casas. Sobre el polvo de esa destrucción se levantará el ideal del estado.

Dos hermanos gemelos. Uno, el Individuo que, convertido en masa, será el gran protagonista de la Modernidad contemporaneidad y, junto a él, casi en un último es-

fuerzo por salvar la idea de lo público, ese otro engendro gemelar, el Estado. Último esfuerzo, decimos, de recrear el milagro griego de la política, pero ahora bajo las formas privatizadas de la casa-nación.

El feliz encuentro entre la idea de la persona jurídica, entelequia al margen de la subjetividad física del *pater,* y la aún más genial idea de un *pater* místico, invención del cristianismo, permitirá la recreación del viejo patriarcado sobre un nuevo modelo de casa. La Iglesia cristiana, concebida sobre la teología trinitaria que se gesta en el Concilio de Nicea, será el primer fruto de este esfuerzo. Con el cierre de los tiempos antiguos y *l` ancien régimen*, el testigo pasará a la casa-nación, es decir, el estado en el sentido contemporáneo. La Ilustración y su brutal ataque contra la Iglesia dotará al estado de la matriz ideológica que le permitirá independizarse definitivamente de la vieja *auctóritas* cristiana.

Con el estado nace un nuevo espacio público, un espacio distinto al que constituye la *res-pública* de la *polis*, un espacio, en definitiva, no definido por su negatividad (las manos muertas), sino dotado, ahora, de la plena potencia de la *manus*. Una casa absolutamente incontestable habitada por la nueva subjetividad de ese ente místico al que llamamos nación.

* * *

El espacio público, en el modo antiguo, estaba constituido por espacios marginales. Esas calles y ese mundo exterior abierto a la conquista en la guerra o a la ocupación en el acto fundacional. Un espacio al margen de la mano del *pater*. Por pura metáfora, se le denominará espacio de "manos muertas". En contraposición a este modo antiguo, el espacio público, en el modo estado, deviene el *omphalos* místico de una casa ficticia, es decir, de una casa construida sobre la *fictio iuris*, la persona jurídica, de la comunidad política. Los juristas-teólogos que diseñaron el aparato del estado se inspirarán en un modelo previo, la Iglesia. El mito Trinitario aportará su contenido místico.

La Casa de Dios (*kyriake oikia*) se levantó sobre la desintegración de las familias gentilicias del orden antiguo. Sus fieles, como nos insiste Pablo, ya no son "ni hombre ni mujer, ni libre ni esclavo, ni griego ni judío, sino todos ellos hijos de Dios". Con la Modernidad, diez siglos más tarde, este modelo se trasladará al estado. También ahí, una nueva persona jurídica se levantará sobre la ruina de las viejas estirpes de las casas, disueltas ahora en la atomicidad de sus nuevos fieles. Entramos en el mundo de los individuos-ciudadanos.

* * *

Castillos desmochados, nobles y aristócratas reconvertidos en meros cortesanos en las interminables ceremonias de Versalles. Esto es el estado. La nueva forma del espacio público ya no es el sueño igualitario que entrañaba el foro republicano, de esto ya no quedará nada, su nueva forma es la alcoba: el *omphalos* de la Casa-Estado donde todos los cuerpos se someten a la mano poderosísima del nuevo padre místico. Un padre con todos sus atributos, pero sobre todo con una mano dura y violenta que sabrá proyectar sobre sus clientes e hijos, sus súbditos, a los que, pura cortesía, llamará todavía ciudadanos.

V. LA CASA

Pero volvamos a esa "casa" que, a lo largo de milenios, recorrió la historia humana en ese rincón del planeta que llamamos Occidente.

La casa es un aparato social para el control del espacio físico en el que se asienta un grupo humano. Un aparato sostenido por vínculos que fusionan dinámicas biológicas y sociales. Una estructura social recorrida, en expresión latina, por la "*pietas*", un término sobre el que los cristianos, transformándolo hasta desvirtuarlo absolutamente, construirán el pilar básico de su doctrina, la "Piedad".

La *pietas* es el vínculo que une al hijo con el padre. Una estructura vertical -es decir, jerárquica- que invierte la mecánica instintiva que une al procreador con sus crías. Este vínculo, recreado ya en el plano de lo social, terminará levantando la columna central de todo el aparato de lo privado.

Con el concepto "piedad" hablamos de un amor (saltémonos toda la hojarasca del romanticismo), que entrecruza lazos que van desde la mecánica del deseo, de inequívoco componente sexual, a ese otro entramado de pulsiones que vinculan las estructuras paternofiliales. Un vínculo construido bajo principios de jerarquía vertical. En la casa no hay horizontalidad que valga. Puede haber cruce de sentimientos debido a la incorporación de nuevos factores, pero todos ellos mantienen siempre una fuerte pendiente gravitatoria. Estamos en el mundo inequívoco de la jerarquía.

Patriarca, mujeres, hijos, sobrinos, nietos, esclavos, amigos y clientes, todos ellos quedan unidos y vinculados por líneas de dependencia construidas sobre ese concepto al que, despojando de todo ideal romántico, aun podemos denominar Amor. La *pietas* es la esencia de la familia y el factor dinámico de la casa. Ahora bien, lo importante es apreciar la gran mutación que incorpora el hecho social. La *pietas* fusiona y somete a los eslabones en la dirección unívoca de abajo a arriba, lo que viene a invertir, éste es su componente novedoso, las mecánicas puramente biológicas que radican en los institutos de no pocas especies y que van, contrariamente, de arriba a abajo.

Es importante remarcar, por lo tanto, que estamos ante una mecánica absolutamente humana (y social), imperceptible en el mundo animal que nos rodea. La relación paternofilial, mejor aún, materno-filial, une con fortísimos lazos instintivos a la madre respecto a las crías. Esto sí que es algo biológico. El instituto protector de la camada lleva a la madre a enfrentarse, incluso, con animales mucho más poderosos. Pero éste es un instinto absolutamente unidireccional, en una verticalidad que va del progenitor a su descendencia, imposible de articular en sentido opuesto. En la naturaleza, es la madre la que queda vinculada a ese deber de amor. En el mundo animal resulta imposible encontrar ningún caso en el que las crías se sacrifiquen a beneficio del padre o de la madre.

El patriarcado, esta es la gran paradoja, se levanta sobre la inversión de esta dependencia, algo que formaliza recreando ese instinto biológico sobre formas definitivamente socializadas. El concepto amor deja de ser una pulsión biológica para recrearse como una mecánica de organización social, la *pietas*. Sobre ella se configurará el orden patriarcal y, con él, todo el sistema jerárquico de los llamados tiempos históricos.

No vamos a entrar en un análisis antropológico de la sustancia comunitaria, ni si la mecánica evolutiva gira alrededor de los seres vivos o solo de su masa genética, ese "gen egoísta" del que nos habla Dawkins. La realidad es que el concepto individuo resulta inconcebible, incluso, ya en tiempos históricos. El ansia de vida que recorre todas las formas biológicas, en nuestra especie, se adhiere al cuerpo social más que al cuerpo aislado de un "mono desnudo".

* * *

Con la construcción del modo patriarcal y su *homo historicus* algo bascula hasta el punto de romper esas otras líneas de miles de generaciones de otros órdenes más antiguos. Es ahí cuando se inicia el viaje que nos acerca a lo que hoy somos. Ahí radica el milagro griego sobre el que se levantarán esos conglomerados que fusionan la pluralidad de casas que habitan en cada valle. Con ello nacerá la ciudad antigua.

Sin embargo, entre la casa y la ciudad todavía hay un paso previo, ese *synoeicismo* que, por la circunstancia que fuera, impuso la agrupación de aquellas casas. Aquellas aldeas repartidas en el valle optaron, por alguna causa, por unirse en una realidad más amplia. Así nacerá esa nueva unidad que constituye la *polis*.

El papel desempeñado por la exogamia masculina será fundamental. Con la exogamia masculina se incorpora a la casa una complejidad inusitada. En ese espacio de relaciones verticales de dependencia, de pronto aparece la presencia de un otro que se reclama, también, como *pater.* La presencia de dos *patres,* suegro y yerno, procedentes de dos casas distintas, bajo un mismo techo, rompió la pureza jerárquica del modelo patriarcal puro.

Sobre esta relación, absolutamente artificial, origen remotísimo de los vínculos clientelares, se levanta el otro concepto fundacional del acontecimiento político: la *fides*. *Pietas y fides* constituyen, así, los engranajes básicos del orden que abocará a la construcción del *ius*, es decir, del derecho de Occidente. Si la relación que vincula padre e hijo se rige bajo la verticalidad de la *pietas*, las relaciones entre yerno y suegro se articulan en esa cierta horizontalidad que entraña la *fides*. En todo caso, una horizontalidad inevitablemente inclinada bajo el peso brutal del principio patriarcal.

* * *

El orden privado, a la espera de que podamos comprender el origen de esa inversión en la direccionalidad del amor, mantiene, como decimos, una originaria sustancia biológica. Polaridad invertida, es cierto, pero estructurada sobre ese mismo componente biológico, es decir, sobre ese amor surgido del vínculo procreativo. Hasta ahí, la biología alcanza a explicar algunas cosas. La dificultad aparece en el otro espacio: cómo articular leyes que rijan relaciones definitivamente al margen del componente biológico. Es ahí donde radica el misterio del espacio público. En breve, cómo vincular a esos dos *patres,* suegro y yerno, hasta hacer de ellos una nueva unidad. Del éxito de esa unión nacerá la ciudad.

Como decimos, en el espacio privado los vínculos que construyen las dependencias intersubjetivas se levantan sobre una dinámica que podemos vincular a lo biológico. Son relaciones de tipo erótico, construidas en la unidireccionalidad que entraña la dependencia social en la casa. Estamos hablando del amor de las mujeres, de los hijos, de los esclavos y amigos, a ese amo, es decir, a ese patriarca, que acapara todas las miradas. Esa es la raíz de la casa, es decir, del orden privado. Un espacio construido desde la sobredeterminación de las mecánicas de la vida.

* * *

En cierto grado, en su condición de casa-estado, el aparato estatal aún mantiene este modelo privatista. Como venimos insistiendo, el estado es la conversión en casa, la casa-nación, del espacio público.

Pese a la gigantesca crisis que supuso la caída del mundo antiguo, no se retornó al viejo patriarcado, sino que surgió un sistema hibrido que fusiona los elementos públicos y privados. Los príncipes y clérigos medievales que diseñaron el modo estado acudirán al solidísimo ejemplo que les proporcionaba la Iglesia. La casa de Dios, un *kyriake oikia* ocupado ahora por un nuevo Cristo bajo la figura de Leviatán.

Luego lo veremos con más detalle, pero la estructura política de la derecha resulta, en cierto grado, nostálgica de esos modos. En la derecha hay una cierta hambre de retorno a ese tiempo pretérito donde reinaban las formas de la casa. Una nostalgia que sueña con la vuelta al orden familiar y que va desde esos micro-hogares del modelo capitalista, recorridos inevitablemente por la violencia machista doméstica, hasta el orden del nuevo *Oikos* y su economía, donde la empresa, con su jerarquía y sus formas de poder y sometimiento, no esconden, tampoco, su fuerte componente erótico. Las novelas de Balzac y Zola nos narran esa podredumbre que no deja de reproducirse incluso hasta hoy mismo.

Un fenómeno que se extiende y que estará presente también en las nuevas formas del Estado. De entrada, en los partidos políticos, donde sus densas estructuras familiares, con sus escalas de amigos y clientes respecto al líder, reflejan la deriva de estas formaciones políticas hacia las mecánicas hiperjerarquizadas de la casa, pero no bajo una imposible tensión administrativo-burocrática, definida por la racionalidad de una ingeniería organizativa, sino bajo las viejas reglas de un dominio que a penas camufla su tufillo erótico y sexual. Una privatización que también se extiende a prácticamente todas las grandes instituciones de lo público. El Ejército, la Administración, la Universidad y hasta la misma Judicatura recrean las formas de la casa y la familia, con sus machos alfa, su violencia y su jerarquía. El secretismo y silencio, la escala de cargos, el brillo de los uniformes, el mismo orden arquitectónico que configura los espacios ministeriales convertidos en la casa-palacio del nuevo poder, resultan el opuesto lógico a la diafanidad igualitaria que reclama el verdadero espacio político. El *gen* de lo privado ha terminado por extenderse sobre todo el tejido institucional de nuestra época.

* * *

Las oficinas de las llamadas "tecnológicas", Amazón, Google, Twiter, etc., irónicamente se proclaman hipermodernas con sus cuartos de juegos para empleados. A duras penas camuflan, sin embargo, la infantilización a la que los someten, recreando descaradamente la jerarquía de la casa con sus infantes y esclavos.

VI. LO PÚBLICO

Sin embargo, el concepto de lo público subsiste. Con el milagro griego, en esa compleja combinación que denominamos política, lo público emergía como contrafigura de ese espacio al que, por oposición, los mismos juristas romanos termi-

naron denominando "privado". *Res-publica* frente a *res-privata.* Ese era el mundo antiguo. En los intersticios de ese orden, entre los espacios que dejaban las casas, se fueron abriendo paso esos otros espacios, calles, plazas, el mismo exterior que rodea la ciudad, a los que los viejos juristas calificaron como el espacio público. Espacios no pocas veces percibidos como peligrosos, desde la calle al bosque, y a los que se dio esa denominación, lo público, conscientes de su carácter de no ser de nadie o, lo que es lo mismo, sobre los que solo se podía ejercer poder en el esfuerzo colectivo de todos. Sobre ese concepto irá naciendo, en la conciencia jurídica, la idea de pueblo.

Espacio que no es de nadie, es decir, espacio sobre el que los *patres* carecen de competencia para someter a su capricho. Todo un espacio en el que la mano del *pater,* -la *manus*- se ve despojada de esa fuerza que la hace irresistible de puertas adentro de la casa. Espacio de "manos muertas" se dirá, asumiendo la carencia de verdaderas *manus* (de manos vivas) capaces de someterlo.

* * *

Lo sorprendente es que ese espacio tenido por muerto, esa fue la paradoja, pronto también se llenó de vida, desde esos transeúntes que recorren sus calles, esos mismos *patres* cuando salen de casa, hasta los que, despojados de todo y careciendo de casa, encuentra ahí, en esos recovecos, en ese "debajo del puente", un lugar donde encontrar cobijo. Su espacio de vida.

Lo público nace, así, como algo negativo. Ahí donde no llega el "amor" del amo. Ni el amor, ni su mano, es decir, fuera de su dominio en esa hambre de poseer que caracteriza al *pater*. En definitiva, algo que juega con esa ambivalencia de que, al no ser de nadie es, por eso mismo, de todos. Le sucede lo mismo a la puta, es decir, esa mujer extraña (putativa) a todo linaje, a toda casa y por eso mismo disponible por cualquiera. El lenguaje de nuevo delata la carga semántica de los términos y no dudó en llamarla "mujer pública".

Gentes sin amo los llamará Hobbes, anotando una doble semántica. De entrada, son gentes sin casa, es decir, sin estirpe, que no pertenecen a ninguna familia, que están, por lo tanto, al margen de ese cuarteado que entraña la división parcelaria en la fundación de la ciudad. Son los *adespotoi* como se les conocía en Esparta, algo anómalo pues lo lógico es que todos, de una forma u otra, en alguna medida, sean parte de una casa. Así pues, contra toda lógica, aquellos *patres* descubrieron que en esos espacios intersticiales también había vida. Sobre ellos no pudo evitar proyectar una mirada negativa.

Sin casa quiere decir que proceden de espacios destruidos, quebrados por las mil guerras. Gentes procedentes de casas que se han disuelto quizá arruinadas en tiempos convulsos, gentes derrotadas de todos los sitios. Esclavos emancipados, o directamente escapados del amo, rehenes de mil exilios traídos de otros territorios

y arrastrados a servir y vivir en las tierras del conquistador, peregrinos perdidos de mil viajes. Ahora bien, gentes sin amo también quiere decir gente no sometida a ley alguna, carentes de la mano dura que los convierte en sociales. Gentes sin derecho, pero por eso mismo también gente libre, fuera del peso y el corsé de las normas.

* * *

Ese ir sin amo les dota de una libertad que no deja de inquietar de casa a dentro. Si hay una casa hay una responsabilidad, un padre que puede responder bajo el orden del derecho. Para eso está el *ius civile*, derecho privado que viene a resolver las relaciones entre las casas. Un derecho, por el contrario, imposible de aplicar, ineficaz radicalmente, en ese mundo de vagabundos que, sin nada, terminan saturando el espacio público.

La mente práctica de los juristas romanos pronto diseñó una solución capaz de dar tranquilidad a su mundo. Una entelequia que, en la racionalidad del discurso, no dejará de sonar coherente. Jugando con los términos, no dudaron en proponer, pese a su inconsistencia conceptual, la idea genial de un "derecho público". Un *ius publicum*, como también se había propuesto un *ius gentium* para esos otros que, procedentes de otras ciudades, no eran por lo tanto ciudadanos. Puras ficciones jurídicas para dar alternativas al derecho privado de los *patres*, es decir, el verdadero derecho. Sobre estas ficciones se fue construyendo todo el aparato del derecho romano.

El derecho público nace ahí, y lo hace con una doble perspectiva. De entrada, viene a resolver la vida en ese campo intersticial que penetra la ciudad llenándola de espacios sin control por la mano de los *patres*, pero también, y de forma paralela, viene a resolver la vida más allá de los muros de la ciudad, tierra de conquista, y por lo tanto de violencia. La provincia, lo sometido <*pro-vincere*>, entra también en el mundo del derecho.

* * *

Una cierta ambivalencia penetra en el término. Por un lado, es un espacio al que no llega la mano del amo, del patriarca, espacio que, por ser de todos, no puede ser de nadie. Pero, por otro lado, se proyecta como espacio de rapiña. Es el *ager publicum* que aparece tras la conquista, cuando, tras el esfuerzo de la batalla, sus habitantes quedan sometidos a esclavitud o son expulsados violentamente. En Esparta, ese suelo conquistado con el esfuerzo militar pese a su reparto entre los ciudadanos, el *kleroi*, sigue denominándose *politikechora,* es decir, tierra pública.

Pero, hete aquí que, de repente, este espacio que, por su propia naturaleza debiera estar vacío por no ser de nadie, como decimos, se llena de vida. La ciudad, la *polis,* descubre ahí su nueva dimensión y, con ellos, sus nuevos problemas.

Muchos de estos seres, la mayoría quizá, se adaptan de una forma u otra a la disciplina de las grandes casas. El reparto de pan, la *sportula*, les ayuda a subsistir frente al hambre. Son las clientelas que se agolpan a dar los buenos días al amo de turno. Tienen que ganarse ese pan día a día en una inseguridad que no tienen ni los mismos esclavos. Son el último eslabón de esas casas, la fuerza de choque frente a las clientelas de otras casas. En el fondo, salvo ese mendrugo de pan, no les une nada. Estas gentes llenarán las mesnadas de los patricios. Son la carne de cañón que ensangrentará las baldosas del foro en todas las contiendas civiles.

Otros, sin embargo, desengañados de todos los señores, terminarán deambulando por su cuenta a la espera de mejor suerte. Cambiando de amo terminan careciendo absolutamente de él. En algunos casos, incluso, de entre sus filas, nacerán sus propios lideres. Surgirán verdaderos proyectos salvíficos donde la palabra libertad sonará con nuevos timbres. Esclavos, campesinos, obreros, ensayarán estos modelos milenio a milenio. El caso Espartaco no es más que uno de ellos.

Es ahí donde se produce ese nuevo acontecimiento político. Esas masas, más o menos grandes, más o menos miserables, pero también más o menos empoderadas, irán alumbrando nuevas formas de organización, dotando a ese espacio público de nuevas formas. De ahí el miedo que les profesa Hobbes. Sobre ese espacio pronto aparecerán las raíces de un orden nuevo. Un espacio, esto es lo paradójico, no carente de fuerza, como bien pronto intuyeron algunas de las mentes más preclaras de la política del momento.

* * *

Tras el *synoeicismo* que hace de las cien aldeas, es decir, de esas cien casas del valle, de esos cien reyezuelos que se agolpan "junto a las naves", la protoestructura de la *polis*, nace el espacio público.

Sin embargo, el proceso no debió ser sencillo. Una mirada más ajustada a la historia nos aporta nuevos detalles. La *polis,* el mejor ejemplo es la propia Roma, no nace de un solo encuentro. Agregados sucesivos van configurando el tejido social que se agolpa en el Interior del *pomerium*. Frente a la igualdad originaria entre los *patres*, la realidad es que la *polis* se configura y se expande propiciando esa desigualdad que inevitablemente favoreció la presencia de masas de pobres.

A esas gentes pronto se dirigirán los dinastas conscientes del poder que ocultan. Sobre esas masas alcanzarán a imponerse a todo y a todos. Lo harán los Clístenes y los Efialtes de la antigua Atenas como luego el mismo Pericles o Cimón y otros demagogos. También en Roma lo ensayarán los Escipiónidas y, sobre todo, sus dos vástagos más avanzados, Tiberio y Cayo Graco, verdaderos artífices de la política popular. Pronto les sucederán los Mario, los Cesar, los Antonio e, incluso, desde una

retórica opuesta, los Pompeyo, los Craso o el mismo Sila. Con ellos llegará la guerra civil, pero también se abrirán la vía a la constitución del Imperio.

VII. LA POLIS

Con ello entramos en la esencia misma de la política antigua. Se consolida así una guerra civil continua desplegada bajo el formato de un triángulo. De entrada, el conflicto que se abre entre esas mismas casas desde su vertiente privada. Luchas entre familias, estirpes y *genos* que ensangrientan las calles de Atenas y Roma como luego las de Florencia o Venecia, o la Verona de Shakespeare. Montescos contra Capuletos, es decir, casa contra casa. Por medio, como un tercero en discordia, pronto aparecerá ese otro cuerpo social, esas masas que, carentes de casa, terminan aportando, sin embargo, la violencia de sus cuchillos. Estamos ante esos cientos de propuestas proto-revolucionarias que saturan la historia antigua. De la figura de un Espartaco a la Florencia de Savonarola, es decir, ante los primeros conatos de un espacio público autónomo y empoderado, capaz, como demostró el fraile dominico, de hacer de la ciudad un espacio de todos, es decir, totalitario.

Es así como nace la política. La política no relaciona ciudadanos entre sí en un sentido estricto. Las relaciones entre ciudadanos, entre esos *quirites* que acuden al foro o esos *politeis* que llenan el ágora, son meras relaciones privadas. Son relaciones entre *patres* sostenidas por la sombra que proyectan sus casas y sus sirvientes. El problema que viene a resolver la política es de otro tipo. Surge cuando a ese actuar en la *polis s*e incorporan esas masas carentes de amo, es decir, carentes de casa, o sea, sin la racionalidad que reclama el patrimonio. Es a ellos a los que se dirigen esas palabras aduladoras a las que convoca la demagogia. Entre las casas lo intereses son siempre muy simples. Son esas relaciones que hoy llamamos económicas, apuestas contables de matriz matemática. Las buenas palabras, el discurso político, la retórica, esa palabra vacía que solo se sostiene en la espuma que levanta, se dirige hacia esos otros que, por no tener nada, se abren a los sueños que levanta el demagogo. Cuentan que Cayo Graco adiestraba la voz para sus discursos con la ayuda de un músico que, al son de la flauta, educaba su ritmo sonoro. Como en el caso del flautista de Hamelin, sus palabras se dirigen a las masas.

Como digo, las casas conocen bien sus intereses. Sus fincas, sus bienes, sus cosas, sus mujeres, sus hijos, todo esto es fácil de contar, pura estadística. Transacciones que van desde los matrimonios y esa exogamia que dinamiza el sistema, hasta el intercambio sobre el que se levanta el proto-comercio del mundo antiguo. La retórica, el discurso, la política, solo tiene sentido si no se compite con la solidez de las casas. Frente

al mundo de la economía, aparece el mundo de la política. Es ese mundo, ese universo de los que nada tienen, el que sí se deja enamorar por la belleza de las palabras.

El político, el demagogo viene a decirles que ellos también son *quirites,* que son ciudadanos, que su ser es tan importante como el del más encumbrado patricio, que por miserable que sean esas paredes que recogen sus cuatro cosas, eso es también una casa y que él, ya sea Pericles, Cayo Graco o el mismo Cesar, los tiene por iguales a los senadores y optimates que se empavonean en el foro. Leer el discurso fúnebre que Tucídides atribuye a Pericles es comprender cual es el verdadero objeto de la política: esos que se agolpan en el espacio intersticial que se abre en las calles, el espacio público donde viven los que, al no ser nadie, se les concede el título de pueblo. La ambivalencia del término pueblo, capaz de designar a la vez tanto a la totalidad del componente humano de la ciudad como a solo los pobres que se enfrentan a los ricos, deriva de ese uso complejo. Es ese ser pueblo lo único que les queda, incapaces de constituirse en la *gens* de una familia cualquiera.

* * *

Clístenes sabrá hacer de esas clases populares el núcleo central del esfuerzo bélico. Frente a los clásicos hoplitas que tienen que mantener de su propio bolsillo -del bolsillo de su casa, claro está- la parafernalia de su panoplia de armas, el genio político del constructor de la democracia ateniense los convirtió en remeros y, con ello, hizo de la escuadra y el poderío naval de Atenas el núcleo básico de su proyecto imperial. Otro tanto harán los dinastas romanos asumiendo la carga de los costosos atuendos castrenses de sus soldados, primero de sus propios recursos, luego convirtiendo directamente al estado en el responsable de ese esfuerzo económico. Frente a ese hoplita que, al entrar en combate, lo primero que identifica es la fama, el *kleos* de su estirpe, los nuevos soldados no combaten ya desde la resonancia que ilustra su nombre, sino en la identidad de la comunidad política a la que pertenecen. Son pueblo en sentido estricto. Cuando el espacio público, ya en la Modernidad, devenga estado, sobre este mismo proceso se levantará el nacionalismo.

La política surge de la voluntad de hacerse con el corazón de estas masas. Ahora bien, a lo largo de la Antigüedad el problema queda sin resolver. Salvo en las contadas situaciones proto-revolucionarias y que promoverán extraños experimentos que van desde la loca huida de un Espartaco, hasta los modos neomonárquicos que saturan el ideal de los Graco, la realidad es que esas masas nunca alcanzaron un protagonismo autónomo. De una forma u otra, quedaban siempre vinculadas a la estructura de las casas bajo la *potestas* del dinasta de turno. A lo largo de esa Antigüedad que llega hasta el final de la Edad Media no hay una verdadera conciencia de autonomía popular. Habrá que esperar al nacimiento de la Modernidad para

que esto cambie. Lo importante es anotar que este cambio no surge por una supuesta maduración social. No es que, de pronto, las condiciones sociales progresen, no es un tema de desarrollo social que facilite una respuesta más progresista, el cambio se produce directamente al cambiar las reglas del juego, estamos ante el paso del viejo modelo *polis*/imperio al nuevo modo estado.

VIII. EL ESTADO

El estado entraña una novísima configuración del espacio público. Un espacio sometido a una nueva casa, la casa estado. Lo importante es anotar que esta casa no solo se levanta sobre ese espacio vacío que no es de nadie, sino que, en un hambre de dominio, tratará de cubrir todo el intramuros -el *pomerium*- de la nueva ciudad. El estado, esta es la clave, reclama desde su nacimiento la destrucción de todo ese entramado de casas, linajes y familias que configuraba la esencia del poder civil, es decir, el mundo privado. El estado nace y así se mantendrá a lo largo de toda su existencia, con vocación de poder absoluto. El estado será absolutista tanto en su subespecie de estado-cortesano a lo largo de los siglos XV a XVIII, periodo en el que fracasará estrepitosamente en su voluntad de absolutismo, como luego, en el formato de poder democrático que recorrerá los siglos del XIX al XXI.

Mientras, las viejas casas irán cayendo, pero no lo harán sin resistencia. En algunos casos llegarán a poner en duda esa modernidad ensoñada, lo que acredita lo incierto que es todo proceso histórico. De los Comuneros de Castilla a la Fronda, pasando por la Revolución Inglesa y su Parlamento Largo, se aprecia el fracaso del estado, incapaz de imponer ese poder transformador sobre la sociedad que le dota de sentido. La Iglesia y su monopolio de la legitimación divina, las flaquezas de la monarquía y sus dependencias dinásticas, la misma fragilidad de un pueblo, absolutamente inconsistente y sometido a la superstición del pulpito, darán al traste con el ideal Ilustrado de un despotismo moderno. El siglo XVIII se cierra, así, con el fracaso del estado. Habrá que esperar a la Revolución Francesa para dar la vuelta a la tortilla. Con ello se abrirá la segunda etapa de la Modernidad, la que nos abre definitivamente a la Edad Contemporánea.

* * *

Hemos hablado de esas masas que, inquietas y algo atolondradas -pienso en las fiestas de locos- recorrían los espacios intersticiales de la ciudad antigua. Son los agentes y fuerzas de choque que soportan las escaramuzas durante todas las guerras civiles de antaño. En la Edad Media, la crisis demográfica reduce su número, es cier-

to, pero aun las vemos aparecer en acontecimientos concretos como las Cruzadas, las *Jacqueries*, y los numerosos movimientos heréticos, de "Los pobres de Lyon" a los Valdenses, que sacuden la cristiandad del medievo. Espacios donde se radicaliza el sueño de una Iglesia de los humildes, de los que carecen de casa, del pueblo. Thomas Munzer fue, Ernest Bloch *dixit*, su último apóstol.

En la Antigüedad, esas gentes sin amo constituyen el espectro negativo de lo que es la casa. Hemos mencionado su denominación en Esparta, quizá, la sociedad que más férreamente conservó los modos antiguos, los llama *hypomeiones*, lo que significa desprovistos de la parcela de *kleros* que les configura como ciudadanos. Toda la cultura lacedemonia gravita sobre el miedo que traslada su existencia. Son *adespotoi*, los que carecen de amo.

Con el nacimiento del estado esta realidad se transforma pues aquí ya sí que aparece un amo. Un nuevo amo que, configurado en su forma estado-nación, alcanzará la mágica formula de Rousseau, verdadera acta de nacimiento de la democracia moderna.

Pudiéramos pensar que estamos en una reproducción de esas situaciones que configuraban el poder de los dinastas antiguos, sin embargo, hay una diferencia crucial, ahora estamos ante un amo ficticio, una persona jurídica, una de esas *fictio iuris* que tanto juego daban al derecho romano.

Ahora bien, pese a su construcción ficticia, es un amo con todas las características del *pater,* un amo místico pero saturado de la violencia que caracterizaba al viejo patriarca. La similitud con el cuerpo místico de Cristo no es una casualidad. Como venimos insistiendo, la forma estado se sustanció bajo las mecánicas de la Iglesia. Como la Iglesia, también estamos ante una religión del amor, así lo proclamará su doctrina, y que hará de esos pobrecillos, como no duda en denominarlos el Evangelio, lo protagonistas básicos de la nueva casa.

Las crisis teológicas que se abren con los Jansenistas, las sucesivas revoluciones que azotan de Inglaterra a Francia, de los *Diggers* a los Convulsionarios, así como las fuerzas que, procedentes del *faubourg* de Saint Antoine, nutrirán el esfuerzo de la Revolución francesa, cambian definitivamente el panorama. Con el advenimiento del estado-nación el pueblo cambia de estatus y, de no ser nada deviene ente, es decir, persona. La Revolución culmina el milagro del estado, convirtiendo a esas masas sin amo en el nuevo soberano.

* * *

Sin embargo, las casas, las viejas casas, no desaparecen completamente. Es cierto que caen muchísimas de ellas, que muchos castillos serán demolidos de Inglaterra a Castilla, pero ese aparato social, ese caldo de cultivo que vivifica la sociedad tanto

en la Antigüedad como en la Edad Media, pese a tanta destrucción, se mantiene. Cambian de formas pero aún podrán retar con eficacia a los nuevos poderes.

Así como la gran aristocracia se transforma en Estado recreada bajo fórmulas cortesanas, la pequeña y baja nobleza, los campesinos, la *gently*, aunque triturados hasta su ser como polvo, encontrarán una espita de supervivencia en el nuevo capitalismo. Sobre ellos se levantarán los nuevos emporios de las casas.

Banca, comercio, navegación, pese a los intentos de monopolio con los que sueña el modelo estatal, retoman ese impulso privatista recreando las formas señoriales de la antigua *domus*. A ello contribuirán también los monasterios y conventos, instituciones que se multiplican pese a la incipiente modernidad. En el campo protestante lo harán esas nuevas comunidades de fieles constituidos en *trust*, y donde los lazos de tipo religioso resultarán la garantía más eficaz en medio de un mundo caótico. Sobre ellos se levantará la ética del capitalismo.

Es ahí donde se cobija la resistencia a la nueva casa-estado. Nace una oposición a lo público impregnada nuevamente de sabor privatista. No es casual el papel que desempeña la Iglesia como último reducto de ese Antiguo régimen. Como apreció Weber, será sobre ese caldo de cultivo religioso donde termine germinando el espacio privado de los nuevos tiempos.

IX. EL PUEBLO

Esos grupos que, antaño, quedaban, de una forma u otra, articulados como la clientela de las casas físicas de los *patres*, alcanzan ahora una posición sobrecogedora. El nuevo poder, es decir, el estado, ya sea en su vieja fórmula cortesana como en la más contemporánea del estado liberal-democrático, se sentirá cómodo enseñoreando su nombre sobre las multitudes que lo rodean. Incluso les dará su propio apellido como antaño hacían los viejos nobles a la clientela que los seguía. Son ahora la nación. El nacionalismo los convertirá en los hijos legítimos del nuevo *pater* ficticio: los hijos de la patria.

Como sucedía en la Antigüedad clásica, es justamente a ese actuar sobre las masas a lo que seguimos llamaremos política. De Averroes hasta Lutero, pasando por el Tomismo, pensadores y juristas, filósofos y teólogos levantarán las premisas de un orden público ya definitivamente personalizado. Acertadamente Ernest Bloch habla de una izquierda aristotélica. Bajo las mecánicas del pensamiento eclesiástico el naciente estado va configurando sus nuevas formas. El principio de una soberanía asentada en la nación está ya en los mismos genes del sistema.

* * *

Con el nacimiento de la forma estado, la Edad Media entra en su fin de ciclo. Blumenberg lo constata en su libro "La legitimidad de la Edad Moderna". Un período que abarca desde el Cisma de Occidente hasta la Revolución Francesa. Al final del siglo XVIII se reparten de nuevo las cartas del juego. El sustrato monárquico sobre el que gravita la primera fase del estado moderno da paso a su nuevo basamento en el pueblo. El cuerpo místico que sustancia la persona ficticia del estado se recrea y, de la carnalidad de la figura del rey y su corte monárquica, se pasa a la universalidad etérea de la nación. Nace el estado-de-todo-el-pueblo y, con ello, eso que hoy denominamos "democracia".

Si la casa-estado, a semejanza de las viejas casas de la Antigüedad, mantenía la jerarquía del *pater* sobre sus hijos, bajo el nuevo formato la cosa se invierte. Subsiste la cabeza coronada y su sustancia monárquica, Tocqueville nos lo recuerda en "El antiguo régimen y la Revolución", pero cambia la identidad de esa testa coronada que ahora se levanta en la plenitud de sus formas místicas. Ya no es solo "el otro cuerpo del rey", en esa extraña formula que subsistirá hasta el Barroco, ahora, prescindiendo radicalmente de su sustancia carnal y biológica, la corona se recrea en la sustancia ideal y mística de la nación. El estado deviene la nueva persona mística por excelencia y lo hace sobre la fantasmagórica construcción del nacionalismo.

El sustrato teológico de esta transfiguración no se oculta en absoluto. Al igual que la Iglesia se levanta como cuerpo místico de Cristo, el Estado se proyecta como el cuerpo místico de la Nación. Un mito sobre otro mito. Un Cristo que ya es místico se ve subsumido en ese otro cuerpo, también ficticio, de la Iglesia. De la misma manera, la esencia mística del pueblo se sustancia ahora en la ficción del Estado. Los dos mitos convergen así en la más gigantesca máquina política jamás concebida: el Estado Moderno Contemporáneo. Aunque nos asombran las cimas que, en ese afán de absolutismo, proyectan las formas fracasadas del fascismo y el comunismo, la realidad es que su hipóstasis más lograda, su totalitarismo más feroz, lo alcanzará con la socialdemocracia de la segunda mitad del siglo XX. Ahí, en eso que llamamos el estado liberal democrático, la propuesta de poder absoluto llegarán a metas inigualables.

