

I. “ROBARON LAS PALABRAS...”. DE LA CONFUSIÓN DE LA ÉPOCA Y LA NECESARIA REINVENCIÓN DE LA POLÍTICA

“Cuando teníamos las respuestas nos cambiaron las preguntas”. Este grafiti, escrito desde hace varias décadas en muros de París, Quito, Berlín, Buenos Aires, Madrid, Praga, Caracas o Lisboa, bien anónimo, bien atribuido a diferentes autores, siempre termina dejando su poso de intranquilidad, pues no desvela quién o quiénes tienen tanto poder como para lograr cambiar el rumbo de las interrogaciones. La sospecha queda vagando por el aire, pero, desconectada de cualquier pretensión de cambio, se convierte en un mero entretenimiento, algo tan funcional a la salud del sistema como la caída de los cinefórum y el auge de los programas del corazón o el paso del crucigrama al *sudoku* como forma popular de distraer el entendimiento.

Con el nacimiento del lenguaje nació la mentira (el engaño, podemos suponer, tiene más larga data). Aún hoy sigue mintiendo más la palabra que el cuerpo, el lenguaje que el gesto, la comunicación no verbal que la entonación o la mirada. De hecho, nuevas hipótesis apuntan que el viaje hacia el lenguaje pasó por desarrollos corporales previos desde donde luego saltaría la palabra: una determinada estructura cerebral, la conexión entre el movimiento de la mano, los ojos y el cerebro, el desarrollo muscular que permite los gestos, la comunicación no verbal, y todo ello en múltiples contextos y posibilidades, terminaron construyendo esa realidad inaudita, extraordinaria, compleja y aún desconocida que es el lenguaje.¹

La posibilidad de comunicarnos permitió dar un salto exponencial en la historia de la humanidad, pues lo que antes necesitaba de la conjunción del azar y de miles de años para permitir la evolución, pasó a lograrse con un recurso, el lenguaje, que otorgaba la capacidad de informar y alertar sin riesgo, sin esfuerzo y con espectaculares resultados (baste pensar lo que implica enseñar el uso del fuego, las capacidades del arado o los efectos de la penicilina). La selección natural dejó, así, paso a la selección técnica, y la comunicación de los desarrollos tecnológicos, de los descubrimientos científicos y médicos, de las formas de organización social y política ha llevado a la humanidad a un momento especial en su historia. Un momento en donde la responsabilidad es tan alta y las respuestas tan escasas que el vértigo se adueña de ella.

¹ La evolución del lenguaje como “acumulación de estratos” la desarrolla Michael Arbid, quien continúa el debate sostenido desde hace medio siglo por Noam Chomsky, Sue Savage-Rumbaugh, Steven Pinker, Paul Bloom y Philip Lieberman entre otros muchos. Un resumen de estas discusiones se puede hallar en Christine Kenneally, *La primera palabra. La búsqueda de los orígenes del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

En el siglo XX, más de la mitad de la población mundial ya sabe leer y escribir, lo que implica la posibilidad de multiplicar las posibilidades y saltar del proceso de *hominización* al de *humanización* (Carbonell). Allí donde ayer cualquier desarrollo tecnológico tardaba hasta decenas de miles de años en transmitirse –como ocurrió con el fuego–, ahora puede socializarse instantáneamente, disponiendo miles de millones de seres humanos de la posibilidad de seguir avanzando en el conocimiento. Tenemos la posibilidad de superar la selección natural y transformar el conocimiento de nuestra especie en una conciencia operativa con capacidad crítica de trascender muchas de las limitaciones que ha sufrido el ser humano en su desarrollo histórico. La selección natural opera sobre los individuos y serán sus genes los que tengan éxito reproductivo. Pero es la especie quien le ha dado el arma más eficaz para alcanzar ese éxito: el lenguaje. Por eso la libertad no puede entenderse, sin más, como algo individual. Sólo se es libre en el marco de la especie. Siendo animales sociales, cualquier resultado es fruto de la riqueza colectiva, y cualquier disfrute particular que pretenda desentenderse del origen del mismo –la suma histórica y presente de esfuerzos humanos– se convierte en un privilegio. De ahí la consternación que produce el hecho de que ese posible salto a la *humanización* tenga lugar justo en el mismo momento en que tres cuartas partes de la humanidad no sólo están al margen de ese desarrollo tecnológico, sino que carecen de lo mínimo para vivir.²

Con las enormes ventajas siempre vienen también enormes riesgos. La revolución neolítica, con el paso de la recolección a la agricultura y de la caza al pastoreo, sentó las bases para la creación de excedentes y el desarrollo de formas políticas autoritarias, basadas precisamente en el reparto de ese excedente. Allí donde antes funcionaban liderazgos variados, ligados a la condición nómada de los grupos humanos y a las diferentes aptitudes, la existencia de excedente y la posibilidad de alcanzar un enorme poder sobre la base de su reparto concentró el liderazgo y dará paso a las estructuras monárquicas de la antigüedad.³ La historia de la humanidad gira en torno a la creación y reparto de excedentes o al robo de los mismos. El conflicto es el motor de la historia. La lucha imposible: burlar la muerte. El anhelo terrenal: la inclusión personal y familiar en las ventajas de la vida social.

A raíz de la revolución industrial, Marx hizo ver que el trabajador había sido separado de sus medios de producción para pasar a organizar su vida a través de un salario. Weber, por su parte, ancló su pesimismo en la constatación de la entrega paulatina a férreas burocracias de una multitud de aspectos que antes estaban

² Eudald Carbonell, *La conciencia que quema*, Barcelona, Ara Llibres, 2008.

³ Mark van Vugt, Robert Hogan y Robert B. Kaiser, "Leadership, Followership, and Evolution. Some Lessons From the Past", en *American Psychologist*, abril de 2008, pp. 182-196.

bajo control de las personas o los colectivos –la educación a la escuela, el trabajo a la fábrica, la trascendencia a la iglesia, la defensa al ejército, el intercambio de bienes al mercado, la moral al derecho, la salud a los hospitales, el arte a los museos...–. Hemos entrado en el siglo XXI entendiendo que las palabras también han sido hurtadas, que los significados han sido violentados, que los discursos han sido encanallados, aunque los laboratorios en donde se organizan estos golpes, donde operan los cárteles intelectuales que obran esta alquimia inversa están cubiertos de disfraces de honorabilidad, donde gozan del prestigio que siempre rodea al saber.

Think tanks que diseñan estrategias discursivas; medios de comunicación que resuenan expresiones hasta hacerlas un nuevo sentido común; estudios cinematográficos que legitiman, adelantan y sondean en las pantallas comportamientos excepcionales; industria del ocio que naturaliza actitudes y armamentos, señala objetivos bélicos y construye amigos y enemigos de manera callada a través de videojuegos y otros artículos de entretenimiento, en colaboración con un nuevo “complejo militar-industria del entretenimiento”; partidos políticos que han renunciado a sus tradiciones ideológicas y a su propia lectura crítica de la realidad; campañas electorales millonarias y espectaculares que hacen creer a los ciudadanos, ociosos de la política entre campaña y campaña, que son imprescindibles al menos una vez cada cuatro años; iglesias que negocian en el zoco institucional, mediático y económico espacios materiales y doctrinarios; profesores, investigadores y científicos que adaptan los discursos *oficiales* envolviéndolos de forma académica y vistiéndolos en un *continuum* cultural que los hace más creíbles; fundaciones que sancionan la honorabilidad de la interpretación con sus investigadores, cátedras privadas, revistas, becas y seminarios; grupos de expertos que estigmatizan las alternativas y justifican en lenguajes arcanos la inevitabilidad de lo que ocurre; cadenas mediáticas que hacen cotidiana esa parcial lectura del presente a través de la creación de un gran bloque de referencia llamado *opinión pública* que disciplina la disidencia respecto de su moda; formatos cerrados de noticias que crean superávit y déficit de según qué realidad; falsos periodistas que difunden falsas noticias en televisiones y periódicos reales, principalmente en el ámbito local; programas “del corazón” donde la compasión es la gran ausente; secciones crecientes de humor que desactivan el potencial político de la sátira y reinventan el papel reaccionario del bufón; o *reality shows* donde la realidad se convierte en un esperpento al espectacularizarla y convertirla en ficción.

En definitiva, relatos al servicio de la identificación con modelos que son funcionales para la reproducción del marco existente, para la creación de una actitud conformista, herramienta de intereses particulares presentados como intereses generales e “instrumento de la mentira de Estado y del control de las opiniones”; en definitiva, “un increíble atraco al imaginario” basado en un lenguaje que no

hablamos, sino que nos habla.⁴ En 1948, el escritor George Orwell entendió que lo peor que le podía pasar a un ser humano era ser observado permanentemente por el *gran hermano* (“*The Big Brother is watching you*”, rezaba el repetido recordatorio, nacido de los horrores del nazismo y del estalinismo). Sesenta años después, lo que se veía con pánico en su novela *1984* se ha convertido en la clave del éxito de un programa global de máxima audiencia. Si la tortura ha sido durante el siglo XX la máxima expresión de la degradación humana, aún más después de la experiencia de los campos de concentración, la serie *24* con el encumbramiento del agente Jack Bauer (protagonizado por el actor Kiefer Sutherland) se ha sustanciado en el paradigma de la razón de Estado de la era Bush, donde la disolución de la presunción de inocencia y la normalización de la tortura señalan la incompatibilidad entre la democracia y el *estado de excepción permanente* (Agamben) en el que nos hemos instalado. La detención de lo moral a que la urgencia y confusión del mundo occidental lleva en nombre de unos supuestos valores colectivos.⁵

Se felicitaba el filósofo esloveno Slavoj Žižek de haber podido ver la película *Matrix* en un cine de Eslovenia y tener la oportunidad única de sentarse cerca del

espectador ideal para la película, es decir, un idiota [...] un hombre a punto de cumplir unos treinta años, que estaba tan absorto en la película que no dejaba de molestar a los otros espectadores repetidamente con fuertes exclamaciones del tipo: “¡Dios mío, guau, la realidad no existe! ¡Todos nosotros somos unos títeres!”

⁴ Véase Christian Salmon, *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes*, Madrid, Península, 2008, p. 41. Ya en los años 80 del siglo pasado, Jesús Ibáñez había analizado cómo la construcción de relatos estaba sustituyendo a las cosas a través de la publicidad, de la misma manera que algo similar ocurría en el mundo de la política. Conforme el zumo de naranja iba perdiendo su naturaleza iba adquiriendo más cualidades de “lo” naranja (sabor, color, olor, envoltura y denominación como “zumo natural”). El final del viaje son unos polvos con un intenso sabor a naranja, color a naranja, olor a naranja pero donde la naranja ha desaparecido por completo. Como las ideologías en el bipartidismo mundial imperante. Calvin Klein utiliza los medios para anunciar su etiqueta de prestigio. También de colonia. En uno de sus anuncios de perfume, una voz sensual decía que la fragancia era como el viento, como el agua, como la luz. Una mujer con una belleza extraña, sobrenatural, recortaba su cuerpo perfecto con el mar, dejaba volar su cabello al viento, entregaba sus curvas al sol. “Los sentidos no mienten”, susurraba la voz sensual. Es un anuncio de un perfume, pero no podemos saber cómo huele. El olor es un sentido que no admite engaños. Por ese decimos igual a lo que una cosa es y a cómo huele: esencia. En la televisión, en las fotos, no pueden olerse las esencias. No puede olerse la esencia de ese perfume que es como el agua, el viento y la luz. “Los sentidos no mienten”, dice Calvin Klein. El perfume se llama *Truth*. El nombre, “verdad”, oculta la *esencial* mentira. Pero la colonia, como producto de diseño, no sirve al margen del recitado de su marca. En los perfumes, como en las campañas electorales, el engaño se esmera, pura mercadotecnia que inventa mundos paralelos al servicio de la negación de la condición humana (mortal e imperfecta). Puede consultarse, entre otros trabajos de Jesús Ibáñez, *Por una sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Siglo XXI, 1997.

⁵ Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

No es que ese personaje le pareciera la quintaesencia del horror, pues continuaba afirmando: “Sin duda prefiero esta ingenua inmersión en la película a las interpretaciones intelectualoides y pseudosofisticadas que proyectan sobre ella refinados matices filosóficos o psicoanalíticos”. Lo relevante, a fin de cuentas, estaba en que la falta de adecuación entre las promesas y los cumplimientos sociales, entre los discursos y las prácticas, entre las expectativas y las realidades, junto a la falta de claridad, la ausencia de referentes y la confusión general, venía ahora a expresarla una persona supuestamente madura –treinta años–, al hilo de una película *oportuna*, en forma de infantil constatación –ni siquiera adolescente– de que “la realidad no existe”. En otras palabras, detrás de la sorpresa de *Matrix* sólo estaba el hecho de que las cosas no estaban funcionando según el manual de instrucciones en el que nos habíamos socializado.⁶

Nunca en la historia una crisis económica había sido tan publicitada como la que empezó a golpear al mundo desde finales de 2008. Sin embargo, tanto la ciudadanía como los que visten la condición de expertos manifestaban, de manera igualmente pública, su desconcierto y la incapacidad de proponer medidas alternativas pese a la magnitud del desastre. Aún más, como veíamos al inicio, el mundo al revés del que hablaba el escritor uruguayo Eduardo Galeano no deja de crear sorpresas.

Con supuestas propiedades taumatúrgicas, Barack Obama era elegido en noviembre de ese mismo año presidente de Estados Unidos. Por primera vez un afrodescendiente y, además, intelectual, ocupaba la más alta magistratura política en ese país. Mientras, George W. Bush abandonaba el teatro político –con el abuso escénico del vicepresidente Dick Cheney en silla de ruedas– cargando y llevando con él la responsabilidad de la crisis, la guerra de Afganistán e Irak, el cambio climático y el desprestigio estadounidense en el mundo. Al tiempo que Obama ganaba las primarias demócratas a Hillary Clinton, Hollywood estrenaba *The Dark Knight* (*El caballero oscuro*), de Christopher Nolan, una nueva entrega del héroe de cómic *Batman*. En esta entrega, el hombre murciélago debía salvar la podrida ciudad *Gótica*, frente a un Joker espeluznante que representaba el mal metafísico al buscar el dolor por el dolor y arrastrar al bien a cualquier precio a la oscuridad. La sociedad norteamericana –y desde ahí la práctica totalidad de los medios de comunicación mundiales–, tan amiga de los superhéroes como desconfiada de soluciones institucionales democráticas –un Estado regulador–, simplificó los problemas, y en un cruce mágico atribuyó ese mismo reparto de papeles del cine a la realidad política. Si héroes con superpoderes podían solventar cualquier entuerto, un nuevo héroe, éste político, hacía su aparición con todos los contenidos de una serie

⁶ Slavoj Žižek, “The Matrix, o las dos Caras de la Perversión” y “The Matrix. Ideología recargada”, [En línea]: <http://es.geocities.com/zizekencastellano> [Consulta: 14 de abril de 2009].

de sobremesa. Una pregunta abierta y no respondida –¿puede la política sobreponearse a estas simplificaciones?– acompaña a las reflexiones de este libro.