* * *

Si hasta ese momento la persona del patriarca aún se distinguía del cuerpo de la multitud definida como pueblo, ahora la identidad entre el cuerpo místico de Leviatán y la totalidad de ese pueblo ocupará el espacio público al completo. Aquellas gentes sin amo de las que hablaba Hobbes alcanzan -o al menos, así les dicen en los nuevos textos constitucionales- la corona. El pueblo se hace soberano y los espacios intersticiales de lo público se convierten en el *omphalos* de la vida social.

No es que el foro o el ágora recupere su posición central en la política como creyeron ingenuamente los revolucionarios franceses, para su pesar, ese pasado ya estaba definitivamente enterrado. Sobre esas calles y plazas, sobre esa nueva ágora, en negación de su condición de espacio público por antonomasia, se levanta ahora la nueva casa, la casa-estado. En cierto grado se produce una especie de privatización del espacio público, pero no para su ocupación por alguna de esas casas que competían a lo largo de los siglos, no estamos ante ese reducir las calles, convertidas en callejuelas intransitables devoradas por las casas, que apreciamos en el urbanismo medieval; la gran transformación que conlleva la Edad Moderna supone la privatización del espacio público en sí, con la creación de una nueva, novísima estructura, recreada bajo la extraña forma de la casa-nación. Una nueva casa que, esta es la paradoja, se presenta como pública. Aquí radica la contradicción, el conflicto sustancial que recorrerá toda la contemporaneidad del siglo XX.

X. LAS MASAS

La nueva casa que satura los espacios de lo público, aun nacida sobre las mecánicas del derecho privado, es ya una casa pública. La Iglesia ya había educado la conciencia de sus fieles en esta transustanciación. La Casa de Dios ya no es la casa de un patriarca por poderoso que sea, es ya, como nos dice su nombre, una *eclessia*, una asamblea de gentes, esos creyentes que, como nos insiste San Pablo, ya no son hombre o mujer, griego o judío, libre o esclavo, pues todos son uno en el Señor. Una casa, además, habitada por una pluralidad de personas, dicho esto en el sentido más veterojurídico del término. Es decir, frente a la vieja casa patriarcal donde solo hay un *sui iuris*, el *pater,* aquí -como ya nos anuncia la Trinidad en el caso cristiano- hay una pluralidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu. Frente al monopolio de la palabra del *oikodespotés* mediterráneo, donde la subjetividad corresponde solo a la persona -física- del padre, la nueva casa, esta es la alquimia que incorpora la Iglesia, es ya un espacio público.

Sobre esta alquimia, los juristas-teólogos al servicio de los reyes bajomedievales diseñarán el aparato del estado. Siglos más tarde, la Revolución hará del pueblo, en su totalidad, el sujeto activo, el nuevo *sui iuris*, de la casa-estado. El pueblo, definido como soberano, será el nuevo *pater.*

Sin embargo, por medio ha tenido que ocurrir algo. Un cambio que imprimirá una velocidad de vértigo a los acontecimientos que se acumulan en los ultimísimos tiempos. Si la Modernidad contemporánea tiene dos cuerpos, el individuo y el estado, la nueva alma que saturará ambos cuerpos hasta fusionarlos no será otra que el espíritu de las masas.

El cuerpo místico de Leviatán se transustancia, como le ocurre al mismo cuerpo de Cristo, en ese sujeto monstruoso que retrata Goya arrasando los campos por donde pasa. Si en la primera parte de la Modernidad la sustancia del estado era la Corte, con el tránsito al estado de todo el pueblo el nuevo espíritu no será otro que la *volonté géneral*, es decir, el espíritu de las masas. Un aire amargo, repleto del sudor de los hombres sin amo, como un nuevo *élan*, llenará de vida al estado.

* * *

El estado, siendo casa, es decir, naciendo bajo las leyes y códigos de lo privado, se sustancia como público. Durante el tiempo barroco que recorre la primera Modernidad, la potencia de lo público se ve constreñida por el encorsetado traje de la Corte y sus cortesanos, empujando al pueblo, hasta anularle, a la esfera de lo subalterno. Con la Revolución y la segunda Modernidad la idea de lo público se asentará definitivamente en esas multitudes que configuran el pueblo, es decir, en las masas. Estado y masas se identifican y lo hacen en oposición sistémica a las casas y sus linajes. Esta nueva oposición será clave para entender los tiempos modernos.

* * *

Como decimos, el proceso obedece a su propia dinámica. Los sistemas no dejan de tener, en expresión de Luhmann, un componente *autopoiético*. Es decir, una dinámica interna que impone sus propias leyes. En el estado, desde su surgimiento en el bajo medievo, esta ley no es otra que la voluntad de autonomía, es decir, esa pulsión para encontrar en su propia instancia el origen último de la *auctoritas*. Cuando los reyes del Bajo Medievo proclamaban el *"rex imperator in regno suo est"*, no reclamaban otra cosa que ser ellos, en su propio territorio, el origen de la ley suprema.

Sobre esta exigencia se levanta la idea de estado. Por encima del soberano no hay, ni puede haber, ninguna otra fuente de derecho. Ese "ninguna" entraña también la exclusión de la ley divina. Esta será la causa de las larguísimas guerras de religión que, de una forma u otra, comienzan con la Querella de las Investiduras y que no terminarán hasta la sociedad secular de nuestro tiempo. Frente al empeño de Gregorio VII de imponer la autoridad de la Iglesia como heredera indiscutible del Imperio, el estado opondrá su voluntad de autonomía. Es el conflicto de la Modernidad. Una lucha que llegará hasta el siglo XVIII con el jansenismo y la expulsión de los jesuitas y, desde ahí, a la Revolución Francesa.

Las viejas monarquías no dejaban de tener un lastre insoportable. Su autoridad inevitablemente tenía que proceder de Dios: eran reyes por la gracia divina. Solo la

radicalización democrática podía salvar el sueño de autonomía del estado moderno. De ahí su inevitable deriva democrática. Es decir, autocrática. El pueblo, nacido del mismo suelo -la madre patria- será la fuente ultima de la voluntad soberana. La Revolución francesa culmina el proceso de construcción del estado moderno cerrando el círculo que se inicia ese lejano siglo XII y su proclama del *Rex imperator.* El soberano alcanza a tener esa soberanía porque la encuentra en su propia naturaleza, en su propio suelo, en esos hombres sin amo hijos de la madre patria.

La deriva inevitable del estado hacia su condición democrática marcará la política a lo largo de los dos siglos que le siguen. Su democracia, inevitablemente es una democracia de masas.

XI. CAMINO A LA MODERNIDAD

Hemos dicho que Estado e individuo alumbran simultáneamente con el acontecimiento de la Modernidad. En el fondo son las dos caras de una misma moneda. La construcción del estado es imposible, como poco a poco van percibiendo los propios juristas a lo largo de esa desenfrenada carrera por el poder, sobre la vieja estructura de las casas. Ya los Reyes Católicos comprendieron que su primera labor, junto a esa unificación teológica que supondrá la expulsión de toda disidencia ideológica (léase, judíos y moros), no debía ser otra que desmochar castillo y torres y desbravar la nobleza. También lo harán Francisco I, Carlos V, como luego Luis XIV.

El cuerpo del estado reclama de unidades mínimas. Construir el estado entrañaba triturar las duras estructuras de esas estirpes consolidadas a través de los siglos. Pasados por la piedra, como le sucede a la harina, los engreídos nobles se convertían en serviles cortesanos, las ciudades y villas en meros conglomerados urbanos donde recaudar impuestos, y la misma Iglesia y sus monasterios pasaban a ser el espacio de boato donde recrear un poder emanado directamente de Dios. Al final, hasta ese mismo Dios se vuelve prescindible, recreado bajo las formas democráticas de la Voluntad General. La nación surgirá como la divinidad de los Tiempos Modernos.

Sin embargo, la resistencia no se hizo esperar y estalló en mil formas. Triunfa en Inglaterra con esas dos revoluciones que parecen quebrar la voluntad absolutista de los Estuardo; triunfa en Francia donde, tras el endiablado conflicto de la Fronda, tanto Luis XIV como Luis XV verán constreñida su voluntad autoritaria; triunfa en la misma España, que verá agigantarse el poder de la Iglesia hasta asfixiar materialmente a la monarquía. Al final del XVIII, como ya hemos anotado, la batalla alcanza su punto álgido y, en más de un punto, parece anunciar el fracaso de la Modernidad y el triunfo de las potencias de la reacción abanderadas bajo los lemas de Libertad

e Igualdad. Dos lemas que, paradójicamente, luego inflamarán el aparato de la Revolución. El triunfo definitivo del estado solo se alcanzará tras una complejísima estrategia de cambios. Solo tras un oportuno cambio de fichas el estado alcanzará a obtener la victoria sobre las fuerzas de la reacción.

* * *

Esta es la gran paradoja que alumbra los tiempos contemporáneos. Lemas, partidos, el mismo sustrato basal de las ideologías, todo esto se ve sometido a violentos cambios de bando. El cambio de pendiente se producirá justamente cuando muchos de esos factores, que hasta ese momento alimentaban la reacción antiestatal, pasen a formas parte del cuerpo inmenso de la nación. La Libertad e Igualdad casan, cambiando de bando, con la idea de Progreso, y el pueblo -ya como soberano- se recrea como el nuevo poder absoluto en la figura del estado democrático. No es malo recordarlo, propuestas como las de "separación de poderes", "independencia del poder judicial", "autonomía municipal", y tantas otras, no eran más que emblemas de ese conservadurismo de las casas en su reacción contra un absolutismo iluminado por el Progreso. La gran hazaña del acontecimiento revolucionario no fue otra que saber asociar algunos de estos lugares ideológicos con el fantasma de la nación.

Con el nuevo reparto de cartas la suerte estaba echada.

* * *

El universo de las casas, reacio a abdicar de su poder, concentrará la reacción movilizando la bandera de la insurgencia. El siglo XVIII se satura de ideas revolucionarias tanto en pro como en contra de la Modernidad. Un derecho, mejor aún, una obligación de revuelta, envenenará la sangre de todo el estamento nobiliario. Locke, uno de sus vástagos, llegará a tamizar este concepto como el "derecho a la rebelión". Es ahí, en ese punto, cuando el liberalismo como ideología, renegando de su ideal de progreso, empieza a asumir el rol reaccionario que tendrá a lo largo del siglo XX.

La baja nobleza será el principal protagonista del conflicto. En ella se sustanciará la idea de lo privado. Son ellos los que reclaman, tras la larga guerra que recorre los siglos del XVI al XVIII, su propio papel en la configuración de un poder independiente. Exigirán su libertad en el espacio del Parlamento, tanto en la dirección del proceso judicial como en la elaboración de las leyes. Unas leyes que llegarán a vincular a la idea de tierra -"*the law of the land*"- a la que ellos dicen representar. Una reacción que va de sir Wiliam Cocke a Burke, de d´Aguessau a De Maistre. Las

duras palabras de Osborne contra Cromwell, en plena Revolución inglesa, denotan como, pese a su fortísima carga popular, la misma revolución evoluciona y deriva hacia el orden privado.

Lo que está en juego es la independencia (la libertad) de poderes, de sus poderes, de esos poderes que les quedan. En definitiva, sus gritos de igualdad y libertad no son los de un pueblo que lucha contra siglos de sometimiento, vienen a reclamar la esencia privada de su fundamento social. Reclaman la Igualdad y la Libertad de los *patres*. Es la libertad rabiosa de unas clases que se ven arrastradas al sumidero de la historia. Ellas, que se vieron así mismas como las columnas basales del mundo antiguo, se sienten ahora recreadas como unidades mínimas, trituradas hasta la inconsistencia del polvo.

* * *

¿Y el pueblo? Esta es la gran cuestión que da sentido a la dialéctica izquierda-derecha. Ahí se produce la gran transformación que cierra el siglo y que nos aboca a la Revolución Francesa. El pueblo ha sido, a lo largo de todo este proceso, mera moneda de cambio. Como sucedía en la Antigüedad, salvo en contadísimas ocasiones de estallido revolucionario, ese pueblo ha ido pasando de un espacio a otro en interés de las estrategias desplegadas por los dinastas de turno. Ha estado al lado de la monarquía absoluta cuando, en la concurrencia de sus intereses, ese despotismo ilustrado razonaba lo de "todo para el pueblo" aunque, eso sí, sin el mismo. Como les sucedía a los viejos dinastías de la Antigüedad, las masas siempre han sido una magnifica fuerza de choque en la batalla política.

Pero también ha estado en el otro bando, como mera carne de cañón, defendiendo la libertad de los señores y de la Iglesia. La cercanía señorial de la baja nobleza no pocas veces ha convertido a esas masas en punta de lanza de las casas a las que servían de clientela. El papel de la Iglesia, la superstición y los temores y esperanzas de lo mágico, también han sido fuerzas eficacísimas para atraer la voluntad popular. El episodio de los "convulsionarios" del cementerio de Saint Ménard es un buen ejemplo de lo complejo del tema. El juego de lealtades cruzadas, y la complejidad de los intereses, dejaba poco margen para una política independiente.

Sin embargo, a finales del XVIII se produce una nueva redefinición de las posiciones. Con ella entramos en los tiempos contemporáneos. En un primer paso, el pueblo pasa al bando de los señores, con esto saboreará los placeres de esa voluntad de revuelta. Antes de 1789 está 1788 con sus revueltas *pro parlament* encabezadas por la aristocracia. Para luego, en un segundo paso, este será el gran triunfo de la Revolución, acoplarse a la idea de Progreso y Revolución.

La soberbia de la Ilustración, apostándolo todo al Progreso y la Ciencia, terminará despojando a la causa del estado de sus vínculos populares. Es el "momento Voltaire", alguien que, con todo su cinismo, no dudó en espetar a su amigo Diderot aquello de "No estoy aquí para enseñar a criadas y tenderos, para esto se bastan los apóstoles". Con esta jugada se produce el primer desplazamiento que reubica las fichas. El pueblo deriva hacia la causa señorial bajo un discurso que le confronta con el absolutismo. Es ahí, en este quiebro, cuando los conceptos de "independencia judicial", "separación de poderes", etc., terminan vinculados al ideal democrático.

La reacción hubiera triunfado si no fuera por un nuevo vuelco que, de repente, sacude nuevamente las cartas. La adhesión del pueblo a la causa privatista de las "casas" entrañaba un regalo envenenado. El pueblo saboreó, hasta empaparse de él, de ese espíritu de la Revolución que enarbolaban ingenuamente los nobles. Estamos en el "momento Rousseau", donde el pueblo alcanza el orden divino bajo el principio sacrosanto de la Soberanía popular. Con la Revolución Francesa, ésta es la gran jugada, el protagonismo pasa de los nobles a las masas. Y, con ello, entramos de lleno en la Edad Contemporánea.

* * *

Un nuevo reparto de cartas que lo trastoca todo. El liberalismo inicia ahí su giro reaccionario rompiendo con los valores de la Ilustración y el Progreso. De pronto, la acumulación inmensa de poder a la que aspira el absolutismo se antoja peligrosa no solo para las viejas casas que luchan por su subsistencia, también para esas otras nuevas casas que, bajo el espectro del capitalismo, han ido floreciendo a lo largo de toda Europa. La vieja libertad que reclaman nobles, municipios y conventos se recrea ahora como libertad para las casas comerciales y la expansión del dinero. El viejo liberalismo, vinculado inicialmente a la Ilustración y al Poder, levanta su vuelo. El capitalismo percibe a ese Estado como una nueva Iglesia. El efecto Rousseau sacude sus entrañas. En cierto grado, no se equivoca. El concepto Progreso, la misma Ilustración, quedaban ya inevitablemente asociados a la idea de pueblo.

El estado crece, pero también se transforma. El viejo modelo de "Estado de Justicia" que recorre la primera Modernidad, da paso al nuevo modo de "Estado de Servicio", ese aparato burocrático sobre el que levantará su nueva potencia. Primero como "despotismo ilustrado", luego como "nacionalismo democrático" y al final como socialdemocracia y comunismo, el aparato burocrático, repleto de la ciencia de la Administración, convertirá al estado en la máquina de poder más gigantesca jamás soñada. El incipiente capitalismo apreció ahí los nuevos peligros. El sustrato ilustrado del liberalismo reaccionó instintivamente contra los peligros de una nueva Iglesia. Por otra parte, el anhelo de desamortización de bienes religiosos y estatales

se combinaba bien con la nueva *potestas* que empezaban a disfrutar empresarios y capitalistas. Ese pueblo, que antaño se agazapaba bajo las faldas de la Iglesia, termina nuevamente siendo el verdadero enemigo, ahora, con la modernidad contemporánea, proyecta su mirada torva y amenazante agazapado bajo las faldas del Estado.

En un verdadero salto de caballo, como en el ajedrez, el pueblo abandona las posiciones realistas (él es el nuevo monarca), pero también pasa a abandonar las posiciones del bando nobiliario. Por un momento el juego, la Revolución, apuntó a la presencia de tres jugadores. Un juego a tres bandas como perfectamente se aprecia en los primeros meses revolucionarios. Al final, la autonomía de las masas populares, y una errónea nueva alianza entre la vieja nobleza y la Corona, termina redibujando el mapa socio-político. Decantada la Iglesia por las filas monárquico-nobiliarias, la idea de Progreso se vinculó con todas sus fuerzas al nuevo sujeto de la Historia. Las masas populares serán el nuevo ariete en la lucha de la Ilustración, la Modernidad, contra el poder de lo antiguo. El siguiente paso se dará ya el año "17". Con ello el Estado alcanzará la perfección del modo comunista.

Poco a poco, las viejas fichas, Estado, Pueblo, Riqueza, Progreso, Iglesia, las grandes casas, los trabajadores, etc., que saturan la escena del final del siglo XVIII, se van resituando en la escena, y la antigua polaridad público-privado, que recorre los tiempos antiguos, da paso a esa nueva polaridad que describen los nuevos conceptos de Izquierda-Derecha.

La metamorfosis, al final, se produce por la feliz fusión de dos fuerzas que, hasta ese momento, acampaban en bando radicalmente opuestos. De pronto, las ideas de Pueblo y Progreso fusionan y, con ello, la revuelta, como apreció magistralmente el marqués de la Rochefoucault, se convirtió en Revolución.

* * *

Que el fenómeno está lleno de contradicciones da buena cuenta la división de esas mismas masas populares, algo que sucede en medio de los acontecimientos revolucionarios. Unas masas que gravitan tanto en el bando que asalta Versalles arrastrando a la guillotina a nobles y reyes, como apoyando la reacción en la Vendée. Una violentísima guerra civil de pueblo contra pueblo que sacudirá la lectura de todo ese final de siglo.

Tocqueville, en "El antiguo régimen y la Revolución" nos comenta que, sin haber pasado ni quiera medio siglo desde los tiempos prerrevolucionarios, resultaba prácticamente imposible entender las mecánicas de funcionamiento político de aquel tiempo perdido. Han cambiado hasta tal punto las premisas conceptuales que la inteligibilidad se rompe. Si antes los lemas de "Libertad", "Igualdad". "Separación de poderes", "Control del poder gubernamental", "Autonomía municipal" o el mis-

mo "Derecho a la rebelión" constituían el equipaje de las fuerzas del orden privado sostenido por la Iglesia, ahora se convierten en lemas revolucionarios acoplados a las ideas de Progreso y Nación. Esas gentes sin amo devienen el centro del nuevo sistema. Sobre ellos gravitarán las ideas de Estado, Progreso y Modernidad. Es justamente ahí, en ese momento verdaderamente místico, cuando surgen los conceptos de izquierda y derecha.

XII. EL ESTADO CONTEMPORÁNEO

La consagración del estado de todo el pueblo, y con ello la extensión de la persona de Leviatán a la totalidad del cuerpo social, entrañará un profundo cambio en la estructura del poder político. El estado ya no se circunscribirá solo al aparato constituido por la Corte, sino que da paso, de una forma bastante abrupta, a esos otros modos de hacer política que se reclaman vinculados a la voluntad popular. Las viejas estructuras institucionales se recrean para dar paso al nuevo soberano. La doctrina de la división de poderes, de raíces bajomedievales, se sustanciará en la nueva figura del Parlamento, absolutamente desnaturalizado de sus formas originarias. De la misma manera, las exigencias de independencia judicial, también de viejas raíces, se recrearán en las formas actuales del proceso judicial. Sin embargo, como intuyó Tocqueville, el esquema del poder cambia poco.

De nuevo, el nuevo aparato del poder se articula sobre dos piezas centrales, el aparato de gobierno, que viene a reproducir la idea de Corte, en no pocos casos heredando, incluso, a sus principales actores, y una estructura compleja de asambleas permanentes (Congreso y Senado, sobre todo) constituidas como representación subrogada del pueblo. Nace el modo que denominamos "democracia parlamentaria" y donde la voluntad popular se reconstruye bajo la mecánica de la representación, una intermediación que hace de los partidos políticos el resorte imprescindible del sistema. Tras las oportunas mecánicas electorales, esos grupos políticos constituidos en el Parlamento terminarán sustituyendo, incluso, a la misma presencia directa de la nación.

Como intuyó Lampedusa, tampoco cambian tanto las cosas. Pese a esa trasversal que introducen las exigencias electorales que configuran el sustrato democrático del sistema, ese aparato de gobierno sobre el que gravita el ejercicio del poder poco se diferencia del viejo sistema. Sus componentes, a lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, a duras penas se distinguen de los que acapararon el poder en siglos anteriores. La alta aristocracia saturó sus cargos manteniendo algunas de sus carteras -ejército y política exterior, sobre todo- fuera de toda veleidad popular. Durante la

III República Francesa, por ejemplo, todo el estamento militar quedó al margen del control parlamentario (fue el precio pagado a la derecha monárquica), constituyendo una verdadera casta en su organización y autonomía, y el Ministerio de Asuntos Exteriores, de la mano del ministro Delcassé, constituía todo un estado dentro del estado. En países como Prusia, España o Italia, o la misma Inglaterra, dado su carácter monárquico, esa autonomía del poder ejecutivo, es decir, de los que realmente mandan, resultaba incluso más elevada. Prácticamente todos los primeros ministros, y la inmensa mayoría de los altos cargos hasta bien entrado en siglo XX, se extraían, casi en exclusividad, de las clases nobiliarias.

Ahora bien, rota la vieja estructura de los estamentos sociales (nobleza, clero y pueblo llano) y disuelto el cuerpo social en una masa informe de individuos, el orden social se precipita en la nueva mecánica de las clases sociales. La estructura estamentaria, con unos órdenes definidos por el derecho, da paso a ese otro entramado definido solo desde el punto de vista económico. Detentadores de los medios de producción, es decir, capitalistas, por un lado, y proletarios o trabajadores por el otro. En definitiva, las clases trabajadoras frente a las clases medias y altas organizadas alrededor del capital. De ahí surgirá un nuevo tipo de relaciones sociales, pero también de conflictos. Lo importante es remarcar que, en su afán de incorporar en su plenitud al cuerpo social, ese conflicto de clases termina trasladándose, recreado como mero conflicto dialéctico, al espacio político configurado en el Parlamento. El espectro ideológico dotará de contenido simbólico este reparto de papeles y lo hará bajo la nueva metáfora de izquierda y derecha.

* * *

Ya desde la misma etapa revolucionaria, la asamblea de representantes pasó a ordenar la presencia de sus procuradores electos bajo esta dicotomía. Un reparto de posiciones contemplado desde la óptica de una mesa central que acoge la posición del gobierno. Una ubicación no exenta de reminiscencias teológicas.

Lo que nos interesa remarcar es que, de entrada, la clasificación nace en y para la vida parlamentaria. Solo desde ahí, y poco a poco, se irá trasladando al resto del espacio social. La realidad es que con ello se va produciendo, así se vivió a lo largo del siglo XIX y en gran parte del XX, una serie de vinculaciones que nos llevan a colocar en un lado a las clases trabajadoras y, en el otro, los órdenes sociales vinculados al capital y la riqueza. La lógica de los partidos políticos terminó cerrando el modelo.

La superestructura de la política vino a reproducir, bajo las formas mecánicas de la representación -dicho en el doble sentido electivo y teatral-, la distinción social. El nuevo estado nace bajo la entelequia de estado de todo el pueblo en la unidad inquebrantable de la nación, de ahí la urgencia de recanalizar los conflictos internos

trasladándolos desde el espacio material de la vida a la intangibilidad de la escena del teatro parlamentario. Mediante este juego simbólico, el sistema facilita la gobernanza en un mundo falsamente proclamado como democrático.

El estado se vuelve ambivalente: lo que en el mundo de la vida y el trabajo se percibe como explotación, desigualdad, falta de libertades y sometimiento al patrón, el ideal democrático lo reescribe como libertad, igualdad y fraternidad, trasladando el conflicto, como debate, al espacio controlado por el Parlamento. Como irónicamente se dijo, se pasa de la "lucha de clases" a la "lucha de frases".

La razón es elemental. Pese a la proclamada universalidad de una soberanía de todos en el estado de todo el pueblo, la realidad material subsiste. Las diferencias sociales se mantienen, eso sí, cubiertas ahora por el manto de la ideología. La política y la vida se separan creando dos mundos paralelos: Por un lado está el espacio de la superestructura, donde se explaya el discurso democrático. Es ahí donde gravitan los conceptos de libertad e igualdad, ahí la abstracción del derecho construye sin dificultad la proclama de la soberanía del pueblo. Es cierto que desaparecen las viejas formas de sujeción, desaparecen los privilegios formales de las castas y el principio roussoniano se alcanza: "nadie manda". Pero esto solo sucede en el mundo de las leyes donde la voluntad popular queda reducida al mero ejercicio del voto.

Como decimos, en el marco de la superestructura estamos en la plenitud democrática. Pero a la vez, esta es la paradoja, en ese mismo espacio, pero en el mundo físico de la realidad cotidiana, la cosa es distinta. Si antes la casa imponía su dominio, ahora esta labor le corresponde a la fábrica. Ese ciudadano que, como tal, es soberano indiscutible y coronado, cada vez que traspasa el portalón que le acerca a su puesto de trabajo deja de ser ciudadano y se convierte en mero trabajador. Ahí, tras los muros de la empresa, aliena su ser pues ha vendido su fuerza de trabajo. Renuncia al control de su cuerpo y se convierte en mera mano de obra. Durante ocho, diez, doce horas, prácticamente media vida, ya no será el ciudadano X, sino solo el trabajador X.

La plenitud ciudadana que se alcanza en el espacio de la ideología se invierte al pasar al mundo de la vida. Aunque la mercancía es producto de sus manos, esas manos ya no le pertenecen, ya son parte, propiedad, del empresario. Su obra, el producto de su trabajo, no es de su propiedad, sino de la empresa. Como dirá Lutero, "las obras ya no justifican".

* * *

Lo terrible es que esto también se extiende al resto de factores que configuran su condición ciudadana. Del espacio de la fábrica también ha sido expulsado el principio de igualdad. Si en el espacio ideológico de la calle se le reconoce como igual a cualquier otro, dentro de la empresa la desigualdad es total. Una distinción que no

deja de remarcar tanto la arquitectura fabril como la lengua. Abajo, en esa planta baja o en los sótanos, los obreros se retuercen entre las máquinas. Es "el tajo", una expresión que nos remite semánticamente a lo profundo del trabajo. Subiendo los sucesivos pisos de la fábrica, como si se subiera en la escala social, aparecen todos los otros, capataces, directivos y propietarios.

No hay libertad ni igualdad, pero tampoco hay un derecho común. La empresa, frente al sueño de un derecho aprobado por todos los ciudadanos, tiene sus propias leyes, con su sistema de horarios, de jerarquía, con sus instrucciones y reglamentos. Todo un aparato de normas repleto de sanciones y premios. Un derecho, esta es la paradoja del sistema democrático, elaborado al margen de su voluntad soberana. Y es que, ese ciudadano pronto averiguará que tampoco es soberano. Ni dentro ni fuera de la fábrica. No solo su soberanía se reduce al mero ejercicio de un voto espaciado a lo largo de años, sino restringido, además, a la escueta lista de candidatos que le ofrece el sistema.

No hay contradicción, sin embargo, porque ambos discursos funcionan en marcos conceptuales distintos, uno en el ideológico, en el mundo telúrico de la democracia y la ciudadanía, y otro, en el real y terrible del trabajo donde reina el miedo, el sudor y el cansancio. Uno es el mundo de la política, el otro el de la economía. En el fondo, pese al largo recorrido que entrañó la Modernidad, en absoluto hemos salido del *Oikos*. La Casa y su derecho siguen marcando las reglas.

Sí, no hay contradicción, pero, pese a todo, el principio entrópico también rige en las ciencias sociales. Lo riguroso del mecanismo social, y su complejidad, no es inmune a las crisis. Si lo contemplamos en la larga duración de la Historia, la verdad es que, pese al rigor que separa los dos espacios, se puede apreciar que el nuevo sistema, el que surge con la Modernidad capitalista, es el más sacudido por las crisis que ha conocido el orden político. Los sistemas configurados en el tiempo antiguo, en la Antigüedad, la Edad Media o el mismo Renacimiento, pese a su brutalidad, no tuvieron semejante acumulación de contradicciones. A lo largo de ese tiempo antiguo, el modelo ideológico era coincidente con la realidad social, cada uno tenía su sitio, algo que venía respaldado por el discurso religioso. En cambio, el modelo liberal-capitalista que arranca con la Contemporaneidad, pese a esa supuesta perfección teórica, se demuestra, a la postre, mucho más inestable. Basta comprobar el altísimo número de revoluciones que ha soportado la historia en apenas algo más de un par de siglos. Inevitablemente, al final, ese ciudadano-trabajador termina creyéndose el discurso democrático que le enuncian a cada paso y pasa a reclamar su aplicación práctica. No le basta con las explicaciones que le hablan de dos órdenes distintos, el de la política y el de la economía, su conciencia le lleva a poner en cuestión el sistema y. en más de un caso, a abrir las puertas a la crisis.

* * *

Sobre esta doble estructura, el mundo ideológico de la política y el mundo real de la economía, se repartirán el resto de fracturas que recorrían el Antiguo régimen. Progreso y reacción conservadora, Iglesia y ateísmo laico, pueblo y nobleza, corona y órdenes gentilicios, en definitiva, lo público y lo privado recrean sus formas bajo un nuevo esquema. El estado, mientras, intenta, sin conseguirlo, convertirse en la expresión de una neutralidad imposible. El aparato ideológico lo prescribe bajo el concepto de democracia: todo el pueblo debe caber en el estado y si hay fracturas, si hay fallas y quiebras que separen distintos grupos sociales, su confrontación se traslada al aparato del discurso. Ahora todos son pueblo y, por ello, estado. Desde los "Príncipes de sangre" y la altísima aristocracia hasta los cordeleros de los barrios más bajos, todos ellos, calificados como iguales, se verán unificados bajo el mantra de la "Nación".

El sistema parlamentario vino así a recrear todo el orden político, construyendo la fantasía de una unidad imposible. El juego de controles que entraña la división de poderes, la estructura de las grandes cámaras como representación permanente de ese pueblo, la "neutralidad" matemática de los sistemas electorales, etc., quiso garantizar la mecánica del sistema asentando, en el universo del discurso, el triple emblema de la Revolución.

Paralelamente, la vieja distinción gentilicia sobre la que se asentaba la polaridad público-privado se traslada al orden sociológico bajo las formas de "sociedad civil" *versus* "estado", una distinción carente de contenido, como pronto apreciaron los propios sociólogos y que se aprecia como insostenible en estos comienzos del siglo XXI.

Algunos, como el profesor Teubner, llegarán a proponer la fantasía de un "Constitucionalismo societal". Frente al clásico constitucionalismo "estatal" sobre el que se levantaba el orden político, vienen a ofertar un sistema capaz de prescindir del estado. Al final, la economía lo invade todo.

Quedamos a la espera que el mundo de lo real reclame definitivamente su papel sistémico.

Segunda parte
Del pueblo

XIII. EL NACIMIENTO DEL ESPACIO PÚBLICO

Hemos dicho que la estructura de la casa tiene algo de biológico. Si bien es cierto que el complejo gentilicio de la familia extensa es un hecho de construcción social, no es difícil apreciar también elementos vinculados a la biología del acontecimiento procreativo. Por oposición, el acontecimiento de lo público nos introduce en un sistema de vínculos de carácter radicalmente social, es decir, construidos desde premisas de inequívocos componentes socio-culturales extraños a toda consideración biológica. Esto es algo que ya percibieron los conservadores reaccionarios del siglo XIX. Burke, Donoso Cortés o el propio De Maistre, no dudarán en acusar a la Revolución Francesa de un exceso de racionalidad, una artificialidad contraria a la lógica de la vida, deducida, por el contrario, del tiempo y de la historia.

* * *

¿Hubo, antes del patriarcado, otras formas de organizar la vida política? Desconocemos como se articulaban las estructuras grupales en los tiempos del neo-

lítico. Al parecer, esa es la tesis de la profesora Gimbutas, eran sociedades regidas por mecanismos colaborativos y no jerárquicos, pero la realidad es que, de todo ello tenemos pocos rastros. Quizá, los sistemas que la antropología encuentra en los aborígenes nos puedan proporcionar algunas pistas. Estamos, en expresión de Pierre Clastres, ante jefes sin poder ni mando, reflejo de un mundo complejo que quedó al margen del imperio del patriarcado.

La mitología está llena de narraciones donde podemos apreciar el gigantesco esfuerzo intelectual que entrañó la construcción del espacio público, es decir, pasar de ese régimen anterior definitivamente prehistórico, a ese otro modelo regido por mecánicas que posibilitarán el nacimiento de la Historia. Los casos de Atenas y Roma son un buen ejemplo de ello. Las reformas de Clístenes, en el siglo VI a.c., como es lógico, vinieron a cambiar un sistema anterior. El paso de la vieja mecánica de las cuatro tribus constitutivas de Atenas, con sus propios reyes o reyezuelos, los *philobasileus,* a un nuevo sistema organizado alrededor de las nuevas diez tribus urbanas, ya de consistencia topográfica y no gentilicia, fue algo más que un mero cambio estratégico. ¿Cómo y por qué se produjo? es algo que nos abre miles de incógnitas.

La urgencia de romper los lazos que sustentaban las viejas casas-aldeas para, en un *synoeicismo* que debió sentirse como una verdadera revolución, pasar a la fundación de la ciudad, no solo debió sentirse como doloroso, sino que debió causar un verdadero vértigo social. Antes de la *polis* existía todo un sistema que duró milenios, no es extraño que terminara percibiéndose como lo más natural del mundo. Las viejas formas pre-públicas que se extendían por todo el oriente mediterráneo daban paso, en eso que llamamos el Milagro griego, a la configuración de un espacio público extraño al dominio de los *patres*. La complejidad del sistema diseñado por el fundador de la democracia ateniense nos da cuenta de los miedos que atenazaban al nuevo edificio. Las tensiones interfamiliares debieron mover fortísimas corrientes centrífugas que amenazaban continuamente la existencia de un *corpus* configurado exclusivamente por lazos públicos. Prevenir la constante recreación del grupo, tensionado bajo los viejos impulsos centrípetos de las unidades gentilicias, precisó continos ensayos y no pocos fracasos.

* * *

El sistema de ligas ensayado en Atenas también será reiterado por Roma. Así se aprecia en la simbología que nutre sus mitos fundadores. Mitos, no lo olvidemos, carentes de todo fundamento histórico pero que convirtieron en "hechos" lo que solo acontecía en la narrativa ideológica. Esto es lo más interesante, eran mitos que venían a recrear como auténtico pasado algo que jamás existió, todo ello en la urgencia de dar solidez a esos nuevos lazos interfamiliares puestos siempre en duda

por el egoísmo de los *patres.* Las leyendas que nos hablan de Alba Longa, de los sabinos, la misma complejidad de un derecho configurado como romano y latino, los distintos niveles de solidaridad grupal sobre los que se levanta la entelequia del espacio público todo esto, como venimos aprendiendo gracias a la moderna arqueología, está más cerca de la fantasía y el mito que de una realidad historia contrastable. La igualdad quiritaria y su complejo sistema comicial, las curias dentro de la ciudad y su consistencia extrapolítica hasta bien avanzada la república, dan constancia de lo difícil que fue crear los nuevos mecanismos de empatía sobre los que sostener la idea de algo común, es decir, la idea de constituir una comunidad al margen del dominio brutal del *dóminus.* La creación de lo público debió requerir toneladas de imaginación social y, como decimos, multitud de ensayos y fracasos. El rizoma de un orden solidario y compartido, quizá inscrito en los genomas de la especie, confrontaba con esos milenios de egoísmo patriarcal que configuraban la mecánica organizativa de las Casas, es decir, del *Oikos*. No puede ser, en absoluto, solo un tema de estrategias de defensa. La construcción del aparato urbano y, con él, el de la *polis*, tuvo que partir también de un profundo sustrato del inconsciente colectivo, pulsiones construidas con materiales pre-patriarcales prácticamente perdidos, o sea, en su sentido etimológico, prehistóricos.

Comento esto para entender la complejidad de un proceso que entraba inevitablemente en territorio desconocido. En todo caso, levantar el espacio público, configurado sobre ese formato de ligas, debió precisar un verdadero derroche de activismo social. Es ahí donde nace esa mecánica que nos define como humanos: la competencia institucional. Una mecánica siempre sometida a la violencia de poderes que amenazaban con desquiciarlo todo. Que era una amenaza presente, nos da cuenta el poema homérico. Aquiles contemplando la voracidad de Agamenón en el reparto del botín tras la batalla, le acusará de "*demoboros*". La palabra lo dice todo: "devorador de lo público". Homero, pese a su aristocratismo, percibe ahí el riesgo que incorpora la presencia del señor de Micenas: su exceso de poder le convierte en un devorador de lo que corresponde al pueblo, es decir a todos.

Curiosísima también la respuesta de Aquiles en ese episodio. Frente a un confrontar llegando a las manos, es decir, la respuesta natural entre las casas, el rey de los mirmidones opta por un mecanismo extrañísimo, la huelga. Podemos hablar de la primera huelga de la Historia. Aquiles se declara en huelga y deja de participar en los combates. Un Aquiles definido como la más pura expresión del valor y el heroísmo, reacciona con un acto de dificilísima lectura en medio de una sociedad de *patres*. No es un acto de cobardía, imposible en él, pero, retirándose a la comodidad de su tienda de campaña, cuelga las armas y decide no participar en los combates. Frente al egoísmo que destila el comportamiento del rey de Micenas, nuestro héroe busca alternativas que rompan con la vieja lucha de todos contra todos. En bre-

ve, Aquiles opta por una respuesta solo comprensible desde la óptica de lo público. Estamos ya ante un actuar en el espacio de las "manos muertas". Aquiles, en una intuición publicista asombrosa, opta por ese dejar caer las manos. Su negativa a la participación en la batalla resulta así el primer acto definitivamente público en medio de la epopeya. Homero hace de Aquiles el prototipo del hombre público.

En el fondo, el espacio público supone ese dejar de proyectar las manos (la "*manus*") como expresión de la fuerza. Por primera vez en la historia aparece la fuerza de la negatividad, en el caso de Aquiles, de la huelga, esas manos caídas como manos muertas. Estamos ya en el modo *res-publica*. Que el modelo debió levantar ampollas lo deja bien claro la terminología jurídica. La imaginación de los jurisconsultos no encontró otro término más apropiado que ese de "manos muertas"

* * *

Desde una perspectiva antropológica es ese momento histórico, mejor dicho, prehistórico, el punto crucial del que debe partir todo análisis del proceso. Con ello no pretendemos reducir el debate político de hoy, absolutamente vivo y presente, a un mero derivado de una antigüedad mítica, lo que buscamos es justamente lo contrario, anotar lo vivo que está todavía esa realidad mítica en nuestra conciencia humana. En el fondo no somos más que esa subespecie del género *homo* que se desprende -en absoluto superando, aquí nadie habla de progreso biológico- del tronco común constituyendo una nueva especie. Con los meros instrumentos que aporta su esencia animal, aquel *homo* supo levantar el universo social en el que vivimos.

XIV. EL APARATO INSTITUCIONAL

No somos una especie gregaria que funciona bajo el estímulo genético de los instintos. La construcción de nuestra sociabilidad es fundamentalmente social, es decir, artificial, lo que nos obliga a recrear el proceso de vinculación solidaria sobre bases no biológicas. Dicho directamente, el hombre prehistórico se encontró ante el reto de levantar unas mecánicas de solidaridad sobre factores intrínsecos a eso que lo convierte en humano, es decir, solamente sobre su competencia lingüística. Lengua, religión, política, derecho, economía, arte, etc., son las mecánicas de esa gramática que desplegó aquel *pre-hombre* y que, con el tiempo, le convirtieron en humano. En breve, todos estos artefactos simbólicos, no es que sean producto del hombre, todo lo contrario, son ellos, iniciados, quizá, en una fase prehomínida, las que empujaron a la especie a ese modo de lo que hoy somos. La especie *homo* se le-

vanta sobre esos artefactos simbólicos que configuran la fábrica de las instituciones, son ellas las que configuran nuestra genética comunitaria. Sobre ellas gravitará todo nuestro ser como especie.

Es cierto que se nos escapa como pudo ser el aparato institucional en los tiempos previos al patriarcado, es decir, en ese neolítico anterior a las grandes invasiones que arrasaron el mundo de la Gran Diosa Madre, lo que sí sabemos es que, en la Edad del Hierro que vino con al patriarcado se produjo un verdadero caos social. Las leyendas nos hablan de un diluvio que -así lo leyeron las gentes de la época- amenazó con arrastrarnos a tiempos prehumanos. Los textos mesopotámicos lo exponen también bajo la idea de la "Confusión de las lenguas", es decir, un caos que estuvo a punto de romper con la misma existencia del lenguaje. La idea de un diluvio, de una confusión de lenguas, de una expulsión del Paraíso a sangre y fuego, constituyó, a los ojos de esa humanidad que ensayaba su nuevo aparato institucional, el grado cero de su nueva existencia. Sobre ese caos, propiciado por el egoísmo del sistema patriarcal, hubo que recrear las mecánicas de sociabilidad. El Milagro griego no fue más que uno de estos intentos, quizá el más exitoso, en la constante lucha por recuperar la inercia comunitaria de nuestra especie.

La construcción del complejo sistema de un espacio público dio paso al nacimiento de la *polis*. Desde ahí se levantará todo ese sistema que nos define como Occidente. Un modo más, como hemos dicho, por más que, dado el éxito de su fórmula de acumulación de poder, haya terminado imponiéndose, también a sangre y fuego, sobre todos los otros sistemas que se ensayarán en el resto del planeta.

A lo largo de ese tiempo que va del siglo X al IV antes de nuestra era se construye todo ese complejo sistema sobre el que todavía gravita nuestro orden comunitario. ¡Cuidado!, no solo nacen los vocablos, *polis, cives, ius, nomos, demos*, etc., lo que nace es la sustancia que los hace posible, es decir, el sustrato que sustenta todo el edificio. Insisto, no es un tema de términos sino de mecánicas, de fundamentos "físicos". Estamos ante las bases de un orden que dará consistencia al aparato de solidaridad sobre el que se levanta nuestra vida tal y como hoy la conocemos.

Ahora bien, construir ese espacio público desde los mimbres que aportaban las casas debió ser la operación social más compleja que ha asumido el ser humano a lo largo de la historia. Si la construcción de la casa ya supuso un esfuerzo antropológico gigantesco, dar el paso al orden público debió suponer un esfuerzo aún mucho más titánico.

* * *

Hablamos de procesos que debieron ocupar tiempos inmensos, quizá milenios. Hemos anotado la extraña inversión sentimental que entrañó la construcción de la *pietas,* una tensión amorosa capaz de reproducir los vínculos del amor en esa otra

direccionalidad sobre la que se levanta el sistema patriarcal. Construir el espacio público reclamó una nueva y gigantesca hazaña: trasladar esos vínculos, todavía repletos de un cierto sabor biológico, al universo abstracto de la comunidad política. En un momento determinado ese eros que sustancia la *pietas* se volvió abstracto. La *vis atractiva* que cohesiona la *gens* alrededor de la persona del *pater* se traslada al espacio que conforma la ciudad. Hoy, contemplado el acontecimiento desde una óptica conformada por milenios de historia, nos puede parecer lo más natural del mundo, pero justamente ahí está el problema, amar la comunidad política no tiene nada de natural en absoluto.

El *synoeicismo* que configura el espacio público no se reduce a la célula elemental de unas cuantas casas asociadas frente al peligro de un mundo agresivo, el proceso fue enormemente más complejo y se sustenta sobre procesos federativos y confederales que vienen a aglutinar grupos conformados anteriores. La compleja máquina institucional que apreciamos en los orígenes de la *polis* revela el constante riesgo de quiebra que amenazaba cada paso adelante. La polaridad de patricios y plebeyos en el caso de Roma lo deja bien claro. Con la doble categoría de patricios y plebeyos no estamos, en absoluto, ante una separación de clases, ni siquiera de ordenes sociales, en su sustancia no es difícil apreciar la consistencia de etnias distintas. Solo así podemos comprender el complejo aparato institucional que articula sus relaciones. Figuras como el Tribuno de la plebe o el mismo aparato de los plebiscitos y su función normativa dan buena cuenta de ello. El orden religioso, con sus ritos y ceremonias, debió cumplir una función importantísima a la hora de construir estas mecánicas asociativas. Pues bien, sobre la complejidad de estos aparatos sociales se fue articulando la nueva idea de comunidad política.

* * *

La doble semántica de la palabra "pueblo" viene a confirmarnos el complejo proceso de construcción de lo público. Si, por un lado, el término nos remite a la totalidad de la comunidad, es decir, al conjunto de *patres* que se reúnen en el ágora, por otro, va a designar solo a esos hombres sin amo a lo que venimos haciendo referencia. Por un lado, como decimos, da entidad a la comunidad de ciudadanos, es decir, al conjunto de esas casas que se cobijan en el interior del *pomerium* de la ciudad. Es a ese pueblo al que hacen referencia los decretos municipales que conservamos de gran parte de las *polis* que saturan el Mediterráneo. "Nosotros, el pueblo de Atenas", o de Corinto, o de Mileto, es el sujeto con el que comienzan los textos de prácticamente todas las normas de estas ciudades.

La unión, fundamentalmente militar, de esos *paterfamilias* unidos por el *synoeicismo* que configura el milagro griego dota de sustancia ciudadana a la comunidad

política. La soberbia y el orgullo ciudadano que destilan estas expresiones hace, sin embargo, incomprensible esa deriva semántica de la palabra pueblo hacia esa segunda acepción que la remite solo a los más pobres. ¿Cómo es posible que el término mantenga, desde sus orígenes hasta hoy día, esta ambivalencia? Entiendo que esta polisemia radica en los mismos orígenes de nuestra idea de lo público.

Como hemos dicho, las fuerzas centrífugas, en aquel complejo aparato de lealtades, debieron ser violentísimas. No solo confrontan las casas, es decir, los *patres*, también confrontan los distintos grupos étnicos, esas sub-unidades federadas todavía celosísimas de su antigua independencia. Una encona hacia el vecino que aún subsiste en las regiones rurales pese a los milenios de educación comunitaria. En realidad, jamás se alcanzó el milagro de la fusión completa, la *stasis*, la *bellum civile*, fue una constante en la vieja *polis*.

Frente a esta complejísima resistencia desplegada tanto por las casas como de esas subunidades étnicas, debieron surgir mecánicas de vinculación de diferente grado, es decir, velocidades distintas en la cristalización de los vínculos comunitarios. Cuerpos y entidades que alcanzaban, unos antes que otros, la temperatura de fusión. Cuanto mayor era la dureza y solidez de la unidad previa, más oposición debía oponer a su disolución en un cuerpo superior. No solo había que triturar las casas, también había que cortar y deshacer los lazos que configuraban los grupos pre-urbanos. Al final, el material más dispuesto para esa fusión, es decir, los más predispuestos para configurar la sustancia de la *polis*, no serán otros que esas gentes sin amo, ya convertidos en meros individuos carentes de casa. Su consistencia como puro polvo, apto como ninguno para amasar las formas del nuevo orden social, los convertía en el fundamento mismo del nuevo orden. No es extraño que reyes como Agis IV o Cleómedes, en su voluntad de transformar Esparta, hicieran de estos *adespotoi* el núcleo de su proyecto revolucionario.

Hay que ser conscientes que la *polis* nace ya con ellos, es una realidad consustancial al mismo milagro griego. No son, como pretendían las casas, un enemigo interior, lo son, es posible, para las casas, pero no para la ciudad. El acrónimo de Roma, SPQR, lo deja bien claro. *Senatus PopulusQue*, es decir, el senado, o sea, los *patres*, y el pueblo. Resulta inevitable entender en ese término esas masas desprovistas de la calidad aristocrática. El término "*populus*" deriva poco a poco hacia esas masas más o menos inorgánicas que saturan los intersticios de la ciudad.

Otra palabra abunda en este sentido, es la palabra "*proletarius*". La palabra proletario ya era usada en esa misma Antigüedad en referencia a esos que, carentes de casa, solo poseen la presencia física de sus cuerpos, su prole. Son las gentes sin casa, esos *hypomeiones* de la sociedad espartana, pero no por ello excluidos de la configuración de la comunidad política. Las historias de Roma y de Esparta, pese a su clasismo visceral, o justamente por ese aristocratismo alérgico a toda concesión

social, nos muestran la función imprescindible de estos grupos, verdaderos reservorios de ciudadanía listos para cubrir los vacíos humanos a los que las propias crisis históricas empujaban a sus comunidades de vez en cuando. Roma, sin esos proletarios dispuestos a cubrir los huecos de unas legiones diezmadas por Aníbal, jamás hubiera podido derrotar al gigante cartaginés. Otro tanto sucederá en Esparta, también diezmada por catástrofes sociales y naturales. Reyes como Cleómedes, Agis, o más aún Nabis, soñarán incluso con su plena incorporación social como remedio al raquitismo demográfico al que les abocaba la historia.

En el fondo, son esas masas las que constituyen la verdadera argamasa de unión sobre la que se levanta la ciudad. Luego, ya con el estado, esas masas devendrán el componente protagonista del nuevo orden. Frente a la identidad gentilicia que define a las casas y que lleva a priorizar el nombre de la *gens* sobre la unidad política, esas masas sin casa se definirán en exclusividad por su pertenencia política. Ellos, más aún que los *patres*, son la verdadera sustancia de la ciudad. Su *gens* es justamente la nación. Son, por antonomasia, los "hijos de la patria".

No es extraño que sea ahí donde termine asentándose el concepto pueblo. La comunidad política surge, es cierto, de ese *synoeicismo* que une las casas y sus *patres*, pero, casi de forma inmediata, esa comunidad se sentirá más representada por ese proletariado que se identifica sin restricción alguna con su nombre.

* * *

Ahora bien, esta tensión que impulsa la constitución de la idea de pueblo, en lógica reciprocidad, provocará también la reacción contraria. Las casas tenderán, de forma simétrica, a configurar nuevas formas de adhesión en exclusión de las masas populares. Se produce un nuevo sistema de vínculos no pocas veces contradictorio con el *synoeicismo* configurador de la comunidad política. En Roma se las llamará facciones, y constituyen verdaderas hermandades que venían a asociar y aglutinar a esos *genos* definidos por su convicción aristocrática. Nueva línea de fracción que vendrá a recrear el espacio social en una mecánica confrontativa que saturará toda la historia de la Antigüedad. Una *stasis* fundamental que enfrentará, desde sus inicios, a ricos y pobres.

Cuenta Aristóteles que, en no pocas ciudades, los ricos se juramentaban en un odio eterno a los pobres, es decir, al pueblo. Una línea de vínculos que no solo divide la ciudad, sino que marcará toda la política "internacional" del tiempo antiguo. No es posible comprender las Guerras del Peloponeso sin incorporar esa mecánica que recrea la solidaridad grupal por encima de la comunidad política. Un fenómeno que llegará también hasta la Modernidad. Baste la anécdota del Hospital de la Caridad de Sevilla. Allí una placa de mármol nos aclara que esta institución benéfica del siglo

XVII fue levantada por los herederos de Miguel de Mañara para la atención de los pobres. Lo curioso es lo que sigue. Se establece la reserva de la mitad de sus camas para nobles. Es decir, puede haber nobles que, por alguna desgracia, pueden caer en la ruina y la pobreza. Entre los nobles hay así una solidaridad de grupo que va más allá de la materialidad de la riqueza. Algo une y confronta a los ricos de toda la vida con los pobres de siempre. Los términos *parvenue*, nuevo rico, *snob,* etc. abundan en esa línea.

Así, la estructura de la *polis* se vio recorrida por tres ejes de oposición. De entrada, la dialéctica que confronta casa con casa, es el modelo "montescos y capuletos" de la comedia shakesperiana. Un segundo cruce lo constituyen los grupos étnicos federados, nunca bien fundidos en la nueva unidad urbana. Será el caso de Patricios y Plebeyos o, ya en épocas más tardías, incluso en la actualidad, ciudadanos frente a metecos y extranjeros. La tercera confrontación opondrá a ricos y pobres, entendiendo ambos conceptos, no tanto en su consideración económica, sino como la divisoria que opone a esas casas gentilicias con el concepto restringido de pueblo.

Es esta última confrontación la que nos interesa. Supone la expresión social de una dialéctica que opone a las estirpes y sus casas frente a las gentes sin amo, es decir, los que se rigen por el derecho privado frente a los que se acogen a ese derecho público que baña los espacios intersticiales de la ciudad. Dialéctica de lo público y lo privado que alcanzará la Modernidad en esa doble dimensión de una derecha y una izquierda sociológica confrontadas en el debate político.

* * *

La *polis* no es otra cosa que el espacio, la palestra, sobre el que se desarrolla este complejo cruce de conflictos. Habrá que esperar a la Modernidad y al nacimiento del estado para concebir su superación. Pero, como vemos en estos inicios del siglo XXI, también su fracaso.

Decía Ernest Renan que la nación se basa en el olvido, es decir, en el olvido de las viejas lealtades sobre el que levantar la nueva entidad del estado. Vamos a ver, sin embargo, que el proceso no es tan sencillo. Shakespeare ya lo anota en esa comedia que hemos mencionado. En su "Romeo y Julieta" la *bellum civile* entre Montescos y Capuletos solo se superará bajo el doble imperio del Amor y la Muerte, es decir, de entrada, la disolución hasta la nada -el polvo de la muerte- de las viejas identidades, para ser superadas, ya en el marco poético de la trama, por la potencia de Eros, es decir, a través de los nuevos vínculos que nacen con el tiempo moderno. De nuevo será el amor, ahora configurado bajo las formas del estado, el que nos permita superar ese tiempo pretérito de las casas y sus nombres ("*What´s in a name?",* se pregunta Julieta). La vieja dialéctica de la ciudad dividida, convertida ahora en comedia, se traslada al espacio simbólico del Parlamento.

XV. LA CASA DE LOS POBRES

Lo normal, así se resuelve en prácticamente toda la Antigüedad, es que esas gentes sin amo, los *adespotoi*, terminen recreadas bajo las formas del clientelismo clásico. Los grandes dinastas terminaban asociando a sus casas a esas masas reconvertidas en mera fuerza de choque. Así hará un Cimón, por ejemplo, que, según cuenta la tradición, dejaba abiertas las puertas de sus fincas para que los pobres pudieran saciar su hambre. No hay ahí ningún gesto de humanidad, lo que hacía era reconvertirlos en clientes, vinculándolos por el estómago a sus propios intereses. El derecho romano configuraba incluso la institución de la *sportula* como expresión de esa clientela, mecánica que intercambiaba un deber de alimentos por parte de los señores como contrapartida a la sumisión servil de los clientes.

Sin embargo, la cosa cambia con el fin de la Antigüedad. De entrada, pareciera que fue la Iglesia el motor de un cambio que ponía las cosas patas arriba. Es cierto que, con la Iglesia surge un nuevo discurso que viene a convertir a los pobres y humildes en los nuevos protagonistas del acontecimiento histórico. La Iglesia se definirá, incluso, como la "Casa de los pobres", recreándolos, no tanto en un sistema clientelar, sino en su misma identidad gentilicia. Los pobres son los hijos de Dios, es decir, los verdaderos herederos de la casa. De forma paralela, las parábolas evangélicas insistirán en la imposibilidad de que los ricos entren en el nuevo Reino.

De nuevo, el término de pobres tenemos que asociarlo, no tanto al volumen de riqueza, sino a la conceptualización de la idea de pueblo. En San Pablo ya aparece esa idea de una comunidad, la *eclessia*, desvinculada de la vieja estructura de las casas. En Gálatas 3 nos insiste "Ya no hay hombre ni mujer, judío o griego, ni libre ni esclavo pues todos son hijos de Dios". Negación absoluta de la identidad gentilicia sobre la que se fundamenta el orden antiguo. El discurso paulino será capaz de romper, con una modernidad que asombra, con las trasversales de sexo y *status* cívico, igualando al esclavo con el ciudadano libre.

* * *

El proceso, sin embargo, es más complejo y entraña también un profundo cambio en la comprensión del derecho. La Iglesia, en una intuición asombrosa, fusionará la *Constitutio Antoniniana,* sobre la que se construye la *fictio iuris* de la persona jurídica, con la subjetividad mística de la persona de Cristo, con ello alcanzará a levantar la más fabulosa construcción social que hayamos conocido. Comprendiendo la potencia inmensa que se abría con la idea de una personalidad abstracta al mar-

gen de la fisicidad de la casa y su *paterfamilias*, la Iglesia levantó los cimientos de lo que, luego, será el estado. Configurada bajo la ficción de un padre místico, Jesús el Cristo, construirá el edificio fantástico de la casa de Dios.

Luego, ya en los albores de la Modernidad, los teólogos-juristas que, al servicio de los príncipes, pondrán los cimientos del estado, encontrarán en ella el modelo perfecto para diseñar el nuevo aparato de poder. El estado no es una nueva *polis*, instancia definitivamente superada tras el fracaso del modelo imperio, sino una nueva entidad a mitad de camino entre lo público y lo privado, una casa pública, es decir, un espacio público levantado, no como espacio intersticial entre las casas, no como meras "manos muertas" a la sombra de los auténticos *patres*, sino como una nueva casa, con su propio *pater,* un *pater* indiscutible y violento, capaz de ejercer, con la absoluta viveza de sus manos, todo el poder de su gigantesca figura. Nacía Leviatán, y lo hacía bajo el modelo de Cristo.

Por eso, el estado se identificará de forma absoluta con el pueblo. Alcanzado el grado de estado-nación, el pueblo llano deviene inevitablemente el nuevo soberano.

En cierto grado, también la Iglesia quedó atrapada en esta trampa histórica. Su sustancia inevitablemente también se identificaba con los pobres, sus "pobres", como constantemente proclamaba la doctrina cristiana. A cada olvido se lo recordarán las mil herejías que apreciaban demasiada tibieza en esa exigencia de pobreza. La pobreza no es solo un discurso o una cursilería de monjas, constituye la misma matriz de la enseñanza de Cristo, su verdadera sustancia. Sin ella resulta imposible levantar el Reino de los Cielos. La Casa de Dios también se alza sobre la ruina de las casas. Sobre ese polvo amasado hasta la dureza de la piedra: "*Super hanc petram aedificabo eclessiam mean*".

* * *

Ahora bien, como dice Pascal Quignard, ni el latín es una invención de la Iglesia, ni la moral cristiana tiene su origen en el cristianismo. Tanto en la alta cultura como en la filosofía popular que transmiten los mitos, la Antigüedad también conoció esa pulsión convertida en verdadera ética antiaristocrática. Levantar el espacio público reclama ese componente antigentilicio. Si la moral señorial se fundaba en el *kleos,* es decir, el renombre de la casa expresión de la fortaleza y riqueza de sus muros, con el nacimiento de la *polis* apareció una nueva *paideia* que hablaba de virtudes contrarias a la casa. Una *paideia* que hablaba del valor de la pobreza y la humillación, derramando un verdadero vitriolo que vino a socavar el poder de los *patres.*

No solo la filosofía se llenó de esas extrañas propuestas que venían a contradecir las exigencias de prestigio del mundo de los patriarcas. Algo que en absoluto se restringe al caso de los cínicos, sino que se extiende a todas las escuelas filosóficas.

La idea de lo público subyace en todo este proceso, lo que nos permite incorporar, incluso, a las grandes escuelas de Platón y Aristóteles, pero sobre todo a los Estoicos.

Lo asombroso es que, en la vida popular también se aprecia esa dinámica. Solo así podemos entender el complejo mensaje que entraña el mito de Hércules y sus famosos "Trabajos". El hijo de Zeus, expresión de la fuerza y la virtud masculina, se ve asociado, en la mecánica del mito, a episodios incomprensibles que rayan en lo socialmente vergonzoso. Se verá sometido a una cuasi esclavitud donde tendrá que realizar trabajos de naturaleza servil y humillante. Nuestra lectura es que, de una forma u otra, estamos en el nacimiento de una nueva *pietas*, es decir, la construcción de un sometimiento orgánico al margen de la casa. La indignidad de unos personajes como Euristeo y Omphalia, ante los que se verá obligado a humillarse, nos proporciona las claves. Tenemos que pensar que los *patres*, esos señores de las casas, debieron contemplar el espacio público como algo verdaderamente miserable. Comparado con la nobleza y dignidad de sus casas, el espacio público resultaba vergonzoso para su condición de nobles. Más aborrecibles aún debían parecerles esas gentes que abarrotaban sus calles y a las que, en no pocos casos, odiaban desde su infancia.

Sin embargo, éste era el discurso que rezuma de la leyenda de Hércules, a pesar de todo, es ahí donde está el *imperium.* Nuestro héroe, por poderoso y soberbio que sea, debe someterse a su dictado. El discurso que se va filtrando entre las conciencias de los ciudadanos viene a reclamar esa máxima obediencia a la ciudad, aunque sintamos que nuestra casa, nuestra estirpe, los colores de nuestra *gens*, son infinitamente más nobles.

Nace una nueva obediencia, y lo hace al margen de las exigencias patrilineales del orden gentilicio. Construir la *polis* reclamaba consolidar esos vínculos y, pese a lo miserable que nos parezca ese pretor, cónsul o arconte al que el destino -a veces, el mero sorteo- le otorga la *auctoritas,* someternos a él y prestarle obediencia. Una pulsión, desde la óptica de los viejos *patres*, contranatura, pues rompe con las exigencias de prestigio de una ética nobiliaria, pero que irá calando los espíritus hasta configurar el nuevo orden de las cosas. Debía levantar ampollas entre los viejos patricios contemplar a un plebeyo sentado en la silla curul de los cónsules.

La tragedia de Antígona abunda en ese punto. Por encima del *ius*, es decir, del derecho familiar, está la ciudad. Por muy miserable que sea Creonte, el acto de Antígona incurre en la *hybris* de lo antisocial. Pese a todo, pese a no ser siquiera de la casa de Edipo, Creonte es la Ley y su dictado debe obedecerse.

* * *

Que el proceso no fue algo marginal, lo delatan las dos principales instituciones que harán de la *polis* el instrumento de poder más poderoso de la época, me refiero

a la falange y la legión, sobre todo a ésta segunda, definitivamente desprendida de las exigencias aristocráticas que aun mantenía el modo hoplita.

La naturaleza de la legión impone una transformación de la condición cívica. El legionario, en su esencia, deja de ser un *cives,* es decir, un ciudadano repleto de los derechos que otorga el *ius*, y recrea su naturaleza bajo las exigencias del *imperium militae*.

En la persona del legionario se instala un sometimiento absoluto respecto al cónsul que le manda. El legionario, deja de ser ciudadano en el sentido clásico de la ciudad antigua y alcanza, por así decirlo, una sustancia superior de ciudadanía. El legionario ya no es el miembro de una casa. Como en la epístola paulina, abandona su familia, su *gens*, para unirse a las insignias de su milicia. Solo sobre estos vínculos se puede ser héroe en el espacio público. Aquí radica la oposición entre los dos *imperia*, militar y civil, del orden ciudadano clásico y la prohibición que pesa sobre las legiones de pisar el suelo urbano. En cierto grado, la milicia del legionario trasciende de la instancia de la *polis.* Su reino, como luego dirá el cristianismo, ya no es de este mundo. Con el legionario ya no estamos ante un *quirites* que, por su propia naturaleza, es, a la vez, un soldado. Se rompe con el concepto de Curia. Toda la esencia del legionario se consagra ya a esa nueva obediencia. No será casual que este modelo inspire de manera tan profunda la ética cristiana.

Tercera parte
Pueblo y Nación

XVI. LOS TIEMPOS CONTEMPORÁNEOS

El modelo interpretativo de corte antropológico que hemos aplicado a la búsqueda de comprender que son, y a que se refieren, los conceptos de Izquierda y Derecha, nos lleva, sin embargo, a un cierto callejón sin salida a la hora de entender los fenómenos actuales. El concepto "izquierda", vinculado a la idea de lo público, nos obliga a articular una identidad que, sin embargo, viene desmentida por el mismo discurso político, sobre todo en los tiempos modernos de hoy día: la vinculación entre izquierda y estado. Es decir, al identificar los conceptos de público e izquierda nos imponemos una cadena conceptual que choca con las proclamas de internacionalismo y universalismo que dominan en el fenómeno de la izquierda desde prácticamente la segunda mitad del siglo XIX.

El ideal de internacionalismo nos lleva a colocar a la izquierda en un dominio opuesto al estado, lo que ha terminado por ceder los conceptos de nación y nacionalismo a los dominios de la derecha. Con ello entramos en esas dos polaridades sobre la que se levanta el imaginario político de Europa a lo largo de gran parte de los siglos XIX y XX.

Ante esta aporía tendríamos que preguntarnos, al menos, dos cosas. De entrada, si realmente existe algún tipo de vínculo conceptual, sustraído de la naturaleza del concepto "publico", que nos permita incorporar esa idea de internacionalidad, con lo que supone de renuncia a los factores nación y patria, en la sustancia semiológica del concepto izquierda. La segunda cuestión, si damos a la primera una respuesta positiva, nos lleva a interrogarnos sobre el momento histórico en el que pudo producirse ese desplazamiento semántico. Solo así el par dialéctico izquierda-derecha puede alcanzar una comprensión plena.

Adentrarnos en la primera cuestión nos lleva, de nuevo, al mismo origen del concepto pueblo, sobre su anfibología se levantará toda idea de la política. Es esa segunda acepción del término pueblo, vinculado a las clases más bajas y pobres, la clave sobre la que gravita también este nuevo desplazamiento conceptual que nos lleva a incorporar el factor internacionalista como sustancia básica del concepto izquierda.

* * *

Es cierto que, en un primer momento, como ya hemos visto, la semiología del término pueblo, identificada con la estructura constitutiva de lo público, reclama para sí la centralidad sobre la que se construye el aparato de la comunidad política. Sucede en medio de la *stasis* que divide la Ciudad Antigua, pero sobre todo en la construcción del estado moderno en su forma plena de estado-nación. En ambos casos, son ellos, los componentes de ese pueblo llano, es decir, esas gentes sin amo al margen de las casas, los que verdaderamente constituyen el sustrato biológico de la nación. Ellos, los carentes de apellido y al margen de las casas, son los verdaderos hijos de la patria. La casa-estado, como en su momento la Legión romana o la escuadra ateniense, como luego la misma Iglesia, se levanta sobre la identidad de los que no son nada. Sobre el polvo de su individualidad se transustancia la idea de estado-nación.

Desde esta primera perspectiva, las ideas de pueblo, nación, izquierda o patria encuentran su denominador común en el concepto de público. Ellos, el pueblo, son los que ocupan ese espacio intersticial al margen de las casas. Su subjetividad, esta es la clave, se asienta directamente, no sobre las baldosas de esas casas recorridas por la fama de un linaje, sino directamente sobre ese solar patrio que los vio nacer. Autóctonos los denominará Pericles en su "Discurso fúnebre" pues, nacidos de la misma tierra, y no de casa alguna, constituyen la verdadera horda de los hijos de Leviatán.

Sin embargo, esta concepción entrará en quiebra, esta es la paradoja, justamente en el mismo punto en el que se inaugura la idea de estado. El nacimiento del estado, viniendo a culminar el proceso de identidad entre el pueblo y lo público, abre, sin embargo, la brecha de la nueva crisis.

Hemos dicho que el estado viene a superar el viejo conflicto civil -la *stasis*- que recorre toda la historia a la Ciudad Antigua, pero lo hace destruyendo el mismo concepto de política. Con el estado la idea de política entra en fase de superación. La *polis,* insistimos en ello, surge de ese *synoeicismo* que agrupa, en la unidad de lo público, las viejísimas casas que aparecen dispersas en el valle. Por eso, pese a la contraposición con la que hoy los contemplamos, las ideas de público y casa se construyen en una intimidad absoluta. El *pomerium* que configura el espacio urbano no viene a negar la sustancia de la casa, sino que, por el contrario, la reafirma. La república se identifica con lo público, es cierto, pero se levanta sobre esos espacios privados regidos por la mano de su respectivos *dominus*. *Senatus PopulusQue* proclama el acrónimo de Roma, es decir, el Senado, los *patres*, y el Pueblo, o sea, los grupos de hombres sin amo de ese proletariado reconocido desde la Antigüedad. La unidad política antigua, la *polis*, como también le sucederá al imperio, es un universo de casas y, con ellas, de sus *genos*.

Por el contrario, el estado formaliza un modelo de organización política opuesto. El estado nace con la Modernidad tras la crisis del formato antiguo. Es cierto que viene a salvar la idea de lo público puesta al borde de la extinción tras las invasiones bárbaras, pero lo hace al altísimo coste de recrearlo como una nueva casa, la casa-estado. El estado entraña, esta es la paradoja, la privatización de lo público.

* * *

Tras el interregno de la Edad Media, aquellos juristas-teólogos consiguieron salvar el milagro griego, pero lo hacen, ésta es la clave, bajo un formato muy distinto. Si la *polis* se levanta sobre las duras estructuras de las casas, el estado, por el contrario, se edificará tras la demolición de las mismas. Las casas pasan a ser trituradas hasta su conversión en polvo bajo la máquina de un poder que se reclama como absoluto. Sobre ese polvo -los individuos- se amasará el cemento del nuevo edificio. Los cinco siglos que requirió la historia para levantar el estado moderno son los cinco siglos en los que se sustancia la nueva forma de la subjetividad social, el individualismo. Sobre esa nueva unidad del orden social, verdadera atomización de la sustancia humana, se levantará el edificio del estado en su forma moderna.

Sin embargo, como venimos comentando, el modelo de estado deriva hacia su proyección como casa, algo que alcanzará plenamente con el triunfo del nacionalismo. Leviatán será su nuevo *pater* y, aunque diseñado bajo las formas abstractas de la persona jurídica, es decir, como una *fictio iuris*, también tendrá su propia alma.

* * *

A lo largo de sus primeros siglos, lo que llamamos la Edad del barroco, el estado fue concebido como un gigantesco ingenio mecánico donde la Corte y su nueva aristocracia constituían la sustancia subjetiva de la entidad ficticia del estado. Con la Revolución y el nacimiento del estado-de-todo-el-pueblo, esta alma se transustancia y, de la Corte, se traslada a la nación. Leviatán, como una nueva Iglesia, se identifica ahora con la masa de sus fieles a los que ahora llama sus súbditos-ciudadanos.

Ahora bien, esa perfección entraña, como decimos, su propia crisis. Disueltas las viejas casas que daban forma al *pomerium*, la sustancia molecular del individuo se vuelve universal. El nuevo sujeto de la Historia desborda inevitablemente los límites de la vieja geografía estatal y, con ello, el nuevo Leviatán se contemplará como estado-mundo.

Que el siglo XIX, el siglo en el que estado y nación alcanzan su fusión molecular, sea también el siglo del imperialismo y del internacionalismo socialista, no es, en absoluto, una contradicción. El concepto de masas -el nuevo sujeto de la Historia- desbordará los estrechos límites del estado reclamando un espacio que se identifica con el mundo.

Estamos en lo que la historiografía denomina el siglo de las masas. La masa, con esa dinámica cuasi biológica que la recorre, dotaba de vida al estado. Pero también, y ésta es la contradicción de la ultramodernidad, también le trasciende, reclamando un nuevo espacio conceptual.

En "Antropología de las formas políticas de Occidente" proponíamos la distinción entre masa y multitud, reservando para esta última, la multitud, la idea de una verdadera conciencia de clase. Entiendo que es ahí, en el punto de eclosión de esa conciencia de autonomía por parte de esas gentes sin amo, cuando se produce la superación del corsé nacional como mecánica configuradora del espacio político. Este es el milagro que nos abre al tiempo contemporáneo: las masas, dotadas de conciencia política, serán capaces de recrear su subjetividad al margen de la casa-estado. A partir de ahí, el modo estado resulta demasiado estrecho para una dinámica que, ya con el siglo XX, contempla la totalidad del mundo como escenario.