Mientras el mundo esperaba la salvación concedida por Obama, Europa no sabía salir de su postración desde que fracasara en su intento de constitucionalizar el neoliberalismo a través de un tratado constitucional, detenido tras el “no” de los referendos holandés y francés en 2005. La depresión social europea se acentuaba con la crisis económica y la reubicación mundial de países como Rusia, China, India o Brasil. América Latina, siempre tutelada en el pasado desde Estados Unidos o Europa, dejaba claro, con nuevos liderazgos políticos ajenos a los modos tradicionales occidentales, que una nueva etapa había arrancado y se expresaba a través de un duro discurso antiimperialista que señalaba a los comportamientos coloniales como responsables del atraso del continente. El mundo se había vuelto a acelerar y las muchas curvas no permitían vislumbrar el camino. Al tiempo, las maquinarias que habían traído al presente –el desarrollo del sistema capitalista, la evolución de los Estados nacionales y la implantación del pensamiento de la modernidad–, no se detenían pese a la confusión de los fines. La lógica del mercado, automática, inmediata, acostumbrada a dar respuestas instrumentales a estímulos igualmente mecánicos –precios, beneficios materiales, costes–, se había trasladado al mundo cotidiano, y pese a la perplejidad, seguía el pedaleo en la misma dirección. ¿Pueden imaginarse realmente las alternativas sin que medie un *shock*?

En sociedades desbordadas tecnológicamente y saturadas audiovisualmente, la necesidad de recuperar el habla como arma de transformación y bálsamo reconfortante se convierte en una urgencia. Cuando una imagen ya no vale más que mil palabras, las narraciones regresan, poco a poco, a un lugar del que nunca se fueron, pero que se cubrió con un velo de cenizas de colores. Un espacio que había sido sepultado por un humo embriagador cuando las historias de los ancianos, la memoria de las plazas públicas y la narración de nuestra propia historia colectiva e individual se vieron necesariamente derrotadas. Mil mundos se cerraban por el miedo a la incertidumbre, y otros tantos se abrían por el desarrollo tecnológico, la muerte de Dios, la desaparición virtual de cualquier límite o frontera, la promesa de ser reyes al menos por quince minutos, la potencial oferta inabarcable de bienes y el arsenal inacabable de mensajes de la televisión y el cine.

Los relatos que justifican las desigualdades, convertidos en estereotipos, nunca nos han abandonado: Ulises el astuto, rey de Ítaca, la grandeza de Alejandro, dar al César lo que es del César, vivir la vida como un valle de lágrimas, los bárbaros a las puertas de Roma, las cruzadas contra el infiel, la mujer como naturaleza, los salvajes y el descubrimiento, a quien Dios se la dé, San Pedro se la bendiga, el genio de Napoleón, siempre ha habido clases, el peligro amarillo, el telón de acero y el mundo libre, repúblicas bananeras, entrar de botones y salir de presidente, primero hacer crecer la tarta y luego repartirla, facilitar el despido, rebajar los impuestos para beneficiar a todos, la libertad es que nadie se meta en nuestra

vida... En *Parábolas y poesía* (1944), el poeta exiliado León Felipe escribía “Sé todos los cuentos”:

Yo no sé muchas cosas, es verdad.
 Digo tan sólo lo que he visto.
 Y he visto:
 que la cuna del hombre la mecen con cuentos,
 que los gritos de angustia del hombre los ahogan con cuentos,
 que el llanto del hombre lo taponan con cuentos,
 que los huesos del hombre los entierran con cuentos,
 y que el miedo del hombre...
 ha inventado todos los cuentos.
 Yo no sé muchas cosas, es verdad,
 pero me han dormido con todos los cuentos...
 y sé todos los cuentos.

Los primatólogos, cuyos avances están brindando mucha luz acerca de los comportamientos humanos, afirman que los simios se desparasitan entre ellos en una interacción constante como parte del mantenimiento del vínculo social. Los humanos, como vestigio de esa labor social, y como poseedores de lenguaje, hemos continuado esa tarea con la conversación intrascendente, la cháchara y el intercambio leve de comentarios sobre el clima, un programa televisivo –tan escandalosamente censurable como seguido por la audiencia–, el robo de un partido de fútbol o la victoria del equipo de béisbol, un músico o un concierto, una anécdota de la política, el rumbo de la economía particular o general o la narración de algo que le ha sucedido a un familiar, un vecino o una compañera de estudio o trabajo.⁷ No en vano, la regla de silencio era uno de los elementos constitutivos de la fábrica en el siglo XIX, destinado a romper las bases de cualquier ayuda mutua entre los obreros. Cuando nos hablamos nos encontramos y nos reconocemos.

En un movimiento de péndulo, la celebración posmoderna conservadora de la palabra, donde desaparece la jerarquía entre lo importante y lo intrascendente, entre lo que emancipa y lo que encarcela, o donde el “intelectual colectivo” y su saber es usado para aumentar los beneficios de las empresas sin contraparte de ningún tipo, no deja de ser un giro cosmético de 360 grados que devuelve al mismo punto de partida. Al tiempo que se dedicaban centenares de miles de millones de dólares para “salvar” a los bancos y a las empresas del sector financiero, el discurso político invitaba a la población a un nuevo “sangre, sudor y lágrimas”, a un sacrificio colectivo para reflotar el sistema. Una vez más se recuperó el discurso del “barco en el que vamos todos”, cuando en las épocas de bonanza los camarotes de lujo

⁷ Frans de Waal, *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets, 2007.

seguían ocupados por las mismas elites del poder. Como salida a la potencial confrontación, se apelaba a un *budismo político* que desaconsejaba el enfrentamiento durante la severa etapa de ajuste entre la economía real y la economía financiera.

Para evitar lo que Santos llama el “desperdicio de la experiencia”, es menester recuperar el lenguaje en su potencialidad emancipadora, despensar los monólogos basados en conceptos-cárcel y dialogar los sentidos de la vida en común. Es un ejercicio difícil de aplicar pero fácil de enunciar. Sencillo es entender que la idea de conflicto es la que va a ubicar a cada quién en un lado u otro de la trinchera, la que va a ordenar el pensamiento en una u otra dirección, la que devuelve a la política la centralidad en este momento de confusión.

Complicado será hacer del conflicto un escenario que permita superar las limitaciones del presente e inaugure nuevos acuerdos políticos al servicio de las mayorías. Por eso, vuelve a ser muy necesario acompañar a la práctica de una teoría que diferencia entre relatos de sumisión y relatos de emancipación. León Felipe, de vuelta de la barbarie fascista en España y en Europa, insistía, en plena guerra mundial:

No me contéis más cuentos,
que vengo de muy lejos
y sé todos los cuentos.
No me contéis más cuentos.
Contad
y recontadme este sueño.
Romped,
rompedme los espejos.
Deshacedme los estanques,
los lazos,
los anillos,
los cercos,
las redes,
las trampas
y todos los caminos paralelos.
Que no quiero,
que no quiero,
que no quiero,
que no quiero que me arrullen con cuentos,
que no quiero,
que no quiero,
que no quiero,
que no quiero que me sellen la boca y los ojos con cuentos,
que no quiero,
que no quiero,
que no quiero,
que no quiero que me entierren con cuentos,

que no quiero,
 que no quiero,
 que no quiero,
 que no quiero verme clavado en el tiempo,
 que no quiero verme en el agua,
 que no quiero verme en la tierra tampoco,
 que no quiero, a su ovillo, como un hilo de barba sujeto.
 Quiero verme en el viento,
 quiero verme en el viento,
 quiero verme en el viento,
 quiero verme en el viento...
 quiero... ¡quiero!... sueño... ¡sueño!
 Soy gusano que sueña... y sueño
 verme un día volando en el viento.⁸

1. EL MOVIMIENTO QUE NO CESA

La democracia se basa en la convicción de que en la gente común hay posibilidades fuera de lo común.

HARRY EMERSON FOSDIK

En cualquier sociedad atravesada de desigualdades, el poder que unos seres humanos ejercen sobre otros seres humanos necesita, para asentarse y ser estable, otras razones que las de los meros hechos. Las pendientes, cuando son abruptas, necesitan asideros para ser transitables. Esos asideros están trenzados con palabras. La aspereza de los desniveles sociales termina siempre desmintiendo la autoridad de los gobernantes. El *genio invisible* que siempre amenaza a la obligación política –ese demonio que tienta con la desobediencia– termina tomando cuerpo, las diferencias sociales dejan de verse como *naturales* y lo que se veía como evidente deja de serlo para pasar a formar parte del arsenal del descontento. Ese poder social atesorado por una minoría y no repartido, cuando quiere gozar de estabilidad necesita gobernar también con argumentos. Incluso en el caso extremo de una invasión, cuando pareciera que bastara la fuerza desnuda del invasor, los ocupantes necesitan justificar su comportamiento si quieren un gobierno durable. Sin *colaboracionistas* no hay fuerzas de ocupación capaces de resistir. Ya los generales de los césares, recién terminada la batalla, daban las gracias a los dioses de los pueblos derrotados por entregarle a Roma la victoria. No les bastaba vencer sobre el presente; necesitaban vencer sobre el futuro. El poder necesita habitar en las concien-

⁸ León Felipe, “Quiero... Sueño”, en *Parábolas y poesía* (1944).

cias. Ese poder *sobre* cualquier otra persona es, en palabras de Barthes, un *parásito*. Como tal, necesita explicarse constantemente, dar razones para ese abuso, entenderse a sí mismo en ese privilegio. El gobierno de las palabras.

Como vio con claridad Antonio Gramsci, la principal táctica del poder es crear hegemonía para garantizar la dominación, extender un *sentido común* que descanse sobre la aceptación de la obediencia, convencer de la condición natural de las desigualdades; a fin de cuentas, que haga de cada conciencia un vigilante atento encargado de la propia opresión. Cuando los intereses de la minoría se logran presentar como los intereses de la mayoría, la dominación ha avanzado buena parte de su camino. Los *habitus* (en expresión de Pierre Bourdieu) son esos comportamientos cultural e institucionalmente sancionados que orientan la acción individual y colectiva. Son el ba ul de donde se nutren los *hábitos* sociales, fuera de los cuales los comportamientos se interpretan como ajenos y extraños. Vienen con la educación, con las metáforas de cada sociedad, con los premios y recompensas sociales asimiladas en un grupo. Hay sociedades en donde “el tiempo es oro”. En otras, el tiempo que no sirve para entregarlo a los demás, incluidos los antepasados, es una condena. En el mundo griego clásico, el *idiot s* era el enfermo que se desinteresaba de la cosa pública.

En nuestras sociedades, el idiota es el solidario o el generoso que posee un sentido común guiado por la empatía y no por el ego simo. Construcciones sociales que condicionan los comportamientos. “Más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer”, reza un refrán bien conocido. En la misma línea, Ignacio de Loyola recomendó “en tiempos de tribulación no hacer mudanza”. En otro extremo, la caligrafía china escribe la palabra *crisis* juntando dos ideogramas: el de *peligro* y el de *oportunidad*. Estas formas de pensar pueden no determinar los comportamientos, pero colaboran. La resignación o la disconformidad duermen también en las metáforas sociales. Pueden servir para justificar la inacción, e igualmente para abrir puertas que iluminen ángulos que estaban en penumbra. No genera los mismos referentes una fiesta nacional que celebra la conquista de un territorio y una mirada narcisista sobre el pasado –el “descubrimiento” de América– que otra que recuerda el derrocamiento de un rey por el pueblo en armas y el advenimiento de la democracia –la Revolución francesa–.

Obedecer, en cualquier caso, no es algo que pueda darse por sentado. El ser humano es el animal desobediente. También es el único animal que pretende dar constantemente órdenes; por eso se encuentra permanentemente con la indisciplina, con la rebeldía, con la insumisión.  Por qué tendría nadie a quien no se fuerza y, más aún, cuando no saca ningún provecho con ello, seguir los dictados de otra persona? Los indígenas americanos llamaban a los colonizadores *caras*, es decir, los que no daban nada a cambio de lo que recibían. Una vida entregada a romper la naturaleza, a convertir el tiempo en angustia, a vivir sobre la muerte de los demás, no era una alternativa deseable para esos pueblos. Esto no hace del pasado pre-co-

lombino un lugar ideal (la conquista nunca hubiera tenido lugar sin la existencia de conflictos y divisiones internas entre esos pueblos), pero descalifica esas opiniones que hacen de la llegada de los europeos un motivo acríptico de alegría y esperanza. Los indígenas tuvieron que ser esclavizados para servir a sus nuevos amos. Luego, además, les robaron sus palabras.

Es cierto que las sociedades existen sólo porque se crean lazos que se respetan. Sin reciprocidad no puede existir la sociedad. Pero esa obediencia está siempre sujeta al análisis particular que hace cada uno de sus miembros, incluso cuando opera la poderosa rutina. La rutina también es una elección y por eso puede romperse. No es extraño que cuantos más recursos intelectuales se poseen, mayores son los escenarios posibles que se imaginan, permitiendo así orientar el comportamiento. (Hay una relación directa entre la formación cultural y la planificación familiar que hacen las mujeres. En muchos lugares del planeta, los hijos los sigue “mandando Dios”. En otros, los manda el deseo de ser padres. Lo que se traduce, invariablemente, en menos hijos y mayor corresponsabilidad, tanto de los varones como del Estado.) Hay que entender de una vez que todo ser humano es *intelectual*, que todo ser humano piensa y con su pensamiento escudriña posibles escenarios de libertad iguales a la máxima libertad que su entorno permite. La imitación, base de la vida social, vale para todos los ámbitos y supone una tensión hacia la igualación. Una imitación puede estar en leer revistas del corazón, donde se vive a través del papel la vida de princesas y famosos (esas personas, como dice Bauman, que son famosas sólo porque son muy conocidas). Otra imitación puede buscar cambiar la realidad. Cuando un ser humano descubre un escenario posible, deseable y alcanzable se pone en marcha el mecanismo de la transformación. No hay esclavitud sin látigo ni justificación. Por eso hay que prestar mucha atención a las justificaciones y a sus alternativas. Al gobierno de las palabras y también al *gobierno de la conversación permanente*. A lo que hay y a su sustituto.

Cuando el pueblo grita “vivan las caenas”, la alternativa muestra graves deficiencias. No ha terminado de desmontar las razones que sostienen la dominación o no está explicando bien las bondades del relevo. No tiene las herramientas o carece de claridad, pero no existe como alternativa. No son pocos los países en donde la mayoría de la población puede votar como primer ministro a un empresario con vinculaciones mafiosas y juicios abiertos por robo o malversación, a un hacendado con relaciones con grupos ligados al narcotráfico y al paramilitarismo, a un político responsable en tiempos recientes de grandes fraudes y de sumir al país en la bancarrota, a personajes cuyo enriquecimiento súbito sólo puede entenderse a través del uso particular de las arcas públicas, a un personaje acusado de violación y ligado con intereses particulares a aquellos contra los que dice combatir, etc. La política encierra complejas tramas. Las encuestas insisten en demostrar que las audiencias saben que lo que ven al encender la televisión es *telebasura*. ¿Por qué se sigue entonces viendo? Roland Barthes abrió una vía de interpretación:

El poder está presente en los más finos mecanismos del intercambio social: no sólo en el Estado, las clases, los grupos, sino también en las modas, las opiniones corrientes, los espectáculos, los juegos, los deportes, las informaciones, las relaciones familiares y privadas, y hasta en los accesos liberadores que tratan de impugnarlo: llamo discurso de poder a todo discurso que engendra la falta, y por ende la culpabilidad del que lo recibe [...]