XVII. INTERNACIONALISMO *VERSUS* NACIÓN

Un proceso, es cierto, complejo. Por mi parte, aprecio, al menos, dos pasos. Uno, la vinculación de la sustancia del pueblo a la idea de estado. Dos, la recreación de esa sustancia bajo la dinámica de las masas.

Hemos vinculado la idea de pueblo con esas gentes sin amo que, dentro de la comunidad política -la *polis*- vivían al margen de las casas y del derecho privado. Con el nacimiento y consolidación del estado, sobre todo en su expresión de estado-nación, (el estado de todo el pueblo), el modelo alcanza su plenitud y la idea de pueblo

se vincula, con la potencia de las viejas formas gentilicias, a la nueva casa, la casa-estado. Estamos en el primer estadio del nacimiento de la izquierda. Con él, pueblo y nación constituyen una unidad. Es el tiempo de las luchas emancipadoras que recorren Europa a lo largo de todo el siglo XIX. En breve, es el tiempo del movimiento nacionalista y su fuerte componente popular. Hasta aquí el concepto nacionalismo mantiene sus vínculos con la idea de izquierda. Estamos ante el nacionalismo que recorre las "Jornadas de Julio" o la Revolución alemana de 1848. El segundo estadio arranca con la crisis conceptual que, por su propia naturaleza, sacudirá el modelo agrietando sus cimientos hasta la contemporaneidad de hoy día. Es ahí cuando la idea de pueblo termina por desprenderse de su identidad con el estado y, por ende, de la idea de nación. Si la primera crisis podemos identificarla con la Revolución francesa, la segunda tiene inequívocamente el tufillo de "Octubre". A partir de aquí, en ese espacio que llamamos Occidente, la izquierda rompe con el discurso nacionalista y se levanta como internacional.

* * *

Convertido el espacio público, en su forma de estado-nación, en la nueva casa por antonomasia, la sustancia de lo público se vuelve privada. En ese primer estadio, el pueblo es solo pueblo si vive vinculado a una idea de nación, es decir, a una casa. Es el modelo que planteará un Saint-Just en su polémica con Anakarsis o el que propone Stalin en oposición a Trotsky con el socialismo en un solo país. Pero también, y aquí radican algunas de las paradojas de la ultramodernidad, es el modelo que alienta no pocos discursos de la extrema derecha. Ideas que resuenan en autores como Maurras o Benoist e incluso antes. Ya en sus "Veladas de San Petersburgo" de Maistre, con toda esa falsa ingenuidad que le caracteriza, nos dice: "*No hay hombre en el mundo. En mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc.; incluso sé, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa: pero, en cuanto al hombre, declaro que no lo he conocido en mi vida; si existe, es sin que yo lo sepa*".

Es ahí donde se produce esa colusión entre discursos aparentemente tan distantes. En los "*Cahiers du Cercle Proudhon*", un tal Berth publicaba en 1913: *"…al contrario, los obreros tienen una patria más todavía que los burgueses que pueden considerarse como los auténticos sin patria …."* Y avisa contra los riesgos de un proletariado apátrida*: "Mientras, el hombre del pueblo, el pobre, despatriado, desarraigado, entregado a la doble dominación capitalista y extranjera, es doblemente esclavo y desgraciado…".* Ya con un inequívoco sabor fascista, Ramiro Ledesma Ramos lo proclamará en España: *"solo los ricos pueden permitirse el lujo de no tener patria".*

* * *

Estamos ante la primera dialéctica del estado contemporáneo. La cartografía institucional que amanece con la Revolución Francesa nos presenta un panorama radicalmente distinto al que recorre la Antigüedad. Con ella alcanza su protagonismo ese novedosísimo linaje que viene a acaparar todos los otros linajes y casas demolidos por la eficacia de la Modernidad. La nación, empujada por su propia sustancia, alcanzará su hipóstasis en ese proletariado que satura sus filas. En el cuadro de Delacroix "La Libertad guiando a los franceses" se aprecia esa identidad. Proletarios, burgueses e intelectuales caminan unidos trepando las barricadas que les enfrentan a la tradición y el pasado. Este modelo, al menos en Europa, alcanzará hasta finales del XIX.

El segundo cambio, sin embargo, deriva de la culminación del fenómeno del individualismo. Como hemos dicho, con la Modernidad, salvo en contadísimos casos, las casas resultan radicalmente destruidas, con ello el panorama humano de la nueva sociedad se sustancia en esas unidades anómicas recreadas hasta la inconsistencia del polvo: los individuos. Las consecuencias serán inmediatas. La vieja *potestas* de las casas, que dotaba de energía y fuerza la libertad de las ciudades, se diluye en una sustancia cuasi mística a la que llamamos soberanía, nueva entelequia que, reducida al límite matemático de cero en cada uno de sus titulares, los ciudadanos, alcanza, sin embargo, el poder supremo en un fantástico sumatorio en la persona del Estado. Pura alquimia donde la suma de millones de ceros se proyecta con el valor de infinito. Por medio, como venimos diciendo, radica la sustancia del nuevo padre místico, Leviatán.

Pero con ello, esas masas sobre las que se levanta el edifico de la casa-estado también encontrarán su propia alma. Leviatán ya no es un mero mecano como gustaban los reyes-relojeros de los siglos XVII y XVIII, su sustancia ya es biológica. Con una finísima intuición literaria, María Scheler lo traducirá en esa fantasmagórica figura del Doctor Frankenstein. Ya no estamos en un ingenio de meras piezas mecánicas, sino ante un ser creado con la sangre, la carne y los huesos de los despojos sociales. La carne y la sangre de los más miserables del pueblo. Ahora bien, en el cuento de María Scheler, esta es su enseñanza, también este ser tendrá un alma. El estado también quedará recorrido por un alma que brota de esas masas que componen su cuerpo.

La masa deviene multitud desplegando una voluntad propia, la Voluntad General. El siglo XX conocerá la potencia absoluta de esa nueva fuerza, un *élan* que terminará absorbiendo la misma idea de soberanía.

* * *

Quizá este último fenómeno nos abre a los profundos cambios que sacuden el arco ideológico. De nuevo los pares conceptuales cambian de bando. Un buen ejem-

plo nos lo aporta la gran transformación que se produce en el entramado de ideas constituido alrededor del espectro del liberalismo.

El cambio ya se anuncia a lo largo del siglo XVIII cuando la idea de estado, consecuencia de esa necesidad de gigantismo que le dinamiza, amenaza con convertirse en la nueva Iglesia de los pobres. Es el paso desde el viejo modelo del "Estado de Justicia" que configuraba el final de la Edad Media, al nuevo de "Estado de servicio" sobre el que se asienta el gigantesco aparato burocrático de la Administración pública. Frente a la Razón de Estado que configura la política de la primera Modernidad, el siglo XVIII despierta bajo el principio de la Razón económica. Un Leviatán económico que anuncian ya fenómenos como el Despotismo Ilustrado pero que alcanzará con el comunismo su perfección sistémica. El sistema Law en la Francia de la Regencia, como luego el aparato de "*les asignés*" de la Revolución Francesa, suponen sus primeros balbuceos. No es solo el tema del "papel moneda", son los pródromos del Estado del bienestar. Estamos, esta es la clave, ante la mayor crisis ideológica sufrida por Occidente: el proceso de sustitución del viejo modelo de la Iglesia por el nuevo cuerpo místico del estado.

Es aquí donde el ideal Ilustrado, que fue el motor de todos estos cambios, alcanza su punto de ebullición abriendo, de nuevo, la crisis. El liberalismo político, aliado hasta ese momento del ideal de cambio y, por ello, también del Estado como fundamento de la acción política, lo que hemos llamado "el momento Voltaire", cambia de bando. Hay que ser conscientes que el Estado mantuvo, hasta tocar el siglo XIX, el papel de líder en la confrontación con una Iglesia que representaba el tiempo antiguo. Sin embargo, ahora, ese mismo liberalismo entra en pánico ante el nuevo papel que se arroba el Estado recreado como la Iglesia de los tiempos modernos. Una nueva Iglesia que reitera las formas de la antigua Iglesia de Cristo, con su Jerarquía, en la nueva Administración Pública, con su discurso teológico político, con sus propios cánones en el naciente derecho administrativo, con sus diezmos impositivos, pero sobre todo con "sus pobres", ese pueblo que se arremolina alrededor de los beneficios que surgen de la cornucopia de la acción social -el estado del bienestar como un nuevo paraíso-, convertida ahora en la liturgia de una comunión secularizada.

Como era de esperar, el liberalismo reaccionará violentamente nuevamente asustado ante ese cuerpo místico que viene a sustituir a la Iglesia eterna. Enemigo de las casas y sus linajes durante la larguísima travesía de la primera Modernidad, el Liberalismo reacciona ahora contra la nueva casa-iglesia que viene a imponer toda su doctrina teológica bajo la mística de Leviatán. Una Iglesia de los pobres que, con el triunfo del socialismo, pronto se definirá como la auténtica casa del pueblo. La Casa del Dios-Pueblo.

El torbellino de cambios recreará una vez más las parejas conceptuales. El individuo, convertido ahora en masa, rompe con el ideal de libertad que ensoñó la

Ilustración empujando a la doctrina liberal a un nuevo cambio de posición. Ahora, en nueva paradoja, encontrará su lugar junto a los antiguos espacios de las casas. Liberalismo y conservadurismo matrimonian frente al nuevo ogro filantrópico. En los albores del XX ya disponemos de todos los resortes del discurso "*neo-con*". La nueva derecha redescubre su auténtico enemigo, el que lo fue desde siempre, desde las ligas aristocráticas que nos describe Aristóteles y que hacía jurar a sus vástagos un eterno odio: el pueblo.

* * *

Con la segunda Modernidad, como nos enuncia el Manifiesto, un fantasma recorre Europa. Esta es la "enseñanza" del nuevo Evangelio: el espacio público, que nació en el marco de la *polis,* puede, sin embargo, vivir y existir al margen del estado. Esas masas dotadas de espíritu se sobran para alzarse como un nuevo cuerpo místico. *Agrupadas en la lucha final*, constituyen el nuevo Leviatán. Una *famélica legión* que pronto se levantará sobre los campos. Leviatán alcanza un nuevo grado de abstracción -*el género humano*- capaz de proyectar su sombra al margen de las viejas formas corpóreas que aún tenía el estado.

* * *

El principio de soberanía vuelve a mudar de piel y, si ya en los estertores de la Edad Media mudó del cuerpo del rey al cuerpo místico del estado, ahora, en una nueva mudanza abandonará toda veleidad corporal -incluso en su realidad de persona mística- y se sustanciará directamente en las formas etéreas de la humanidad: "*los parias de la tierra*".

De nuevo la Historia se repite. Estamos ante la repetición de la crisis que abocó al nacimiento del estado moderno y que Kantorowitz identifica en ese desdoblamiento de la persona del rey, la doctrina de los "dos cuerpos", que convirtió al estado en el cuerpo místico (*fictio iuris*) del monarca. Una crisis que se reiterará en la que luego sufrirá la Iglesia con la Reforma luterana y que la llevará a desprenderse de la vieja Jerarquía católica.

Con Marx, el estado encuentra su nuevo Lutero. Las masas, es decir, el viejo pueblo, se desprenden definitivamente de la exigencia de un estado. El pueblo-masa ya no necesita tampoco del linaje de la nación, pues su casa es ya el universo.

En breve, el marxismo reproduce la crisis de la Reforma en la nueva Iglesia del Estado. Si con Lutero la comunidad cristiana rompe con la estructura de la Iglesia para recrear su cuerpo místico en la idea de nación, con el socialismo se da un nue-

vo paso. Ahora es el espíritu del pueblo el que se libera del rígido corsé de las fronteras del estado para alcanzar el tamaño del universo. Parafraseando a Löwith, con la teología política del cristiano-socialismo el pueblo se desprende definitivamente de su configuración como estado.

* * *

Sobre ese espacio que configura la Modernidad se centrará el nuevo debate que recorre la Historia. La idea de democracia, como nos propone el profesor Prévost, resulta el último bastión de ese "*agir*" sobre la que se construye nuestra identidad humana. En el fondo, es la resistencia de una especie, el *homo-homo*, que se siente social y que sabe que solo desde ese fundamento comunitario será capaz de sobrevivir.

Desde una antropología materialista, como la que he querido esbozar en estas páginas, también yo comparto esa visión eticista que nos proyecta Prévost, hay una incuestionable supremacía moral del pensamiento de izquierdas, algo que se desgrana de nuestra propia compulsión biológica como especie.

¿La Izquierda?

Por Gérard Prévost

LAS PREGUNTAS

El cara a cara que hemos mantenido durante los últimos años, ilustrado en el opúsculo *Miedo al Pueblo,* implicaba una continuación. Partimos de un diagnóstico: en palabras de Fernando Oliván, «somos una generación que se extingue y la izquierda se muere con nosotros». Ahora bien, esta generación que se extingue y muere con la izquierda, «nuestra» generación, ¿Estaba equivocada respecto a lo que es la izquierda?, ¿Ha creado la ilusión de la izquierda mediante una construcción mental errónea que, por tanto, debe ser abandonada? Este será el tema de estas páginas, el objeto sobre lo que debemos intentar pensar y reflexionar. En breve, nuestras preguntas gravitan sobre cuáles han sido los fenómenos sobre el que se plantea este estado de cosas y cómo se articulan en nuestro espacio social. Y, aquí, adelanto con ellos algunas consecuencias, la izquierda institucionalizada nunca ha dado una verdadera respuesta y, apenas, ha tenido nada que decir o proponer.

Incluso, yo añadiría algo más: lo que está muriendo junto con nosotros es la ciencia social, que no puede ser otra cosa que una ciencia crítica, pienso especialmente en la sociología histórica, a la que contribuyen otras disciplinas, algunas de ellas también en declive: la filosofía y la antropología, en particular. De ahí la pregunta apremiante que subyace sobre esta reflexión: ¿Qué ha sido de los intelectuales que practicaban estas disciplinas y producían el imaginario en las artes? Esos colectivos

intelectuales que siempre participaban en los procesos de invención social, a veces incluso desde su origen, resultan hoy ausentes del debate público.

Afrontar de esta manera nuestra investigación nos permite acercarnos al núcleo de lo que está en juego, y que no es otra cosa que el futuro de la izquierda, algo que abordaremos, consecuentemente, en su relación con el espacio ideológico y político de la derecha.

Para mí, la pregunta básica sigue siendo la misma: «¿Qué es la izquierda?», mejor aún «¿Qué significa ser de izquierdas?, preguntas que, a su vez, me inspiran otras que también abordaremos. Se trata de responder evitando abordar el hecho de la izquierda desde esos marcos de referencia habituales que suelen proyectar los contextos políticos en sus actividades y luchas, ahí donde rige una «ley» implícita y consensuada de lo «político» que determina los límites entre lo permitido, lo prohibido o la radicalidad asumible. Por eso todo parece tan enigmático, y enfrentarse a ello produce una sensación compartida de vértigo. El intento de dar algunas respuestas, o al menos de aclarar su alcance, es quizá demasiado vano.

Esta sensación se intensifica si se tiene en cuenta hasta qué punto los sistemas conceptuales utilizados hasta ahora han perdido la solidez que antaño se les concedía. Una pérdida, cuando no una disolución, consecuencia de las transformaciones de las condiciones sociales y políticas en las que se formaron, asociadas a sistemas de pertenencia a clases, grupos etnoculturales, pueblos, generaciones, etc. No sólo ya no hay consenso sobre la palabra izquierda, sino que asistimos a una serie de medidas destinadas a reformar la relación entre derecha e izquierda, distorsionándola. Y, como he conjeturado antes, asistimos al mismo tiempo al hundimiento del pensamiento crítico correlativo y a una incapacidad de las ciencias sociales para llevar a cabo sus investigaciones, una deserción de los intelectuales desorientados por el creciente cuestionamiento de sus conocimientos científicos, menospreciados tras la ofensiva ideológica de las consultoras privadas y de los editorialistas omniscientes o, directamente, por aquellos que muestran un absoluto desinterés por los objetos de las ciencias sociales y las cuestiones que plantean.

Un debilitamiento del campo intelectual, de su papel y de su presencia en el debate público, consecuencia de una deriva de la esfera mediática cada vez más dependiente de los poderes económicos. Quiero recordar como ya el Consejo Nacional de la Resistencia, que agrupaba a los resistentes tanto de la derecha como de la izquierda en su lucha contra el nazismo, previó en 1943 este peligro y cómo propuso que la ley impidiera su deriva. Sin embargo, como es conocido, el plan del CNR se fue minando poco a poco. Ahí radican algunos de los males de hoy día. En Francia, por ejemplo, los medios de comunicación impresos y audiovisuales son en un 90% propiedad de multimillonarios y, consecuencia de ello, constituyen un enorme aparato

de propaganda de las tesis neoliberales de la derecha actual. Sus tesis, una vez convertidas en hegemónicas, constituyen la base de la tendencia hacia el autoritarismo y el fascismo, respuesta política e institucional de los grupos de interés económico, ahora supranacionales, para eludir los crecientes problemas de gobernabilidad que achacan a la democracia, reduciendo, con ello, las libertades individuales y colectivas. Sus métodos resultan eficaces y operativos: la judicialización de la política, la represión de la movilización social y, finalmente, la monopolización ideológica de los medios de comunicación de masas.

Nuestras preguntas surgen en parte después de haber constatado, además, que las voces de oposición, llevadas por fracciones de la población asimiladas a la izquierda, se hunden en una nube de indiferencia. Los modus-operandi y sus efectos son ya bien conocidos, en particular la promoción triunfal de los valores ligados a la posesión del capital financiero y simbólico, todo ello entremezclado con un bombardeo publicitario de todo tipo. Es el caso de la obscena puesta en escena de una «moda» que, en forma de paradójicos mandatos, logra un modelado estético de los cuerpos, de entrada, el de las mujeres y los niños, pero ahora también el de los hombres. Todo ello, además, salpicado de escenas rebosantes de trasnochadas decoraciones religiosas y republicano-monárquicas, mezcladas, a su vez, con el fangoso activismo del lawfare y el mediafare. El pluralismo político va perdiendo sus encantos y, con ello, también sus esperanzas. Esta es la realidad de la reproducción social contemporánea con todas sus pretensiones democráticas.

No quiero, sin embargo, sacrificarme a una especie de «deber de inventario» a modo de balance de la Izquierda, mi pretensión es extraer algunas consideraciones generales útiles para comprender el experimento histórico que protagonizó y fue apoyado y vivido por el «Pueblo de Izquierda», como decimos en Francia.

* * *

En nuestro debate, el profesor Oliván parte de los conceptos «Público» y «Privado» para captar las filiaciones antropológicas de la Derecha y de la Izquierda: lo «Privado», nos dice, es el lugar de la Derecha, ahí donde residen la Casa, el clan y la familia. Ahí, a falta de recursos para el pensamiento, se sustentan y experimentan las prácticas de dominación y de propiedad. Algo que se aprecia, incluso, en el marco léxico. En la lengua árabe, por ejemplo, a un hombre no se le pregunta «¿Cómo están tu mujer y tus hijos?», sino «¿Cómo está tu casa?» concepto que agrupa todo el espectro simbólico de la vida privada. Lo «público», y todo lo que entra dentro del orden público y que, por el contrario, resulta en principio inapropiable por cualquiera, sería, por lo tanto, la sede de la izquierda.

Mi enfoque cambia de tercio por el de la antropología social y la sociología histórica en las que estoy más comprometido, eso sí, sin ocultar de qué hablo cuando me permito analizar la realidad de la Izquierda: es decir, mi proximidad a ella.

I. EL "SER" DE LA IZQUIERDA

De entrada, es necesario precisar en qué consiste esa intención de "ser" sobre la que aplicamos el concepto de izquierda, sobre todo si aceptamos que las preguntas «¿Qué es la Izquierda?» y «¿Qué significa ser de Izquierdas?» se plantean para cualquiera que considere que la Izquierda es, justamente, algo, es decir, tiene la consistencia de "ser", o sea, nos interrogamos sobre cuál es mi «ser» de Izquierda en la medida en que me considero «de Izquierdas». La correlación entre estas preguntas es de hecho uno de los grandes problemas de las ciencias sociales, lo mismo que intentar comprender por qué la gente de clase obrera vota a la Derecha. En definitiva, se trata, en lo posible, de dar cuenta de esta relación, en la medida en que un «ser» de izquierdas preexiste a la conciencia pragmática de «ser de izquierdas». Así pues, no es sólo la cuestión de si existe o no un «ser» de izquierdas lo que alimenta nuestra reflexión, sino los efectos y conflictos observados en los ámbitos sociales y políticos en los que interviene y actúa.

La insoportable densidad del "ser"

En nuestro intercambio epistolar preparatorio, el profesor Oliván introdujo sus observaciones con la frase de Descartes «cogito ergo sum», que se traduce al español como «pienso, luego existo». Esta traducción es interesante por varias razones: deja bien clara la especificidad del verbo español «ser», al tiempo que pone de relieve la hermenéutica filosófica cartesiana. En efecto, traducido del español al francés, el «pienso, luego existo» adquiere el siguiente significado: «existo después de haber pensado» o «debo pensar para existir», o «primero pienso y luego existo»; estas versiones remiten simplemente el «ser» a la «existencia», es decir, al simple hecho de ser conscientes de que existimos por los actos de los que somos autores y por nuestra capacidad de «pensarlos». En consecuencia, la traducción española glosa el hecho de que no basta con existir para saber quiénes «somos», y mucho menos para saber qué es lo que crea la conciencia de «ser» como «existencia».

Lo que buscamos es poner en relación con la existencia ese "ser" de «la Izquierda». Esta observación indica que es erróneo pensar en "ser de izquierdas", es decir, en la Izquierda como «ser», entendiendo que este «ser de la Izquierda» es algo existente en la

vida. Es una ficción creer que, lo uno y lo otro, encajan bajo el efecto de una prevalencia lógica. En consecuencia, a pesar de sus defectos, que han sido objeto de un intenso desarrollo en el curso de la historia filosófica post-cartesiana, el «ser» del Cogito, lo único de lo que Descartes no dudaba, nos sugiere otro camino. En breve, pensar, existir y ser son momentos inseparables. Es cierto que el «je suis» de la lengua francesa los une confundiéndolos, sin embargo, esto sólo une el estado de «ser» pensante con la posición coyuntural de estar aquí o allí, de esta o aquella manera, del ser-existencia al ser-movimiento, pero no nos habla del «ser» que, por ejemplo, me hace «ser» de izquierdas.

Esta es precisamente la crítica que se le hace a Descartes: que olvidó el «yo» del «Cogito ergo sum». ¿Cómo es ese «yo soy»? ¿Autoconsciente? ¿Inteligible por si mismo, como «piensa» Ricœur, a través de una especie de intuición indemostrable? ¿Cómo podemos acercarnos a esta cosa oscura, extraña, pero tan real? La respuesta -provisional, por supuesto, pero ya bien fundamentada- es que la dimensión «olvidada» del Cogito cartesiano surge de una construcción social que se desprende de la experiencia singular del individuo, de su experiencia vivida. En consecuencia, la hipótesis central sugiere que «ser de izquierdas» es el resultado de un proceso análogo a la construcción social. Como lo es, en otro registro, la construcción del género, en el fondo, un objeto no tan lejano. Simone de Beauvoir lo muestra con toda su fuerza en *Le deuxième sexe:* el Género se construye, nos dice, sin embargo, subyace a su formulación un agente, un «Cogito», que se apropia de ese Género, pero que podría abarcar, como ella misma señala, todo un Género completamente distinto.

En otras palabras, un Cogito singular puede, en principio, considerar varias maneras de adherirse a los atributos del «ser de Izquierdas», y por tanto también, posiblemente, a los de un «ser de Derechas», en el pensamiento y en la existencia vital, y elegir finalmente sólo una o varias de ellas. Esta observación expresa la pluralidad de percepciones posibles que ofrece la palabra Izquierda, obviamente son las que me interesan aquí y, como consecuencia de ello, la razón de sus efectos políticos tanto en los espacios privados, públicos e intelectuales.

Sin embargo, si leemos a Descartes, hay otra manera de captar el alcance del Cogito más allá de la hermenéutica cartesiana clásica, la que lo convierte en el núcleo de comportamientos de oposición a toda forma de sujeción, dependencia y absolutismo, y de los aforismos que estas formas vehiculan. Aquí estamos en el corazón mismo del trabajo del Cogito como modalidad del pensamiento y de la acción tal como se explica con el pensamiento dialéctico, es decir, en la interacción de la conciencia y del inconsciente como sería en el caso de Marx, o del ego y del superego en los casos de Freud o Nietzsche.

El filósofo Alain, a su manera, aprueba esta idea: "¡Pensar es decir no!". Cuando dice esto, habla también del «ser», pero de un «ser» auténticamente sensible, fuente de energía y de poder transformador. Un ser impulsado por el deseo de saber y que

se orienta hacia el progreso de la humanidad mediante la extensión de las libertades y los derechos: en resumen, un «ser» cuyo nombre es «inteligencia». De ella depende la posibilidad de desplegarse para transformar las creencias en objetos de pensamiento impulsados por la duda, de repudiar aquello que, por conveniencia espontánea y facilidad intelectual, nos impide pensar más allá que en términos de prejuicio, dogma o pérfida evidencia. Este es el principio mismo del «ser» de «Izquierda», ahí donde el «ser» está en juego en toda su dimensión y complejidad.

Las facultades que moviliza esta forma de "ser" escapan al «ser» de la «Derecha» porque selecciona formas de pensar y de actuar totalmente diferentes. El «ser» de la «Izquierda», en su continua búsqueda de Eros, produce impulsos vitales y «deseos» de unidad del género humano. El «ser» de la Derecha, por el contrario, está dominado por Tánatos; su universo es la crueldad y el placer de causar sufrimiento. Como su mundo psíquico es fundamentalmente el de la «maldad», la noción de redención, ya sea cristiana o bajo la noción secular de «rehabilitación», le es escandalosamente ajena. Las categorías en las que se inscribe el pensamiento y la actividad de la derecha no son otras que la banalización del mal y de la maldad.

¡Vigilar y castigar! Para el «ser» de la Derecha, el castigo debe ser fuerte y duradero. Su imaginario alimenta un universo caótico de jerarquías diferenciadas entre «seres» basadas en el color de la piel, la religión y otros factores: su punto de referencia es la imagen de los excluidos, los inmigrantes, los pobres, los proletarios. Un universo que transforma la asistencia social en el estigma de las limosnas y a los pobres en responsables de su condición, etc., en resumen, la negación de un humanismo que sólo puede reconocerse en la ferocidad del conocimiento y en el brillo de la inteligencia social e intelectual. Evidentemente, se trata de marcadores contemporáneos de una oposición de clases sociales cuya existencia puede leerse en la historia mucho antes de que Marx la revelara. Pero no es eso lo único que está en juego, porque lo que está en juego es la forma en que esos «seres» han conseguido «ser» lo que son, para que esas disposiciones puedan activarse en los espacios de la vida social.

El "Ser" en su cuerpo

Debemos considerar el «ser» como algo distinto de una pura abstracción. ¡También es un cuerpo! La esfera privada, y más concretamente la familia, es el lugar privilegiado donde se construye. Como tal, constituye un contra-espacio social cuya fuerza consiste en producir símbolos de orden y sumisión que impregnan el «ser» de la Derecha. Pero es también en la reacción a ese espacio, al oponerse consciente o inconscientemente, cuando pueden incorporarse fragmentos de un «ser» de izquierdas, un ser que encontrará su propia expresión en cuanto se abra ante él el

abanico de libertades que ofrece el espacio público. Será ahí, en ese espacio público, donde ese «ser» tendrá la posibilidad de emanciparse de los mandatos codificados de lo «privado». Un lugar único, por otro lado, normalizado por la Ley.

En las encuestas sociológicas que realizamos, no es raro observar que, al final de un proceso electoral, de cuatro hijos de una misma familia, tres hayan elegido a un candidato de derechas y el cuarto a uno de izquierdas. En estos casos, el voto es el criterio objetivo para identificar las tendencias del «ser», el que elige ya sea un programa de lucha contra las desigualdades sociales y los efectos del capital, u otro que, justamente, presenta lo contrario. En consecuencia, ser de izquierdas es tanto un producto social como un instrumento político entregado, en este caso, a las razones de Estado en el espacio público, allí donde los «poderes» exhalan sus doctrinas para llegar directamente a las profundidades del macrocosmos doméstico. Jürguen Habermas veía este espacio como un lugar donde los particulares se reúnen para debatir asuntos de interés público.

Sin embargo, esta tesis de la «acción comunicacional», desplaza el foco de la discusión hacia una visión que olvida sus orígenes, porque lo que es motivo de debate son los conflictos que surgen en el espacio público como consecuencia de movimientos sociales, económicos o de defensa de los bienes públicos. Aquí confrontan el «ser» y su «cuerpo», el «ser» encarnado, con los «cuerpos» institucionales del Estado, un Estado erigido por encima de cualquier otra legitimidad social. Pero este «ser» encarnado no es simplemente un sujeto de la casa: ¡Es la Casa! Es la propia «casa», proyectada fuera de su espacio asignado, empeñada en un combate «cuerpo a cuerpo» contra la continua intrusión del Estado normativo en la esfera privada para someterla a su voluntad. Es un «ser» empeñado en desprenderse de las coacciones autoritarias recibidas y asimiladas en el espacio de la Casa para «actuar». En definitiva, ese es el momento en el que ese actuar se convierte en «propuesta de acción» en los espacios en los que está programada su presencia, hablo de la fábrica, la escuela, las tiendas, el entorno extra-laboral, etc, En definitiva, lugares en los que se hace patente la necesidad de contrarrestar los elementos reaccionarios del «ser», en los que se despierta su deseo de evasión, de lo desconocido, en los que lo inimaginable se convierte en emprendible, todo eso que su «ser» original le priva y le impide siquiera pensarlo.

Esto es así en cualquier configuración de dominación. En consecuencia, la posibilidad de que un «ser» de izquierdas se revele en la escena pública se infiltra invariablemente en el corazón de la prevalencia de elementos de pensamiento que orientan el «ser» hacia la derecha, elementos incrustados en el «cuerpo» mismo de la familia y el hogar. Esta particularidad del «ser» emerge por primera vez con el desarrollo de los hijos adolescentes, cuando su apetito de autonomía les lleva a oponerse a los planes que sus padres tienen para ellos cuestionando las relaciones simbólicas, físi-

cas y materiales que resultan del predominio patriarcal; son también los signos que presagian las rupturas generacionales de carácter cultural y socio-político.

La vida privada es el crisol de estos procesos de formateo del «ser» y de los cuerpos, el lugar donde se aprenden, transmiten y reproducen toda una serie de patologías sociales. Ahí aprendemos la obediencia al amo, la competencia feroz y la disciplina de los «buenos modales», modos de ser que la mayoría de las veces son diabólicos, cuando no corruptores, y que conducen al servilismo. Todo ello se traduce en diversas formas de violencia, es el caso del maltrato a los cuerpos de las mujeres y los niños a los que se embrutece a cada paso, a veces sutilmente, «corrigiéndolos» continuamente, víctimas de la promiscuidad y de una intimidad sometida ya sea a los deseos del «jefe» o a las patologías sexuales conducentes a la procreación.

Hablo, luego existo

El «ser» también es lenguaje en tanto no puede haber pensamiento sin lenguaje. O, mejor dicho, lenguajes socialmente identificables, a saber, los lenguajes de la izquierda, con sus giros populares, y los lenguajes de la derecha, que se consideran legítimos y que no dudan en imponer sus propias palabras a la izquierda. Por eso la violencia es también lenguaje y esto tanto en el ámbito privado como en el público. Un lenguaje que se habla con sus maneras propias en cada categoría social. Su «cualidad» es tocar lo más profundo del «ser» para lesionar su humanidad fundamental y hacer así reproducible la violencia. Por lo tanto, también es un lenguaje de clase que se habla en la intimidad de las familias, pues es el soporte tanto de la violencia simbólica como de la distinción social en el marco comunitario.

Anotemos que, mientras que las normas lingüísticas de la burguesía, como locuciones de la cultura legítima, están generalmente ausentes de las clases trabajadoras, las clases altas utilizan las palabras y frases tomadas de ese lenguaje, ¡puesto en valor por la cultura legítima!, aunque lo hagan en grados secundarios o terciarios, incluso distorsionando los enunciados más populares con fines de distinción, de dandismo y esnobismo. El "verlan"* es un buen ejemplo. Es más, cada uno tiene su propio registro de trivialidad léxica; trivialidad y violencia alimentadas por otros campos nocionales importados del exterior a través de la proliferación de "pantallas" con imágenes belicosas y sus usos pornográficos, o a través de las relaciones escolares y las actividades de ocio, en particular, los deportes de competición. Hay que señalar que estas transmisiones tienen lugar incluso cuando los padres están convencidos de que educan a sus hijos según principios de izquierdas. No es imposible, sin embargo, esta es la paradoja, que elementos de izquierda se cuelen en el «ser» haciéndolo operativo en el ámbito público. Eso se aprecia, por ejemplo, en las familias con

pocos recursos económicos, los «pobres», donde se aprende a compartir lo poco que se tiene con todos, dando prioridad a los niños. Es aquí donde nos encontramos con la única definición válida del concepto «honradez» en medio de un mundo donde todo se puede comprar y vender: ¡Vivir dignamente del propio trabajo!

En consecuencia, la gradación de una categoría social a otra varía. Los cuerpos de la intimidad se encarnan de tal modo que escapan a la preocupación estética y al vestido de moda; estamos en el centro del contacto «piel con piel», el rulo, el pijama y el batín. En el mundo de la necesidad, «se tiene el cuerpo que se tiene»; la dieta, y cuando los recursos lo permiten, la cirugía, sigue siendo solo el último recurso en el intento de encarnar un modelo de moda, o al menos de «aparentarlo».

La incorporación del "ser"

Los cuerpos sólo son objeto de mandatos normativos cuando se ven forzados a entrar en el espacio público, algo que comienza en la familia extensa, entre los amigos íntimos, en las fiestas, las bodas, etcétera. Más allá de eso, son solo cuerpos inicializados para emprender acciones primarias de derechas, aunque imbuidos del potencial secreto de las reacciones de izquierdas, los que transitan del hogar a la arena pública. Curiosamente, la fábrica, la empresa, no es espacio público en un principio, ni siquiera en el caso de las empresas públicas y las administraciones estatales, en realidad, reconstituyen también una nueva Casa, una casa más amplia que reúne esas otras casas en transición en un modo de subordinación familiar-paternalista. Este espacio se convertirá en espacio público cuando estas Casas comiencen a resistirse a la subordinación y exijan derechos colectivos, perdiendo así su condición primaria de Casa.

* * *

En el espacio público, los «seres corpóreos» se enfrentan al anonimato, a sus riesgos y a sus ventajas. El riesgo de aventuras desconocidas y peligrosas, la ventaja de una elección de oportunidades y libertades más amplias. En el espacio público, los cuerpos se comparan y juzgan, y las identidades que ostentan se evalúan en función de sus diferencias y semejanzas. La vestimenta es el principal medio para medirlo, ahí se distinguen las lealtades sociales, especialmente las de clase, que proyectan sus efectos de fascinación sobre los desfavorecidos. Para estos últimos, el campo de distinción es el de la peluquería de bajo coste y talla única, o el de disfrazarse con piercings y tatuajes. Con ello entramos ya en un punto en el que el orden establecido, las convenciones y los convencionalismos, empiezan a ser desafiados, abriendo

horizontes más radicales. En este espacio emerge el «ser» de la izquierda, que intenta realizarse frente a los procesos de estandarización a lo que conduce la individualización. De este modo, a través de estos procesos y de los conflictos que generan, se reorganizan las prácticas espaciales de los grupos y las familias, al tiempo que se fijan los espacios de representación y las representaciones de los espacios vitales entre lo Privado y lo Público.