El poder es, simétricamente, perpetuo en el tiempo histórico: expulsado, extenuado aquí, reaparece allá; jamás parece: hecha una revolución para destruirlo, prontamente va a revivir y a rebrotar en el nuevo estado de cosas. La razón de esta resistencia y de esta ubicuidad es que el poder es el parásito de un organismo transocial, ligado a la entera historia del hombre, y no solamente a su historia política e histórica. Aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es el lenguaje o, para ser más precisos, su expresión obligada: la lengua.⁹

Decir a alguien bien es *benedicirle*. Decirle mal, *maldecirle*. Los romanos tuvieron que llamar a los esclavos *instrumenti vocali* para argumentar su sometimiento, diferenciándolos de los bueyes y otros animales, que eran tan sólo *instrumentii*. Sólo porque los conquistadores españoles negaron a los indios el *alma* —o la entendieron como tabla rasa sobre la que escribir su dominio— pudieron alargar su opresión. Los nazis exterminaron a los judíos una vez que los habían bautizado como *unmenschen* (no humanos). Mucho antes de que los muros de los campos de concentración fueran levantados, ya se había creado una arquitectura de palabras condenatorias que apelaban a lo irracional y hacían de los judíos un peligro incomprensible. La *End Lösung*, la *solución final*, se construyó sobre el discurso de una Alemania convertida en persona —por tanto, viva, con sentimientos e interpretada y representada por el *Führer*—. Una Alemania amenazada por unos *animales salvajes* —los judíos— que querían devorarla impulsados por su maldad esencial, genética, anclada en la noche de los tiempos.¹⁰ Palabras asesinas que

⁹ Roland Barthes, *El placer del texto y lección inaugural*, México, Siglo XXI, 2000 (1979).

¹⁰ Víctor Klemperer, judío superviviente del Holocausto, dedicó su principal libro, *LTI-Lingua Tertii Imperii*, a demostrar que el nazismo llegó mucho antes de 1933 montado en un tanque de palabras (otro tanto había hecho antes Karl Krauss, en sus denuncias en la revista *Die Fackel*). Durante su cautiverio, Klemperer sobrevivió en su juicio analizando el lenguaje del opresor, entendiendo cómo su veneno fue poco a poco penetrando, por vías sentimentales, incluso entre los judíos. Se hicieron populares palabras que escondían hechos terribles (como “expedición de castigo”) o que enmascaraban la anulación del individuo (“ceremonia de Estado”). Pero el efecto terrible era la lluvia fina de un discurso irracional que terminaba calando hasta el último pliegue del pensamiento: “No, el efecto más potente no lo conseguían ni los discursos, ni los artículos, ni las octavillas, ni los carteles, ni las banderas, no lo conseguía nada que se captase mediante el pensamiento o el sentimiento conscientes. El nazismo se introducía más bien en la carne y en la sangre de las masas a través de palabras aisladas, de expresiones, de formas sintácticas que imponían repitiéndolas millones de veces y que eran adoptadas de forma mecánica e inconsciente [...] Las palabras pueden actuar

construyeron los ladrillos de los hornos que cremaron a millones de seres humanos. No en vano, Kurt Tucholsky recordó que también en la Alemania nazi hubo “asesinos de escritorio” (la misma actitud de aquellos que construyeron las diferencias entre los hutus y los tutsis en Ruanda, los que *esencializaron* las diferencias en la antigua Yugoslavia, los *neocon* que diseñaron el genocidio de Irak). Franco había condenado ya a centenares de miles de españoles cuando dijo que eran la *Antiespaña*, cuando los señaló como el principal enemigo de la patria mezclados entre los buenos españoles. Centenares de miles fusilados con anticipación cuando fueron acusados, con la sanción de la Iglesia católica, de masones, ateos, bolcheviques, herederos de los “moros” contra los que peleó más de mil doscientos años antes don Pelayo. En consecuencia, fueron miles los maestros republicanos asesinados. Transmitían palabras que ponían en duda la España eterna.¹¹

De igual manera, no hay sometimiento de la mujer sin que bajo la condición de *hembra* se incorporen cualidades disminuidas que se enseñan desde la infancia. La mujer, nacida de la costilla del hombre, camina sumisa en tanto en cuanto deba su existencia a un acto gracioso —directa o indirectamente— masculino. No otra cosa ocurre con la obligación bajo el capitalismo de vender la fuerza de trabajo —esto es, tiempo de vida— que tuvo que enmascararse en la idea de contrato entre iguales, transformando en acuerdo económico lo que en el feudalismo era un desnudo acuerdo político de vasallaje (y que, por tanto, era más fácil de identificar). En la primera década del siglo XXI, el ejército norteamericano (o cada uno de sus aliados) asesinó a personas con sentimientos, proyectos, deseos, familias y amistades sólo tras rebajarlos a la condición abstracta de *terroristas*. En las barriadas pobres de América Latina mueren con violencia cada fin de semana centenares de jóvenes sólo porque el sistema los ha calificado como *excedentes sociales*. Colombia bautiza a sus pobres como *desechables*, igualándolos a la basura donde, a menudo, se ven obligados a vivir porque no tienen lugar en ningún otro sitio.

como dosis ínfimas de arsénico: uno las traga sin darse cuenta, parecen no surtir efecto alguno, y al cabo de un tiempo se produce el efecto tóxico. Si alguien dice una y otra vez ‘fanático’ en vez de ‘heroico’ y ‘virtuoso’, creará finalmente que, en efecto, un fanático es un héroe virtuoso y que sin fanatismo no se puede ser héroe”. Véase Víctor Klemperer, *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Barcelona, Editorial Minúscula, 2007. También Karl Krauss, *Escritos*, Madrid, La balsa de la Medusa/Visor, 1990.

¹¹ El vestido es igualmente una forma de lenguaje que presenta, ensalza, estigmatiza o invisibiliza. Los romanos prohibieron que los esclavos se uniformaran (de esta manera, no se visualizaba ese potencial ejército conformado por las dos terceras partes de la población). Durante la conquista, los católicos españoles taparon su propio escándalo disfrazando a los indios de europeos. El nazismo cosió estrellas en la ropa a judíos, homosexuales, izquierdistas. En las escuelas europeas, un velo se convierte en una amenaza, pero no así otros símbolos no menos susceptibles de ser señalados también como una imposición (piercings, tatuajes, cortes de pelo peculiares, vestimenta —tanto la que configura algún tipo de *tribu urbana* como la ropa cara de marca—, crucifijos, símbolos políticos, etc.).

El ser humano es un *sofisticado mono* imitador de conductas y consciente de sí mismo, capaz, junto a los otros, de dotar o negar el sentido a su existencia gracias a las palabras. El asesino, el ladrón, el genocida, el violador, el racista, el autoritario, el arrogante, el grosero, el egoísta, el machista, el fundamentalista, el corrupto, el excluyente, el *apolítico* (el desentendido), el violento, el fanático siempre es una persona que ha preferido alguna forma de monólogo antes que el diálogo o formas colectivas de entendimiento. Hoy sabemos que los seres humanos estamos dotados de unas células llamadas *neuronas espejo*, encargadas de alimentar esa imitación que permite el mantenimiento de los lazos sociales.¹² La biología se puso así al servicio de la supervivencia de la especie, garantizando lo único que posibilita la vida y nos ha permitido llegar hasta aquí: la cohesión social. El cerebro humano debe su desmesurado tamaño a la evolución ligada a la necesidad de procesar sus obligaciones sociales, y su funcionamiento es una constante interrelación con las mentes de los demás seres humanos con los que vive y piensa. Al igual que sería una simplificación pensar el cuerpo humano en términos aislados (sin su capacidad de supervivencia, el contexto, el clima, los demás seres humanos, etc.), lo es entender la mente como algo individual. Cada mente humana es parte de una red tejida con las demás mentes humanas. Por eso no percibimos sin más lo que hay y recibimos a través de los sentidos, sino que percibimos aquello para lo que estamos preparados gracias a nuestra cultura. Aprendemos imitando, pensamos imitando. Y cuando imitamos, copiamos *habitus*, de manera que aprendemos a percibir la intencionalidad de una acción dentro de los marcos de nuestra cultura (un saludo, un reproche, un gesto amenazante, una petición de ayuda, una señal de afecto, un acuerdo, una advertencia). Nada tiene sentido de manera aislada. Esto no es fácil de entender, pues llevamos varios siglos insistiendo en un marco individualista para interpretar a los seres humanos. En la reconstrucción de nuevos paradigmas este obstáculo deberá ser superado.¹³

¹² Gracias a las *neuronas espejo* interpretamos intenciones, suponemos emociones, intuimos necesidades. Bostezamos cuando alguien bosteza, pero también percibimos peligro cuando alguien lo percibe. Nos reímos si alguien se cae, pero compartimos el dolor de quien está sufriendo. Leemos el rostro de los otros y los demás nos leen el nuestro. Un niño llora cuando otro niño llora y quiere el juguete con el que otro niño se entretiene. Véase Giacomo Rizzolatti y Corrado Sinigaglia, *Las neuronas espejo*, Barcelona, Paidós, 2006.

¹³ Es curioso que Noam Chomsky, lingüista del Massachusetts Institute of Technology posicionado radicalmente a favor de una organización mundial emancipada del dominio norteamericano, haya mantenido sin embargo en el ámbito académico durante mucho tiempo formas de “mandarinato” —vinculadas a las tesis de la escuela de la lingüística generativa—. Durante más de dos décadas cerraron la puerta a interpretaciones del lenguaje basadas en la selección natural, negando que el lenguaje sea fruto de un lento cambio evolutivo y que han dificultado durante mucho tiempo ir más allá del paradigma individualista (esto es, que entienda que la cultura ha sido determinante en el desarrollo de cada lengua, más allá de una cualidad innata universal). Aún más cuando en el origen de la

En la imitación, base de la transmisión social de las destrezas que posee cada grupo, también está la base del conflicto.¹⁴ Nuestros anhelos los medimos en relación con los logros de los demás. Por eso, cualquier ausencia, cualquier desigualdad, cualquier discrepancia precipita el conflicto. La desobediencia bebe de la comparación. Somos pura empatía, reflejo constante de unos con otros, una equiparación permanente que, al tiempo que permite la convivencia de este animal social que es el ser humano, activa la historia en pos de una igualdad referenciada por la libertad de los más libres. Cuando alguien se apropia del trabajo de los demás, está robando espacios de igualdad a los otros. Necesita, por eso, enmascarar esa apropiación.

Para ello, nada mejor que el dinero, el gran ocultador capaz de maquillar su origen y lograr que en la misma bolsa parezcan iguales monedas provenientes del robo, del propio esfuerzo, de una herencia o de un asesinato (cuando Titus, el hijo del emperador Vespasiano, le reprochó a su padre que el dinero proviniera de un impuesto sobre el uso de las letrinas, éste, llevándose una pieza a la nariz, contestó: “*pecunia non olet*” –el dinero no huele–). Trabajar es una obligación del ser humano en una naturaleza que nos interroga constantemente. La necesidad del trabajo, que sitúa a todos los seres humanos en un mismo punto de partida, es también la gran creadora de desigualdad. Apropiarse del trabajo de los demás genera desigualdad. Quienes poseen mucho necesitan muchos desiguales que les financien esa desigualdad.¹⁵

lingüística está el modelo del francés Ferdinand de Saussure, de corte netamente social y cultural. Chomsky sentó, sin duda, las bases de la gramática actual y muchos de sus planteamientos y “sugerencias” se mantienen, pero los avances en neurobiología, primatología o psicología cognitiva han complejizado enormemente sus iniciales interpretaciones. Véase Enrique Bernárdez, *El lenguaje como cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

¹⁴ En una “espiral ascendente” se fue dando, según la tesis muy plausible de Arbid, una acumulación de estratos que llevaron al surgimiento del lenguaje. No es extraño imaginar a nuestros antepasados advirtiéndose a través de gestos y sonidos de peligro, organizándose para batir una pieza, organizando una huida, y a partir de ahí, y gracias al desarrollo del cerebro logrado, entre otras cosas, por la liberación de las manos, poder transformar la comunicación en esa extraordinaria ventaja adaptativa que es la modulación ordenada y lógica de sonidos que sustituirá la selección natural por la transmisión verbal de claves para la supervivencia y la transmisión genética. Esto no quita que muchos de estos problemas aún estén abiertos y necesiten tiempo para su clarificación. Véase de Michael A. Arbid, “From monkey-like action recognition to human language: An evolutionary framework for neurolinguistics”, en *Behavioral and Brain Sciences*, n. 28, 2005, pp. 105-124. La referencia a este trabajo en la evolución de la disciplina proviene de Christine Kenneally, *op. cit.*, pp. 331-343.

¹⁵ Toda la teoría económica neoclásica a partir de Jevons, Menger y Walras optó por la idea de escasez (que es ciertamente la base de la economía, pues desapareciendo la escasez, desaparecería también la economía, pero que queda aislada de cualquier otra consideración, justifica la “invención” de escasez incluso cuando no la hay y olvida la idea de explotación que está detrás de toda la economía capitalista). Al definirse la economía como la ciencia de la escasez (es la popularización de manuales como el de Samuelson), se construyó una metafísica al servicio de la justificación de las desigual-

Ese “virus de la inconformidad” nos permite explicar que nunca existe poder sin *contrapoder*—un poder que se opone a otro poder— o, dando un paso más allá, *antipoder*—la negación de cualquier poder—. Ante esa amenaza permanente, los que ejercen la dominación, sabiéndose siempre en una situación precaria, dedican buena parte de sus esfuerzos a encontrar la justificación que acalle la disidencia. Es en el entorno de la corte donde revolotean siempre los intelectuales, deseosos de que el príncipe los vea y los escuche (al igual que el cocinero quiere probar la sopa, el asesor político quiere ver mezclados y servidos los ingredientes de su plan). El *silencio* restante, cuando no basta el recurso de las palabras, lo encargan los poderosos a la violencia. Pero ese extremo sólo se convoca cuando la *construcción de la realidad* no ha sido capaz de encubrir el dolor o narcotizarlo. La “re-presión” sólo es necesaria cuando la “presión” resulta insuficiente. Por eso, monopolizar el conocimiento—suministrar en exclusiva el contenido del saber en escuelas, universidades, imprentas, televisiones, periódicos, radios, diccionarios— es el recurso previo al monopolio de la violencia que descansa en los ejércitos. En la época de los medios de comunicación masivos, los mensajes *oficiales*—los que disuaden del cambio social emancipador— son disciplinados soldados invitados permanentemente en el ánimo de cada ciudadano. El poder, metido en los tuétanos, convertido en *biopoder*, se ahorra incluso el policía. El policía lo lleva cada uno dentro. Ese es el principal estigma de nuestra época. Nunca fue tan eficiente el *gobierno de las palabras*.¹⁶

El monopolio del sentido es una estrategia necesaria para el mantenimiento de la dominación. Quien controla la información, controla también la formación y, en definitiva, controla el poder. Mientras la razón es incapaz de pensar el dolor, el mecanismo de la transformación no se pone en marcha. Si nada duele ¿para qué cambiarlo? Quien modela la manera de pensar, modela la sociedad. Quien dicta lo que es doloroso y lo que no lo es tiene un renovado poder sobre la vida y la muerte. Quien escribe en los diccionarios el significado de las palabras, recrea el *Génesis*, ese momento originario cuando se inventaron las cosas según se les iba poniendo nombre.

dades. El fracaso del marxismo a la hora de explicar la formación de los precios sobre la base del trabajo incorporado en las mercancías dejó el campo libre a esa explicación económica que privilegia la competencia, la lucha de todos contra todos, la “destrucción creativa” (Schumpeter) que impulsa al sistema capitalista. En definitiva, el análisis de lo económico se convierte en la justificación de sociedades desiguales.

¹⁶ Es lo que explica el reconocimiento que tiene el capitalismo, un sistema capaz de concitar amplios apoyos al tiempo que condena a tres cuartas partes de la humanidad a la miseria, que ha depredado medio planeta Tierra hasta el punto de hacerlo irrecuperable o que, en el mejor de los casos, obliga a un comportamiento donde la vida se convierte en un proceso fugaz y sin identidad, líquido, que termina corroyendo el carácter de los sujetos. Véase Zigmunt Bauman, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2006 y Richard Sennet, *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Pero la historia es flujo constante. Aunque el ser humano vive siempre en el presente y mira hacia el pasado, su impulso siempre lo referencia hacia delante. Todas las sociedades se mueven, como hemos dicho, por los conflictos que nacen en su seno. Cuando el ser humano nombra una necesidad, está nombrando su ausencia. Así, está comenzando el proceso que le llevará a satisfacerla o a un nuevo enmudecer. Cuando se enuncia un problema social, hace falta una respuesta: a partir de ese momento, se enmascara, se silencia o se solventa.

Los que son *nada*, siempre terminan por querer ser *algo*. Es lo que expresó Sócrates, recogiendo una máxima antigua y ofreciendo como palanca para el cambio “conócete a ti mismo”. Es lo que expresaron pueblos sometidos a la esclavitud cuando, ante la muerte, no *murieron* expresando: “regresaré y seremos millones” (Tupac Katari). Es lo que escribió el Abate Siéyes en 1789, pensando en la burguesía en lucha contra la aristocracia del Antiguo Régimen y reclamando ese “ser algo” para el *tercer estado*. Es lo que hay detrás de la búsqueda de consciencia y transformación del “proletarios del mundo, uníos” de Marx. Es también el “mundo en el que quepan muchos mundos” y el “otro mundo es posible” del zapatismo y del Foro Social Mundial. Esclavos, campesinos, pobres, sometidos, conquistados, oprimidos... Y en el siglo XXI, también mujeres, indígenas, colonizados, desarraigados, huérfanos de identidad y proyecto, víctimas de la depredación medioambiental, jóvenes sin futuro, ancianos discriminados, minorías sexuales, seres humanos sin sentido... Todos piden la voz y la palabra, se dan un nombre y recuperan la posibilidad de *existir*.

El *homo sapiens* lo es porque siempre piensa. Y porque piensa, compara. Y porque compara, se pone en movimiento. Los dueños de la luz alumbran y oscurecen franjas de la realidad en virtud de su interés. De ahí que siempre quieran escribir la historia. Negar la memoria de las luchas de ayer es dejar colgadas del vacío las peleas de hoy, condenándose a los pueblos al letargo. Negar las palabras que hablan de la memoria es negar la biografía de la humanidad y lastrar su futuro. Porque en la memoria reposa siempre un ejemplo para no aceptar sin más lo que existe. El ser humano ha llegado hasta aquí porque siempre hubo gente dispuesta a decir basta al privilegio. Se tardaron trescientos mil años en socializar el fuego, pero al final se compartió. Cuando se pierde de vista esta perspectiva, el presente se convierte en un instante aislado y sin referentes. Una vez negado el pasado, sólo queda dejar fuera de foco a las luchas del presente, aislándolas, estigmatizándolas, descalificándolas como obra de gentes fuera del tiempo y del mundo. La historia siempre ha estado poblada de opresores y oprimidos. Aun aceptando que forma parte del debate definir si existe izquierda y derecha es imposible negar que existen “los de arriba y los de abajo”. Los primeros pugnando por mantener su privilegio. Los segundos, queriendo salir de su condición subalterna. No ha habido estrategia más eficaz para mantener el estado de las cosas que la fragmentación y el desarraigo. Letras sueltas que no forman palabras; palabras extrañas incapaces

de comprender la realidad y dar cuenta de ella. Un “sálvese quien pueda” que salva a muy pocos. Recursos desesperados y particulares en forma de sectas, integristas, huidas a lo irracional, recurso al mito, literatura escapista, cine mágico o de terror y libros de “autoayuda”. Mientras, la única solución, la señalada *autoayuda colectiva*, lejos tanto de falsos optimismos como de pesimismo paralizantes, sigue esperando a ser hablada en un diálogo múltiple que prepare las bases para *bien decirnos* unos a otros.¹⁷

En el nuevo drama que se representa en el planeta, el coro, ese lugar *coral*, recordatorio de la conciencia colectiva en las tragedias griegas, está silenciado, y el espacio que se reservaba en el teatro del mundo al discurso colectivo ha sido usurpado por esa abstracción tan vocinglera como silenciosa que es la *clase media* —representada en una abstracción que se crea a sí misma cuando se expresa: la *opinión pública*—, por las zonas comerciales invariables y predecibles y los espacios para publicidad que canalizan el deseo hacia el consumo: ahí detienen su potencia transformadora. Parece haberse olvidado una verdad incontrovertible: el derecho a hablar palabras de transformación no es algo que se tiene, sino algo que se exige. Pero las palabras no están ayudando a la emancipación. Cuando los pueblos toman, desesperados, las calles, los discursos políticos hablan de *ingobernabilidad*. Cuando los pueblos sufren en silencio, su llanto sordo y discreto no solventa nada, pero se puede entonces hablar de sociedades *gobernables*. Para terminar de confundir las cosas, si los que rompen el orden existente pertenecen a las clases medias o altas, las protestas se convierten en “revoluciones de colores”. Palabras que justifican las desigualdades, palabras que paralizan.

El poder siempre se arroja; descarnado es intolerable, incluso cuando obra como un padre o una madre bondadosa. El *homo sapiens*, recordemos, lo es porque piensa. El rey, si aparece desnudo en público, pierde su sustancia poderosa, su carisma, su condición *extra-ordinaria*. Para nombrar la desnudez del rey sólo hace falta alguien con ganas de hablar. Aunque sea un niño, como en el cuento. La magia de Don Quijote está en su diálogo permanente, que no es solamente con el bueno de Sancho, sino que es con todo el colectivo. Porque hablaba con los demás creía en la utopía. Hamlet, por el contrario, hizo su castillo en el monólogo. Por eso volvió su locura contra sí mismo. El neoliberalismo ha necesitado pueblos hamletianos. La emancipación, más Quijotes.

¹⁷ Lo narró con brillantez el clérigo luterano alemán Martin Niemöller explicando en 1945 a un estudiante por qué pocos alemanes habían protestado contra los nazis (la frase, como poema, se atribuye erróneamente a Bertolt Brecht): “Primero vinieron a buscar a los comunistas. Yo no era comunista, así que no hablé. Después vinieron por los socialistas y los sindicalistas, pero como no era ni lo uno ni lo otro tampoco hablé. Después vinieron a por los judíos, pero yo no era judío, así que no dije nada. Cuando vinieron a por mí ya no quedaba nadie que pudiera hablar en mi favor”.

2. DICHA Y DESDICHA DE LA POLIS

Cuando encontraba a un hombre del pueblo gritando, Ulises le daba con el cetro y le increpaba de esta manera: “¡Desdichado! Estate quieto y escucha a quienes te aventajan en bravura; tú, débil e inepto para la guerra, no eres estimado ni en el combate ni en el consejo. Aquí no todos los aqueos podemos ser reyes; ni es un bien la soberanía de muchos; uno sólo sea príncipe; uno sólo rey: aquel a quien el hijo del artero Cronos ha dado cetro y leyes para que reine sobre nosotros.

HOMERO, *La Iliada*

No siempre el mundo griego estuvo regido por la igualdad. El derecho a hacer valer la voz propia fue una conquista social ardua, limitada y siempre amenazada. La herencia política que recibimos de ese pasado no es la del arrogante Ulises acallando a un *inferior*, sino, muy al contrario, el triunfo de los más sobre los menos. Más en concreto, de los pobres sobre los ricos. Sólo cuando la ciudad griega, la *polis*, consiguió vencer su historia aristocrática, sólo cuando trocó su *monólogo* mítico por un diálogo racional permanente, pudo lanzar al futuro y al resto del mundo la idea de democracia.

Es verdad que muchos –la mayoría– de los que habitaron esas *polis*, esas ciudades, no fueron admitidos ni respetados como ciudadanos –los esclavos e hilotas, los extranjeros o metecos, las mujeres, los menores–, pero las reflexiones sobre la cosa pública que realizaron, las definiciones sobre el *poder del démos* que legaron, el espacio físico que abrieron (el *ágora*, la plaza *pública*, la plaza del pueblo) o la afirmación jurídica de la igualdad de todos los ciudadanos que defendieron nos acompañan desde entonces.

El freno al privilegio político de las minorías que impulsaron dirigentes como Solón (638-558 a. C.) o Clístenes (570-507 a. C.) sembraron la simiente del poder popular. Cuando sustituyeron el poder de los pequeños grupos por el poder de la Asamblea, estaban abriendo un camino para que “todos” tuvieran un espacio donde reclamar “todo”. El florecimiento económico, cultural y político de Atenas posibilitado por ese autogobierno democrático es desde entonces un ejemplo para iniciar la pregunta de la política. La *isonomía*, como igualdad ante la ley, y la *isegoría*, como igualdad en el espacio público, construyeron ese espejo democrático cuyo azogue aún sigue vivo enviando su reflejo. El *ágora*, la plaza pública, era un lugar donde todos los hombres, si bien no eran iguales económicamente, sí tenían los mismos derechos y, sobre todo, era el espacio en donde se reconocía la capacidad de cada cual de hacer valer personalmente sus intereses. Del conjunto de esos intereses conjugados es que sobrevivía la ciudad: “La pobreza –dirá Pericles (495-429 a. C.)– no puede ser un impedimento, porque un hombre puede beneficiar a su *polis* por muy humilde que sea su condición”.

En cada ser humano, fue el principal legado de Grecia, siempre hay una realidad insustituible.

En su razón profunda de ser, como observó Platón, la *polis* era diálogo. Grupos de gentes congregadas por los lazos comunes de la supervivencia económica, por las ventajas de la división técnica del trabajo y la especialización consiguiente; unidos por las metas comunes y obligatorias marcadas por lo político, que construían una membrana que permitía el autorreconocimiento dentro de sus contornos; por las normas compartidas y de cumplimiento recíproco que generaban confianza y cambiaban la impredecibilidad de la naturaleza y la guerra permanente por reglas claras y previsible; y por las referencias culturales que les ayudaban a entender que la política verdadera, la que no estaba degenerada, era la que buscaba el bien común y daba una identidad que era el lazo simbólico contra la idea de la muerte que el lenguaje trajo a nuestras cabezas. Muchas razones para entendernos como *animal social*. Fue también Aristóteles, al inicio de su *Política*, quien señaló que cuando alguien se asocia lo hace porque va a obtener algo en la asociación. De hecho, sólo somos por nuestros lazos.

Ese bien común, buscado en pequeñas ciudades griegas como Atenas, sólo podía definirse en ese espacio físico donde todos tenían el mismo derecho a expresar su opinión. En la plaza pública se evaporaba el poder de los tiranos y se construía la voluntad común del *démos*, del pueblo. En el fondo, latía un profundo conocimiento que los siglos posteriores parecen haber velado hasta ocultarlo a nuestros ojos: el equilibrio inestable y siempre en tensión entre los intereses de los individuos y las necesidades de la vida común, entre la felicidad individual de la libertad y la felicidad social de la justicia. La tensión entre las obligaciones comunes y el deseo de satisfacer los deseos propios sin tasa alguna. Si la *polis* es diálogo, cuando esta plática no se hace sobre bases iguales, obliga a añadir: *la polis es conflicto*. Diálogo y conflicto son, de hecho, las bases de la política.

Común (*communis*) es lo contrario de inmune (*immunis*). Común significa “compromiso con otros”; inmune significa “sin obligación” (una persona inmune es alguien a quien no se la puede afectar). Maximizar cualquiera de los dos extremos lleva, como quien imagina en la frente de un caballo un cuerno rizado, a la locura de pensar lo irreal, aunque sea cierto que existan los cuernos y existan los caballos. Porque el unicornio, pese a ser un concepto racional, no existe. En esos dos polos del deseo individual y la obligación colectiva van a discurrir las dos principales tradiciones políticas occidentales: la *liberal* (ocupada principalmente de las libertades particulares, del imperio de la ley y de los derechos que protegen del uso del poder) y la *democrática* (muy atenta a la idea de igualdad, a la identidad entre los gobernantes y los gobernados y a la soberanía popular que garantice la libertad individual sobre la base de referencias colectivas). Cabría una tercera, la *republicana*, que conjugaría elementos de ambas y pondría el énfasis en la búsqueda de la libertad y de la virtud, guiada por una

férrea lucha contra cualquier oligarquía (una tradición que, nacida en la Grecia clásica, se encuentra en autores como Maquiavelo, Locke, Jefferson, Madison, Robespierre, Rousseau o Marx). La concepción republicana, sin embargo, ha venido históricamente acompañada de un sesgo elitista, no tanto por la teoría, sino por quienes la han defendido históricamente, de manera que bien puede caer en el lado de la balanza democrática o en la elitista y aristocrática, la más generalizada en el desarrollo histórico de esta doctrina. Cuando la tradición republicana cae del lado de la emancipación, enriquece el legado democrático y sienta las bases para sociedades que además de justas son virtuosas porque insisten en la corresponsabilidad y liberan de las tentaciones autoritarias de la tradición democrática.¹⁸

Pero más allá de enfrentamientos a menudo estériles, el siglo XXI ha heredado la superación del enfrentamiento ciego entre el liberalismo y la democracia, entre la libertad y la justicia, principios que reclaman una síntesis que realmente vaya más allá. La reconstrucción política del siglo XXI va a seguir perteneciendo a alguna de las grandes tradiciones del siglo XX, pero el tiempo transcurrido y su enseñanza no pueden caer en saco roto.

No hay democracia sin procedimientos formales, de la misma manera que no hay democracia sin resultados igualadores. Las libertades colectivas no deben enfrentarse a las libertades individuales, de la misma manera que la justicia no puede estar al margen de la libertad. Y sin virtud ciudadana, sin frenos a la tendencia a la concentración de poder propia de cualquier estructura, difícil resulta llevar a buen puerto este matrimonio. En el pasado están las preguntas. Se trata de armar las nuevas respuestas. El siglo XXI reclama al respecto cuatro tareas: despensar palabras, reencontrar otras ocultadas por siglos de interesado silenciamiento, escribir las nuevas, y decir de manera diferente otras agotadas por su abuso.

Es indudable que las palabras curan y que decirnos unos a otros –hablarnos– nos ayuda a desarrollar nuestras potencialidades. El ser humano, el más desvalido de los mamíferos cuando nace, en quien más se alarga su infancia, necesita de los nombres para existir. Aunque sea para pedir ayuda.¹⁹ Sin esa llamada de atención que es el llanto, la supervivencia del ser humano estaría en peligro. Pero sin las palabras que establecen las reglas de la descendencia, tampoco habríamos esco-

¹⁸ Una reconstrucción del republicanismo democrático basado en la filosofía política de John Rawls puede verse en Andrés de Francisco, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, Catarata, 2007.