Admitamos, pues, que no todo ocurre antes de los seis años, como a veces siguen afirmando ciertos mitos. Claro está que muchas cosas se incorporan en los primeros años de formación de la personalidad. Son los procedimientos de «individuación», sinónimo de separación, que actúan en relación con las posiciones sociales de los demás, es decir, con la conducta de sus cuerpos en el espacio público donde suceden los conflictos y los procesos sociales. Por esta razón, la constitución del «ser», al igual que su comprensión, se sitúa indudablemente en su relación con el conocimiento, y más aún en su disposición a utilizarlo como herramienta para el pensamiento crítico. Pero esta disposición del «ser» sólo puede lograrse a costa de una multitud de transacciones con la realidad, cualquiera que haya sido el modo de adquisición de las normas sociales. Pierre Bourdieu ha demostrado sistemáticamente, por ejemplo, que los métodos autoritarios son más eficaces para compensar los déficits educativos de las clases populares que los basados en la ilusión de una pedagogía alternativa. Estos últimos, en cambio, son más eficaces en las clases altas, donde los «códigos» de la cultura hegemónica ya están establecidos y activos. En definitiva, los «códigos» nos hablan del «ser» social.

La evocación de los «códigos» responde a la necesidad ineludible de "sociologizar" el «ser», ya que éstos no se transmiten por herencia genética, como tienden a creer algunas personas ajenas al ámbito científico. Para evitar falsas polémicas, conviene aclarar que, evidentemente, existen aptitudes para pensar, pero son morfo-anatómicas y biológicas, o, si se prefiere, constituyen el receptáculo del «ser», cuya herencia se inscribe en el marco de la «necesidad», eminentemente kantiana o aristotélica, que escapa a toda voluntad. Lo que verdaderamente constituye el «ser» es ese "llenado" de elementos de naturaleza social. Es un esquema interiorizado de modos de ser y de pensar, armonizado con el patrimonio social de referencia del grupo al que se pertenece, una experiencia sedimentada, hecha de transmisiones y adquisiciones a través de la inculturación-socialización, un ethos posiblemente también de clase. En otras palabras, un «habitus» que restablece el propio «ser» en su realidad operativa y a través del cual se expresa. «Ser» encarnado, nacido de la interacción del sujeto con un conjunto de determinaciones sociales que implican la presencia de grupos sociales, con su lenguaje, con su visión del mundo, con su imaginario social, etc., todo ello combinado, por supuesto, con normas que darán lugar a prácticas sociales, lo que llamamos los «ritos de cultura».

Esta última observación es importante porque apunta al espesor, profundamente cultural, del «ser» como habitus y, más concretamente, a su dimensión cultural historizada. El «ser» cultural se refiere a todo aquello de lo que no somos conscientes. El académico de la izquierda radical Édouard Herriot, por cierto, una figura central de la IIIª República francesa, lo resume así: «la cultura es lo que queda en el hombre cuando lo ha olvidado todo». ¿Por qué? Porque la adquisición de la cultura, es decir, de los «códigos» que la determinan, se produce de modo inconsciente y donde, curiosamente, cuanto más insidioso, cuanto más enrevesado sea el procedimiento de adquisición, más fuerte será su incorporación. Es más, y esto es decisivo: ¡La interiorización completa de las normas culturales que constituyen el «ser» acaba fundamentalmente por transmitir una «arbitrariedad»! Una arbitrariedad en la que se basan todos los sistemas de dominación a los que se refiere la sociología del Habitus, porque esta transmisión por inculturación, para ser definitiva, procede olvidando la arbitrariedad. Es decir, una vez interiorizada, los hombres la obedecen inconscientemente sin que les sea necesario plantearse la pregunta: ¿Por qué?

Presentar los códigos de esta manera puede parecer muy abstracto, pero no lo es: durante las campañas electorales en Francia hemos oído referirse a tal o cual persona como alguien que «rompe los códigos», como se dijo fue el caso de Emmanuel Macron. Pero es aún más significativo cuando escuchas a ciertos diputados en el Hemiciclo o en los medios de comunicación, casos donde su expresión, su actitud o su vestimenta claramente no tienen los "códigos" del decoro del lenguaje educado y cortés. Rompen los códigos porque quedan al margen de la apariencia adecuada, por ello serán deslegitimados por la prensa y las clases sociales altas bajo el anatema de ser incompetentes, incultos, incluso serán acusados de insultar a la República o de «¡bordelizar!» la Asamblea Nacional. Las lenguas dominadas alcanzan ahí su virtud. Al romper los códigos pasan a afirmar un derecho: el derecho a la indignación obrera, algo que, por supuesto, no puede oírse en un Hemiciclo donde, parafraseando a Marx, prevalecen los intereses «codificados» de la burguesía. También lo vemos en los pronunciamientos pontificadores de los «grandes» profesores universitarios o de los egresados de las Grandes Escuelas a las que sólo tienen acceso los hijos de las familias de clase alta a diferencia de los hijos de las familias obreras.

Los «códigos» también tienen una función no reconocida: producir efectos de fascinación. Una fascinación que nace, no de la aportación científica, sino de los mismos «códigos», en la medida en que transmiten las imágenes valoradas de las clases altas, en concreto, los «valores» y estilos de vida de la clase dominante. En breve, lo que cuenta son los «códigos». Pierre Bourdieu, nacido en el seno de una pequeña familia campesina de provincias, nos cuenta, tuvo que lidiar toda su vida con el juicio de deslegitimación de su origen social: más aún, su elocución vacilante, a veces humilde, fue objeto de críticas recurrentes.

La ascendencia de los códigos burgueses de la cultura legítima, reforzada por su poder apodíctico, exige que todos los adopten, los reconozcan y aprendan a utilizarlos para construir estrategias de pertenencia social en espacios accesibles. No son sólo herramientas portadoras de significantes, también están cargados de materia emocional que alimenta las patologías sindrómicas del «desertor de clase». Reputado como tal, el desertor de clase representa la figura sacrificada del «ser» que «se ha hecho rico o famoso». Cualquiera que sea su lugar en la jerarquía social, incluso el más elevado, nunca podrá escapar completamente al estigma de su origen social: Annie Ernaux y Edouart Louis lo novelaron magistralmente.

Creo, luego existo

¿Es necesario creer en algo para pensar? Es una pregunta que merece la pena plantearse dada la recurrencia de expresiones como «yo creo que» o «yo pienso que» en el centro de toda conversación, discusión o debate. El automatismo estructurado por esta forma de pensar se está generalizando. Decir «yo no creo eso» es lo mismo. Es más, empezar un debate o una polémica con un «hay que ver», el famoso «vamos à ver» español, difumina la precedencia de recurrir a una creencia para empezar a pensar. La mayoría de las veces, una creencia expresa una vacilación del pensamiento traducida en una especie de frágil certeza, una vacilación lista para ser mitigada en la continuación del enunciado por un «tal vez». Con la misma frecuencia, cuando las conversaciones comienzan con un «no creo» o un «no pienso», no se trata de la negación de una creencia, como recomienda Alain, sino de la preparación del anuncio de otra certeza, ya que lo que cuenta ante todo es tener razón y convencer a los demás de ello.

Negar lo que se cree para empezar a pensar reclama otra cosa, algo extraño y singular del "ser" que constituye su «cuerpo propio», en definitiva, su «inteligencia», su capacidad de pensar aprendiendo de los demás. El ejercicio es eminentemente peligroso: ¡Hay que tener la audacia de permitirse expresarlo! Es tan arriesgado que debe ir acompañado de precauciones, como el uso a veces instintivo de métodos defensivos, sobre todo en los casos en que desarrollar un pensamiento negando lo que se cree no está suficientemente apoyado o porque ya ha producido una nueva convicción: es decir, una nueva creencia que también debe someterse a crítica. Exponer lo que resulta de la negación de lo que creemos presupone, por tanto, un aparato de argumentos que no siempre es fácil de mantener.

Esta es la suerte de todo «ser» de izquierdas bajo el dominio de los códigos de la cultura de derechas: ¡la cultura legítima! Más aún cuando se trata de la creencia en la divinidad de Dios. Sólo sustituyéndola por otra manera de pensar podemos conseguir negar lo que creemos, una nueva fórmula que se pregunte «¿Cuál es el

problema?», y que nos permita así elaborar hipótesis en un acto de investigación, el que debe regir el comportamiento de todo investigador. Este es el núcleo ontológico del «ser» de izquierdas.

En este sentido, Alain nos recuerda que es más difícil "ser" de izquierdas, "creerse" de izquierdas, frente a lo fácil que es "creerse" de derechas. Podríamos añadir por eso que es más difícil pasar de la Derecha a la Izquierda que, a la inversa, de la Izquierda a la Derecha; éste es en parte el problema del «transfuguismo de clase» al que antes hemos hecho mención. Aquí es donde entra en juego el «Cogito», dependiendo de si opera en un espacio privado, donde el convencimiento proviene de una autoridad establecida, definitiva e irrevocable, porque es de la Derecha estatutaria, o si se debate en la arena pública, donde el argumento de Derechas quiebra en contacto con la realidad objetiva. Un punto en que se llega incluso a negar el patrón Derecha-Izquierda que estructura las configuraciones políticas, negando, incluso, la herencia histórica con argumentos ignorantes e irracionales. En definitiva, la producción de creencias es un campo muy frecuentado en el "illusio" que absorbe a los «seres», ya que fuera de lo social no pueden ser desafiados por argumentos ligados a las condiciones de dominación social.

Por supuesto, es posible emanciparse de esta labor de negar lo que se cree mediante la evasión o el disimulo a la manera de San Agustín, concediendo un valor supremo a la creencia ante un fenómeno inexplicable: «donde no entiendo, creo». O, por el contrario, el «creo lo que veo» de Santo Tomás: combinaciones todas ellas que se asemejan a prácticas de negación guiadas por el interés personal. Estos comportamientos suelen ser prototípicos del «ser» de las clases dominantes: «que sólo pueden hacer lo que hacen fingiendo que no lo hacen», según una de las perífrasis que tan magistralmente controla Bourdieu. En estas categorías, afirmar la negación de cualquier interés personal esconde siempre un proceso a favor de la reproducción social. Un «truco sucio», como esos que Karl Polanyi denuncia en el liberalismo. Un proceso de diferenciación y distinción que viene ilustrado del mismo modo en la ideología carismática, en el corazón mismo de las creencias en los «valores», y que pretenden separar los buenos valores de la derecha de los otros, obviamente de la izquierda. Pobres «valores» ya que solo se trata de recursos individuales empleados por todos en un juego de reconocimiento social. Valores que se dan por sentados, cargados de ideologías espontáneas, preconceptos en los que se debe «creer», y cuya temática viene a orquestar los conjuntos interactivos que conforman los campos sociales de lo público.

* * *

Hoy, mientras toma forma un nuevo movimiento generacional, los «seres» de izquierda, armados con su predisposición ontológica, se enfrentan al reto de probarse a sí mismos en un contexto de fascinación tecnológica y profusión de creencias in-

coherentes, irracionales y anticientíficas, y que afectan tanto al conocimiento como al imaginario vertido por los medios de comunicación de masas. Su avatar último, mucho más grave que cualquier otro, procede de la «creencia» tecnológica que pretende anular la «creencia» en la humanidad. Así pues, resistir a estos efectos insólitos de la Modernidad no consiste simplemente en negar las creencias personales y ponerlas en duda, sino sobre todo en negarse a creer lo que creemos saber. En otras palabras, triunfar sobre esa vergüenza prometeica descrita por Gunther Anders en su advertencia sobre *La obsolescencia del hombre*.

El "soy de izquierdas" en el mundo social

Los «seres» de la izquierda, como los llamo más arriba, no son seres virtuales, son hombres y mujeres que se consideran «seres políticos» en una realidad social en la que tienen que moverse cada día: una realidad que no está en el mundo privado en el que se sienten protegidos y seguros. Son «seres políticos» en el sentido de que no olvidan que su implicación en una realidad objetiva, hecha de inter-subjetividades polimorfas, contribuye a la reproducción humana. Pero también son «seres políticos», a veces militantes, inscritos en un estado del mundo que se da por supuesto, lleno de normas de acción y comunicación derivadas de la socialización transmitida por personas en las que tenemos, en principio, un mínimo de confianza; por eso es posible hablar entre nosotros, debatir y oponerse.

Sin embargo, estos procesos de interpretación de la realidad social, aunque operan a una escala muy amplia, tienen sus límites, sobre todo cuando los individuos dicen «basta ya», cuando cuestionan la realidad que viven y tratan de definir por sí mismos lo que es correcto, es decir, cuando el mundo social entra en crisis: cuando la «normalidad» se rompe. Esto afecta en general a todas las normas, pero en particular a las normas implícitas. La crisis corresponde a la erosión de su validez y a la confianza que deben inspirar. ¡La gente ya no cree en ellas!

Veamos el caso concreto de los suburbios, donde esta pérdida de confianza se ve exacerbada por una vida social basada en la exclusión. Es cierto que se trata de un fenómeno objetivo, pero la exclusión del mundo social normativo por la integración en la marginalidad provoca reacciones subjetivas. ¿Qué hacen los jóvenes cuando se cuestiona su mundo social? Reconstruyen un nuevo mundo mediante la creatividad simbólica. Las famosas revueltas de barrio son el resultado de un exceso de comunicación previa en un intento de restablecer las normas mutuas. Otras reacciones son posibles, es cierto, pero los esfuerzos por recuperar o mantener el viejo mundo están condenados al fracaso. Y como carecen de la autoridad social general para imponer sus propias normas, se refugian en identidades colectivas, ya sean culturales,

artísticas o religiosas y en actividades económicas ilícitas, salpicadas de disturbios y revueltas, insubordinación y rebelión: de esta manera tratan de animar «su» propio espacio público.

Eso es el espacio público: un lugar propicio para el surgimiento de movimientos de protesta social basados en ideas de izquierda. La izquierda no existe ni puede existir cuando las Casas desertan del espacio público, quiero decir cuando ya no tienen capacidad de acción, ni ganas, ni instrumentos cognitivos para crearlo. Cuando su extensión física ya no está reconocida ni frecuentada, en breve, cuando los cafés-bar desaparecen, cuando la mezcla social y todas las formas de criollización sui generis se vuelven imposibles. Tras la desindustrialización y la destrucción del mundo rural, las Casas ya sólo se reúnen por grupos de afinidad, en el aislamiento de los sótanos de los edificios o en el descansillo de las escaleras, y estos son los lugares de influencia de la Derecha.

Los hombres y mujeres de izquierda, por el contrario, forman parte de los movimientos que agitan la escena pública, produciéndola e inventándola con toda su plasticidad, más aún si son sus creadores. Se implican en las múltiples esferas de la vida pública para acompañar y actuar en esos momentos depresivos en que se manifiesta la ruptura del flujo espiritual, desviándonos de la capacidad creativa que sostiene la conservación social; son ellos los que rompen esa rutina, intemporal, sin límites y sin objetivos, evocada por Henry Lefebvre en su *Crítica de la vida cotidiana*.

Vivimos en medio de un desgaste de la vida cotidiana que exige nuevas palabras y el compromiso de producir algo nuevo. Los hombres y mujeres de izquierda buscan introducir lo «nuevo», con la esperanza, bajo ciertas condiciones ideológicas, de despertar su virtud movilizadora. En resumen, los hombres y mujeres de izquierda se sienten depositarios de una nueva cultura capaz de proporcionar criterios de evaluación distintos a los del rendimiento, la competitividad, la rentabilidad y de todo ese discurso de lo que merece o no la pena emprender, esforzarse y conseguir. Concluyendo, cuestionan esa cultura enteramente consagrada a la organización económica y cultural, y destinada únicamente a persuadir a los «seres» del valor simbólico de las mercancías.

Del «ser de Izquierda» al «yo soy de Izquierdas»

Este «ser de Izquierda», esta «alma de Izquierda dotada de razón», algo que piensa, «sustancia pensante» según la expresión de Descartes, sólo puede ser un «ser» condenado a la acción en los movimientos por el progreso social. Acción intelectual, militante o «ciudadana» como decimos ahora. Este es el desafío para lo que vengo en llamar «la Izquierda»: el de comprender dónde residen los efectos de la

ideología, del programa, de la experiencia vivida por los «seres» constituidos por un potencial genérico de Izquierda en el conjunto social que se presenta ante ellos. La razón de ello se deriva del hecho de que el «yo soy de izquierdas» funciona como elemento de un «juego»: un juego que permite al «ser de izquierdas» preguntarse ese «¿Quién soy yo?», que le permite definir qué es la izquierda para uno mismo, y tener así la posibilidad de elegir entre las opciones de la izquierda en los ámbitos político y social: allí donde se organizan y mantienen sus divisiones. Pues la Izquierda sin sus divisiones no sería la Izquierda; para ella es una necesidad instrumental, porque su unidad surge solo de su actuación frente a la Derecha, no por una voluntad de unidad como tal, sino por la dinámica social que genera.

En otras palabras, se trata de pasar de la conciencia de «ser de Izquierdas» al estatus reivindicado de persona de Izquierda en la escena pública. Ya no se plantea la cuestión de «cuál es la sustancia de la Izquierda» y su sustrato despojado de sus características no esenciales, ni la cuestión de su esencia, ni lo que conduce a una especie de variación eidética en la que cambiar uno de sus aspectos no alteraría en absoluto su «esencia» putativa: ¡la Izquierda sigue siendo la Izquierda pase lo que pase!

Pero, ¿Para qué? Es la relación con la Izquierda lo que define lo que realmente es la Izquierda para cada uno. La Izquierda se derrumba cuando ya no parece tener una función para sí misma. Cuando deja de tener una función en sí misma y para sí misma cae ya en el cubo de la basura, el destino de lo que ya está muerto. Por ejemplo, para muchos «seres» de izquierda, en Francia, la representación de la Izquierda por el ex presidente de la República François Hollande forma parte de otro mundo ambiental, desconocido para ellos. Así que no deberíamos analizar la Izquierda en términos de cómo sostiene a los «seres», sino en términos de cómo interactúa con ellos, es decir, qué representa para cada persona que se identifica con ella. Esta es la naturaleza de la relación de «ser» de la Izquierda y del uso que se puede hacer de ella, es decir, cómo está disponible para uno mismo, cuál es su objeto utilitario, ya que su razón de ser es servir a un propósito inscrito en una red de dispositivos que constituyen una cadena de usos y significados, es decir, un mundo ambientalmente vivido en el que los «seres» de la Izquierda dotan de función a la Izquierda, precisamente porque no son «esencias».

Los seres de izquierda tienen una conciencia que les permite expresar su opinión sobre la Izquierda, ¡pero también les permite cambiarla! No están atrapados en una esencia, en una sustancia; no están congelados en y por su conciencia como «seres» de la Izquierda. No son sólo sustancias pensantes, al contrario de lo que podría haber dicho Descartes, no están congelados como seres pensantes, pueden reinventarse constantemente y moverse más allá de sí mismos: son una proyección hacia el futuro, de entrada, como posibilidad de acción y realización, pero también de desaparición.

El «ser» de Izquierdas se caracteriza por un gusto por la acción alimentado por un espíritu de idealismo y de fe en la condición humana. Por eso también, a falta de un humanismo universal de Izquierda, su tarea consiste, como la de Sísifo, en reconstruir continuamente la Izquierda con la esperanza de que llegue a realizarse. Lo que parecía ser la debilidad del hombre, a saber, su indigencia original, es en realidad lo que le ha permitido convertirse en la única especie libre, reinventándose continuamente, sin dejar nunca de recomenzar. El «Ser de Izquierda» es lo que es porque se empeña en realizar el «deseo de ser de Izquierda» para hacer de él su «existencia». La atracción hacia ella es una preocupación permanente; debe estar constantemente a la vista, en la mente, porque la «preocupación», o la atención prestada a lo que está en juego en la vida de un «ser» de Izquierda, es una emoción existencial, «preocupada» en su relación con el mundo y en su relación con la muerte ineluctable que hace de la vida una existencia en un tiempo prestado. «Estar» a la Izquierda permite hacer frente a la angustia de la muerte, domesticarla, justamente lo contrario de lo que transforma el altruismo en egoísmo inveterado. Tener a la Izquierda en la mente sirve para «ocupar» la conciencia de la muerte a fin de distraerla de cualquier promesa celestial, no para evitar pensar en ella, disfrazarla o huir, sino para que la Izquierda pueda transmitirse. En breve, fuera de la izquierda, no hay otra fuerza motriz posible para el desarrollo de los futuros procesos civilizatorios.

La Izquierda es lo que es para nosotros en la medida en que participa en esta experiencia vital. El análisis que nos hacemos de la Izquierda depende, por tanto, de la relación que mantenemos con ella. En definitiva, estamos irremediablemente incluidos en su análisis.

II. EL AMOR

El «amor» se parece cada vez más a una patología de la civilización. No es casualidad que las fases «revolucionarias», 1789, mayo del 68, el fin del franquismo, o la misma "movida", vayan siempre seguidas de momentos libidinales. Se habla a veces de «liberación sexual», pero es erróneo porque no tiene nada que ver con las cuestiones que sugiere este concepto, pero también, y sobre todo, porque precipita otros mandatos, otros confinamientos y otras formas de dominación. El libertinaje en particular no ha demostrado ser un gran emancipador de las patologías del amor romántico; no basta con separarse del otro para emanciparse, como reitera el mantra de la Izquierda. Por eso el tema del amor es un punto de entrada crucial para examinar la relación entre lo privado y lo público. El amor es de derechas en la medida en que pretende definir un «Derecho» que ordena y crea la vida privada. A menudo acompañado de palabras tomadas del vocabulario del amor posesivo, la

enunciación de nombres y apodos actúa como un acto de propiedad y fija el lugar de cada uno en el orden parental. Es de derechas en la medida en que el confinamiento en un espacio cerrado es fuente de muchos tipos de problemas: abuso infantil, incesto, violencia doméstica, feminicidio y violación, entre otros. La izquierda, en cambio, se centra en la «amistad». En la esfera pública, el nombre de pila, el amistoso apóstrofe «camarada» u otros diminutivos del mismo tipo bastan para identificar a un amigo o conocido; es el lugar del compartir, de la ayuda mutua, del dar y recibir, de la lucha por reivindicaciones, de la asociación de ideas, de la cultura y de la apertura al mundo.

El amor no es una realidad objetivamente identificable, como algo que se pone sobre una mesa y se describe. Es una palabra, no un concepto, mejor aún, una representación socialmente construida. Hablar de ello nos obliga a hacer un esfuerzo imaginativo para utilizar otras palabras más concretas y comprensibles para todos, palabras que creemos compartidas, aunque no estemos plenamente seguros de ello. No preguntamos «¿qué es el amor?», sino «¿qué significa para ti? Lo único que importa es la relación que tenemos con esta palabra, lo que nos sugiere a cada uno. Y eso no es fácil.

La civilización se ha ido alejando poco a poco de las teorías de la obligación trascendental que persisten en las religiones. El cristianismo había elevado el Amor a un nivel muy alto: «Dios es amor -nos dice- devuélveselo, amaos los unos a los otros como yo os he amado", etc. Hizo del «Espíritu Santo» el otro nombre de la libido, ya que su actuar es justamente dar a luz, ahora bien, solo para ocultarla. El amor es pecado mortal fuera del matrimonio y define la «pureza» de la mujer. Al situar el amor en el centro de todas las relaciones, el cristianismo excluyó la amistad del centro de la vida, negándole incluso toda función social.

El amor es una invención de la civilización en el sentido de que surge con la transición de la naturaleza a la cultura. En la naturaleza, el amor no es identificable. La naturaleza es el lugar de la depredación y de las manadas que se autorreproducen, de la proximidad sexual que abre la posibilidad de una confusión generalizada en el marco de las relaciones sexuales aleatorias en la especie humana; en la naturaleza, la reproducción humana es, por tanto, demasiado aleatoria. La prohibición del incesto, es decir, la prohibición de las relaciones basadas en la proximidad sexual fue un producto del hombre, es su primer acto cultural.

El nacimiento de lo social a partir de lo biológico es el resultado de una inversión gradual en la que la selección natural fue sustituyendo su hegemonía primitiva por el desarrollo de los instintos sociales y la empatía, instintos, que a su vez, fueron relevados por formas superiores de racionalidad, educación y moralidad. Es aquí donde, precisamente, se inserta el amor como hecho social. De este modo, si la reproducción de la especie humana en la naturaleza no está asegurada por el instru-

mento del amor, tampoco lo está por la cultura. En la cultura, son los sistemas de alianza familiar y sus formas sociales los que se encargan de ello. En la familia privada restringida, el amor es poco probable: por lo tanto, ya no puede ser la causa del matrimonio, sólo lo será, y secundariamente, a partir de la Edad Media, cuando se oponga a la elección del cónyuge por parte del padre; en definitiva, como justificación de la resistencia al orden patriarcal, acompañando el deseo de autonomía que marcó el avance de la civilización. Más tarde, la innovación social del afecto amoroso proporcionará a los «pobres» una razón para contraer matrimonio en contra de los intereses patrimoniales del padre. Estamos en el marco de un patriarcado que se pierde en la noche de los tiempos. Françoise Héritier desarrolla su antropología sobre esta apropiación masculina del poder de fecundidad de las mujeres.

La humanidad se enfrenta al patriarcado desde la Antigüedad. Las cuestiones planteadas por la tragedia griega a través de sus grandes textos saturan, incluso, nuestra actualidad. De Sófocles y Eurípides hasta hoy día. Edipo Rey, Antígona, Medea, el «complejo de Edipo» tras el incesto de Yocasta y su ahorcamiento, etc. Luego, por supuesto, están los inevitables Romeo y Julieta adolescentes. Destinados a un matrimonio forzado, Julieta y su amante deben luchar contra el odio de sus clanes para poder reunirse, incluso llegando hasta la muerte. En el siglo XII, en la sociedad cortesana y caballeresca, cuando los matrimonios son de intereses, aparece el «amor cortés» con sus trovadores poéticos, como aún lo es la Tuna Española, que viene a liberar del determinismo familiar la elección del cónyuge. En el siglo XVI, tenemos esa interesante obra, *la Princesa de Cleves*, cuya lucha consiste en demostrar virtud no revelando que ama a otro hombre cuando su marido la cree insensible al amor. *L'étranger* de Albert Camus es también ilustrativo en este punto. Todo ello sin olvidar el vínculo Amor-Revolución, tema de tantas novelas. Para Marx, el amor es revolucionario: es una pasión, un atributo del ser social. En un registro diferente, pero no muy alejado, la cantante María Callas lo ha expuesto en pocas páginas. Una versión singular de su relación con el magnate Aristóteles Onassis: ese «haz conmigo lo que quieras» sinónimo de afecto y ternura. Pero lo más enigmático es, sin embargo, su relación entre el amor y su sensibilidad artística, una verdadera relación entre Arte y Humanismo: «*Mi amistad con Onassis me lleva al éxito, mi amor al fracaso… si amo ya no necesito cantar, soy amor… cuando cantaba, sentía que me amaban de verdad*» nos explica. Estos ejemplos ilustran la modernidad del amor en cuanto regla del matrimonio y origen mismo de las patologías de la exogamia.

Espacio privado

La exogamia, como hecho social que consiste en buscar cónyuge fuera del grupo de origen, obliga a vivir en sociedad, a abandonar la esfera «privada». Por supuesto, la tesis es bien conocida, y la prohibición del incesto es su base, pero el objetivo aquí es

aclarar los aspectos del «ser» de Izquierda, con especial referencia a los efectos simbólicos de las representaciones sociales. Podemos ver la problemática en la diferencia entre los sexos. Es una diferencia social, algo real y concreto, justamente porque es simbólico, algo que se despliega en el mundo de la representación. Freud no lo vio, pero es esto lo que nos permite nombrar lo real, clasificarlo y hacerlo existir como real para los hombres. El orden sexual no dice nada sobre la diferencia entre los sexos y, sin embargo, el dimorfismo anatómico es el medio elegido en todas las sociedades. ¿Por qué? Tal vez porque los genitales son el lugar del deseo, no de Eros sino de la libido, elegidos en todas las culturas para marcar claramente la diferencia sexual.

Para Durkheim, es aquí donde reside la prohibición del incesto. Hombres y mujeres han "tabuizado" algo sagrado y visible: la sangre menstrual y la sangre del parto. Lo que define a una mujer como mujer es que produce lo sagrado o, dicho de otro modo, la representación de algo sagrado que no puede entrar en contacto con otras cosas profanas. Así es como toma forma la regla de la exogamia, que consiste en que una mujer busque cónyuge en otro clan; de este modo, no se pone en tela de juicio la unidad colectiva de su clan, ni en la realidad ni en la representación. Será solo a partir de 1900, cuando la sangre escape a esa idea naturalista y anatómica, cuando se contemple al hombre y a la mujer como seres humanos diferentes. Durkheim encuentra ahí el doble registro del «ser» social: la percepción concreta de sí mismo y la representación que se da de sí mismo. Del mismo modo, Lévi-Strauss verá en la prohibición del incesto un medio para establecer lo social y lo cultural. Ambos autores reconocen que se trata de una hipótesis, y por supuesto difícil de demostrar, pero coinciden en esta visión de las representaciones como medio de crear relaciones sociales.

La vinculación del incesto con la consanguinidad es un buen ejemplo de lo que decimos. La idea data del siglo XVIII, cuando el Dios político empezó a pasar a un segundo plano frente a la naturaleza. El hecho de que se aceptara como explicación de la prohibición del incesto se debe a la transferencia a conceptos biológicos de los últimos vestigios de trascendencia de que disponía el pensamiento moderno. Se ha desacreditado a Dios, pero al rechazar esta sacralidad externa, se impone la trascendencia de la naturaleza. Anteriormente, no existía tal consideración para evitar los matrimonios consanguíneos: incluso la esterilidad mencionada en la Biblia no es un resultado natural, ya que es enviada por Dios, y como castigo, en caso de consanguinidad por romper el tabú impuesto. Así pues, los lazos consanguíneos necesitan ser pensados para convertirse en lazos sociales.

Un grupo humano, una familia, existe porque sus miembros se reconocen unidos por la representación externa que dan de sí mismos. La consanguinidad es secundaria. No es su aprehensión lo que da sentido de pertenencia al grupo. Para los pueblos primitivos, ¿qué es un hijo, una hija o un hermano? Sin embargo, todos

nosotros tenemos una idea de todo esto. Porque tenemos hijos nos hacemos inmediatamente una conciencia concreta de estos lazos y, desde ahí, recreamos estos vínculos proyectándolos en el tiempo. Durkheim y Levy-Strauss pensaban que todo esto era falso, a semejanza de lo que ocurre con la explicación de la exogamia por la teoría de las malformaciones; para ellos, la hipótesis de la consanguinidad es ideológica; no existe tal cosa sea cual sea el tipo de procreación.

El espacio público

A través de la transformación de la exogamia primitiva, la familia, es decir, el orden de lo privado, se convirtió progresivamente en el lugar mismo de lo sagrado y, por tanto, del poder y de la religión. Al amor romántico le ocurre lo mismo. Por eso la familia es el lugar posible para las pasiones que buscan escapar a una norma definida. La familia sólo tiene legitimidad institucional, por eso, en su entorno se crean familias paralelas, familias naturales, no legítimas, etc. Estamos en presencia de la libido, ese sentimiento amoroso moderno, sustituto del amor romántico, esa latencia imperiosa que la «buena» educación obliga a transponer a la conciencia como un «sentimiento» al que se ha dado la palabra amor. Como el amor es un significante vacío, puede llegar a provocar la intuición, o la ilusión, de un sentimiento o afecto amoroso. En realidad, sin coacción social, la pasión es libre de seguir su propio camino.

Lo que queda por resolver son los problemas asociados a la regla de la exogamia. Uno, de entrada, es antropológico, consiste en el control y el dominio de la proporción de sexos: deben nacer suficientes mujeres para vivir al menos 40 años y garantizar la reproducción de la especie humana. Pero también es social; en un sistema patriarcal, la práctica dominante es la de los intercambios de mujeres entre clanes por parte de los padres o, cuando no los hay, de los hermanos. Su criterio consiste en sumar bienes y fuerzas militares y asegurar después su continuidad mediante la herencia. Esta era la razón del matrimonio monárquico, que luego se dará como modelo a todos los súbditos. El amor no tenía nada que ver en todo ello; era un engaño majestuosamente orquestado, donde la libido real mantenía sus propias inclinaciones; por eso en las sociedades monárquicas los bastardos del rey constituyen legión, y como las mismas causas producen los mismos efectos, por una especie de efecto espejo, en las categorías plebeyas los hijos adulterinos son también muy numerosos.

Si queremos comprender el régimen del Estado militar en Argelia, debemos ser capaces de estudiar los intercambios de mujeres formados antes, durante y después de la colonización. Las dinastías reales e imperiales se formaron sobre esta base en el espacio inter-clanes. Este fue el primer tipo de espacio público. Más tarde, en las

épocas pre-moderna y moderna, los mismos principios estuvieron en la base de las dinastías del capitalismo industrial que tomaron el poder; éste es el segundo tipo de espacio público. Sólo a partir de los siglos XIX y XX, cuando la herencia y el matrimonio pierden su fuerza, es decir, cuando se establecen los patrimonios y los pactos militares toman otros caminos, el espacio público ya no se basa en los intercambios entre «grandes familias» o entre familias obreras o agrarias, en su caso, sino en intercambios circulares en medio de ese nuevo espacio público donde la «amistad» es emancipadora, incluso más allá de sus fronteras. Éste es su potencial revolucionario. A partir de entonces, el sex-ratio sólo puede medirse en función de la tasa de fecundidad de las mujeres. ¿Y el amor? Eso es lo que les queda a los «pobres», a los que no tienen más bienes que los que han acumulado con su trabajo para responder al mandato de casarse y comprometerse. Sin embargo, para lograrlo, tienen que construir, inventar sería incluso más exacto, su propia representación del amor para que la unión se convierta a su vez en un «matrimonio de razón».

Una investigación académica llevada a cabo en Cabilia describió las estrategias utilizadas por las jóvenes de los pueblos, al salir de la adolescencia, para liberarse de la elección del cónyuge por parte del padre, y elegir ellas mismas a su futuro marido. La principal característica de estas estrategias era matricularse en la universidad. Al hacerlo, se veían sometidas a varios mandatos, el más oneroso de los cuales no es otro que, para permanecer en el marco normativo en el que viven, «tienen que casarse» para tener hijos y asegurar la transmisión de la herencia. A continuación, tienen que «encontrar el amor», es decir, identificar lo que se vive como un afecto romántico, del que ni su madre ni nadie les había hablado nunca, y que tienen que «representar» en los términos de lo que se muestra en las revistas, por otro lado, de publicación muy recientemente en estas sociedades. Finalmente, dejadas a merced del deseo masculino anónimo, tienen que asociar lo que experimentan, cuando se consuma, con el amor romántico. En consecuencia, tienen que convencerse a sí mismas de que se trata efectivamente de una relación amorosa, y luego utilizar este argumento para convencer a sus familias de su elección.

Los estudios contemporáneos realizados en Francia han llegado a conclusiones similares, aunque se han producido algunos avances significativos. Además del auge del tema del celibato, si los recursos lo permiten, el amor es menos importante para las mujeres económicamente independientes, y para las otras el matrimonio se presenta como una forma de «seguridad social», también está surgiendo el tema de la «amistad». El lenguaje de los adolescentes mezcla alegremente las nociones de amor y amistad: las chicas dicen «mi amante», un término que los chicos no suelen utilizar, sin embargo, ambos alcanzan a comunicarse en lo público y lo privado evocando calificativos como «amiguitos», «novios», «amigos», «sus chicas» etc. El matrimonio, al final, restablece el orden de las cosas convirtiéndose todo en «mi marido»

y «mi mujer». Fin del tema, lo privado retoma el dominio y precipita a las mujeres a la posición de servicio a los hijos, en el proyecto de maternidad y el deseo de niños.

Centrada en el «amor», la pareja, a través de las neurosis que alberga este concepto, está hoy desheredada, pero, en realidad, es el propio amor el que está desheredado: es su propia derrota. Las parejas más longevas son las que han sustituido el amor por la amistad. Hoy en día, no es necesario estar casado para tener hijos, y es posible estar en pareja viviendo separados. ¿Y por qué vivir sólo en pareja? ¿Por qué no permitir que los hijos se críen fuera de la pareja, como ocurría en las sociedades antiguas? Probablemente como resultado del feminismo, la gente de izquierdas es más propensa a decir «mi pareja». Es cierto que esto puede ser ya un signo de interés por la amistad de pareja.

Por su parte, homosexuales y lesbianas han repensado y vivido clandestinamente la cuestión del amor, haciendo de la sexualidad, desligada de la afectividad romántica y de las normas sociales, otra modalidad del vínculo social. Sin embargo, cuando salen de este aislamiento asignado, también parecen ceder a la fuerza estructural activa del «amor» en su versión conyugal burguesa y se casan.

La amistad es el amor liberado de esas lacras del amor romántico. En breve, es la amistad la que verdaderamente es de izquierdas.