¹⁹ Los actuales seres humanos provenimos de los cromagnones. Algunas teorías señalan que el éxito de esta rama frente a los neandertales (que se extinguieron) está en que desarrollaron un lenguaje superior que se convirtió en una ventaja adaptativa. Aunque todo son conjeturas, no deja de ser una explicación plausible, en Jesús Mosterín, *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.

gido la senda adaptativa de la monogamia. Pero antes de que surgieran las palabras, durante cientos de miles de años nuestros antepasados se expresaron con gestos. Por eso, como planteábamos, miente menos la mímica del cuerpo que las palabras.

Pero el pensamiento necesita del verbo. Fueron las palabras las que nos regalaron la supervivencia y nos permitieron construir el sentido. Las palabras permiten transmitir el uso de instrumentos, nos sirven para conjeturar, a partir de la huella (una especie de palabra) hacia dónde va el animal que queremos cazar, nos sirven para imaginar cómo responderán otros sujetos a determinados comportamientos, nos ayudan a pensar qué piensan los otros con los que nos relacionamos, nos permiten compartir rituales que nos tranquilizan y rebajan la angustia, nos ayudan a compartir rituales para ahuyentar el miedo, nos permiten crear protocolos para alejar la enfermedad, la infección, el envenenamiento, y nos permiten garantizar la descendencia. En definitiva, nos permiten decir y pensar.²⁰

Es verdad que el lenguaje nos encarcela en las jaulas de la gramática; es cierto que los nombres se alejan a menudo de la realidad de las cosas; es estrictamente cierto que el lenguaje heredado lleva en su estructura y en el significado de las palabras asimilado las estructuras de poder de esa comunidad; es evidente que las metáforas sociales determinan nuestra manera de pensar y, por tanto, de valorar un tipo de vida u otro; es estricta verdad que no hay ninguna esencia de las cosas escondida en las palabras, más allá de referencias a otras palabras que acercan su comprensión; pero no es menos cierto que también nos hace humanos y libres. Sus frenos –sus reglas lingüísticas– son la garantía de que nuestra velocidad no nos hará descarrilar. Alrededor del fuego, comunicándonos, nos humanizamos. Es el lenguaje el que construye las pistas por donde discurre la vida social. Somos el lenguaje que nos habla –nos viene heredado, con su acento, sus metáforas, sus formas de cortesía que marcan diferencias sociales– y que también hablamos –lo hacemos nuestro y reinventamos–. Algo que, pese a las ensoñaciones tecnológicas, sigue siendo válido hoy en todos los continentes. Pese a esa promesa de silencio y ruido que se viene construyendo en nombre del fragmento, del monólogo, del individualismo, de la libertad negativa que presenta los límites como una construcción particular y no social.

²⁰ Mientras los chimpancés asesinan a la descendencia de otro macho y los bonobos hembra (dos millones y medio de años más cerca de nosotros que los chimpancés) multiplican los contactos sexuales con todos los machos del grupo para confundir la paternidad, los *homo sapiens* buscaron como estrategia adaptativa garantizar la continuidad genética a través de la monogamia (básicamente en una única dirección: era el macho quien exigía *garantías* de su descendencia a través de una suerte de derecho de posesión sobre el cuerpo de la hembra), lo que obligaba a un acuerdo social donde los miembros del grupo deben respetar este aspecto. El anillo de matrimonio no deja de seguir siendo esa advertencia. Véase Frans de Waal, *op. cit.*

Las plazas públicas, desertizadas, privatizadas y sustituidas por grandes *templos* del consumo (única suerte de *gran relato* aún válido), son ahora lugar de encuentro mediado por la oferta y la demanda. Son, por tanto, un lugar también de desencuentro. Quien no tiene nada que vender ni posibilidad de comprar es expulsado de esa ciudad transmutada en un gran mercado. *Polis* sin *ágora*, ciudades sin plaza para la deliberación, sin espacio de creación de una opinión pública que evalúe si los nombres de las cosas sirven para nombrar un proyecto colectivo de bienestar o para justificar sacrificios. Nombres que cuando se emancipan de su construcción social, de su elaboración democrática, caminan sueños terribles que difieren al mañana la felicidad en nombre de imponderables. Nombres que se convierten en pesadillas trágicas que enmascaran la soberanía popular, que acotan la voz y usurpan el derecho de los pueblos a darse a sí mismos los nombres de su destino. Pueblos que no pueden decirse a sí mismos, condenados a una eterna *infancia* donde, como los *in-fantes*, necesitan siempre la tutela de los adultos que deciden por ellas y por ellos.

3. CRÍTICA Y RECONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA

Creo que los que hicieron tantas cosas
deben ser dueños de todas las cosas.
¡Y los que hacen el pan deben comer!
¡Y deben tener luz los de la mina!
¡Basta ya de encadenados grises!
¡Basta de pálidos desaparecidos!
Ni un hombre más que pase sin que reine.
Ni una sola mujer sin su diadema.
Para todas las manos guantes de oro.
¡Frutas del sol a todos los oscuros!

PABLO NERUDA, *El pueblo*

Los nombres crean realidades (es lo que se llama su condición *performativa*), y por eso, en la *sociedad de la información*, el que *informa* se posiciona ventajosamente para poseer el poder. Incluso, con frecuencia, de manera paradójica. Por un lado, existen hoy muchos medios; por otro, están en muy pocas manos. Hay mucha prensa, revistas, coleccionables, editoriales, emisoras, canales, internet. Por eso la homogeneización llama la atención. Grupos como Clarín en Argentina, Televisa en México, Globo en Brasil, PRISA en España, Cisneros en Venezuela, Berlusconi en Italia, Murdoch en Gran Bretaña y Australia, AOL-Time Warner en el mundo anglosajón, más las ramificaciones de cada uno de estos consorcios en otros países, construyen una *MacDonalización* informativa del mundo que contrasta con la existencia de, aparentemente, tantos medios. No

olvidemos que el 77% de la humanidad está en la parte oscura de la brecha informática.²¹ Esa misma multiplicación de las palabras, de las referencias, esa supuesta inflación de información, consigue el resultado contrario, es decir, desinformar.

No se trata solamente de que detrás de las palabras que justifican nuestras acciones se escondan razones que no son evidentes (la manera de pensar que está detrás de los significados heredados de cinco siglos de modernidad, de capitalismo y de Estado moderno), sino que en la era de los medios de comunicación de masas, la reproducción técnica de la realidad reinventa constantemente el mundo. La palabra *oxímoron* (antinomía o contradicción) ha cobrado una enorme actualidad. Hace referencia a esos conceptos que se niegan mutuamente –tales como concurrencia soledad, estruendoso silencio o sacerdote incrédulo, pero también democracia autoritaria, pensión privada, crecimiento cero o capitalismo popular–. El *oxímoron* ha sido recuperado en los albores del siglo XXI para demostrar la confusión entre los nombres y las cosas, el profundo alejamiento de los significantes y los significados. Lo que en poesía es válido y sirve para crear paradojas que realcen lo que se quiere ver, en la política desvirtúa y genera confusión y parálisis. Sirve para que Quevedo escriba:

Es hielo abrasador, es fuego helado,
es herida que duele y no se siente,
es un soñado bien, un mal presente,
es un breve descanso muy cansado.

Es un descuido que nos da cuidado,
un cobarde con nombre de valiente,
un andar solitario entre la gente,
un amar solamente ser amado.

Es una libertad encarcelada,
que dura hasta el postrero paroxismo,
enfermedad que crece si es curada.

Este es el niño Amor, éste es tu abismo.
¡Mirad cual amistad tendrá con nada
el que en todo es contrario de sí mismo!

²¹ Sólo el 23% de la población mundial usa la red, según el informe de la Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT), organismo de Naciones Unidas especializado en este asunto, presentado en Ginebra en marzo de 2009. En Europa y América, son respectivamente el 43 y el 44%. En Asia, el 15%. En África, apenas llega al 5%. Esto contrasta con el auge de la telefonía móvil, que llega a 4 000 millones de usuarios.

O haga otro tanto Lope de Vega en un conocido soneto:

Sosiega un poco, airado temeroso,
humilde vencedor, niño gigante,
cobarde matador, firme inconstante,
traidor leal, rendido victorioso.

Déjame en paz, pacífico furioso,
villano hidalgo, tímido arrogante,
cuerdo loco, filósofo ignorante,
ciego lince, seguro cauteloso.

Ama si eres Amor, que si procuras
descubrir, con sospechas y celos
en mi adorado sol nieblas oscuras,
en vano me lastimas con desvelos.
Trate nuestra amistad, verdades puras:
no te encubras, Amor, si quieres celos.

Pero el *oxímoron* también se ha puesto al servicio de la mentira social al enmascarar operaciones políticas como las escondidas tras “conservadurismo compasivo” (que incluye la pena de muerte y la guerra de conquista), “desarrollo sustentable” (que permite la depredación de la naturaleza), “revolución verde” (que se basa en el uso de semillas transgénicas, abonos y pesticidas que agotan los suelos y encadenan a los campesinos), “governabilidad democrática” (que quiere significar ausencia de conflicto social y debilitamiento del Estado como redistribuidor de la renta), “buena gobernanza” (que desvía la atención de la falta de responsabilidad colectiva), “capital humano” o “capital social” (que presupone que los seres humanos son mercancías sujetas a los avatares del mercado), “capitalismo popular” (que termin  en la explosión de la burbuja especulativa y el empobrecimiento de millones de pequeños ahorradores), “mundo libre” o “modernización” (que significa defensa cerrada del modelo capitalista) o “globalización” (que ensalza lo que se globaliza y discrimina lo local, trabajando para esa *MacDonalizaci n*, en expresión de Ritzer, del mundo).

Aún más sutil es la superación de conceptos enfrentados gracias a una supuesta síntesis que en realidad no lo es. La discusión “capitalismo-socialismo”, que encierra una dialéctica emancipadora, se pretendió superar con la idea de “sociedad industrial” que ignora esa pugna. Esto se agrava cuando el concepto evoluciona a “sociedad posindustrial”, desembocando finalmente en “sociedad de la información”, donde cualquier idea de explotación ha desaparecido. La supuesta síntesis de la “globalización” oculta la tensión entre “imperialismo y modernización”; con “reforma del Estado” se zanjó la discusión entre “socialismo y revolución y democracia liberal”, al igual que “transparencia” sustituyó a “participación-representa-

ción”. Con “centrismo” se expulsó la diferencia entre “derecha-izquierda”, y “governabilidad” dejó de lado a “legitimidad-ilegitimidad”. Y así con casi cada concepto con el que la ciencia política occidental ha tratado de explicar o configurar la sociedad. Se tratan de superaciones *antidialécticas* donde lo nuevo no encierra ninguna superación del conflicto anterior, sino su enmascaramiento. Son formas elaboradas del gobierno de las palabras. Un “payaso trágico” (como diría Valle Inclán) que representa una triste función bajo su ropa de rombos y colores y la música de marcha: el entierro de la emancipación.

La manera de pensar, la manera de organizarnos, la manera de consumir, la manera de informarnos conduce a lo que Walter Lippman llama el “rebaño desconcertado”.²² Vivimos en un oxímoron permanente, en puras contradicciones y sinsentidos presentados como un *espacio natural*. Es el paso del capitalismo de producción, donde lo relevante eran los productos y las empresas, al capitalismo del consumo, donde lo que manda son las marcas y la cotización en bolsa; donde el referente simbólico construye un imaginario donde ya no prima el consumo de cosas, sino el consumo de signos (lo que importa no es el objeto en sí sino la marca del objeto), donde el precio de los alimentos aumenta y genera hambrunas porque se determina en la Bolsa de Chicago en operaciones de futuro y a través de confusos mercados derivados. Donde la rueda del consumo construye el horizonte vital. Sociedades donde siguen existiendo carencias básicas, la explotación, la soledad y la infelicidad, pero donde los velos ocultan, como nunca, la esencia de las cosas, la relación de los seres humanos con otros seres humanos y con la naturaleza. En la publicidad de los refrescos de frutas, la cantidad de producto natural es inversamente proporcional a los atributos externos de la misma con los que se acompaña la bebida (sabor, color, olor, apariencia). Como veíamos, Jesús Ibáñez recordaba refiriéndose a una bebida de polvos químicos, que conforme desaparece “la” naranja, aumenta más y más la referencia a “lo” naranja. Al final, la apariencia –los atributos de lo naranja– tiene que extremarse para que se oculte la falta de esencia –el jugo real de la naranja– y su sustitución por pura química.²³ En el campo de la política actual, ocurre otro tanto en lo que Manin llama la “democracia de audiencia” o Salmon la “pospolítica”. Aquí, en esa política convertida en espectáculo, la representación de la posible solución de los problemas, expresado en coloridas campañas en forma de abstracto humo o en apelaciones sentimentales a mundos soñados, configura buena parte de los programas electorales de gobiernos más facultados para ganar elecciones que para poner en marcha programas efectivos de gobierno.²⁴

²² Recogido en Noam Chomsky, *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Icaria, 1996.

²³ Jesús Ibáñez, *Por una sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Siglo XXI, 1997.

²⁴ Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Así, tenemos *sociedades particularizadas* donde los lugares de lo *universal* (las universidades) apenas ya sólo sirven para preparar a los estudiantes para que vendan más cara después su fuerza de trabajo, privatizando de manera creciente su oferta;²⁵ donde los púlpitos siguen justificando que la vida es un valle de lágrimas (Benedicto XVI recuperó un Infierno renovado y feroz, así como la misa en un lenguaje que los fieles desconocen); donde la escuela aparca responsabilidades en la creación de ciudadanos y centra sus esfuerzos en preparar productores y consumidores; donde los partidos aproximan ideologías en nombre del consenso, hasta hacerse indistinguibles y representar el mismo vacío; donde los ejércitos se anuncian como lugar de oportunidades vitales y laborales, mientras se siguen repitiendo las guerras donde pierden la vida las clases más humildes. Una plaza pública sustituida por unos medios de información –de (*in*)formación– propiedad de empresas privadas que transforman las palabras de la tribu en una inmensa cortina de humo, y un referente central de consumo, el *shopping center* (el gran centro comercial) que ocupa un lugar estratégico en el nuevo urbanismo y en donde la realidad ha desaparecido, ofertándose como un renovado útero materno que libera durante unas cuantas horas de la fea realidad del mundo real.

Pero también hay personas y colectivos que reclaman su voz y existen al mismo tiempo que se hacen oír. Su protesta no forma parte de los noticieros cotidianos, pero existen. (Pudiéramos jugar con las palabras y decir: “no hay otros mundos, pero están en éste”.) Muchos de ellos y ellas han decidido reencontrarse en sus diferencias tanto como en sus reivindicaciones comunes. También están los que, después del silencio de siglos o bien porque les han arrebatado recientemente la voz, *re-claman*, vuelven a exigir un mundo diferente definido ahora como posible y urgente. Esa voz se oye porque construye un eco. Se expresa en la unión, en la manifestación, en la exigencia o reformulación de los derechos civiles, políticos, sociales e identitarios que logró la clase obrera en el siglo XX. Derechos que hoy son negados o rebajados tanto a los trabajadores como a los múltiples sujetos de la emancipación que construyen democracia cada vez que recuerdan su condición de víctimas (explotados, mujeres, indígenas, negros, ecologistas, inmigrantes, agricultores, desempleados, sin techo, analfabetos, enfermos, consumidores responsables, alienados, deprimidos...).

La política institucional goza en los albores del siglo XXI de los menores afectos en los sentimientos ciudadanos. Partidos, sindicatos, parlamentos, gobiernos, policías, jueces tienen en demasiados sitios la misma valoración ciudadana que prostitutas y mafiosos. Sin embargo, el ámbito de la *polis* no deja de ser el espacio y el tiempo en el que todos y cada uno de los miembros de una comunidad están

²⁵ Véase más adelante el epígrafe “La comarca universitaria”.

encuadrados. La política se ha ocultado en nombre de un consenso imposible basado en la supuesta falta de alternativas o se ha transformado en economía, derecho o moral enmascaradores (un mercado supuestamente igual para todos, un voto supuestamente igual para todos, unas leyes supuestamente iguales para todos, una ética supuestamente idéntica para todos). Recuperar la política significa entender el conflicto que hay en cada esquina de lo social, la tensión inevitable entre intereses colectivos e intereses individuales, entre emancipación personal y regulación colectiva. Recuperar la política es recuperar un espacio tan de todos y tan de cada uno como el aire y el agua que respiramos y bebemos. Aunque también el aire y el agua se estén privatizando.

La política siempre ha evocado al dios Jano, con dos caras. Porque suma todas las fuerzas de una comunidad, porque afecta a todos los que están referenciados en un grupo, el carácter de lo político siempre tiene dos rostros: el trágico, que anula la libertad individual, y el alegre, el potencial colectivo que puede alcanzar, o al menos buscar, el bien común del que se benefician todos los individuos. No hay que olvidar que el poder, capaz de multiplicar la muerte, también sirve para hacer cosas que son imposibles en la soledad del individuo. El poder puede ser “sin” y “sobre”, pero también “con” y, por supuesto, “para”. Dependerá del resultado final del conflicto.

La condición trágica de lo político ha sido con mucha frecuencia mal evaluada, bien asumiéndola como inevitable (y por tanto, algo a aceptar con resignación), bien como un precio a pagar por un bienestar futuro (herencia del paraíso cristiano y, en muchos casos también del paraíso comunista, ambos promitentes de lo mejor sólo en el más allá).²⁶ La política siempre tiene su lado faústico, terrible, que aparta su mirada del individuo y la esconde en las necesidades colectivas. Una norma de tráfico, positiva para mejorar la seguridad vial, tiene la contraparte de ciudadanos multados o, incluso, despojados del vehículo –quizá la herramienta de trabajo con la que se ganan el pan–, dificultándoles así

²⁶ Sería Orígenes en el siglo III el primer teólogo que reformulara el reino de Dios como algo que no sucedería en la tierra, sino en el alma de los creyentes. La formulación clásica correspondería a San Agustín en *La ciudad de Dios* cuando estableció que el Apocalipsis no era más que una alegoría sin contenido práctico. Corría el siglo IV, y esta petición de calma a aquellos que anhelaban cambios profundos se correspondía con “la nueva situación de una iglesia organizada, que disfrutaba de una paz casi ininterrumpida y de una situación reconocida en el mundo”. Esta evolución del carácter potencialmente revolucionario que implicaban las primeras formulaciones cristianas se relaciona con la declaración del cristianismo como la religión del Imperio realizada por Constantino, aunque ya se había marcado una separación entre la jerarquía eclesial y las ideas de algunos grupos cristianos con la conservadora formulación atribuida a Jesús por Mateo (22, 21): “Pagad, pues, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. La construcción del reino de Dios se convertía en una u-topía (un no lugar). Para la evolución del pensamiento apocalíptico véase Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Editorial, 1997 (1970).

la vida en nombre del bienestar común. La solidaridad con el colectivo, en este caso, es incompatible con la solidaridad individual. De ahí la diferencia que estableció Maquiavelo entre política y moral. Pero, como en una suerte de péndulo, vemos que ahí reposa igualmente el riesgo de la “razón de Estado”. La frontera es demasiado frágil como para dejarla en manos de la política institucional. Sólo un pueblo consciente puede conjurar tanto peligro. Frente a la amenaza del poder solitario está la necesidad de construir poderes colectivos, directos e indirectos, que persuadan al poder particular de su descenso a pretensiones “divinas” o inhumanas.

La centuria de extremos que ha sido el siglo XX debiera producir una suerte de mesura, de moderación en las certidumbres similar al que trajo respecto de la fe el cansancio de las luchas religiosas en el siglo XVII. Si no hay modelos, si no hay un canon, si vivimos en la perplejidad, si estamos en transición hacia no sabemos dónde, conviene extremar la prudencia, especialmente en lo que tiene que ver con las exigencias particulares. El blasón del consumismo —“yo, yo, yo-todo, todo, todo-ahora, ahora, ahora”— debiera arriarse para permitir un diálogo por debajo de esa bandera que, cuando está alzada, no permite el reconocimiento del otro. Algo que es válido también para las transformaciones políticas, incluidas las más urgentes y necesarias. Podemos afirmar que, en ausencia de sustitutos, mejor es no romper las cosas y preparar despacio su superación. No hay garantías de que lo que surja no sea peor. Esto no significa ninguna suerte de conservadurismo. Todo lo contrario. Es una garantía para que lo que existe no se eternice favorecido por los errores en los intentos de superación. No es raro que la izquierda política construya su propio *día de los locos* en donde el pueblo reclama el regreso urgente del viejo orden. Los falsos entierros resucitan a los muertos. Incluso a los que ya eran prácticamente un cadáver.

La transformación política que reclama el siglo XXI requiere otros mimbres diferentes a los experimentados en ese lapso que va entre la Revolución rusa de 1917 y el hundimiento de la URSS en 1991. El siglo XXI, más puntual, empezó con el atentado del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington. Sabemos que ese día murieron 2 863 inocentes. También que cada día mueren treinta mil niños de hambre en el mundo. Treinta mil niños que murieron de hambre y enfermedad el 11 de septiembre, el 10 de septiembre y también el 12 de septiembre. Cada día de cada año. Cabe presumir que siglo XXI no se va a dejar etiquetar con las facilidades del pasado. El 11 de septiembre de 2001 fue una gran excusa que sirvió para enmascarar el fracaso de las respuestas al agotamiento económico del neoliberalismo. Más allá de la autoría del atentado (que tiene cada vez más elementos para engrosar la lista inaugurada con el hundimiento del Maine, el bombardeo de Pearl Harbour, la guerra de Corea y Vietnam o la invasión de Granada), este atentado permitió una huida hacia delante que pretendía salvar el agotamiento del acuerdo neoliberal con el que se pretendió salir de la crisis del keynesianismo a mediados

de los años setenta.²⁷ El nuevo arreglo neoliberal, presentado como *Consenso de Washington*, colapsó a finales de los noventa. No se trata de la enésima anunciación de la crisis *definitiva* del capitalismo, sino de la consideración de la imposibilidad del capitalismo de desarrollar su lógica sin agotar a las sociedades que lo sostienen.

A la carrera de obstáculos que marcó el efecto tequila de México en 1995, le siguió la crisis asiática de 1997, los problemas de Brasil y la bancarrota rusa en 1998, la década de problemas de la economía japonesa, el ajuste en Europa previo a la entrada en vigor del euro, el *default* argentino de 2001, el hundimiento del importante fondo *Long Term Capital Management*, el hundimiento de las empresas punto.com, los diferentes rescates bancarios, la quiebra de ENRON y Arthur Andersen, las quiebras de Lehmans Brothers, de Merrill Lynch, de AIG, el rescate urgente de bancos en Europa y América, la inyección ingente de capitales a grandes empresas automovilísticas, inmobiliarias, etc. A este accidentado viaje hay que sumar el agotamiento de los tres grandes recursos tradicionalmente usados dentro del acuerdo capitalista para salir de la crisis: el endeudamiento público (diferir los problemas al futuro), el endurecimiento de los procesos de obtención de beneficios del Sur (trasladar los problemas a otros pueblos) y el uso intensivo de la naturaleza (trasladar los problemas al medio ambiente). En este escenario, el recurso a la guerra, justificada como guerra contra el terrorismo y legitimada, de una forma u otra, incluso por la Europa que se entiende a sí misma como portadora de valores diferentes, se explica como salida desesperada, al tiempo que abre un interrogante macabro acerca del futuro de las sociedades capitalistas.²⁸

¿Cómo orientarnos en un mundo cambiante si no podemos aprehender la realidad al faltarnos los nombres? En este momento de transición, en que las nuevas preguntas están enunciadas para ocultar las viejas respuestas, una de las primeras batallas va a ser la de reencontrar la relación entre las cosas y los nombres, sabiendo que esa relación sólo será válida si se construye a través del diálogo. Buena parte de los conceptos con los que trabajamos en la ciencia social —si no todos— están en la trinchera, sometidos al fuego de, al menos, tres bandos: uno conservador (que quiere volver a una idea de orden tradicional, autoritario, tutelado religiosamente y con contenidos clasistas), otro liberal (que centra sus esfuerzos en el individuo y, por eso, insiste en los derechos subjetivos), y otro democrático (comprometido con los intereses de las mayorías, obligado a reparar la exclusión de los más castigados y abocado a insistir en la soberanía del grupo). Todos argumentan con convicción,

²⁷ Como invitación a la polémica, puede consultarse el documental *Zeitgeist*, [En línea]: <http://www.zeitgeistmovie.com> [Consulta: 13 de octubre de 2008].

²⁸ Juan Carlos Monedero, "El Estado moderno como relación social: la recuperación de un concepto politológico del Estado", prólogo a Bob Jessop, *El futuro del Estado capitalista*, Madrid, Catarata, 2008.

si bien algunos tienen más recursos que otros para propagar sus ideas. Decía Hegel que la negación siempre forma parte de la solución. La complejidad de cualquier intento de síntesis abruma. Además, para que haya síntesis, tienen que estar todas las partes, incluidas algunas que no son consideradas en ese trío y que nos recuerdan que la diversidad es un rasgo de la nueva época. Cada nueva exigencia construirá una nueva politización.²⁹

Para alcanzar ese momento, hay que someter a crítica, como adelantábamos, palabras tan al uso como democracia, transparencia, política, capital social, corrupción, gobernabilidad, gobernanza, globalización o legitimidad. Pero también socialismo, revolución, reforma, rebeldía, centrismo o reformismo. Los conceptos son hoy uno de los principales campos de batalla del actual momento político. Quien no discute los nombres de su *polis* está despolitizando su vida social. Está dejando de participar en las metas colectivas que, sin embargo, todos deben cumplir. No ir en contra de la corriente es aportar caudal a la dirección de la corriente. Se puede ser apartidista. Nadie puede ser apolítico.

Politizar algo es hacer consciente el conflicto inevitable entre los intereses de los individuos y los del colectivo. El ser humano se mueve por el deseo (impelido a su vez por la imitación), pero ese deseo —el que sea— sólo se puede cumplir en la vida social (hasta para irse a una supuesta isla desierta). De ahí que el conflicto afecte a cada rincón de la vida social: la propiedad de la tierra o de las fábricas, el ámbito doméstico, el respeto al medio ambiente, la existencia del dinero, la igualdad entre los sexos, el espacio público, la relación con otros países o la forma de resolver los problemas dentro del colectivo. Ese conflicto no tiene solución radical a favor de uno u otro de los extremos, aunque sí vamos construyendo, despacio, algunos consensos de los que la mayoría participan.

Si todos radicalizáramos nuestra condición de individuos, estaríamos ante la mínima política (no habría metas comunes). No existiría la *polis* ni, en realidad, existiría la sociedad. Era la tesis de la primera ministra británica Margaret Thatcher

²⁹ Esto es meridiano en Carl Schmitt, quien afirma refiriéndose a la política, que “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación. Palabras como estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc. resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos”, en Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991 (1932), pp. 60-61. Más recientemente, Robert Grafstein, preguntándose acerca de los conceptos contestados, afirmaba que su condición problemática radicaba en que, en el campo de la ciencia política “los conceptos son esencialmente discutibles porque son políticos”. Véase Robert Grafstein, “A Realistic Foundation for Essentially Contested Political Concepts”, en el periódico editado por la Universidad de Utah *Western Political Quarterly*, 41, 1988, p. 26.

(“La sociedad no existe”). Pero esa posibilidad sería en realidad un retorno a la selva, donde los humanos, como *bestias*, nos veríamos abocados al desorden de la guerra civil, de todos contra todos, o a nuevas formas autoritarias. La negación del conflicto entre los seres humanos (no querer reconocer su existencia) nos llevaría, como un efecto perverso, al máximo conflicto. La existencia común propia de los seres humanos, cuando se debilitan los vínculos sociales, constituye una forma de guerra que no desaparece aunque se enmascare. Son las guerras civiles permanentes en países con guerrilla, pero también esas zonas *marrones* donde el Estado no existe y funcionan otras reglas, paisaje cotidiano de las grandes metrópolis y del doble rasero con el que se mide la vida en el centro y en la periferia (como dice Santos, es el mismo Estado y la misma policía la que te mata en las zonas salvajes y ayuda a la anciana o a tus hijos a cruzar la calle en la zona *civilizada*). En esos “no lugares” funcionan otras reglas, donde los escombros del Estado comparten *auctoritas* y *potestas* con mafias, cárteles de la droga, paramilitares, bandas, maras, pandillas y también depredadores solitarios. Las “zonas marrones” son la expresión del desarraigo social construido por el sistema capitalista, exacerbado por la utopía del capital que conocemos como “globalización neoliberal”. Cuando esas zonas marrones pretenden colorear con algo de luz sus sombras —saliéndose de la división internacional del trabajo en donde se insertan—, fácilmente caerán bajo el concepto de “Estados inviables”, “Estados fallidos” o “Estados canallas”, expresiones lanzadas por los mismos que los llevan al suelo poniéndoles la zancadilla.³⁰ El desarraigo social que resulta de la diferente inserción de grupos o países en la globalización neoliberal, no es problemático más que cuando se convierte en una respuesta política que amenaza el orden existente. El caso de la América Latina de comienzos del siglo XXI es emblemático al respecto.