III. LO IMPENSADO DE LA IZQUIERDA

Lo anterior es una primera respuesta a nuestra pregunta: ¿Qué es la izquierda? ¿Qué significa ser de izquierdas ? Yo solía decir: «¡vasto debate!». Una forma de evitar, sin duda, sumergirme en el insondable océano de las ideologías, de tener que comprometerme con una u otra. Por otra parte, la mayoría no lo merecen. No porque sean complejas, como algunos piensan, sino por su debilidad filosófica y por la inconmensurable estupidez que generan en las prácticas sociales, especialmente en el caso de las ideologías generalmente reconocidas como conservadoras o reaccionarias, cuyo objetivo no es sólo adoctrinar a los dominados o convencerles de que se sometan, sino, sobre todo, porque vienen más bien a tranquilizar la conciencia de los dominadores en el caso de que sean «presa» de escrúpulos morales. Algunos incluso se han tomado muy en serio tal «estupidez», denunciando como «débiles» a los que caen de esta supuesta mala conciencia, oponiéndola al orden natural de las cosas. Es el caso de *Caliclés,* uno de los personajes de Platón. *Caliclés* no es un ideólogo, por el contrario, va directo al grano: denuncia las reglas de la democracia ateniense precisamente porque fueron inventadas por y para los débiles con el fin de establecer la igualdad entre los ciudadanos y protegerlos de la crueldad de los poderosos. A la contra, Caliclés presenta a esos poderosos como individuos valientes

y apasionados designados por la naturaleza para gobernar a la masa de mediocres y cobardes. Para él, la democracia se basa en la ilusión de que los ciudadanos deben tener los mismos derechos, concebidos como iguales por naturaleza, frente a ello contrapone que la verdadera justicia no es más que la ley del más fuerte. Estas ideas han sido retomadas en los tiempos modernos en forma de ideologías, sobre todo a partir del evolucionismo spenceriano, como también por Nietzsche y los partidarios del fascismo del siglo XX, hasta el punto de sugerir, de forma totalmente descarada, que los dominantes no deberían avergonzarse de la violencia que infligen a los dominados.

¿Izquierda moral?

Podemos ver esta tendencia en la «desvergonzada» derecha francesa cuando, por ejemplo, rechaza cualquier arrepentimiento respecto a los periodos coloniales o esclavistas; del mismo modo, la derecha española está en contra de la «memoria histórica» del periodo franquista. ¿A qué moral se refiere la derecha cuando reacciona ante los logros de los «débiles»?, ¿Ante la realidad del demos, esa «gente que no es nada» según la fórmula acuñada por Emmanuel Macron, y que por consiguiente no tiene derecho a ejercer el poder político? o Cuándo ataca el derecho laboral, la regulación del desempleo, la seguridad social, a los inmigrantes, a los musulmanes, a los Gilets Jaunes, a los ecologistas o a quienes se manifiestan a favor del pueblo palestino.

¿Qué pasa por la cabeza del jefe de una gran empresa cuando despide a miles de personas, a las que llaman «colaboradores», después de muchos años enriqueciendo a los accionistas con su trabajo? ¿En qué se sienten tan comprometidos como para llevarles a hacer esto? ¿Qué les pasa por la cabeza? ¿Qué pasa con los hombres que tratan a las mujeres con violencia o desprecio, y a todos aquellos que con su silencio simplemente los aprueban o alientan, ya sea por cobardía, indiferencia o complacencia? Así pues, aunque la moral tiene vocación de proyectarse en lo universal, se enfrenta constantemente a la ética, que es donde se pone a prueba.

En la medida en que la moral es capaz de universalidad, es también un medio de obstaculizar cualquier deseo de rebelión por parte de los dominados, desarrollando un sentimiento de culpabilidad en ellos y en aquellos que pudieran acudir en su ayuda. Dado que «poder» y «moral» están estrechamente vinculados, el resultado es una moral de geometría variable, y esto tanto para el «poder» genérico, institucional, estatal y económico, como para el «poder» plural que actúa en los diferentes segmentos de la sociedad. El derecho es febril cuando se trata de pronunciarse sobre una cuestión moral, su principio es independiente de cualquier consideración moral. La pregunta es: ¿Está bien o está mal?

Esta «estupidez» de la que habla François Bégaudeau, en su "Historia de la estulticia", a menudo legitimada por una cohorte de intelectuales de corte, no sólo se encuentra en la Derecha, por supuesto, también alimenta ocasionalmente las propuestas de grupos situados en la Izquierda bajo otros pretextos morales. Mi tesis es precisamente que la izquierda no surgió para resolver un problema moral; lo que desarrolla en el mundo social se ha ido construyendo a lo largo de la historia de las sociedades humanas. Nótese que no utilizo la palabra «valores», porque es un significante vacío. La justicia, la dignidad humana o la emancipación, son nociones repletas de imprecisiones y ambigüedades éticas, pero, pese a todo, llenan el discurso performativo. Es probable que Ignacio Sánchez-Cuenca tenga razón al creer en la superioridad moral de la izquierda, pero eso no nos proporciona una definición, y convertirla en argumento no basta para establecer su legitimidad. La izquierda se ocupa de la moral porque se impone a ella, ¡nada más! La ha invadido, podría decirse, sin poder controlarla: ¡Ese es el hecho social! No cualquier moral, por supuesto, no la secuestrada en un mandato moralizante, sino la adscrita a un humanismo más preciso y profundo que el de la Ilustración: un humanismo radical, de resistencia y rebelión y, por ello, revolucionario e implacable.

La derecha ha comprendido su importancia en las batallas ético-políticas, y por eso no cesa de intentar sacarles partido mediante el lenguaje: «la izquierda no tiene el monopolio del corazón» es una de las frases más utilizadas por sus portavoces. Así pues, hay que desconfiar de la moral; dejarla actuar donde le corresponde, como en esos momentos lacanianos descritos por Bernard Sichère, análogos a aquellos en los que los individuos se enfrentan a sus pulsiones. Es decir, entre Kant y Sade. En cualquier situación, para cumplir su función, la moral debe dejar abierta la posibilidad de juzgar las situaciones, apoyándose en la capacidad normativa de la inteligencia de los sentidos, es decir, no debe suprimirlos, ni encerrarse en la lógica de hoy, que tiende sólo a dar respuestas programadas o programables, orientándose hacia ideologías que capturan la tecnología, como es el caso de la inteligencia artificial que se apropia del conocimiento privatizando las bases de datos.

La moral es ideológica

Por consiguiente, es más seguro quedarse con la moral como «hecho social», tal como la conceptualizó Émile Durkheim en *Les Règles de la méthode sociologique* y, en cuanto a las ideologías, con la propuesta que consagra Maxime Rodinson dado que no existen fuera de una relación con los demás, de ahí su precariedad operativa. Es como si las ideologías se fabricaran, al igual que los productos industriales, para satisfacer determinadas necesidades económicas o sociales. Para funcionar, si las

consideramos históricamente, implican y presuponen un determinado sistema de relaciones y posiciones de poder que, por otra parte, raramente veremos repetirse varias veces.

Una de las características fundamentales de las ideologías es que son utilizables y eminentemente comunicables. En otras palabras, una ideología se produce cuando se hace una oferta intelectual en respuesta a una demanda afectiva. ¡Esa demanda afectiva que sabemos que es tan importante para la Izquierda cuando desarrolla su existencia material en referencia a algo que surge de una ideología!. Los elementos intelectuales que componen una ideología de Izquierda están realmente destinados a justificar un tipo de situación afectiva, a caracterizarla, a pensarla y a dar respuestas a una experiencia social. Para imponerse en la arena pública, es necesario y suficiente que la estructura de la ideología sea tal que pueda ser percibida como un medio eficaz para satisfacer la demanda social. Es, en cierto modo, el equivalente funcional del mito en una civilización en la que lo idealista, lo racional y lo científico suprimen lo mágico, lo lírico y lo épico. No es sorprendente observar en las encuestas que las ideologías se presentan con múltiples interpretaciones, de las que se derivan de manera decisiva la tendencia al individualismo. En este sentido, es interesante observar que la proliferación de ideologías es un fenómeno histórico en nuestras sociedades industrializadas, donde el vínculo social es el mero contrato, en otras palabras, ahí donde el principio de intercambio resulta explícito o implícito, pues todo se intercambia en detrimento de otras formas de apropiación.

Cabe señalar que la producción de una ideología es un paso necesario para dar soporte conceptual a cualquier acción pública o privada destinada a justificar, defender, proteger y perpetuar los intereses específicos de los grupos sociales, grupos que pueden estar formalizados o no, y más o menos movilizados, o no movilizados en absoluto. En estos últimos casos, quienes promueven una ideología esperarán, sobre todo si existe un modo activista de difusión, que ésta pueda conducirlos o amplificarlos. En resumen, la ideología es el soporte conceptual de toda acción pública en un espacio social público ampliado, orientado a la gestión de intereses comunes, juzgados como tales por quienes la difunden. Se trata, por lo tanto, del lugar donde la Izquierda se mueve con mayor agilidad y recursos para oponerse a la Derecha.

La izquierda frente al poder judicial

La acción privada es un ámbito reservado de la actividad judicial: es la arena por excelencia de la Derecha, donde entran en juego intereses monetarios. En cambio, la Izquierda, los acusados y procesados de Izquierda, sindicalistas entre otros, se despliegan en este ámbito con pinzas, con cautela e inseguridad. ¡Tan grande es la

desproporción de los medios desplegados contra ellos a la hora de incoar un procedimiento, en particular, los dedicados a la defensa!

Esta última observación pone de relieve un aspecto controvertido en la Izquierda. Cabría la pregunta: ¿Qué es una defensa de Izquierda? ¿Qué doctrina debe seguir la Izquierda frente a la institución judicial? Podría pensarse que la pregunta se dirige a la Izquierda de hoy, a su forma moderna si se quiere, pero se viene planteando desde hace mucho tiempo. La incapacidad para responderla con franqueza, si no es en una forma de ambigüedad recurrente, se deriva de la forma en que fue históricamente pensada y representada a principios del siglo XX, y de la forma en que esa "defensa" se integró en el liberalismo original. Más concretamente, de la forma en que se interpretó en la estela del liberalismo primario, que era axiológicamente neutro, ignorando, así, cualquier posibilidad de inscribir la responsabilidad individual o colectiva en las relaciones desiguales, y descartando en cualquier caso vincularla a formas estructurales de dominación.

Desde una definición cardinal de la libertad -cada cual debe vivir según su propia definición del bien, el Estado no tiene por qué inmiscuirse en las opciones privadas- al problema planteado por la visión hobbiana -absolutismo versus anarquía- se propuso una solución: «limitar la libertad de cada individuo sin coartar la de los demás». Sobre este adagio se construyó la actual definición liberal de la libertad, que desde principios del siglo XX sirve de punto de referencia a la Izquierda. Punto de referencia sólo, porque no hay continuidad política con la «Ilustración», digamos que prolonga el verdadero acontecimiento que no es otro que el racionalismo.

Las aventuras de la racionalidad, plasmadas en el proceso de los logros de la racionalización y la racionalidad instrumental, produjeron efectos imprevistos. Ya en 1792, Condorcet creía que, con una educación bien dirigida, el desarrollo de las ciencias acompañaría el progreso intelectual y moral de la humanidad. El final del milenio muestra una realidad muy diferente que, como mínimo, nos obliga a plantear la hipótesis de una crisis en la promesa humanista portadora de la Ilustración y de la racionalidad invocada por el autor de «*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*». La crítica de la razón, del legado racionalista y de 1789, apenas comienza ahora, en un momento en que la posibilidad del fascismo se repite tanto en Europa como en otros continentes. De ello depende el establecimiento de la prevalencia del significante *Izquierda* en la escena pública: una fórmula que Antonio Gramsci sin duda no repudiaría.

El derecho

La izquierda política que surgió con la crisis social vinculada al «asunto Dreyfus» a principios del siglo XX era de otra naturaleza; fue el producto de una maduración

en las luchas sociales y políticas que se sucedían a lo largo del siglo. Por ejemplo, aceptada la idea de que la revolución de 1789 fue un efecto de la «Ilustración», con ello se abre el debate, en ámbito intelectual, sobre sus implicaciones históricas. Así habrá autores como François Furet que ven en 1789 el origen del totalitarismo, otros, como Marx y sus contemporáneos, ven ahí los orígenes de la revolución burguesa, y esto tanto en lo cultural como en lo económico, otros parten de que la «Ilustración» y el liberalismo vienen a allanar el camino al capitalismo (Jean Claude Michéa); para algunos, como Yohann Chapoutot -historiador de la Universidad de la Sorbona- el resultado es aún peor: ¡Sobre ese liberalismo, ahora neoliberalismo, se levantará el fascismo en toda Europa! Ya hablamos de ello en *Peur du Peuple (Miedo al pueblo)*. Thermidor, en el fondo, termina dando credibilidad a esta última tesis.

Todo esto no puede ser, por lo tanto, la Izquierda. Hay que ser conscientes que todo lo que el liberalismo prometió no se ha cumplido; no solo ha desertado del espíritu público en el que se basa la organización colectiva para la satisfacción del bien común de los individuos, también ha pasado a refugiarse en la esfera privada del individualismo capitalista de la economía de mercado. El testamento liberal de la «libertad» ya sólo puede leerse a pie de página y en minúsculas. Sin embargo, la Izquierda pretende escribirlo en mayúsculas, aunque nunca haya apreciado que se trata de una libertad racializada, una libertad «blanca», como ha demostrado el historiador Tyler Stovall. Las empresas coloniales a las que contribuyó son prueba de ello.

¿De qué libertad, por lo tanto, estamos hablando?, ¿De la relación amo/esclavo, de la autonomía de la voluntad o de la conciencia de las causas que nos determinan, como sostiene Spinoza, en esa satisfacción de los deseos, incluidos los gestionados por la instancia libidinal? ¿Es posible responder a las solicitudes transmitidas por todas las versiones de la propaganda -nuevas formas modernas de esclavitud secundaria en el mundo de la alta tecnología- y posicionarse frente a múltiples contextos de influencia? Según Durkheim, el capitalismo elimina las restricciones morales y permite las transgresiones, porque los consumidores deben ceder a sus deseos. Filosóficamente hablando, la libertad no es un axiológico universalizable «en sí», sino «para sí», introduciendo con ello un Derecho para sí: el que permite a cada uno ajustarse o no a una idea de felicidad, en esa "verdadera felicidad" que consiste en vivir tranquilamente la propia existencia. Un derecho que corresponde aún más a una definición negativa de la libertad: no se trata de decir lo que es sino lo que no es y, en consecuencia, de permitir rechazar cualquier coacción jurídica sobre las elecciones individuales.

De este modo, se establece un instrumento de derecho defensivo destinado a protegernos de cualquier intromisión ajena en la «libertad privada». Un derecho neutro, impersonal, un instrumento de «libertad» que no se preocupa de lo que es

«justo», sino de lo que el derecho autoriza o reprime. El «yo tengo derecho» se convierte en el único criterio de calificación de los comportamientos, mientras que los daños causados sólo sirven, llegado el caso, para añadir una nueva definición del «mal» a la panoplia de las ya conocidas. En todo caso, todo esto no tiene nada que ver con la *emancipación* y sus corolarios: *la izquierda, la justicia social, la libertad y la fraternidad*. Evacuados sine die, estos términos se han convertido en significantes vacíos, como también lo ha hecho el voluntarismo que los alimenta: ¡El deseo de hacer posible la igualdad! Olvidando esta dimensión, la Izquierda liberal se ha convertido en una devoción pasiva a pesar de los efectos sociopolíticos ampliamente documentados en sentido contrario.

Sin embargo, la experiencia histórica demuestra que la Izquierda sólo existe en una actividad pública voluntarista, ciertamente conceptualizada, pero que requiere proyectos, programas, movilizaciones, etc., es decir, en el movimiento de las sociedades guiadas por los efectos de las contradicciones sociales en su seno. Desde este punto de vista, conviene recordar la posición de Karl Marx cuando habla de comunismo. Marx habla de eso, no de lo que será o debería ser una «sociedad comunista», no habla ni de la táctica ni de la estrategia para la toma del poder del Estado, como la pléyade de exégetas ha intentado hacerle decir; estos problemas nunca han dejado de ocupar y desgarrar a los partidos obreros socialdemócratas y comunistas desde su creación. Lo que interesa a Marx, por el contrario, es el movimiento a través del cual se adquieren nuevos derechos y que permite apropiarse de espacios de poder detentados por la clase dominante: crear lo que Bernard Friot llama el «ya comunista». Este fue el caso del Régimen General de la Seguridad Social inventado por los comunistas franceses en 1948. Para Marx, que nunca dijo ser de izquierdas -porque no existía tal cosa- y para Friot -comunista, católico practicante y disidente de la Izquierda liberal-, la clave de la extensión de los derechos no es la toma del poder del Estado, sino la toma del poder sobre el trabajo. La ventaja de esta posición es que subraya nuestra *confianza* en la capacidad de creatividad humana y social de los explotados, la creatividad que la Izquierda necesita para hacer realidad este proyecto.

En otras palabras, la emancipación, la igualdad y el humanismo se sitúan en otra dimensión: la de la búsqueda de mecanismos para contrarrestar las contradicciones a las que se enfrenta el liberalismo y anular los efectos políticos y sociales que produce cuando impulsa el desarrollo económico. Para la izquierda, esto requiere una inteligencia propia, no sólo teórica sino práctica, en el registro de la «libertad».

Aquí radica la causa de esa desorientación en la que se encuentra la Izquierda liberal en el terreno político y judicial. Nos ha hecho creer que la definición de libertad en la que se basa es objetiva y universal, pero no lo es. Esto era impensable en Atenas o para un republicano florentino, pero ya no lo es hoy, porque la «libertad» no es un problema individual, independiente de cualquier condición social:

también significa «liberación» en un mundo donde no todos son iguales ante la ley. Como dice el aforismo popular, hay dos tipos de Justicia, una para los ricos y otra para los pobres: ¡Justicia de dos niveles! Y ¿Por qué? Porque el delito no se considera de la misma manera dependiendo de quién lo cometa. Esto es lo que posibilita una justicia de clase, una Justicia que socava la base de su independencia respecto a las instituciones políticas y que abre el camino a un «doble rasero» dictado por las relaciones de poder y las influencias políticas. Esto es aún más evidente hoy en día con la proliferación de casos de lawfare, que multiplica por diez su fuerza con el apoyo de un mediafare al que ya hemos hecho referencia.

Echemos un vistazo al marco jurídico de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (artículos 4 y 5). Aunque afirma que la «libertad» es el derecho a hacer todo lo que no perjudique a los demás, pronto se aprecian sus límites: de entrada, las mujeres no tienen acceso pleno a ella y; por otro lado, el «Derecho a la propiedad» está consagrado desde su definición como un derecho pleno. En consecuencia, podemos colegir que ¡El primer texto de derechos humanos otorga el derecho a explotar a los demás! Una forma peculiar de amar al prójimo, el primero de los mandamientos bíblicos.

La Izquierda «radical» o «rupturista», como se la llama en Francia, intenta a veces emprender esta crítica invocando la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano incluida en la constitución de la República de 1793 conocida como Constitución del Año I, un texto más simbólico que eficaz. Verdaderamente este texto no será parte de la Constitución hasta después de 1870 con la Tercera República. La izquierda considera este texto progresista por varios aspectos, en especial por esa incorporación del Derecho a la Insurrección. Es cierto que esta disposición no existía en el texto de 1798, pospuesto reiteradamente ante los peligros que se abrían en la guerra contra la coalición antirrevolucionaria de Austria y Prusia y que será definitivamente olvidado con la crisis abierta con el golpe de estado de Thermidor. En realidad, este derecho no formó nunca parte del bloque constitucional francés. Sin embargo, pese a este déficit de constitucionalidad, será aplicado de alguna forma y por última vez en la República por la Izquierda emergente durante el sangriento episodio de la Comuna de París. La referencia y su impacto simbólico fueron tanto más poderosos cuanto que esbozaba el patrón Izquierda/Derecha que se reafirmará con el fin de siglo.

En consecuencia, los puntos ciegos de la Declaración la hacen demasiado relativa y, cuando menos, flexible. Las interpretaciones y sus resultados prácticos dependen del equilibrio de poder. Existe una disputa sobre quién tiene o tendrá el poder de aplicarla o no. La utilización de la noción de Estado de derecho, su cuestionamiento constante y la captura del derecho internacional por la derecha, en particular con el derecho de veto de cinco países en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas,

responden a esta misma lógica, una lógica que muestra su fragilidad frente a las dinámicas sociales y los intereses de los Estados nacionales.

En última instancia, estas dificultades interpretativas provienen del ejercicio de ese «derecho a la defensa», que se encarga de invocar la Ley en nombre de las víctimas o de los culpables putativos, es decir, de decidir qué doctrina adoptar a la hora de «juzgarlos» en un *Praetore* inevitablemente marcado políticamente. Es curioso, *Praetore* es el nombre que recibe la sala de audiencias, después de haber sido la casa de los fiscales -la *"Casa",* como la describe Fernando Oliván-, esa casa constituida antaño por las lujosas villas de la nobleza romana (En España se le denomina "Palacio" de Justicia), y que luego será sede de los comités disciplinarios de las prisiones.

El *Pretorio*, esa sala de audiencia de un tribunal, es tanto una casa-palacio como una iglesia moderna, ¡donde la toga sustituye a la sotana!, con esos personajes de pelo algodonoso, vestidos con túnicas negras, constituidos en corporación sagrada, el Colegio de Abogados, como si tomaran las Sagradas Órdenes para velar por la Justicia. Apenas transpuestos al rito burgués con la corbata y la pajarita, en esa sala en la que se supone debe triunfar el Derecho se produce una transposición exacta de la vieja religión, una especie de transferencia de la sacralidad de la vieja Iglesia. Puesto que Dios ya no existe, el Palacio de Justicia se convierte en el nuevo templo de la Ley. Ahí se asienta el derecho a juzgar el «bien» y el «mal». En nombre de la ley, por imprecisa y susceptible de interpretación que sea, se establece un supuesto equilibrio entre los dos extremos, creando lo que se llama "jurisprudencia" o, para ser más precisos, convirtiendo al magistrado en verdadero coproductor de la ley, hasta el punto de rozar a veces el estado del "Gobierno de los jueces". Todo ello en nombre del pueblo, detrás del cual siempre es aconsejable refugiarse.

Así, a medida que ha disminuido la autoridad de otras formas de lo sagrado, ha aumentado la sacralidad de una Ley que acecha detrás de los tribunales. Para garantizar que se haga justicia, eliminamos a Dios, ¡pero conservamos al Diablo! El Diablo es un mal necesario en el rito cristiano del sacrificio. Una transposición del "Chivo expiatorio" que viene a satisfacer la exigencia de la «buena conciencia», base, en el fondo, de la Justicia.

Podemos ver cómo, debido a su historia, el peso de las desorientaciones históricas, ideológicas y políticas que soporta la Izquierda se vuelve terriblemente concreto. ¿Debemos romper los códigos y transformar los tribunales en espacios políticos? O, por el contrario, ¿Debemos seguir el juego de la ley cuando su propio propósito es ocultar sus dimensiones políticas? ¿Hay que aprovechar los juicios para ganarse los prestigiosos galones de «gran abogado penalista», cueste lo que cueste, lo que le permitirá aumentar sus honorarios y excluir así a ciertas categorías en favor de otras, o hay que seguir siendo el humilde abogado valientemente riguroso a riesgo,

es cierto, de permanecer a la sombra de sus fracasos, sobre todo cuando es designado de oficio? En resumen, volvemos a la pregunta: ¿Qué es una defensa de izquierdas? Si es que existe, realmente, esto. Sea como fuere, la cuestión se plantea sin duda al abogado de Izquierdas en su labor de juzgar y defender, es decir, cuando el delito es producto de las desigualdades sociales en un contexto de explotación laboral o cuando la ley falla a favor del patrón sin pensárselo dos veces. Sin embargo, la defensa de izquierdas no es el último problema, también hay que pensar al mismo tiempo en los conceptos de «pena de izquierdas», o en los conceptos de «reincidencia» y la idea de «reinserción». El abogado o el magistrado de la Derecha nunca se plantean este tipo de cuestiones: ¡lo único que tienen que hacer es aplicar el máximo de lo que prevé la ley!

Propiedad

¡No es poco incómodo para la Izquierda liberal tener que legitimar también el derecho a la propiedad, y más aún convertirlo en un principio de la Izquierda!. En verdad, nos podemos preguntar, ¿Es realmente socialista el derecho de propiedad? El argumento principal, válido como argumento de autoridad, sería que corresponde a lo más natural del mundo, imponiendo así la necesidad de asegurar la herencia como Derecho. Sin embargo, su abolición ya se planteaba en el siglo XIX. Émile Durkheim quería restringir la herencia para repensar el trabajo y organizar la propiedad según los principios de la justicia distributiva, señalando, no sin un cierto sarcasmo, ¡que la herencia de la riqueza es el corolario de la herencia de la miseria! Desde una perspectiva contemporánea, también podemos referirnos a los trabajos de Thomas Piketty, muy crítico con la institución de la propiedad. Por su parte, los saint-simonianos no sólo querían transformarla, sino también lo que la había constituido, es decir, el sistema social del que dependía la propia organización de la propiedad, en particular el hecho de que un hombre pudiera ser propietario por derecho de nacimiento. En otras palabras, ¿Qué hay de justicia en la persistencia de un privilegio consistente en explotar, por el mero hecho del nacimiento, a quienes no posee nada?. Algo que asegura a su titular, según Durkheim, una preponderancia injusta.

En su libro *"Le socialisme"*, Durkheim analiza las teorías socialistas con una fina sociología histórica de la abolición de la herencia. Por una parte, consiste en suprimir el «comunismo familiar», vestigio del antiguo derecho de copropiedad colectiva de todos los miembros de una misma familia sobre las riquezas que posee, y, por otra, en abolir la institución de la propiedad individual, dado que es obra de un individuo y sólo de ese individuo. La propiedad hereditaria no tiene este carác-

ter, escribe: es «sólo una obra colectiva de la que se apropia un individuo». Para él, la abolición del derecho de propiedad abre la vía a la transmisión de la herencia a los trabajadores. De este modo, afirma en una conclusión decisiva, se asegurará la redistribución activa hacia quienes han producido la riqueza. Pasamos así de lo Privado a lo Público, de la "propiedad-apropiación" privada a la "propiedad- apropiación" colectiva.

Este enfoque ha estado prácticamente ausente en la Izquierda desde al menos la escisión del Partido Socialdemócrata en 1920. El libro de Durkheim se publicó en 1928. Con la posible excepción de quienes defienden las teorías comunistas, el proyecto programático de acabar con la institución de la propiedad de los instrumentos económicos para la producción de bienes y servicios ya no forma parte del software de la Izquierda. Esto descarta cualquier posibilidad de transferir la herencia doméstica y económica, ya sea al Estado mediante la mecánica de la nacionalización, ya sea mediante la transferencia directa a los trabajadores de las empresas, en último caso, mediante una elevada fiscalidad, como preconizan economistas como Thomas Piketty.

El interés de la Izquierda ha pasado a centrarse en el control público de los movimientos de capital por parte de los propietarios, en particular en lo referente a los paraísos fiscales. En otras palabras, existe un desenfoque entre lo público y lo privado que sigue siendo un punto ciego para la Izquierda.

* * *

Esto también es visible en la cuestión de la vivienda. En su tropismo histórico por el interés público, el «interés general» se ha dirigido hacia los bienes domésticos y la vivienda, pero al hacerlo ha adoptado un enfoque que consiste en transformar el Derecho de Propiedad sobre la vivienda en un Derecho de Uso de algo de lo que ya no somos propietarios. Es el caso del constitucionalizado «Derecho a la Vivienda» que figura, por ejemplo, en el texto español. En otras palabras, el criterio para beneficiarse de una vivienda no será poseerla, sino disponer de recursos suficientes para alcanzar a ser inquilino. A esto ha quedado reducido hoy el Derecho de Uso para la Izquierda. De ello se ocupará un mercado inmobiliario competitivo, en el que la vivienda se financia, para unos, con fondos privados y, para otros, con subvenciones públicas; el Derecho a la Vivienda se ha convertido en un Derecho que se paga a lo largo de toda la vida.

La idea es antigua. Fue implantada en la antigua Roma por los *patricios* para alojar a la *plebe*. Ya estaba presente en los siglos anteriores a la Revolución Francesa de 1789, y en diversas formas desde esa fecha hasta nuestros días. No es casualidad que se reafirmara en Francia en el momento fundacional de la Izquierda, a principios del siglo

XX, bajo la forma de «vivienda social», seguida 30 años más tarde por la de «política de vivienda», donde la «vivienda social colectiva» pasó a ser dominante después de la Segunda Guerra Mundial. Es cierto que la preocupación era social y correspondía a una necesidad ligada a la demografía, pero la cuestión era sobre todo ideológica: ¡la de educar a la clase obrera en el gusto por la propiedad! Por estas razones, el derecho de uso resultaba muy sesgado, como sigue siéndolo hoy en día, ya que, en realidad, no puede transmitirse por herencia sino por decisión administrativa y, además, sujeto a una prueba de recursos para las viviendas reguladas HLM (Habitation à Loyer Modéré), mientras que el parque privado de alquiler se deja al mercado especulativo como negocio. Para la Izquierda, la idea de gestión pública de la vivienda no va más allá del mero derecho de uso. La noción socialista de derecho público de uso de la vivienda se ha reinstaurado como derecho de propiedad y, en consecuencia, su financiación mediante subvención pública se ha transferido a la del mercado bancario privado. Así, cuando se habla de crisis de la vivienda, no se trata en realidad de que falten viviendas, ¡sino que las ventas del mercado se han hundido! El derecho fundamental a vivir bajo un techo sin condiciones previas ya no es un derecho en España, a menos de vivir con los padres y esperar heredar. Hasta el año 2000, la gente no se casaba mientras no hubiera comprado una casa y, a ser posible, pagado su hipoteca.

¿Una conciencia de izquierdas?

Si el argumento moral no se sostiene, o al menos es insuficiente, ¿En qué se basa la existencia de lo que desde hace algo más de un siglo llamamos *Izquierda*? ¿Es el resultado de una especie de conciencia social colectiva?, ¿de una «toma de conciencia», de una «concienciación» en definitiva? Existe un gran riesgo de caer en una fraseología destinada más a enmascarar la realidad que a cambiarla, y el problema sigue sin resolverse. Examinar la izquierda basándose únicamente en este criterio es hacer de la conciencia, a la vez, tanto su análisis como su realización. En consecuencia, la «toma de conciencia» es una noción ficticia, en la medida en que no es más que la toma de conciencia de la necesidad de cambiar las relaciones sociales. Para ser real y efectiva, debe empezar por cambiar las relaciones sobre las que se construyen todas las formas de violencia asociadas a las relaciones de dominación, empezando por la de la producción capitalista. Esa toma de conciencia no forma parte de un superyó societal coyuntural y, por tanto, perecedero, a menos que lo consideremos como parte de una larguísima cadena histórica de transmisiones. Evidentemente, no puedo abordar en este texto todas las cuestiones que plantean estas premisas, ya que no es ése nuestro objetivo aquí. Pero quizá debamos volver sobre algunas de ellas.

Digamos simplemente que cuando uno se llama miembro de la Izquierda, la Izquierda se impone a ti mismo: te atrapa y te inspira. Es imposible deshacerse de ella, aunque la eligiéramos colectivamente mediante la aplicación de cualquier procedimiento, por genuinamente democrático que sea, se nos pegará a la piel y a veces incluso nos morderá en el cuello. Sé que se trata de una tesis intrépida, pero su fundamento, *ceteris paribus*, puede observarse desde mucho antes de las batallas antiesclavistas de la Antigüedad hasta las luchas anticoloniales de hoy día, así como en todas las formas de escapar a las diversas formas de dominación. Para decirlo aún más claramente, es en el curso de un criterium antropológico iniciado hace más de sesenta mil años cuando se construyeron y desarrollaron sus «razones», de modo que podemos decir que, en un uso provisional del término, el concepto *Izquierda* aparece en todas sus consecuencias sociales e históricas resultantes del proceso de selección natural.

Por supuesto, hacer la historia de la Izquierda está plagado de dificultades inconmensurables, y es necesario remontarse a épocas más recientes para que los mitos de los que se ocupan los antropólogos, complementados por los trabajos de los arqueólogos, proporcionen algún indicio del efecto antropológico de selección civilizatoria. La selección natural ha «seleccionado» los instintos sociales y la empatía entre las personas, todos ellos fuentes del proceso civilizatorio como analiza la obra de Norbert Elias. En el fondo, valga la paradoja, la selección natural ha seleccionado su propia desaparición, su propia muerte, formando una antropología que ha definido la lucha colectiva y los procedimientos de asociación como el mejor rasgo para asegurar la supervivencia del género humano. Un rasgo muy superior en cualquier caso a todos los demás procedimientos asociados al conflicto y la guerra. La «Izquierda», en su sentido más genérico, forma parte de esta creación antropológica, cuyo impulso es continuo a lo largo de la historia humana.

Para comprender esto hay que leer a Darwin en su espíritu revolucionario, y no a través de los comentarios de su pseudo-exégesis, cuyas lamentables afirmaciones lo han desvirtuado y perjudicado al identificarlo con lo que se convertiría en el «darwinismo social». Los textos presentados por Patrick Tort demuestran que Darwin comprendió los peligros que podían representar sus descubrimientos en manos de ideólogos al servicio de los poderes políticos y religiosos de la época. Siguiendo los pasos de Lamarck, el factor de la «selección natural» que introdujo en la teoría de la evolución -ratificada sólo a partir de 1930, en pleno auge de los Estados fascistas europeos- le llevó a oponerse radicalmente al magisterio creacionista imperante en la época. Esta es la parte más conocida y documentada, sin embargo, lo que es menos conocido se refiere a su antirracismo fundamental, un antirracismo que anida en el corazón mismo de la teoría que alimentó y desarrolló.

Desde este punto de vista, si Darwin viviera en nuestra época, seguramente sería un intelectual de Izquierda, tal vez incluso marxista, porque creía en la unidad de

la humanidad. Era amargamente consciente de la potencia de los mitos fundadores contra los que luchaba, entretejidos con nuestra visión inmediata del espacio social, y que contribuyen a explicar nuestra dificultad para negarnos a ver lo «social» como un todo estratificado. Estos mitos se nutren de los apegos cultuales a esos otros mundos que alimentan los textos sagrados. Textos absolutamente contradictorios, como el: « *Y los hemos colocado en filas unos sobre otros, para que unos tomen a otros a su servicio*» (Sura XLIII del Corán), contradicho con ese otro que proclama: «*Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de Dios*» (Lucas VI). Mitos que simbolizan las relaciones de poder, propiedad y explotación de épocas remotas, pero también las relaciones entre clases sociales, como analizan las obras de Marx y Weber.

Por otro lado, Darwin experimentaría los estragos de lo que había anticipado. De Arthur de Gobineau en un extremo, al diferencialismo racial y los partidarios de la creación de un «hombre nuevo», mediante la manipulación genética o la imposición de una ideología, como fue el caso de los Stakhanov exaltados bajo Stalin. Contrariamente a lo que repiten a menudo los apologistas de la tesis del «totalitarismo» -concepto por otra parte en exceso confuso-, en el nazismo no existe esta noción. En el nazismo no hay la idea de un "hombre nuevo". ¡El hombre nazi, el verdadero hombre, el hombre de todos los tiempos, legado por la naturaleza, es el hombre puro, alemán de raza aria! Lo curioso es que, a principios del siglo XXI, el neoliberalismo de nuevo ha retomado esta retórica para transformar el género humano y secar el conflicto de clases. Visto desde la Izquierda, puesto que en la historia no hay vuelta atrás, semejante plan de cambio abre el camino a la barbarie más moderna imaginable. En todo caso, para tener éxito, el rumbo neoliberal en el que nos hemos embarcado requerirá un profundo cambio antropológico capaz de reorientar el proceso de evolución. Dejo esto por ahora.