Por el contrario, si extremáramos la pertenencia a la colectividad, si nos disolviéramos en el conjunto, estaríamos ante la máxima política (la *polis* homogénea e igualitaria). Visto desde otro ángulo, estaríamos ante el mínimo conflicto, eliminado por ese poder público total asumido por todos (es el caso del comunitarismo filosófico y de una situación donde cada individuo realmente asumiera dejar de ser para fundirse en el conjunto). Sería una sociedad sólo posible, de nuevo con Aristóteles, en el caso de *dioses*, seres autoconscientes de sus obligaciones más elevadas como seres humanos. Puro amor. Pero con el problema de que el ser humano no es un dios. Sólo un *hombre nuevo* demasiado cercano a las divinidades podría

³⁰ En marzo de 2009, la Administración norteamericana señaló la posibilidad de que México cayera dentro de esas categorías debido a su fracasada lucha contra el narcotráfico. Desde el país sudamericano se señalaba que los cárteles de la droga compraban las armas libremente, incluso de tipo militar, en el sur de los Estados Unidos, además de que el destino de las drogas era precisamente el mercado norteamericano.

abolir la política. Sin embargo, el hombre nuevo no es sino el hombre viejo en nuevas circunstancias.³¹

En este caso, la permanente conexión de los seres humanos entre ellos, obligada por la referencia a ese *gran hermano* colectivo, anularía al individuo, lo sumiría en la masa y dejaría de funcionar una conexión querida y voluntaria con el conjunto. Es más teórico que práctico. Rousseau, uno de los referentes de la idea de democracia, nos recuerda en *El contrato social*, retomando una idea de Aristóteles, que “si hubiese un pueblo de dioses, su forma de gobierno sería democrática”, para afirmar a continuación que un gobierno así, “tan perfecto no conviene a los hombres”. El republicanismo busca conciliar ambos aspectos, poniendo el énfasis en la formación de ciudadanos virtuosos que conozcan sus obligaciones colectivas y sean celosos de su desarrollo personal.³²

Si politizar es traer al primer plano el conflicto, despolitizar es negar el conflicto. Es lo que ocurre con las llamadas a un consenso absoluto y es lo que hay detrás de ese lugar cómodo identificado como *centro político* (un lugar amable donde refugiarse en medio de la confusión del cambio de paradigma en el que nos movemos).³³ Siempre que se despolitiza se pierde de vista un conflicto que, no por negado, dejará de seguir acechando. Es positivo para la emancipación que algunas cuestiones queden fuera de la discusión social (por ejemplo, el trabajo infantil o la pederastia, la esclavitud o la inquisición, los malos tratos o la presentación de la mujer como un objeto). Pero el que una mayoría de personas entiendan que no

³¹ Jorge Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte*, Madrid, Catarata, 2005. La afirmación con la que cierra Marx su libro *La miseria de la filosofía* peca de ingenua, hija en exceso de la modernidad: “La clase trabajadora sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá a las clases y su antagonismo; y no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil”. Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Band 4, Berlin, Dietz Verlag, 1972, p. 182. Decir que en una sociedad con abundancia de bienes y con seres humanos muy conscientes desaparecería la política es casi una tautología. Lo complicado no es afirmar eso, sino explicar cómo se logra llegar a esa situación.

³² Como veíamos, el republicanismo tiene el problema de que, históricamente, ha sido elitista. Sólo recientemente se está reclamando un republicanismo democrático cuya radicalización del contenido participativo e igualitario lo aproxima a las nuevas formas del socialismo. Véase el libro ya señalado de Andrés de Francisco, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, y el de Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.

³³ Nótese que conceptualizaciones como “centro-izquierda o centro-derecha” son especialmente falaces, pues a la mentira del lugar “central” se añade una tentación de inocencia con la que se pretende, en el fondo, tener una identidad política pero sin asumir ningún compromiso personal. Esta confusión ideológica de la época lleva a la paradoja de que cuando un partido político se define como de “centro-centro”, deja abierta la posibilidad de que otro se defina como “centro-centro-izquierda” o “centro-centro-derecha”, lo que invitará a que haya otro de “centro-centro-centro”, y así hasta el infinito. La broma que apunta que nadie gritará delante de un pelotón de fusilamiento “¡Viva el centro!” se torna en esta espiral de absurdos aún más evidente.

es legítimo el trabajo infantil, la pederastia, la esclavitud, la inquisición, la violencia doméstica y la exclusión de las mujeres no quita para que sigan existiendo esos comportamientos en muchos lugares e, incluso, para que puedan regresar esos comportamientos de manera actualizada y despojada de la anterior sanción moral. Bien recordó Bourdieu que una cosa es la razón académica –y en la misma dirección, la razón legal– y otra la razón práctica. El lenguaje permite que se aprenda el discurso de lo *políticamente correcto*, pero se siga insistiendo en una práctica que hace de ese discurso mero humo.

La esencia de la política es la probabilidad de la obediencia, la asunción de que siempre hay conflicto, pues siempre hay un movimiento provocado por el anhelo imitativo de igualdad. El conflicto es lo que pone en marcha a las sociedades, pues siempre existe esa tensión para no morir en ninguna de sus vertientes (perder la vida por falta de condiciones materiales o por ser asesinado; no reproducirse; tener una mala vida según las proporciones de ese lugar y momento; o no poseer remedios simbólicos a la muerte). El conflicto es un equilibrio inestable de seres humanos que viven en el tiempo, es decir, que envejecen, que pierden constantemente energía camino de la muerte. Existirá conflicto mientras haya seres humanos que piensen que merecen algo y no lo tienen. Presumiblemente, entonces, siempre habrá conflicto, salvo en un futuro cuyos contornos de perfección no dejan también de producir inquietud.

Despolitizar implica volver a correr el riesgo de repetir comportamientos sociales superados. Las luchas de ayer son los derechos de hoy. La falta de acción colectiva de hoy es el retroceso en las garantías de igualdad de mañana. En ningún lado está garantizado el progreso. Por eso, en el corazón de la *polis* siempre tiene que estar la *paideia*, la educación en valores sociales, la actualización constante de hacia dónde queremos ir, la *desalienación* sólo posible por la recuperación consciente de la unidad integral de todos los aspectos que construyen lo social (lo económico junto a lo político, lo normativo junto a lo cultural, cada uno de ellos relacionado con el resto). Una sociedad “perfecta”, donde el cien por cien de sus integrantes compartieran las metas colectivas a cumplir obligatoriamente, sería una sociedad de gentes embrutecidas (bestias obedientes) o de dioses omnipotentes (virtuosos autodisciplinados). Ambas son construcciones intelectuales del ser humano que, como los unicornios que usábamos de ejemplo, sólo existen en nuestras mentes.

Si desaparece la tensión, desaparece el objetivo de la emancipación. ¿Conviene, pues, eliminar la política? Las soluciones a las tensiones sociales quedan expresadas en los valores que se enseñan en las escuelas y en los medios de comunicación, en las instituciones y en las leyes, en la deliberación de los barrios y en los foros sociales. Pero también en los productos culturales que están homogeneizando la subjetividad del planeta. De ahí que sea urgente la reapropiación de los referentes culturales de cada colectividad. Walt Disney (y similares de la factoría Hollywood) no pueden ser la memoria compartida de los pueblos del planeta, pues, más allá

de representar unos valores no siempre edificantes, no son sino un fragmento de la historia de la humanidad que condena a la desaparición las tradiciones autóctonas en las cuales los pueblos se encuentran y se explican a sí mismos.³⁴

Permítasenos insistir en ese aspecto. En cuanto algo deja de estar politizado, es decir, en el momento en que queda fuera del conflicto al considerarse *patrimonio común y compartido*, se deja abierta la puerta para que los que no creen en esa regla o prefieren beneficiarse de esa relajación, la incumplan. En cambio, si la sociedad está politizada, siempre está “despierta”, en vigilia para evitar esos comportamientos. Una mayor politización implica, por tanto, una mayor posibilidad de avanzar en la emancipación. Por el contrario, despolitizar es abrir la puerta a la marcha atrás social. Despolitizar es particularizar, dejar de pensar las implicaciones colectivas de un asunto. Comoquiera que es bastante probable, como demostró Hirschmann en *Interés privado, acción pública*, que las sociedades oscilen pendularmente entre ambos extremos cuando se dejan a su propio funcionamiento, la única posibilidad de evitar que las sociedades se replieguen a la vida privada es mantener la politización social, mantener despierta la tensión. Hacer de la corresponsabilidad una obligación. Ignorar no es un derecho. Precisamente todo lo contrario de lo que ofrece la sociedad del entretenimiento y el espectáculo.

Detrás está, como venimos analizando, la necesaria tensión dialéctica entre el individuo y el colectivo, que no puede solventarse en ninguna dirección sin forzar la condición humana (individualizar al máximo disuelve los vínculos sociales; colectivizar en nombre del ciudadano total roba la libertad individual). La tarea de transformación social pasa por entender esta tensión y usarla para aumentar la libertad y la justicia. Politizar sin caer el *totalitarismo*; respetar la condición individual sin alimentar la insolidaridad y el egoísmo.

³⁴ Lo vio con extrema lucidez en 1944 Karl Polanyi, cuando en *La gran transformación*, México, FCE, 2003, expresó que el ser humano, despojado de su contrato colectivo, deviene en carne de cañón: “Despojados de la cubierta protectora de las instituciones culturales, los seres humanos perecerían bajo los efectos de la exposición social, morirían víctimas de la dislocación social aguda a través del vicio, la perversión, el crimen y la hambruna. La naturaleza se vería reducida a sus elementos. Los vecindarios y los paisajes naturales ensuciados, los ríos contaminados, la seguridad militar puesta en peligro, la capacidad para producir alimentos y materias primas destruida [...] Pero ninguna sociedad puede soportar los efectos de un sistema de burdas invenciones como ese, ni siquiera durante el lapso más breve imaginable, a menos que su sustancia natural y humana, así como su organización comercial, estén protegidas contra los estragos de este ‘molino satánico’”.

La lucha política contra la entropía social

Todo lo que existe lucha contra su negación, pues todo lo que existe está sometido a la entropía, al paso del tiempo, a la pérdida de energía, a un desgaste permanente.

El ser humano, en todos sus ámbitos sociales, lucha contra la entropía tanto de manera material como de manera simbólica, y por eso se alía con otros seres humanos. Sólo logra sobrevivir –comer, resguardarse del frío y del calor, defenderse de las alimañas y reproducirse– compartiendo el esfuerzo y repartiendo las cargas con otros seres humanos. De la misma manera, cuando hay suficiente excedente, transforma la mera supervivencia en *vida buena* gracias a que cada miembro de la comunidad no sólo no ataca a otros miembros del grupo, sino que aporta su colaboración en el desarrollo de la misma.

Pero la entropía actúa de una manera peculiar en el ser humano: su condición de *homo sapiens* le ha otorgado la consciencia de la muerte, de forma que, además de evitar que otros lo maten (política), de dividirse el trabajo y reproducirse (economía), de crear normas que se respetan para mantener la cohesión del grupo (sistema normativo), ha inventado remedios simbólicos para burlar la muerte y que aprende y reproduce con palabras (cultura).

El ser humano anhela la negación de la entropía en todos sus desarrollos: anhela la satisfacción de necesidades, anhela la búsqueda de la verdad, anhela la búsqueda de la belleza, anhela el bien, anhela el orden, pues todos estos aspectos le permiten trascender más allá de ese recuerdo constante a la desaparición.

Pero la entropía que atraviesa la realidad hace que esos anhelos no sean sino una constante negación: la escasez –frente a la abundancia–, la mentira –frente a la verdad–, la fealdad –frente a la hermosura–, la maldad –frente al bien–, el desorden –frente a la sociedad ordenada–. Aún más, el ser humano, desde que existen sociedades con diferencias de clases, nace en órdenes sociales en donde se le niega el acceso total a esos *bienes*. Cuando el ser humano elabora esa ausencia como tal, quiere ponerle fin. La creación de la idea de *dolor* le hace alcanzar un espacio de consciencia, de conocimiento, que activará su voluntad y le llevará a querer cambiar su condición. Cuando encuentre un equilibrio entre la posibilidad de una alternativa y la determinación de alcanzarla, convertirá ese dolor inicial en acción transformadora. Pero si no hay dolor –por que no hay ausencia o porque no se construye la misma– la sociedad es orden.

Si hay abundancia no hay economía; si todo es belleza no hay estética; si todo es verdad, no hay ciencia; si todo es consenso, no hay política. Para que exista economía tiene que haber *escasez*. Para que exista ética tiene que haber *maldad*. Para que exista política tiene que existir *conflicto*. Pero ningún ser vivo quiere quedarse en la entropía. Se busca superarla, transformar el desorden en orden. Por eso la esencia de la economía es la búsqueda de la superación de la escasez o, más correctamente, la probabilidad que hay en una sociedad de superar la escasez. Por lo mismo, la esencia de la estética es la búsqueda de la superación de la fealdad (la probabilidad de superarla); la esencia de la ciencia es la superación de la falsedad –para lo que se crean protocolos: los paradigmas científicos–. La esencia de la política, por lo mismo, tiene que ver con el conflicto y la probabilidad de superarlo. ¿Por qué no decir sin más que la esencia de la política es el con-

flicto —y la escasez en la economía, la fealdad en la estética, la maldad en la ética, etc.—? Porque se estaría ocultando el hecho de que, por la entropía, siempre se busca superar la situación de desorden. Es esa necesidad de superación la que hace que existan esos ámbitos.

Una sociedad despolitizada es una sociedad donde ha desaparecido la probabilidad de superar el conflicto. Si fuera cierto que puede superarse el conflicto de una vez y para siempre, existiría ese horizonte en donde no existiría la política (es lo que pensó Marx que ocurriría si desaparecían las clases sociales). Pero porque somos individuos atravesados constantemente por formas viejas y nuevas de entropía (nuevas limitaciones, nuevos deseos, nuevas desigualdades), la política es eterna y no puede tener fin. La entropía sólo se acabará con la muerte del planeta.

¿Tiene alguna implicación práctica esta forma de entender la política? Dos inmediatas: primero, asumir que el conflicto forma parte de lo político, siendo lo que hace que la sociedad avance. Por tanto, los canales para el conflicto son tan importantes como los canales para el consenso, pues el conflicto de hoy es el consenso de mañana.

Si a esto añadimos que el ser humano no es ni *bueno* ni *malo* por nacimiento, sino que su naturaleza es una tensión entre su condición individual y su condición gregaria, entre el deseo particular y la necesidad social, entre sus *genes egoístas*, sus genes solidarios (que garantizan la vida social como garantía biológica para la supervivencia) y la presión que el grupo ejerce sobre sus miembros, tenemos que el conflicto y su superación forma parte de todos esos comportamientos humanos (no somos *Dioses*, única situación en donde desaparecería la política, ni bestias que se destrozan unas a otras permanentemente). En segundo lugar, no hay una meta final que, alcanzada haga que desaparezca el conflicto y con él la política (las clases, la propiedad privada, los enemigos, los extranjeros, etc.). Por tanto, la articulación de la democracia hay que construirla aquí y ahora, sin paréntesis y sabiendo que siempre tendrá inscrita algún tipo de conflicto que no puede ni siquiera conocerse de antemano.

4. APRENDER, TRANSFORMAR Y DISFRUTAR: LA REINVENCIÓN DEL SENTIDO

Entreteneos aquí con la esperanza.
 El júbilo del día que vendrá
 os germina en los ojos como una luz reciente.
 Pero ese día que vendrá no ha de venir: es éste.

JAIME SABINES

Pues nuestras derrotas
 no prueban sino que
 aún somos demasiado pocos
 los que luchamos contra la brutalidad
 y esperamos que quienes nos contemplan
 por lo menos se avergüencen.