IV. ¿QUÉ ES LA IZQUIERDA?

Pero ¿de qué Izquierda hablamos? En Francia, donde se habla recurrentemente de dos Izquierdas irreconciliables, la cuestión, acompañada de importantes efectos políticos, alimenta desde hace años el debate intelectual y político. Según algunos, existe una Izquierda de izquierdas y una Izquierda de derechas, planteamiento que puede desglosarse del siguiente modo: Revolucionaria o reformista, rupturista y radical o de acompañamiento de la sociedad en el camino del neoliberalismo y gubernamental, social anticapitalista o social liberal, comunista o socialdemócrata. Todo esto sigue siendo demasiado reduccionista, porque todas ellas están atravesadas por corrientes de pensamiento dentro y fuera de su campo; hay, por ejemplo, tropos decoloniales, interseccionales, tercermundistas, soberanistas, ecologistas, pro y an-

tinucleares, etc. Así que, por este camino no avanzamos en nuestro cuestionamiento. Pero, ¿Por qué? Porque la palabra Izquierda designa, como primer significante, «la Izquierda» en general, digamos, una multitud de grupos muy variados, organizaciones, principalmente partidos políticos, algunos muy institucionalizados y otros menos. La cuestión de «qué significa ser miembro de la Izquierda» rara vez se plantea, excepto como una cuestión de debate político y estratégico: es una cuestión secundaria, una especie de cuestión de rutina, no un requisito previo. Se sugiere simplemente que «*si votas a la Izquierda, eso significa que eres de Izquierdas*». Soy muy consciente de la ingenuidad de este comentario, porque no ignoro lo que está en juego detrás del problema que plantea la palabra Izquierda: las relaciones sociales, las relaciones de fuerza y de poder, por supuesto.

Las cosas se complican aún más cuando las encuestas muestran que las historias, los marcos de referencia, las ideologías y las teorías de las que son expresión, así como sus efectos prácticos en términos de políticas públicas, son muy distintos. La Derecha y la Izquierda no se oponen punto a punto, mantienen una autonomía relativa. Esto es especialmente cierto en el caso de la Izquierda, donde hay espacios por los que penetran influencias de la Derecha, fragmentos ideológicos, incluso deseos. Por ejemplo, uno puede llamarse de Izquierdas y seguir teniendo prácticas de Derechas, como puede verse en las universidades. Pero en lo que respecta a la Derecha, rara vez acoge en su seno a componentes de Izquierda. Sus intenciones, cuando tienen un tinte de tipo izquierdista de solidaridad y compasión, en el fondo, sólo se dirigen a amigos muy cercanos, y no a extraños, salvo por obligación cristiana (Cuento una anécdota. La hermana del Rey Emérito español quiso fundar una ONG de ayuda y solidaridad con ¡Los nobles desfavorecidos y caídos en la pobreza! Se sentía solidaria, pero solo con los del imaginario de su clase). En cualquier caso, protegido por esta referencia moral, es más fácil decirse de Derechas, sin pregonarlo, por supuesto: basta con copiar el discurso de los líderes de opinión y de los dirigentes.

También hay que señalar que, en diversos grados, la Derecha y la Izquierda comparten atracciones comunes por «las víctimas de la vida» y los «pobres», atracciones imbuidas de una visión cristiana prácticamente maniquea. Algunas organizaciones de «Izquierda», mediante la demagogia o el populismo, presentan a menudo a los pobres como víctimas de los explotadores, valorizando así al «explotador» a imagen del empresario de éxito; al hacerlo, niegan la dignidad de los trabajadores y de los pobres, así como su papel en las luchas emancipadoras. Esta retórica sobre la pobreza comenzó en los años 80 con el gobierno de Izquierdas de François Mitterrand en Francia, con la inversión de las políticas de legitimación de la acción pública, y que el vínculo pobreza-desempleo estaba volviendo fuerte.

No hay sindicatos de pobres, pero sí hay organizaciones de trabajadores y de desempleados; ¡la Izquierda no ve que presentarlos de esta manera es terriblemente vio-

lento! Podemos, por el contrario, oponer a esta postura otra lectura que contemple a los pobres como personas resistentes que, cuando pueden, luchan contra quienes los explotan. Ésta es la posición que se defiende aquí. ¿Acaso la posición social de un trabajador, aunque esté en paro, es menos digna que la del patrón? Aquí reside uno de los impensados de la Izquierda, como lo hemos visto más arriba, que persisten en ignorar que la igualdad está inscrita en la experiencia sensible del mundo. Un impensado que se levanta sobre un contexto de sospecha sobre la carencia de aptitudes de los pobres, sobre todo intelectuales y cognitivas, para resistir y construir estrategias de organización de su vida, al igual que sus modos de rebelión. Aquí es donde llegamos al cruce osmótico con la Derecha, donde, como siempre, la cosa es más simple: los pobres sólo son víctimas si lo merecen; de lo contrario son responsables de su pobreza. Lo clásico: en la Derecha se imaginan como caballeros y santos, mientras que en realidad lo que encontramos son solo campeones de la renta mobiliaria y inmobiliaria.

¡El valor del trabajo!

Otro ejemplo de unión osmótica: el valor-trabajo. Este concepto, tomado de la teoría ricardiana, está omnipresente en el debate sociopolítico francés. Las interpretaciones oscilan de Derecha a Izquierda y viceversa. El concepto se mezcla con la idea de que el trabajo corresponde a la naturaleza de los trabajadores que lo realizan y lo aprecian, no para servir a la reproducción de la especie sino por su «valor»: ¡«*porque es divertido trabajar*»*!* Una especie de versión actualizada del lema de triste memoria: ¡«el trabajo te hace libre»! Entonces, ¿por qué no proclamar que «si *el trabajo es un valor, viva la esclavitud*»*?*

A una gran parte de la Izquierda le gusta presentar el trabajo como un «valor». No es de extrañar que la frase se repita asiduamente y con gusto en la Derecha, ya que se trata de un concepto de Derecha, porque no es más que un concepto ideologizado de «valor». Sin embargo, cada vez es más difícil presentar el «trabajo» como un valor unido a la idea de un valor moral, pensarlo como el lugar «donde el individuo se construye, se realiza y florece», el lugar del «trabajo bello», del «trabajo bien hecho», o directamente como «arte» -como obra de artista- por analogía con la producción artesanal precapitalista de mercancías. Una artesanía que, de hecho, se ha convertido hoy en «arte» o se vende y abusa de ello como tal. Para Bernard Arnault, el multimillonario más importante de Francia, trabajar es una distracción, cuando no un recreo, como dijo cínicamente en una entrevista de prensa: «Me divierto todos los días en mi despacho viendo la bolsa, comprando y vendiendo. Es un placer». Cuando se le pregunta por las consecuencias sociales, responde: «Ninguna. ¡Cuando suprimo puestos de trabajo aquí o allá, creo otros nuevos en otro lugar!».

Ideologizado de este modo, el trabajo puede funcionar en los primeros años de la carrera de un «trabajador», pero evoluciona, y la mayoría de las veces acaba en sufrimiento. ¡Este «valor trabajo» es ciertamente un valor de derechas! El valor que las fuerzas sociales que representa imponen a la sociedad en virtud del hecho de detentar el monopolio de la definición del «trabajo» y de lo que éste debe producir: en resumen, una definición capitalista del trabajo.

Ahora sabemos que esta fascinación fantasmagórica por el «valor del trabajo», sin duda electoral, se ve ampliamente desmentida por las encuestas sobre cómo se sienten los asalariados en su trabajo: falta de interés, problemas, relaciones jerárquicas autoritarias, suicidios, etc. Todo esto ha sido abundantemente documentado (Graeber, Chevalier, Coutrot-Perez). En realidad, para los «trabajadores», lo único que cuenta son los fines de semana, las vacaciones pagadas y los días festivos, y cuando llegan a los 50 años sólo piensan en una cosa: ¡el momento de reclamar su derecho a la jubilación! Son derechos que equivalen al «derecho a la pereza». De ahí la angustia que sienten la víspera del comienzo del trabajo, la «vuelta obligatoria al trabajo» al principio de cada semana. Paul Lafargue (*Le droit à la paresse*) se asombraba del aparente amor de la «clase obrera» por el trabajo y de que pudiera soportar la explotación durante más de tres horas al día. Pero el capital no puede dar descanso a los trabajadores porque él no descansa y nunca puede estar satisfecho con los resultados obtenidos en un momento dado. Por eso, desde el punto de vista del capital los trabajadores no tienen más remedio que amar su trabajo, dedicarse a él «en cuerpo y alma», si se me permite la expresión.

Amar el trabajo nace de la necesidad de amar el presente: «el amor de la felicidad presente», como decía Bourdieu. Sin embargo, cuando se intercala en medio del trabajo explotado, la pereza consigue retomar sus derechos, intervalos que nunca son momentos desprovistos de actividad y de sentido, al contrario. Este «tiempo libre», tal y como lo promovió el ministerio de André Henry en 1981 antes de que fuera barrido por el giro neoliberal y sus turbulencias, este «tiempo fuera del trabajo», descrito y analizado por Florence Weber, es, por el contrario, el lugar de un amplio abanico de actividades laborales, la mayoría de las veces no asalariadas, un dar y recibir, esa ayuda mutua, tiempo de creatividad, incluso de formas contemporáneas de potlatch. Es cierto que esto es menos cierto en las categorías socioprofesionales superiores, donde las personas se movilizan constantemente en post de estrategias de carrera.

Al mismo tiempo que se libera de tal enfoque, una «Izquierda de Izquierdas», como se la conoce actualmente, ha emprendido una crítica del mismo, haciendo hincapié en la dignidad del trabajo, a partir de las actividades de «trabajos esenciales», en forma de heroización, y del «trabajo» como recurso para vivir o sobrevivir, punto de vista que la aproxima a una definición genérica del trabajo desarrollada

por la economía política (Marx y Ricardo): el «trabajo» es uno de los universales de la cultura como sentido de la actividad humana orientada a la supervivencia, mantenimiento y reproducción de la especie. En breve, ciertas corrientes de la izquierda tienen dificultades para comprender el concepto de *trabajo* en su relación con las prácticas sociales del trabajo, pues, aunque el trabajo pueda considerarse consustancial a la vida humana, no es en modo alguno comparable a las actividades de los recolectores y cazadores.

La actividad humana crea ciertamente valores de uso para la supervivencia, pero los valores de cambio producidos no se articulan de la misma manera en todas las épocas. Digamos que se actualizan en formas congruentes con el periodo histórico: antigüedad, precapitalismo y capitalismo. Hacemos trueques, compramos, pero no siempre intercambiamos; también matamos en caso de necesidad. Lo que nos cuenta el mito de la guerra del fuego forma parte de una estructura que dio origen a la civilización. En otras palabras, hasta que no se desarrollaron prácticas de trabajo muy diferenciadas no apareció el concepto de *trabajo* en general. Un concepto que se simplificará y generalizará a medida que las prácticas de trabajo se hagan más complejas con la sucesión de formas mecánicas y orgánicas de solidaridad, según los conceptos de Durkheim.

Por lo tanto, es inadecuado hablar de «valor trabajo», ya que la actividad del «trabajo» es la única fuente de «valor», es decir, no consiste en producir riqueza sino en desarrollar capital: en esta perspectiva, crea valores de uso y de cambio, así como mecanismos de valorización que generan una fascinación hacia los objetos de alto valor monetario y hacia quienes los poseen. Decir que una sociedad es rica porque produce mercancías en abundancia es, por tanto, una fabulación, es preciso que ese valor sea reconocido, en realidad es el mercado el que lo decide -el mercado y la lucha de clases-, al tiempo que refuerza la ideología de la riqueza. Cuando el valor monetario de un bien -lo único que cuenta en realidad-, disminuye, su efecto de «riqueza» disminuye al mismo tiempo. Y disminuye hasta el punto de destruirse cuando su valor de mercado es demasiado bajo, como en el caso de los productos agrícolas, por ejemplo. Para que la noción de «riqueza» de una sociedad signifique algo, los bienes producidos tendrían que distribuirse equitativamente entre la población. Evidentemente, no es el caso. Sólo la Izquierda puede cambiar su destino.

A diferencia de un valor monetario clásico o del valor de una naturalidad en sí misma que nos haría trabajar sin rechistar, es decir, un hombre hecho para el trabajo en definitiva, hablar de «valor-trabajo» es ante todo designar una realidad antropológica fundamental, una actividad de transformación del mundo capital y común a toda sociedad. El trabajo, su valor, ¡Es puramente antropológico! La Izquierda debe retener y afirmar sólo esto, porque el trabajo ha sufrido muchas transformaciones, hasta su dispersión en la producción de valores monetarios de mercado donde este valor an-

tropológico se disuelve, engullido bajo el efecto del carácter de explotación y dominación, incluso, por supuesto, bajo la forma del llamado «trabajo» libre en el capitalismo. En consecuencia, no se trata de un referente natural, obstaculizado en su desarrollo histórico, sino de una relación social totalmente específica que se ha impuesto a las actividades humanas más importantes captándolas y condicionándolas. El trabajo inmediato utilizado en la producción podría parecer a primera vista una actividad puramente instrumental, comparable, por ejemplo, a la actividad de un artesano, pero en realidad no es más que el soporte de la producción de trabajo abstracto y el medio de insertar la fuerza de trabajo en mecanismos de extracción de plusvalía.

Finalmente, para concluir sobre este problema constitutivo de la Izquierda, el trabajo es una relación social irreductible solo a lo que ocurre en las empresas. Se extiende a todos los mecanismos de producción y reproducción de la fuerza de trabajo y a lo que puede asegurar su sumisión a los movimientos del capital, entre otros, el trabajo no remunerado de las mujeres en la *casa*. Su presencia en las empresas reclama un planteamiento de Izquierdas que imponga la igualdad salarial y corrija una legislación laboral que se diseñó para proteger el cuerpo de los hombres; por eso ahora tiene que proteger el de las mujeres. Un planteamiento de Izquierdas sobre el *trabajo* es fundamentalmente el que expresa nuestra vocación como raza humana; haber sido construidos sobre la naturaleza nos lleva hoy a un impasse antropológico absoluto. Somos una especie viva entre otras, pero tenemos una relación reflexiva con la vida y con la naturaleza que va más allá de toda medida. Aquí la Izquierda tiene una gran responsabilidad: ¡Esto es el trabajo y esto es la izquierda!

V. AGOTAMIENTO GENERACIONAL

El profesor Oliván y yo coincidimos plenamente en el diagnóstico general: lo que está muriendo con nosotros es el fin de una generación, «nuestra» generación. Pero ¿Qué ha hecho o dejado de hacer esta generación para morir? Y puesto que en la historia no hay errores, ¿qué procesos nos han llevado a este periodo en el que la esperanza alimentada por la Izquierda, y que ella contribuyó a prolongar, se está transformando en derrota? Porque a lo que asistimos es a una derrota social histórica, una derrota del pensamiento, una derrota ideológica y política de la Izquierda, que deja el camino libre a los movimientos de extrema derecha, movimientos que se creían erradicados para siempre de las sociedades «modernas» pero que hoy resurgen con toda su fiereza. Sobre todo, después de lo que fue el siglo XX, ese «siglo XX corto» como lo llamó Eric Hobsbawm, marcado por guerras, genocidios, fascismos y totalitarismos, pero también por esas luchas obstaculizadas o derrotadas, protagonizadas por movimientos sociales revolucionarios.

Pasado-presente

No es fácil para el sociólogo de la historia ofrecer un análisis exhaustivo. Podemos hacerlo mejor con la noción de generación. Analizando los acontecimientos generacionales, podemos captar mejor las experiencias intelectuales y prácticas específicas de «nuestra» generación en el espacio histórico y social al que pertenecemos. Y esto tanto en España, como Francia y en el resto del mundo. Nuestra generación ha vivido un siglo. El mismo siglo que, como heredero del anterior, promotor del racionalismo y del capitalismo, determinó el mismo tipo de estratificación de nuestras conciencias, y situó nuestra contemporaneidad y nuestra «modernidad» en la misma perspectiva histórica. Hablar así de «nuestra» generación es referirse ante todo al papel de las generaciones intelectuales a largo plazo y a la serie histórica en la que se inscriben. Decir generaciones intelectuales va más allá de las generaciones específicas como decía Foucault; para mí se refiere a los mecanismos de desarrollo y aplicación del cambio social en su conjunto. No cabe duda de que se inscriben en el proceso histórico del surgimiento del Estado y de la perpetuación de este movimiento de nacionalización de la sociedad. Esta constatación histórica está ya documentada, los movimientos generacionales son sucesiones nacidas para el Estado, para su consolidación en formas cada vez más autoritarias. En cualquier caso, ésta es la forma en que «nuestra generación» ha podido actuar: ha sido su instrumento, su modo de acción. Pero decir esto resulta insuficiente. Es importante señalar que, si bien estos movimientos generacionales son momentos de ruptura, también dejan pasar continuidades esenciales.

A esto se refería Fernand Braudel cuando decía que la historia nos invade, pero no sólo el pasado próximo, sino también el lejano. Vistas así, las rupturas son perfeccionamientos del Estado, lo que confiere a la generación intelectual de una función específica: la de librar al Estado de lo que se ha vuelto inútil, superfluo o impide su redistribución conforme al progreso del *capital:* es lo que se llama *reforma*. Conservando su función fundamental, se le da un nuevo rostro práctico y conceptual. Esto queda particularmente ilustrado en la configuración del Estado español en los últimos cien años. Desde las fase pre-franquista, a la franquista y post-franquista, el proceso ha visto el florecimiento del estado moderno y la instalación del capitalismo nacional en la estructura de la economía europea y mundial, al tiempo que se aseguraba la continuidad de aspectos estructurales de configuraciones anteriores, incluyendo sus personalidades específicas: monarquía y franquismo.

Y lo que es más importante, estos son los fundamentos sociopolíticos a través de los cuales se construyen las cuestiones estratégicas transmitidas, y sus respuestas, en el campo político actual. A este respecto, realizamos una encuesta relámpago que demostró que los votantes no eligen a sus representantes en función de sus orientaciones programáticas, sino a la persona que encarna el partido político por

el que la familia ha votado durante décadas. A los votantes del Partido Popular de un barrio obrero de Madrid se les presentó el programa del Partido Socialista para las elecciones legislativas del 23 de julio de 2023 y se les dijo que era el programa del PP. Cuando se les preguntó «¿Va a votar este programa? Todos ellos respondieron «Sí» con entusiasmo. Tras revelarles que en realidad era el programa del Partido Socialista, ante la misma pregunta, protestaron: «¡Al PSOE, nunca jamás! En otras palabras, el programa que les había gustado con las siglas del PP se había convertido en un horror en la medida en que lo representaba la Izquierda. La experiencia demuestra lo tenaces que pueden ser las estructuras sociales e ideológicas heredadas.

Dentro de estos movimientos generacionales a largo y medio plazo, que duraron unos cien años entre los siglos XIX y XX, hay ciclos cortos que duran unos sesenta años. No se superponen a los ciclos de Kondratieff, como se pensó durante un tiempo, porque proceden de cambios de paradigma en los que se introduce la política y, en consecuencia, la economía. Desde un punto de vista socio-histórico, es en el siglo XIX cuando se produce la confusión entre liberalismo económico y liberalismo político, confusión que alimentada por los movimientos socialistas y revolucionarios anteriores, se convertirá en la base política del nacimiento de la Izquierda social y política de principios del siglo XX.

Si nos fijamos ahora en el corto ciclo emprendido por la generación de los años 60 en Francia -la famosa generación del 68-, veremos que ocupa su lugar en este largo proceso iniciado en el siglo XIX: lo hace vinculado al movimiento de clases y mesocratización de la sociedad. En otras palabras, sólo existió como fenómeno generacional debido a la lucha de clases, pero no sólo eso: el contexto colonial lo explica aún mejor. Las guerras de Vietnam y Argelia fueron algunos de los momentos fundadores que marcaron el surgimiento de la generación intelectual de los años 60 y 70 como movimiento de «modernización». Fue la irrupción de una generación que reclamaba su lugar al frente de las instituciones de las que el Estado era responsable, y más allá. Sin embargo, también era una crítica a la izquierda, a la que pedía que actualizara sus conceptos políticos. Ceteris paribus, la analogía se repite en España con *Podemos*, marcando el agotamiento generacional de los años pre y post-franquistas.

¿Nuevo bloque histórico?

En Francia, la generación de jóvenes de origen inmigrante forma parte de los ciclos cortos. Esos jóvenes se han impuesto como candidatos generacionales, pero, paradójicamente, siguen dependiendo en gran medida de la generación de 1968 que les practicó una «verdadera cirugía social», en palabras de Abdelmalek Sayad. Hoy, sin embargo, esta generación empieza ya a afirmarse como intelectual colectivo a raíz de la crisis

que atraviesa la Izquierda histórica. Es lo que Jean Luc Mélenchon llama en Francia la «Nueva Francia» que, por tanto, se desarrolla, más allá del mestizaje, por criollización.

Esta Nueva Francia, nacida de antiguos y recientes inmigrantes, así como de categorías anteriores, está en el origen de un nuevo curso generacional a medio y largo plazo orientado hacia el cambio social. La izquierda no reconoce, u olvida, que los Estados nacionales son «Estados blancos», resultado de las políticas coloniales de la burguesía blanca -se puede ser «blanco» si se es un burgués negro- y basados en una especie de pacto racial en el que las poblaciones colonizadas y ex-colonizadas se presentan bajo una luz negativa. El racismo en los Estados nacionales ex-Estados coloniales, es la causa directa de ello. Además, a raíz de esta historia, los movimientos de las categorías salidas de la inmigración se sitúan en un campo simbólico en el que están presentes formas de «deuda colonial». En la etapa actual, el proceso en curso plantea la cuestión de la construcción de una forma de bloque histórico compuesto por todos los proletarios «blancos» y «no blancos», nuevo desafío para la izquierda en la preparación de este nuevo ciclo generacional tras el agotamiento definitivo de los dos últimos siglos.

Sus prolegómenos concretos aún no se conocen del todo. Desde principios de los años 2000, se le escapa la herencia de la Izquierda histórica; en el fondo, la radicalidad de la crítica social se construye ya fuera de ella, lo mismo pasa con sus formas de organización, que tienden a abandonar el modelo de los partidos lassallanos en favor de prototipos más flexibles, movimientos, colectivos, plataformas, etc. *Podemos*, y especialmente su fundador Pablo Iglesias, no supieron captar estas cuestiones, y esta es sin duda la razón por la que esta corriente política se ha desvanecido temporalmente. Por su parte, *La France Insoumise* de Jean Luc Mélenchon, su equivalente francés, sí parece estar analizando más correctamente las premisas anunciadas por el agotamiento de la Izquierda clásica y, de esta manera le está yendo mucho mejor en la arena política.

El agotamiento generacional de la Izquierda del que a continuación haremos un breve repaso, completa su trayectoria histórica. Sin embargo, esto no altera en absoluto las contradicciones sociales que le dieron origen. Estas contradicciones, que están en el origen de un empeoramiento sin precedentes de las condiciones de vida en el planeta, están dando lugar a otra configuración de la lucha política, a otra forma de pensar la Izquierda a través de la causa ecológica. La Izquierda del mañana se llamará probablemente ¡Ecología!

¿Intelectuales de izquierdas?

El agotamiento generacional de la Izquierda, y más concretamente de los propios intelectuales, está en consonancia con la desnacionalización del Estado en una estructura económica que se ha vuelto neoliberal, un Estado reducido a funciones se-

curitarias y de mínima seguridad social. Y puesto que sus misiones tradicionales se desplazan ahora al mercado de la pericia privada, su papel ya no es útil ni necesario.

El intelectual orgánico promovido por Antonio Gramsci está por tanto ausente, desaparece o huye. Poco o ningún compromiso por parte de la intelectualidad, en su mayoría supuestamente de *Izquierdas,* para dar testimonio de este debilitamiento y denunciarlo. Parecen acompañar un proceso de muerte inminente. Bajo el mandato despolitizador, los intelectuales se recogen bajo la etiqueta de wok con que gusta etiquetarlos la derecha. Si parecen más movilizados en Francia que en España, se trata en cualquier caso de algo demasiado marginal en un momento de cambio de régimen hacia un Estado que centra sus políticas en la vigilancia de los comportamientos y del pensamiento. Un estado que nos obliga a suscribir los afectos, la emoción, la corrupción de las palabras y el discurso narrativo, donde triunfa la mentira sobre la verdad y el conocimiento. En *Peur du Peuple* describimos la fascistización progresiva que tiende a acabar con el «Estado de derecho» putativo, y lo hace desde su pretensión, siempre artificial, de serlo, hasta los cimientos mismos de la República.

Hubo pocas objeciones en Francia cuando Emmanuel Macron sustituyó los principios de «libertad, igualdad y fraternidad» por la retórica: ¡«la república es orden, orden y orden»! Estas fueron las palabras del «partido del orden» de los fascistas en la década de 1930.

En España, pocos de los intelectuales reaccionan cuando la escena pública se llena de reflejos y expresiones neofranquistas, a veces acompañadas de manifestaciones próximas al nazismo. Se dice que los artistas se implicaron en las elecciones legislativas del 13 de julio, pero siempre son los mismos artistas. Los sucesores de Bardem, Almodóvar, Maura, Brassens, Ferré, Paco Ibáñez, Miguel Ríos, etc., están por llegar. Por supuesto, Shakespeare, Dante, Molière, Racine, Lautréamont, Balzac y otros siguen siendo nuestras referencias, pero aquí hablamos de cultura «clásica». ¿Por qué clásica? Porque está despolitizada, desocializada y se enseña como tal: estos autores sólo existen en el pasado, para servir al pasado, mientras que las librerías ofrecen cada vez más obras contemporáneas nauseabundas: Houelbecq, Tesson y otros, abiertamente de extrema derecha, francamente racistas, islamófobos apenas disimulados, seguidores del «gran reemplazo» de Renaud Camus, apoyados por una serie de «filósofos» de corte: Finkielkraut, Entoven, Bernard-Henri Lévi, Onfray entre otros.

En Francia, los buenos alumnos de Platón han hecho que la filosofía, ya históricamente reaccionaria, sea cada vez más ilegible, sobre todo desde que ha desaparecido el polo de resistencia de la Universidad de Vincennes, con sus Foucault, Lyotard y Deleuze releyendo a Spinoza, Hegel y Marx. ¿Quién lee a los premios Nobel, Claude Simon o Annie Ernaux, esa íntima amiga de Bourdieu, o la ya citada *La Princesse de Clèves*, cuya confesión anunció, según Norbert Elias, el advenimien-

to de la mujer en la civilización moderna? Nicolas Sarkozy, indignado al ver la novela en los temarios de los exámenes administrativos, dijo que sólo las élites podían comprender su significado.

Ronsard, Hugo, Baudelaire y Rimbaud, Hernández, Machado y Lope de Vega siguen publicándose, pero ¿hasta cuándo? Se siguen escribiendo obras, y sus herederos existen entre las generaciones más jóvenes, en los barrios de urbanización proletaria, el Rapp es un caso sintomático; pero o permanecen en el olvido o son arrebatados por el mercado de las «majors» para someterlos a rendimientos financieros. Lo que queda, pues, son obras clásicas cuyo trasfondo histórico, contenido y relevancia política, suelen pasarse por alto en la enseñanza escolar: una enseñanza que es la negación de la educación. Es cierto que esta afirmación requeriría una justificación menos abrupta, pero hay que señalar que el cuestionamiento de su influencia en el posicionamiento de unos y otros en el campo ideológico-político es un tema ineludible de las ciencias sociales, tanto que forma parte de nuestra discusión. En efecto, si bien la enseñanza y la educación en un sistema social «clasista» movilizan lógicas de reproducción de los determinismos sociales y culturales, emanciparse de ellos ha sido, es cierto, posible para un cierto número de personas pero, para ello, solo pudieron contar con su propia voluntad para lograrlo, ya que, en este sentido, faltan verdaderas políticas públicas de educación. En definitiva, liberar a las personas de la camisa de fuerza de las determinaciones instituidas por el conservadurismo sociocultural y, al mismo tiempo, liberar la «inteligencia», parece ser una cuestión dejada en barbecho por la Izquierda.

Cultura

En este espíritu, la cultura «clásica», prerrogativa de las clases sociales altas, y la forma en que se enseña, deben ser cuestionadas. Académica, selectiva y conformista, se inspira descaradamente en el pensamiento de la «Derecha» para ilustrarse o para distinguirse socialmente. Evidentemente, la «Izquierda» también lo hace, pero de forma mucho más táctica y estratégica que la «Derecha», porque la cultura clásica aprendida en la escuela no llega a todas las categorías sociales jerarquizadas de manera uniforme, ni al mismo tiempo. Pero tampoco sus efectos. Éstos pueden producir efectos antagónicos y repulsivos, o no tener más efecto que reforzar sentimientos, creencias y opiniones inicialmente formados. Es posible, por lo tanto, que una sensibilidad de Izquierdas puede empezar a «habitar» específicamente a los «seres» de ciertas categorías, y hacerlo mucho antes de que la enseñanza de la «cultura clásica» llegue a tener algún efecto en su relación con el conocimiento, es decir, antes de que el referente ideológico se convierta en un nuevo marco de referencia.

Como habrán deducido, de lo que estoy hablando aquí es de los efectos sociales del encuentro -o, más aún, del choque- entre la «cultura popular» y la «cultura clásica», es decir, de una confrontación de clases en la que los «tránsfugas» navegan desde «abajo» hacia «arriba» y no al revés; orígenes sociales obliga, podríamos decir. De hecho, en las categorías inferiores liberarse de los determinismos no es sólo un problema cultural, es de otra naturaleza: se trata de superar las desventajas antropológicas y socioculturales acumuladas durante el largo proceso de emergencia del conservadurismo social y del liberalismo reaccionario. Hubo que esperar hasta finales del siglo XIX para que el gran desafío planteado por la Revolución de 1789 empezara a ser contestado. Sin embargo, no fue obra de la Izquierda, como con demasiada frecuencia se afirma anacrónicamente, sino de la «Ilustración». La Izquierda se apoderaría más tarde de su cuerpo doctrinal, reinterpretándolo y manipulándolo en función de las relaciones de fuerza sociopolíticas surgidas de las luchas sociales, los intereses de clase y de categoría generados, de entrada, durante el siglo XIX y después en la estela de su legado; una Izquierda en la forma nacional como lo especifiqué más arriba.

En *El miedo al pueblo* describimos esta producción de discapacidades específicas que benefician a la preponderancia simbólica de las clases dominantes: discapacidades generalizadas e interiorizadas por la población, y que siguen muy activas en la actualidad. Sin embargo, esto no proporciona una respuesta satisfactoria a la pregunta recurrente en ciencias sociales: «¿Por qué los pobres votan a la derecha? La capacidad de liberarse, así como de jugar con las desventajas socioculturales, se ejerce en la interfaz *Público-Privado,* tanto fuera como dentro. Por ejemplo, para los niños lo importante son los recorridos entre *la escuela -el* mundo público- y *la familia -el* mundo privado-*, y* para los padres entre *la empresa* y *la familia.* Como he dicho antes, no descarto la posibilidad de que *Empresa* y *Familia* se fundan en una sola *Casa*, tan grande es el desenfoque asociado al actual sometimiento ideológico que sugiere una identidad de pertenencia equivalente entre el *Empresa* y la *Familia*, no lo olvidemos*,* dos lugares donde la autoridad ejerce coacción. Para ser más precisos, esto significa que todo lo que pasa en la casa produce efectos en función de lo que pasa en la escuela, lo *público*, y viceversa. Por lo tanto, no ocurre nada en la *Casa* que esté destinado a impedir el éxito en la escolarización dado que ocurre en ese otro espacio, ya público, de la escuela. En otras palabras, si no identificamos a priori acontecimientos que produzcan éxito o fracaso en la trayectoria escolar, tampoco podemos encontrar, por analogía, ninguna evolución identificable que pueda formar un marco de pensamiento *de Izquierdas* capaz de liberar los determinismos sociales, es decir, capaz de liberar la inteligencia o de bloquearla encerrándola en un pensamiento de Derecha. Aquí nos encontramos en el corazón de los «juegos» y de las cuestiones del «ser» de las que hemos hablado anteriormente.

Este último punto es esencial, ya que nos permite caracterizar la «inteligencia» a partir de las prácticas sociales y culturales a las que da lugar. Alcanzamos, así, una definición de la inteligencia en la medida en que sólo puede ser social y colectiva: ¡de lo contrario no es!

No es casualidad, en estos tiempos en que el «mercado» se impone y lo destruye todo, que las «ciencias de la educación» desaparezcan progresivamente de las universidades francesas en beneficio de una pobre sociología de encuestador o, peor aún, de una preponderancia de la pedagogía. Hablar de educación queda fuera de una vez por todas: ya no hay investigación sobre la educación, sobre el imaginario de la educación o sobre el sentido que se da a la educación. Para hacer frente a esta situación, la generación de estudiantes de los años 50 a 70 intentó recuperar una forma de educación abierta al mundo y vinculada a la educación impartida por los sindicatos de trabajadores y los centros de educación de adultos. Para ello, invirtió mucho en la educación popular frente a los modelos de educación nacional, orientada hacia el consentimiento y la sumisión.

La educación se ha convertido en un punto ciego en las sociedades actuales, sobre todo para la Izquierda. Ha estado ausente de todos los sectores de la vida social, para ser sustituida por doctrinas moralizantes desarrolladas y retransmitidas por las iglesias más diversas. En consecuencia, la educación se vuelve crucial en un momento en que las cuestiones antropológicas y de civilización que están en juego se van cediendo cada vez más al mercado y a los intereses privados que lo alimentan. Se permiten actividades falsamente educativas alineadas con estándares competitivos, que promueven la individualización y la transmisión de conocimientos basados en el principio de reforzar la reproducción de las relaciones sociales; un modelo que hace recaer la responsabilidad del fracaso escolar en las familias, descalificándolas cuando sus hijos se desvían del camino marcado por el modelo social dominante de la «burguesía». Incluso se ha llegado al punto, sobre la base de esta fracaso, de amenazar a los padres de los barrios populares con la retirada de la asistencia social legal.

Arte

La relación de la izquierda con el arte es instrumental, al igual que su relación con la cultura en general. Desde finales del siglo XIX, existe la idea de desarrollar la conciencia política de la clase obrera de izquierdas a través del acceso a la cultura. Apoyados por los recientes sindicatos, las universidades populares y las bolsas de trabajo, el arte y la cultura fueron herramientas de este proyecto hasta los años 80, sobre todo en las políticas educativas de las ciudades comunistas. Aquí estamos, en

lo que es el espacio público. ¡Ser culto significa dar un paso hacia la emancipación! Este punto de vista ha tenido sus momentos obsesivos, sobre todo después de la Guerra con la creación por Jean Vilar del *Théâtre National Populaire* y el *Festival de Avignon,* el eslogan «los obreros deben ir al teatro» tuvo ahí su momento de gloria, pero, en realidad, sin resultados significativos. Desde esta misma perspectiva, las actividades físicas y al aire libre para la clase obrera se consideraron también un complemento, sin embargo, el «deporte» pronto se convirtió en una salida, no para la emancipación sino, al contrario, para el ascenso social propuesto por el sistema económico. Al final, sustituidas por la competición y el profesionalismo, las actividades deportivas obreras, apoyadas por el sindicato CGT y su *Fédération Sportive et Gymnique du Travail*, terminaron desapareciendo. Como todas las actividades humanas, el «deporte» ha sido tomado por el capitalismo para convertirlo en un arte lucrativo.

La fragilidad de la Izquierda es perceptible cuando la obligación de asumir el entusiasmo se hace fuerte. El malestar es comprensible, los Juegos Olímpicos son un caso de manual. Son un arquetipo hirviente del magisterio neoliberal, es decir, una vasta empresa de despolitización en la que la lucha por las medallas y el ondear insensato de banderas nacionales forman parte de una improbable jerarquía deportiva entre países. Improbable porque lo único que realmente cuenta es el PIB, que mide la brecha entre países ricos y pobres y las relaciones de dominación que mantienen.

Curiosamente, en la Izquierda, las teorías que sustentan todo esto se han recompuesto bajo el epígrafe de «la búsqueda de la hegemonía cultural», una tarea en absoluto carente de riesgos. El problema para la Izquierda es que el arte no comunica nada, no está hecho para eso; por esta razón no sabe qué hacer con él. Existe una relación entre los «objetos artísticos» y la comunicación sólo en la medida en que esos objetos proporcionan información sobre las sociedades que los concibieron, una relación, esta es la clave, que la Izquierda podría utilizar. Lo que verdaderamente está en juego es la relación entre Arte e Historia, es decir, el por qué, a partir de nuestras representaciones, decidimos que los objetos históricos son obras de arte y cómo los interpretamos para insertarlos en su historia social y cultural. Todo ocurre como si esos objetos comunicaran algo en una putativa utilidad práctica: los materiales y técnicas utilizados, sus funciones simbólicas y religiosas, etc., ¡Pero no como Arte!. Identificar estas producciones como Arte sólo corresponde al estatus que les otorgamos. Claude Lévi-Strauss tenía esto en mente cuando dijo que más allá de los usos y prácticas sociales putativos de los objetos artesanales, más o menos artificiosos, la vida humana no puede explicarse científicamente, pero puede, en cambio, restaurarse artísticamente.

La historia del Arte no es mejor; como ocurre con la historia de la filosofía, lo único que hace es enumerar tendencias, evoluciones, rupturas, cambios de época,

escuelas, modelos, técnicas, etc., pero no proporciona las claves de ninguna comprensión histórica. En este sentido, el arte contemporáneo no es más que el material que utilizarán los historiadores del arte del futuro: no podrán decir nada sobre su contenido y significado, salvo describirlo como eso, un «mercado del arte».

Esta última observación es crucial, porque la Izquierda está atrapada en la trampa de la lógica contemporánea en la que todo se convierte en «Arte»: lo culinario, la moda, etc., y lo hace en detrimento de la Cultura. Porque detrás de esta generalización del Arte desaparecen las culturas populares, único medio de defensa de la Izquierda. La primacía del Arte en el contexto contemporáneo anula la Cultura como vehículo de la experiencia pasada y su contribución al progreso. El Arte se opone radicalmente a la educación popular, se opone a ella precisamente afirmando no tener nada que decir, nada que comunicar, nada que comprender -de lo contrario ya no sería arte, se nos quiere hacer creer. El Arte se presenta, de esta manera, como «apolítico»; al igual que en el caso del deporte, su pretensión de ser definitivamente apolítico resulta una victoria del pensamiento neoliberal y una trampa en la que la Izquierda se ve poco a poco atrapada.

Esta es la razón por la que decir que se odia el arte contemporáneo o que te gusta, al final, termina siendo una decisión política. Igual que es una decisión política no acudir a las templos-catedrales del Arte, ferias, galerías y colecciones donde se practica una concepción religiosa del Arte reservada a categorías sociales cautivas, porque el Arte es un sistema de mercado: y sólo eso. Los «artistas» entran en ese mercado por acción del Estado a través de sus políticas culturales, a través de los medios de comunicación o directamente por el propio mercado: ¡No se trata de vender algo, sino del mero reconocimiento de un valor monetario de mercado! En el proceso, se define lo que es «bello», se disciplina la sensibilidad y las emociones y se somete a los seres a los mandatos del nuevo orden normativo. Así se dispone lo que hay que «amar» u odiar, lo que es «bello» o feo. Algo que afecta, incluso, a los paisajes. Nos parecen «bellos» porque nos sentimos parte de ellos, porque les pertenecemos. Al hacerlo, nos atribuimos esta etiqueta a nosotros mismos, a nuestra naturaleza común; una especie de economía narcisista orientada hacia la paz y la autoestima. Hoy, son esas modificaciones incorporadas por la modernidad las que nos llevan a apreciar la imagen estandarizada de lo «Bello». Lo bello es algo trascendental, como experimentó aquel anciano una mañana de mayo del 68 tras una noche de disturbios: inclinado sobre un coche de policía quemado que aún humeaba y repitiendo en voz baja: «Es hermoso».

Sin embargo, si aceptamos que existe algo más allá de los caminos balizados de las representaciones sociales adquiridas, la sensibilidad humana, cuando se la llama, siempre puede hacer de aguafiestas odiando lo que se le ha ordenado amar. El papel de los críticos de arte es demostrarles que están equivocados y animarles a cambiar

de opinión. Oponerse a ellos, por otra parte, tiene una afinidad fundamental con un acto de resistencia, momento en el que se convierte en Arte. Desde el punto de vista de la información y la comunicación que proporciona, entonces sí, la Izquierda tiene algo que ver con este «acto de resistencia del Arte». La literatura y el cine tienen este potencial, al igual que la música popular, por supuesto. La música clásica, en cambio, sigue siendo un factor de distinción para ciertas categorías sociales. Los museos, por su parte, no producen actos de resistencia; son poco más que lugares de conservación. Su inconmensurable valor monetario se realiza a través de la industria turística, en esas visitas guiadas, organizadas al paso de carrera, incluida aquí la Capilla Sixtina, o simplemente para ver cómo la Gioconda sigue sonriendo desde cualquier ángulo.

¡Eso es lo que interesa a la Izquierda! El acto de resistencia es Arte en la medida en que es humano, porque resiste a la muerte y a nuestro estado de muerte actual en una sociedad de control o de disciplina, como nos dice Gilles Deleuze. Porque está siempre presente, puede movilizarse en cualquier momento en forma de obra de arte cuando se trata de la lucha humana, algo que, por otra parte, nada tiene que ver con el arte obrero preconizado por los partidos comunistas en la época del apogeo estalinista. Los estudiantes de Mayo del 68 lo dijeron a su manera: *el arte ha muerto, viva la revolución*. Gilles Deleuze definió la relación entre la lucha humana y la obra de arte como «la presencia del pueblo que falta y que no existe todavía».

Modernidad

La «modernidad» es una noción extraña. Parece referirse únicamente a la economía y a los avances técnicos del modo de producción capitalista, el primer modo de producción-mundo, que comenzó en los siglos XV y XVI con el desarrollo del mercado mundial. La «modernidad» sería su florecimiento en la medida en que se beneficia de circunstancias que le confieren algunas reservas de desarrollo histórico, al precio, por supuesto, de fuertes contradicciones, pero, en realidad, sólo está vinculada al capitalismo industrial desde el siglo XIX. Sin embargo, en el extremo transitorio de este espacio-tiempo, la modernidad puede apreciarse de forma muy concreta para la inmensa mayoría de los habitantes de las ciudades, independientemente de los medios de transporte y los modos de vida: ¡es la desaparición de la noche! La ciudad «moderna», despierta las 24 horas del día, según la alternancia de las actividades sociales, ha abolido el cielo nocturno con su iluminación permanente e intempestiva y su arrogante publicidad luminosa. La Presidenta de Madrid ha hecho de ello una cualidad de su ciudad: *"¿Qué sería de Madrid sin sus atascos a las 2 de la madrugada?*

Como resultado, la «modernidad» ha revocado el silencio y lo ha sustituido por ruido de fondo. Cada momento del día trae su ruido de fondo específico: el de la calle o el de la televisión con sus horarios programados. La noche y el silencio ya no existen, la «modernidad» los ha robado. Ha hecho desaparecer las luces de la noche negra y estrellada y ha sustituido el silencio por el ruido. Hay muchos otros ejemplos de ello. Por ejemplo, ha usurpado la actividad física y la ha sustituido por el «deporte», que se ha convertido en una actividad profesional lucrativa. Lo vimos con ocasión de los Juegos Olímpicos de París. Se ha convertido en el modelo predilecto de la Izquierda, en su gramática desde 1900 y en su percepción del espacio público.

La Izquierda de Estado-nacional

Nuestra discusión no podía eludir este tema en el corazón de la irreflexión de la Izquierda; digo irreflexión cuando en realidad se trata de desviaciones. El hecho nacional no está ligado, de manera fundamental e indefinida, a la constitución de la sociedad humana como sociedad política. Sólo puedo remitirme aquí a mis anotaciones en *El miedo del pueblo.* Reproduzco la idea esencial. La explicación de la falta de discernimiento sobre el estado actual de la globalización bajo la égida del capitalismo planetario no debe buscarse fuera de la esfera directamente económica. La «patria», según muchos en la Izquierda, incluida la Izquierda radical, está en el corazón del ser humano, o mejor aún, es el resultado de un programa de negación de la realidad capaz de crear la ilusión necesaria de una unidad social propia de la vida. Este tipo de esencialismo nacional como proceso de constitución de lo político no permite comprender la estructura o la formación del comportamiento humano. De lo contrario, habría que demostrar que sólo los pobres son portadores de tal programa; para los ricos, la nación se encuentra en los paraísos fiscales.

Por otra parte, en una época de «globalización ideológica» del capitalismo, asistimos a la aparición de sistemas de pensamiento y creencias precapitalistas activados precisamente por esta globalización ideológica; la desaparición de la nación como marco de referencia ideológico unificador es una consecuencia de ello. Un programa humano para escapar de esta realidad no serviría para recrear el mito de la patria unificadora, porque no sería probable que comprometiera a las personas, las sociedades y las economías con una preferencia a corto plazo. Para desentrañar esta complejidad, primero tenemos que captar la estructura histórica de la constitución del habitus social en relación con la cuestión del hecho nacional, con los movimientos del «capital» en la economía y con sus formas de materialización: diferenciación social en categorías dominantes y dominadas, individualismo, abandono de las creencias colectivas, etcétera.

La globalización es un «fin». Y no sabemos cuál es ni cómo se enfocarán los elementos políticos en el futuro; pero la realidad que viene con este fin es la del Estado nacional y del desarrollo nacional. El problema es el mismo para los países que han obtenido recientemente su independencia; están experimentando este desgaste del desarrollo nacional sin verlo. Los movimientos sociales que experimentan son en parte el resultado de este desgaste. En realidad, hablamos como si cada Estado concibiera su desarrollo en el marco nacional, en su propio interés y porque todas las sociedades están unidas por un sistema único, cuyo modelo es el Estado-nación. Pero esto es una contradicción. Fijémonos en Santo Domingo, en Estados Unidos o en China, es igual: el mundo no existe, está encerrado en un sistema político -los escaños de la ONU- en el que ha dominado la ideología nacional. Es cierto que todavía hay luchas que pretenden ser nacionales, pero son luchas de minorías en el reparto estatal. Estamos al final de este periodo global de movimientos nacionalistas positivos, como decía Maxime Rodinson, que luego se convierten en anti-nacionalismos de Estado.

En este gran esquema histórico, existe ahora un vínculo entre el capital financiero y el «capitalismo de Estado»: uno impulsa la transnacionalización, el otro sigue apegado a los Estados nacionales. Pero las decisiones las toma cada vez más el capital financiero. En este último hay especulación, aunque lo más interesante reside en los centros financieros; constituyen una inmensa gestión de la deuda y del crédito que controla la producción y la división geográfica global de esa producción. El control es oligopolístico, y con Europa es supranacional y global. Por eso se puede decir que es el fin del desarrollismo nacional porque, aunque siga habiendo segmentos explotables, sobre todo los relacionados con las exportaciones, ya no son nacionales: se realizan en los márgenes de una economía de interdependencia nacional. Esto no impide que los nacionalismos existan en forma de intereses de Estado para quienes lo ocupan; intereses de Estado que se ocultan tras el interés nacional.

El otro elemento de análisis se refiere al futuro de la centralidad del Estado-nación en este proceso de globalización. Su pérdida es ante todo cultural, como lo demuestra el hecho de que seamos americanos incluso antes de haberlo sido. Lo mismo ocurre con el monolingüismo, donde la lengua es el medio de transferencia social. La pérdida de centralidad económica está, pues, ligada a la reconversión transnacional de las economías que han llegado a un punto muerto en el desarrollo nacional; lo único que le queda al Estado para controlar la sociedad es la centralidad de la «seguridad social»; de hecho, ya no hay sociedad fuera del Estado. Insisto especialmente en este punto ante los llamamientos recurrentes a la «sociedad civil». Lo único que podemos constatar es que el Estado nacional sigue siendo objeto de luchas políticas internas por su apropiación por parte de la Izquierda y su despojo de la propiedad de la Derecha. Es objeto de luchas políticas porque es el Estado so-

cial nacional hacia el que se dirige la demanda social, porque sigue siendo el garante de la «seguridad social», útil para evitar la inseguridad y la explosión social, en el fondo, también para impedir y dirigir los movimientos sociales al margen de los movimientos de clase propiamente históricos o estructurales.

¿Habrá que volver a la hipótesis marxista del internacionalismo, internacionalismo versus nación como sugiere Fernando Oliván? Esta es una pregunta para la Izquierda, porque si el espacio público es su lugar predilecto, ahora lo es a escala mundial.

VI. DEMOCRACIA

Mientras tanto, las cuestiones planteadas hoy en Democracia son sistemáticamente dejadas en barbecho por la Izquierda. Me limitaré a enumerarlas.

Los sistemas de conocimiento ya no abordan los fundamentos ni las prácticas de la democracia. Está la pregunta obsesiva de Carlos Fernández Liria: ¿por qué la Izquierda, cuando «consigue» llegar al poder, no puede gobernar? El profesor Fernando Oliván critica el «populismo», pero en su índole, las «elites» son una especie significativa porque están ahí para ocupar el lugar del pueblo y formar parte de una aristocracia republicana o monárquica. Sin embargo, existen populismos de Izquierda y populismos en los países ex colonizados del Tercer Mundo.

¿Debemos seguir pensando en la democracia en términos de «Estado de derecho» y de determinación de una mayoría y una minoría? En cualquier caso, ¿cómo podría basarse en constituciones que prohibieran su instrumentalización en beneficio de intereses particulares? Veamos cómo funcionan y cómo se nombran los Consejos Constitucionales y los Tribunales Supremos. Al final, son simplemente los asesores de los poderes económicos y político-mediáticos: ahí donde reside el verdadero poder. En estos dispositivos, la Izquierda y sus «élites» tienen la Ley como única arma. Los de la Derecha, en cambio, actúan como histriones, adorados y promovidos de una tribuna televisiva a otra con poca consideración por su competencia.

Ya no estamos con Platón. Hay que redefinir la noción de «élite» y, en consecuencia, reformular una «Democracia» falsamente representativa, ya que vuelve a nombrar indefinidamente a las mismas personas, acreditadas por la vulgata definitivamente aceptada de que son «los mejores». Editócratas, comentaristas de encuestas publicadas por institutos privados y formados en métodos de gestión de recursos humanos aplicados al pueblo, con la intención de vendernos la democracia liberal acaban de inventar un disparate conceptual: el «iliberalismo».

La «democracia» no existe hoy y nunca ha existido, según Cornelius Castoriadis y, más cerca, Jacques Rancière y Christophe Pébarthe. La abstención electoral tiene este precio. Expresa el resultado de la selección política contemporánea a través de sistemas y procedimientos políticos de legitimación de una aristocracia que media en el ámbito del sagrado estatal. Lo que está en cuestión no es tanto su necesidad como su control: cómo sus actividades y decisiones pueden ser sometidas a la vigilancia popular. En Francia, los «Gilets jaunes» habían imaginado los prolegómenos para ello con el referéndum de iniciativa ciudadana, la destitución de los cargos electos y de los responsables de los mecanismos institucionales de las políticas públicas, el sorteo, la rotación de mandatos, la búsqueda de consenso, el otorgamiento a los sindicatos de un papel protagonista en los consejos de administración de las empresas; en resumen, pensar la democracia como un conjunto de «colectivos deliberativos» en las ciudades y los barrios. Esto no tiene nada que ver con el populismo; al contrario, se trata de volver a los orígenes del significante Demos-kratos vivido ya sea en la colina del Pnix, en el apogeo de la Atenas clásica o en autores como Jean Jaurès.

Democracia deliberativa

A este respecto, es interesante recordar el episodio de COVID 19. Fue la ocasión para la «democracia liberal representativa» de permitirse, entre otras cosas, capturar los espacios públicos y privados en un mismo movimiento, desplazándolos juntos fuera de la política; todo pensamiento de Izquierda fue desalojado. Así es como la gestión de la epidemia por los poderes públicos supuso un gigantesco secuestro de las cuestiones sanitarias para instaurar una sociedad de control. Adornada con una batería de medidas, fue una ocasión inesperada para experimentar métodos de recorte de las libertades individuales y colectivas, y para consagrarlos en piedra. En Francia, las decisiones han sido tomadas por el presidente de la República bajo el paraguas del Consejo de Defensa, con Mackinsey al fondo, la empresa que está detrás de los procedimientos de nudging: la tarjeta sanitaria, la amenaza de los códigos QR, etc., es decir, en el corazón de los procedimientos de adaptación a la ideología neoliberal, sobre los que Barbara Stiegler ha elaborado algunos análisis esclarecedores. Una sola persona se ha tomado así la libertad de actuar arbitrariamente sobre los detalles íntimos de la vida de las personas y de acostumbrarlas a obedecer a los impulsos coercitivos del Estado: una especie de ensayo general para otros acontecimientos, no sólo sanitarios.

Una situación de este tipo, no una pandemia sino, según la revista *Lancet*, una sindemia, debería haber implicado una serie de actos asistenciales, con el despliegue

masivo de personal sanitario, vinculados a las demandas públicas de los pacientes organizados, y no medidas policiales para hacer frente a hombres, mujeres y niños abandonados a su suerte, sin más poder de acción que esperar las últimas instrucciones. La epidemia de SIDA ha demostrado lo esencial que ha sido la matriz de la democracia sanitaria en su control terapéutico. Para el Covid, hubo un deseo por parte del personal de enfermería de reivindicar su papel como profesionales de la salud, e intentos de construir colectivos deliberativos contra la gestión administrativa, burocrática y gerencial de los hospitales, que querían mantener el rumbo del ahorro presupuestario, la «gestión de flujos», la eliminación de camas, por no mencionar esa grotesca gestión de las residencias para ancianos. Al final del episodio, todo volvió a ser como antes: el personal tenía que hacer «dinero» aumentando la actividad: igual que la policía.

Ahora, la Izquierda está convocada a reflexionar sobre la democracia y que, con sus intelectuales, produzca los trabajos necesarios para investigar todas estas cuestiones. Así pues, antes de ser un programa para la Izquierda, es sobre todo un programa de investigación para investigadores en ciencias sociales involucrando a la sociedad; un programa inevitable ligado a las cuestiones medioambientales y climáticas, así como a los procedimientos de decrecimiento que implican. Hay formas de avanzar: basar la democracia en los colectivos deliberativos que surgen de lo que John Dewey llama «públicos» y que reivindican los «Gilets jaunes». La cuestión democrática es, por tanto, algo distinto de la definición de un sistema político funcional entre mayorías y minorías. Sobre todo porque la cuestión democrática concierne también a Europa, ya que sobre muchas de estas cuestiones no tiene nada que decir: ¡No está ahí para eso!

La izquierda: ¿liberal?

En la breve discusión sobre los orígenes de la Izquierda en *Peur du Peuple*, señalé que la propia palabra, que hace referencia al lugar ocupado por los diputados en la Convención de 1789, sólo se utilizaba con carácter retroactivo. Esto de retroceder un siglo para identificar lo que nació a principios del siglo XX, tras el siglo anterior que vio la instauración del conflicto social entre el mundo del trabajo y el del capital, resulta fraudulento. De hecho, hoy en día, ¡toda la Izquierda parece estar de acuerdo en que empezó en 1789! Pero eso es anacrónico, si no, ¿por qué no remontar sus orígenes a las revueltas de esclavos dirigidas por Espartaco? Históricamente, pues, la Izquierda nació cuando se institucionalizó la oposición entre Derecha e Izquierda y se instauró definitivamente la República a principios del siglo XX; más concretamente, cuando la burguesía optó por la república para conjurar el riesgo de revo-

lución presente continuamente en el siglo XIX, ahí, cuando el movimiento obrero se embarcó en la construcción nacional sobre la base de la negociación colectiva. Afirmar que la «Izquierda» representa los intereses del pueblo desde 1789 no es menos falso, ya que estaban en juego los intereses de la «burguesía», que decir que inventó la noción de «propiedad» como derecho. De ahí la pregunta: ¿tiene algo que ver la propiedad con el socialismo?

¿Qué decir de la herencia racionalista de 1789 y de la razón, cuando todo eso condujo al fascismo? Paul Virilio ha lanzado esta crítica diciendo que no se puede hablar de progreso en un siglo que ha visto la Shoah. Luego hay otra pregunta: ¿para qué sirve el progreso técnico si no resuelve la cuestión social? Defender a los pobres y pretender estar «del lado del bien» es ciertamente gratificante, pero es un atajo que el pensamiento de Izquierda contemporáneo adopta fácilmente. Es una forma de identificar la «Ilustración» con el socialismo y de afirmar que ser de Izquierdas es su legado. Nuestra pregunta, «¿Qué es la Izquierda?», requiere, no tanto que nos distanciemos de esta putativa «Izquierda» de la «Ilustración», si no que la desmitifiquemos, añadiendo algunos elementos a mi capítulo sobre el liberalismo en *El miedo al pueblo.*

Echemos un vistazo a la historia de Europa antes de 1789. Fue devastada por 200 años de guerra, la guerra de los campesinos en Alemania, el levantamiento protestante en Escocia, la guerra de Francia contra el reino de España, las guerras ideológicas de religión en el siglo XVII etc. Tras todo esto, lo que vemos es la durabilidad de las estructuras sociales que las produjeron: ¡siguen funcionando hoy en día!. Las estructuras monárquicas inundan los medios de comunicación y el espacio institucional: los reyes están presentes y son adorados en todas partes.

Cuando Hobbes describe el estado de naturaleza como una guerra de todos contra todos, y que la naturaleza humana es fundamentalmente violenta, tiene en mente el horror de las guerras intestinas que ensangrentaron su siglo. Plantea el problema político de cómo salir de él en forma de «cómo guiar a los hombres hacia el bien» cuando se están matando unos a otros en su nombre. En otras palabras, ¿cómo convivir pacíficamente en sociedad? Esto remitía a una concepción del «bien» basada en el orden moral y religioso. En efecto, desde la ciudad justa de Platón hasta la comunidad divina de Santo Tomás de Aquino, todas las teorías políticas se orientaban hacia el «bien». Con Maquiavelo se produjo un cambio: el Príncipe era alguien preocupado únicamente por la estabilidad del Estado. Maquiavelo disoció así la política de la moral estableciendo una especie de arte de administrar la convivencia en una sociedad; esto sólo es posible mediante las leyes de este mundo, donde reinan las pasiones humanas. No mediante el bien, que sólo debe pensarse como un mal menor, lo que supone tomar la naturaleza humana tal como es: violenta, limitada a su propia satisfacción y resistente a la virtud. La misma observación que Hobbes.

De ahí surge una visión más realista y pragmática que utópica del problema de la coexistencia pacífica entre los seres humanos.

De renunciar al bien y tomar nota de ello se impuso un modelo basado en la privatización de los valores que suprime las autoridades morales dispuestas a decir cuál es el camino del bien: Max Weber lo llamó «neutralidad axiológica». Es lo que se consideró revolucionario después de 1789: el Estado no tiene por qué inmiscuirse en las opciones morales e ideológicas de los individuos que componen una sociedad. El mantra de la «libertad individual» como norma política y social se estableció sobre esta base: ¡en eso consiste el liberalismo! En la actualidad, muchos intelectuales y expertos en política y medios de comunicación acusan de «iliberalismo» a los regímenes políticos de Europa y del resto del mundo, alabando al mismo tiempo el paradigma político liberal-reaccionario. Resulta inquietante oír a los intelectuales de Izquierda repetir esto una y otra vez, ya que, tal vez sin darse cuenta, asocian el liberalismo al movimiento, al progreso, a la tolerancia y a los derechos individuales frente al absolutismo: en realidad, asocian el liberalismo al proyecto imaginario inicial, preliberal, cuando se trataba de rechazar las tradiciones, el conservadurismo y las jerarquías como forma de expresar la repulsa hacia todos los sistemas normativos.

Si ahora se distingue entre liberalismo político o societal y liberalismo económico, tan apreciado por la Derecha, es para asociarlos mejor, porque tanto en la Derecha como en la Izquierda, la distinción no tiene cabida: ¡el liberalismo no puede dividirse, es una doctrina unitaria! Sólo los diferenciamos artificialmente y a posteriori. Es como si sólo hubiera un liberalismo y que, frente a la naturaleza profunda del ser humano, la adhesión a uno nos obligara filosóficamente a adherirnos al otro: en realidad, se trata de concebir un orden político conforme a la naturaleza del ser humano, de ahí la necesidad de conocer la naturaleza del ser humano. De eso surgió el «positivismo», que consistía en insertar la ciencia en la esfera política para establecer leyes del comportamiento humano. Un proyecto vano.

Para Helvétius, el filósofo de la Ilustración, la ley del movimiento humano es su sometimiento a su propio interés, a la satisfacción de deseos privados egoístas: incluso dar es egoísta porque hay una razón moral para el egoísmo que nos obliga a encontrar la manera de hacer posible que los deseos egoístas colaboren. Como ahora sabemos, la respuesta será el «mercado» enmarcado por la ley, el único medio de satisfacer las pasiones egoístas sin recurrir a la violencia. El «comercio suave» suaviza la moral porque se supone que todos se benefician de él, especialmente mediante actos contractuales. Además, como el mercado parece favorecer el progreso económico de la sociedad, ayudado por la «mano invisible» de Adam Smith, se organizan las contribuciones individuales a la riqueza colectiva. De este modo, el mercado y la libertad se han vuelto inseparables: es imposible separarlos del liberalismo societal

o de la moral. Voltaire y Bentham ya tenían esta idea: son dos caras de la misma moneda. En consecuencia, la «libertad» se ha puesto al servicio de las opciones económicas de los individuos, con la garantía de que el Estado no intervendrá, salvo cuando la Izquierda gobierne para actuar sobre la "demanda" mediante políticas económicas adecuadas. Y ahora, en la última paradoja del liberalismo de Izquierda, también sobre la "oferta". La Izquierda se niega a afrontar esta contradicción; por eso, ninguna otra teoría política discute el dominio del liberalismo: la recurrencia de la palabra «iliberal» en el ámbito político y mediático es una celebración de ello.

En el extremo temporal de este criterium histórico, la promesa de la Ilustración ha resultado ser artificial: la pobreza y las crisis políticas y económicas han alcanzado proporciones inconmensurables, las guerras han seguido extendiéndose por el mundo, ahora en una Europa que se creía a salvo de ellas desde los desastres de los años cuarenta, hasta el punto de poner en entredicho la existencia misma del planeta. El mito liberal se ha derrumbado y la libertad y el mercado autorregulado se derrumba con él.

¿La izquierda contra los liberales?

La primera crisis del petróleo, en 1973, marcó el inicio de la ruptura del consenso sobre el Estado del bienestar y su legitimidad. La crisis resultante provocó una inversión de la política pública sobre la legitimidad de las políticas sociales y económicas. Antes, el objetivo central había sido producir legitimidad en términos de «progreso social colectivo», pero ahora se trataba de legitimar políticas que pusieran «al individuo en el centro»: el individuo es el único responsable de su propia condición. El debate se polariza en torno a una crisis de paradigmas: neoliberalismo y neomarxismo. Es interesante observar que la respuesta de la Izquierda se basa en una evaluación neomarxista, con la idea de que las políticas sociales de la Izquierda, que antes se basaban en el paradigma liberal y en el reformismo de inspiración marxista, ahora deben pensarse y construirse dentro del paradigma neoliberal dominante: la «socialdemocracia» se presenta ahora bajo este nuevo disfraz.

Lo que es aún más curioso es que ambas teorías compartían la predicción del declive del Estado que se afirmaba en sus predicciones originales. Sin embargo, el declive que se está produciendo es el de la propia noción; el Estado, por su parte, tiende a reforzarse de un modo específico en relación con los intereses de los vectores sociales apoyados por las teorías: la burguesía, por un lado, y el proletariado, por otro. De este modo, asistimos a la captura del espacio público como lugar político, recreado ahora como la sede del control estatal: cámaras, reconocimiento facial, drones y, por supuesto, policía omnipresente para vigilar los movimientos y las manifestaciones sociales y políticas.

En un momento en el que recuperar el *Espacio público* –lo público y su espíritu– como lugar de poder sobre la gestión colectiva de los bienes comunes se está convirtiendo en algo urgente, la Izquierda persiste en estrategias que se centran en la «toma el poder del Estado». Si nos fijamos en las nuevas formas de organización y expresión política, es precisamente esta cuestión la que está en juego, apuntando a la génesis de un paradigma totalmente original: el que apuesta por la estrategia de la «revolución ciudadana».

El desafío cultural para la Izquierda es inmenso. Hay una fuerte tendencia en la Izquierda a idealizar las luchas obreras; pueden ser orientadas, segmentarias, dispersas, incluso regresivas. Desde este punto de vista, el movimiento de los «chalecos amarillos» ha desconcertado a muchos analistas políticos: para ellos tenían que ser inmediatamente reacciones de antagonismo al capital. Sin embargo, era necesario que esos movimientos se impregnasen de reflexividad y fuesen capaces de ir más allá de lo inmediato mediante una mirada retrospectiva y crítica sobre sus experiencias vividas. Las investigaciones sobre los Chalecos Amarillos han demostrado que los procesos de resistencia se convierten simultáneamente en procesos de cuestionamiento de las divisiones entre los explotados y su sustrato social: las relaciones de poder entre hombres y mujeres, por ejemplo. Así pues, unificar y totalizar situaciones diversas implica, en particular, una actividad capaz de oponerse al culto y la sacralización de lo espontáneo, que de hecho está muy cargado de prejuicios y estereotipos, y dotarse de una cultura política crítica. La Izquierda es una cultura de lo cotidiano, de las formas de vida y de la construcción de nuevos vínculos sociales en el espacio público, una cultura que pretende desmantelar y denunciar la cultura del «capital» como cultura de la subordinación de lo vivo a lo muerto.

La izquierda política

Las actuales formas de representación, centradas en las superestructuras estatales, han hecho posibles las diversas formas de sometimiento y esclavitud que, más allá de los propios lugares de producción, estructuran la relación social del trabajo. Forman parte de una creación de época: la extrema derecha era hostil al «estado de derecho», pero es posible hacer política fascista dentro del estado de derecho, incluso con constituciones «democráticas». En realidad, su virtud se limita a afirmar «nunca más nazismo», pero no para impedirlo. ¿Tiene la izquierda capacidad para transformar estas peripecias y, en general, todos los eventos? En resumen, ¿Es realmente performativa la acción humana en el espacio social? O, mejor aún, ¿Existe racionalidad en los acontecimientos humanos? Estas preguntas pesan mucho sobre el concepto de *libertad* y la posibilidad de perfectibilidad de la condición humana.

Luego está la cuestión política. Paradójicamente, es secundaria, no en el sentido de que sea menos importante, sino en el sentido de que es imposible afrontarla si antes no contemplamos esta identidad humana en toda su dimensión pre-política.

Izquierda y Derecha no constituyen inmediatamente dos realidades unidimensionales articuladas como opuestos sobre un posible eje sistémico. Además, la distinción entre Derecha y Extrema derecha es matizada, al igual que la relación con la verdad. Los conceptos de Izquierda y Derecha tienen orígenes históricos diferentes y muy específicos. Su construcción histórica y los vínculos semánticos con resonancias teológicas hacen que, a partir del siglo XIX, constituyan la mecánica organizativa de prácticamente toda la vida política del Estado moderno. En resumen, siguiendo las líneas fantasmagóricas de una abstracción ideológica, los sujetos políticamente activos, desde los partidos políticos hasta los medios de comunicación de masas, así como los propios votantes, están sometidos a los rigores de un sistema unidimensional. Se les ha colocado en un tablero político en el que la relación entre lo privado y lo público es desfavorable a la Izquierda política. Las palabras «privado» y «privatización» están en boca de todos y se han convertido en mitos que impregnan todas las actividades sociales y económicas; el acceso al discurso público se reduce al mismo tiempo que se restringe el acceso al espacio público.

Más ampliamente, esto corresponde a la captura por la privatización de todos los espacios y objetos públicos, el agua, los fondos marinos, los bosques, el espacio, una privatización que prohíbe progresivamente el acceso a la naturaleza. En resumen, la privatización por el capitalismo contemporáneo de las condiciones de reproducción de la vida misma en la Tierra se convierte en un desafío ineludible para la Izquierda política. Pensar en el mundo que se anuncia implica ir más allá de los impensamientos que la han alimentado.

Y no es el menor de ellos, el de las migraciones internacionales, que se han convertido en el «desplazamiento de los pueblos». Estos tienden a redefinir todos los parámetros que solían tejer la trama de la existencia nacional y de la adherencia a la «patria» en particular. En el centro de la lucha de clases, la lucha por la descolonización de los Estados nacionales, tanto en relación con sus propias poblaciones blancas y racializadas como con el mundo exterior, es parte de su agenda. Esto es de igual importancia que la lucha para que los trabajadores tomen el poder sobre el trabajo -decidiendo cómo se define y sobre la producción- como dimensión básica de la ciudadanía.

Bajo el impacto de las guerras territoriales y los trastornos climáticos, estas trashumancias son extrañamente similares, *ceteris paribus*, a la invasión inicial del planeta por los seres humanos. Que la izquierda esté a la altura de los cambios conceptuales, organizativos, institucionales, etc., supondrá poder seguir elevando cada

vez más nuestra humanidad. Sólo la izquierda, con todo lo que ella porta y que la constituye, es capaz de asumir semejante programa.

Sin embargo, leyendo este texto, quizás podríamos entender que las organizaciones y grupos identificados con la Izquierda, o que se auto-identifican como tales, pueden ser plenamente reaccionarios; ésta no es la menor de las paradojas de los «seres» de izquierda. Eso, también, tiene algo que ver con el *Miedo al Pueblo*.

Sugerencias de lectura

Sugerencias de lecturas complementarias sobre una serie de temas tratados en este texto. No se citan aquí los autores ya citados con los títulos de las obras de referencia. Las fuentes bibliográficas académicas habituales se limitan a las fechas de publicación: pueden encontrarse fácilmente en buenas librerías y, por supuesto, en Internet.

Darwinismo versus darwinismo social:

Patrick Tort, *Du totalitarisme en Amérique, 2022*. Et *L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*. 2024. Et *Darwin et le darwinisme.* Coll Que sais-je. 1997.

El neoliberalismo en cuestión:

Karl Polanyi, *La grande transformation.* 1944.

Barbara Stiegler, *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique.* 2019.

Thomas Piketty, *Une histoire du conflit politique. Élections et inégalités sociales en France.*2022.

François Bégaudeau, *Histoire de ta bêtise. 2019.*

Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L´idéologie en France. 2002*
Juan Carlos Monedero, *Política para indiferentes.* 2024

El racismo como atributo del Estado nacional:

Sylvie Laurent, *Capital et Race. Histoire d'une hydre moderne*, 2024.
Houria Bouteldja, *Beauf et Barbare. Le paris du nous.* 2023.
Abdelmalek Sayad, *Mémoires algériennes*. 2004.
Tylor Stoval,l, *White freedom: the racial history of an idea,* 2021.

La democracia más allá de la democracia representativa:

Jacques Rancière, *Penser l'émancipation.* 2023. Et *La haine de la démocratie.* 2005.
Christophe Pébarthe, *Athènes, l'autre démocratie, av J.C. 2022.*
Bernard Friot-Bernard Vasseur, *Le communisme qui vient.* 2024.

Sobre el populismo:

Carlos Fernandez Liria, *En défense du populisme.* 2016.

Otros:

Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia*. 1968
Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. 1970
Ignacio Sanchez Cuenca, *La superioridad moral de la Izquierda*. 2018.
Bernard Sichère, *Le moment lacanien.* 1983.
Paul Virillo, *La bombe informatique: essai sur les conséquences du développement de l'informatique.* 1998.
Pierre Rosavallon, *Le moment Guizot*. 1985
Robert Jacob, *La parole impérieuse. Les formes premières du droit en Occident.* 2020
Luciano Cánfora, *La democracia. Historia de una ideología*. 2004



MANTÉNGASE INFORMADO DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES

Suscríbase gratis al boletín informativo www.dykinson.com

Y benefíciese de nuestras ofertas semanales

El momento político y social de las décadas que cubren el cambio de siglo vio cómo la izquierda se alejaba de sí misma y de todos aquellos para quienes alguna vez fue importante. Los textos que aquí se presentan dan cuenta de este alejamiento. Como tales, constituyen una especie de manifiesto que señala la desaparición definitiva de la Izquierda histórica, tan irreversible parece ser su destino. Los intentos de reformar la izquierda tomando prestados los modelos ideológicos y político-económicos a los que venían a combatir y cambiar no han hecho sino acelerar el proceso hacia su muerte clínica.

Sin embargo, cuando toda esperanza se ha desvanecido, la marcha de la sociedad nos recuerda sus exigencias, porque no le aportan nada estos riesgos. Prosigue imperturbable su camino civilizador a través de los obstáculos objetivos que encuentra, imponiendo una reflexión y proponiendo soluciones que serán asumidas y reinterpretadas por la inteligencia humana.

9 791370 065973

Universidad Rey Juan Carlos
Servicio de Publicaciones

Dykinson, S.L.
www.dykinson.com