BERTOLT BRECHT, *Contra los objetivos*

La democracia realmente existente se ha convertido en una gran simulación. La corrupción, esa apropiación privada del trabajo colectivo, es el lubricante del sistema, a veces como hecho, otras como simple deseo.³⁵ La mercantilización de las

³⁵ La fibra moral de las sociedades capitalistas parece deshilacharse, aunque el discurso público no lo recoja como problema. Por otro lado, parece existir una creciente corriente de descontento, pero está poco estudiada y no permite más que conjeturas. Sólo ha estallado, como reclamación real de transformación estructural, en Sudamérica, permitiendo Gobiernos de izquierda desde finales de los noventa, pero no se ha anunciado todavía en otras partes del planeta, pese a la gravedad de la crisis económica (la elección de Obama no entra dentro de estos cambios, ya que no se plantearon transformaciones estructurales). El “deseo de consumo” como forma de integración social parece disolver la indignación, pese a que la evidencia ha salido repetidas veces a la luz. La hegemonía norteamericana tras el hundimiento de la URSS ahorró a los vencedores la cortesía del disimulo. Ya no hacía falta consenso alguno. Primero fue el bombardeo en Yugoslavia; luego, el fraude en las elecciones norteamericanas de 2000, donde el estado de Florida se convirtió en el ejemplo más claro de manipulación política del primer mundo al ordenar el gobernador Jeb Bush, hermano del entonces aspirante a presidente George W. Bush, detener el recuento manual de los votos que presumiblemente daba la victoria al demócrata Al Gore. Posteriormente vendrían los evidentes intereses de los grupos económicos que alzaron a Bush al poder, la realidad meramente económica de la invasión de Irak o el fraude que supuso la quiebra tanto de las empresas “punto.com” como de grandes conglomerados como ENRON o Arthur Andersen. Finalmente desembocaría en una crisis económica calificada como la peor crisis desde el crack del 29. Como en un retorno al pasado, estos hechos constituyen una señal meridiana de que el usufructo del poder, escondido en las tradicionales teorías pluralistas del Estado, había asumido muchos rasgos de la forma decimonónica de Estado que motivó los análisis marxistas. Tras la crisis de finales de 2008, una vez más el dinero público sirvió para financiar las aventuras fallidas de unos pocos. Para el papel internacional reciente de los Estados Unidos, véase Michael Mann, *El imperio incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional*, Barcelona, Crítica, 2004; Carlos Taibo, *¿Hacia dónde nos llevan los Estados Unidos*, Barcelona, Ediciones B, 2004; y del periodista John Pilger, *Los nuevos gobernantes del mundo*, Barcelona, RBA, 2003. Igualmente, con el interés de ser una lectura desde dentro de la propia Administración Bush, Richard Clarke, *Contra todos*

relaciones sociales invita a transformar la sociedad en un gran mercado donde las cartas están marcadas. La opinión pública, reducida a la voz de las encuestas, se presenta como un nuevo sujeto político que determina el actuar de los gobernantes. La confusión respecto de “verdades” sociales compartidas ha multiplicado el *cinismo*. La falta de oportunidades colectivas ha sembrado el *oportunismo*. La amenaza en un mundo con rumbo incierto ha puesto en el corazón de las sociedades el *miedo*. Si el oportunismo y el cinismo son respuestas individuales, el miedo es un constructor de parálisis colectiva. Como una reacción a la dureza del siglo xx, lo político debiera ser una tarea que satisfaría mejor su función social cuando se alejase del cinismo, del oportunismo y del miedo.

Las etapas de crisis pueden servir como oportunidad o como refuerzo del peligro. En los años treinta trajeron el fascismo. De ahí la urgencia de un pensamiento que ayude a reconducir el pantano económico, político y moral de las sociedades occidentales hacia lugares más salubres. Para lograr eso, es menester recuperar la actividad social e individual desde tres mandatos complementarios que pueden servir para conjurar esos riesgos. Frente a la oferta de consumo permanente, frente a la huida hacia delante de la guerra, frente a embrutecimientos alienantes, frente a salidas individuales de muy corto alcance, se trata de *aprender, transformar y disfrutar*, entendidos como una propuesta universal donde la vida digna de cada cual no sea un impedimento para una vida igualmente digna de los demás.

Aprender es el mandato trascendente de nuestra condición de *homo sapiens*, de esa racionalidad que va más allá de nuestra mera existencia física, que permite trazar un camino desde los albores de la hominización hacia el futuro. Aprender es recuperar los medios de nuestra espiritualidad, rebelarnos frente a dioses mono-teístas y exclusivistas que expulsan del paraíso por querer saber (un *Dios* oscurantista que quiere para sí el fruto del árbol de la ciencia); que dictan reglas que no pueden discutirse; que tienen intermediarios que se convierten en comisarios de la fe que encarcelan el pensamiento. Aprender es asumir el dolor de sabernos corresponsables del mundo y, por tanto, es caminar en pos de esa sustitución de cualquier divinidad que nos obliga a someternos, a disculparnos, a empequeñcernos. Aprender es laicizar esa suma de potencialidades humanas que no tienen sentido si pierden de vista esa enormidad que es el Bien común. Aprender, por tanto, es reforzar la parte humana de nuestra condición de animales racionales.

Transformar es dejar el mundo un poco mejor de como lo encontramos. Es asumir nuestra condición de *homo faber*, de animal que trabaja, que se hace un hueco en la cadena de la naturaleza en cooperación con los demás y su entorno. Es el

los enemigos, Madrid, Taurus, 2004. Clarke fue asesor de Seguridad con tres presidentes, y tras permanecer 30 años en la Casa Blanca —es decir, no se trata de un crítico— dimitió en marzo de 2003 en desacuerdo con la política exterior de George Bush y el uso particular de la misma.

trabajo *vivo* como fuerza que plantea *hacer* hacia delante, construir la subversión de lo caduco y armar las alternativas. Es llenar de valor a quien quiere cambiar para construir una subjetividad diferente, una forma de entender el mundo y entenderse a sí mismo comprometidas socialmente.³⁶ Transformar implica el esfuerzo y, por tanto, la ética del trabajo (como se diría en inglés, del *labor* ligado al hacer, no del *work* ligado a un salario). No se puede saber sin esforzarse en saber. No se puede mejorar nuestra relación con los imperativos de la naturaleza sin esforzarnos en nuestro diálogo de *homo faber* y *homo sapiens* con ellos. Transformar es otro mandato humano que nos hace directamente solidarios y nos reconcilia con nuestro naturaleza. La transformación es un bien común que religa nuestra condición finita –la que nos hace insustituibles– y la condición digamos que “no finita” del género humano. Transformar es multiplicarnos en los demás, es laicizar esa sociedad universal donde el hecho de ser humanos nos emparenta y nos obliga a unos con otros. Transformar es amar a los demás, amor que explica por qué estamos dispuestos a sacrificar bienes, vida y libertad por los demás y que constituye el más firme remedio al incontrovertible hecho de la muerte.

Disfrutar es hacer real la condición de *homo ludens*, animal que crea excedente y gana tiempo libre, que se divierte, que lucha contra la muerte y no la acepta con resignación, que le quita pecado a las cosas y que, por eso mismo, no frivoliza con ninguna cosa importante. Que se hace uno con la belleza y sonríe con lo que tiene hermosura. Divertirse es una forma de solidaridad con el género humano. La risa contagia alegría. Porque ni la risa ni la diversión pueden ser constantemente un juego solitario. Disfrutar es hacer laico el gozo de vivir sin buhoneros de la trascendencia que quieren cobrar aquí la hipoteca del reposo eterno. Disfrutar sin que los frutos del disfrute roben la alegría a nadie, reír con y en los demás. Sentirse feliz con la felicidad ajena es la más alta señal de inteligencia humana.

Al final, cuando esto ocurre, los tres elementos se alimentan mutuamente. Uno encuentra diversión en cuestiones que le han llevado tiempo aprenderlas; uno aprende y se le ilumina el rostro y le nace la sonrisa cuando entiende algo con claridad. Uno dedica su tiempo a cambiar el mundo y encuentra ese tiempo de entrega realmente apasionante y entretenido. Lo resumió Mario Benedetti:

Si te quiero es porque sos
mi amor, mi cómplice y todo
y en la calle codo a codo
somos mucho más que dos.

Una sociedad que conjugue estos tres elementos tendrá más blindaje contra las *democracias autoritarias*, esas organizaciones políticas, como las llama Santos,

³⁶ Antonio Negri y Michael Hardt, *El trabajo de Dionisos*, Madrid, Akal, 2003.

“formalmente democráticas y socialmente fascistas”. Una sociedad que aprenda, transforme y disfrute será más amable y más firme. Aprender, transformar y disfrutar es una forma de reconstruir el sentido de la vida humana, de reelaborar *lo sagrado* sin necesidad de recurrir a *mercaderes del más allá* que ofrecen serenidad al precio de la libertad. Lo sagrado hay que entenderlo como lo que permanece porque está bien que permanezca. Todo lo vivo pierde constantemente energía. Por eso, lo que afirma la vida es lo que lucha contra la negación. Transformar esto en sentido es una capacidad eminentemente humana.

Toda sociedad, incluida la de primates, tiene economía, tiene reglas de comportamiento común, tiene política e, incluso, tiene formas culturales. Tienen pensamiento y en ocasiones tienen formas más o menos sofisticadas de lenguaje. Pero no todas tienen un “sentido de la vida”, no todas manejan una explicación que dé cuenta de la autoconciencia respecto de la finitud de la existencia de cada individuo. Sólo el ser humano –al menos así nos consta hasta la fecha– tiene conciencia de la muerte. Sólo el ser humano busca remedios simbólicos para negar ese hecho que se le cruza incontrovertible en mitad de su existencia. De esa tarea se apropiaron históricamente las religiones, en especial los credos monoteístas que monopolizaron la trascendencia y utilizaron ese anhelo como forma de poder. Del daño que construyeron ya dio cuenta Nietzsche retratando lo que habían hecho las instituciones en nombre de los dioses (un par de siglos antes del Concilio Vaticano II y de que la teología de la liberación quisiera poner cabeza abajo la Iglesia):

El concepto de “Dios” fue inventado como antítesis de la vida: concentra en sí, en espantosa unidad, todo lo nocivo, venenoso y difamador, todo el odio contra la vida. El concepto de “más allá”, de “mundo verdadero”, fue inventado con el fin de desvalorizar el único mundo que existe, para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ningún quehacer. El concepto de “alma”, de “espíritu”, y, en fin, incluso de “alma inmortal”, fue inventado para despreciar el cuerpo, enfermarlo –volverlo “santo”–, para contraponer una espantosa despreocupación a todo lo que merece seriedad en la vida, a las cuestiones de la alimentación, vivienda, régimen intelectual, asistencia a los enfermos, limpieza, clima.³⁷

El trabajo de Nietzsche fue esencial para desmontar la cárcel metafísica, el oscurantismo de la verdad revelada frente a la filosofía razonada. Pero su principal cometido, construir una nueva ética, unos nuevos valores, una nueva responsabilidad humana, quedó pendiente. *Dios*, al fin y al cabo, era una solución para muchos problemas (baste pensar en el papel de la Iglesia en el establecimiento de la idea de *precio justo*, la condena de la usura o su discurso sobre la compasión).

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, cit. en Michel Onfray, *Tratado de ateología*, Barcelona, Anagrama, 2006.

Ese vacío de sentido ha sido rellenado por un sentido común que justifica la suerte de cada cual sobre la base del comportamiento individual o por sustitutos que en nada contribuyen a la emancipación. Es momento de reconstruir un sentido humano lejos de preceptos emanados, supuestamente, de fuentes inamovibles.

Siendo cierto lo que planteó Ludwig Wittgenstein en el cierre de su *Tractatus*, (“De lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio”), se trata ahora de reconstruir el sentido de la existencia conforme a pautas explicables y dialogadas que vayan sentando en el propio procesos bases igualitarias. Discursos que no pueden ni deben ser reducidos a dioses mudos, sin rostro, sin historia contrastable ni resultados atribuibles, ajenos a cualquier rendición de cuentas por las *inhumanidades* –tan humanas– cometidas en sus nombres. La pregunta acerca de la inmortalidad del alma no es relevante para una política de la emancipación (en términos históricos, muy al contrario, ha sido negativa). Por el contrario, es evidente que, si bien somos individuos, es en nuestra condición de especie humana donde podemos encontrar un comportamiento que nos diferencie de las bestias (aunque éstas también, empezamos a entender, son objeto de derechos) y permita dar una explicación a la finitud de la vida particular. Frente a la finitud y la escasez, es posible un mundo de la abundancia, que no puede reducirse a formas repetidas de consumo. El mundo físico, especialmente por la influencia del pensamiento capitalista, se ha definido, como dijimos, como un mundo de escasez y hostilidad. Por el contrario, los lugares de sentido se caracterizan y definen por su infinitud, por su posibilidad de generosidad, por tener una dirección contraria a la entropía que enfría el mundo.³⁸

Si el ser humano conoce desde la ciencia (que nos dice lo que es verdadero o falso), desde la ética (que afirma lo que es bueno y lo que es malo) y desde la estética (sobre lo que es hermoso y lo que no lo es), la reconstrucción de lo *sagrado*, lo que puede otorgar sentido, lo que moviliza a los seres humanos de manera colectiva, lo que otorga sosiego y serenidad, lo que burla la muerte, lo que permite orientar la vida, es lo que en cada colectivo se entiende por *verdad*, por *bondad*, por *belleza*. La mentira puede imponerse, pero siempre está acechada por la *verdad* que nazca del diálogo. La maldad puede enseñorearse y nada nos estremece más que esa capacidad de hacer el mal por el mal mismo propiedad exclusiva de los humanos; pero siempre estará asediada por la bondad que tranquiliza, por el sosiego

³⁸ Como plantea Elizalde, éstos son “recursos sinérgicos tales como el amor, el saber, la información, la creatividad, el poder sobre uno mismo, la memoria colectiva, la identidad grupal”, todos ellos caracterizados por ser “recursos que por su naturaleza son creadores de vida, instauradores de potencialidad y de virtualidad transformadora, generadores de diversidad y de enriquecimiento colectivo”. Véase Antonio Elizalde, “Individualismo posesivo y antropología de las necesidades”, [En línea]: <http://www.economiasolidaria.net/biblioteca/AntonioElizalde/IndividualismoP.php> [Consulta: 13 de mayo de 2009].

de la risa frente a la inquietud del llanto, por la empatía y la solidaridad con los otros que otorga resguardo, por el amor, a fin de cuentas, que produce paz y serenidad. La fealdad puede hacerse común, pero siempre estará bajo sospecha ante una belleza que nazca del despertar de los sentidos y no de la mercantilización de los gustos. Tiene trascendencia el laboratorio donde se descubrió la penicilina, la plaza donde comenzó la revolución que sembró igualdad y libertad, el acantilado acariciado por siglos por el mar. No tiene trascendencia un gran centro comercial, el neón de un McRestaurante o de una bebida de cola, y tampoco las marcas de moda que pretenden sustituir la personalidad de quienes las portan. Y esa verdad, esa bondad y esa belleza, en un mundo globalizado, necesariamente tendrá que ser compartida a través de un diálogo universal, no como una referencia homogénea, no calzando a todo el mundo la misma zapatilla, sino realizando las traducciones que permitan saltar hacia posiciones compatibles.

Lo entendió con claridad Juan Ramón Jiménez en su poema “El viaje definitivo”:

... Y yo me iré. Y se quedarán los pájaros
cantando;
y se quedará mi huerto, con su verde árbol,
y con su pozo blanco.

Todas las tardes, el cielo será azul y plácido;
y tocarán, como esta tarde están tocando,
las campanas del campanario.

Se morirán aquellos que me amaron;
y el pueblo se hará nuevo cada año;
y en el rincón aquel de mi huerto florido y encalado,
mi espíritu errará, nostálgico...

Y yo me iré; y estaré solo, sin hogar, sin árbol
verde, sin pozo blanco,
sin cielo azul y plácido...
Y se quedarán los pájaros cantando.

Con este aliento está concebida esta propuesta de reconstrucción de la política. Ojalá estas páginas sean capaces realmente de brindar apoyos a la verdad, a la bondad y a la belleza. Ojalá que estas páginas sean capaces de suministrar apoyos para aprender y para transformar de manera tal que en ese viaje nos llenemos de alegría.

