

SANTIAGO LOPEZ PETIT

ENTRE EL SER Y EL PODER

La vida. Una apuesta prevaricante

Tesis doctoral en Filosofía, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Director de Tesis: Dr. D. Manuel Cruz Rodríguez, catedrático del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura.

PROLOGO	5
1. Introducción: Ontología y política	8
1.1. La ontología en su inextricabilidad	8
1.2. La ontología como mistificación	13
1.3. La ontología como espacio político (teórico)	21
1.4. Conclusión	25
1ª Parte: APROXIMACION	29
2. Aproximaciones a la relación entre ser y poder	30
2.1. Aproximación histórica	30
2.1.1. Sobre la metafísica y el Absoluto	30
2.1.1.1. Parménides	35
2.1.1.2. Hegel	39
2.1.2. Sobre el pensamiento político y el Absoluto	47
2.1.2.1. Estado e Imperio en la época medieval	48
2.1.2.2. La doctrina de la "plenitudo potestatis"	51
2.1.2.3. Marsilio de Padua	51
2.1.2.4. J. Bodin	59
2.1.3. La metafísica como Historia del ser y del poder	60
2.2. Aproximación fenomenológica	71
2.2.1. La sociedad-fábrica como modelo	71
2.2.2. La crisis	76
2.2.3. De la sociedad-fábrica a la metrópoli	79
2.2.4. Procesos en la metrópoli	82
2.2.4.1. "No futuro"	83

2.2.4.2. "Lo político": análisis desde la sociedad-fábrica	86
2.2.4.3. "Lo político": análisis desde la metrópoli	89
2.2.4.4. El agotamiento de lo posible	91
2.2.4.5. El nihilismo no toca fondo	94
2.2.4.6. "Lo social" excede a la clase social	107
2.2.5. El desierto circular como metáfora	138
2.2.5.1. "Dans le cercle noir"	138
2.2.5.2. El desierto circular no tiene centro	141
2.2.5.3. El desierto circular y el "querer vivir"	146
2.2.6. Las experiencias del "querer vivir"	149
3. A modo de balance provisional	154
4. El problema del comienzo	157
4.1. Tres modos de empezar	157
4.2. El ser-determinación y discurso político	165
4.3. Del problema del comienzo a la constatación del hiato	169
4.4. La apuesta clásica	171
4.5. La apuesta prevaricante y el hiato	175
4.6. La apuesta prevaricante: Génesis y funcionamiento	179
2ª Parte: DESARROLLO	181
5. Primera expansión de la constelación ser-poder-nada.	
Despliegue ahistórico	191
5.1. En torno a la nada	191

5.1.1. Pensar la nada	191
5.1.2. La nada y el querer vivir	194
5.1.3. La lógica de la nada	195
Excursus nº1: Una poesía de P. Celan	207
5.2. El tiempo en su constitución aporética	214
5.2.1. Aristoteles y la aponia	215
5.2.2. Otros modos de reconducir la aponia Bergson	
Bachelard	218
5.2.3. Heidegger	222
5.3. Radicalizar la aponia del tiempo	225
5.3.1. El desdoblamiento de la sucesión	226
5.3.2. La determinación del fluir	229
5.3.3. Una definición del tiempo	233
5.4. Comprobación interna de la definición del tiempo	236
5.4.1. Hacia un conocimiento estético del tiempo	236
5.4.2. El momento: ni presencia ni plenitud	237
5.4.3. El momento: crepúsculo del tiempo	241
5.5. Comprobación externa de la definición de tiempo	245
5.5.1. La desobjetivación como proceso	245
5.5.2. El ser	246
5.5.3. El poder	246
5.5.3.1. El poder y el tiempo: un acercamiento previo	247
5.5.3.2. Hacia un poder desobjetivado	251
6. Segunda expansión de la constelación ser-poder-nada.	
Despliegue histórico	259
6.1. El despliegue histórico es parcial	259

6.2. Análisis del querer vivir	261
6.3. Coyuntura, Dualidad y Uniformidad	266
6.4. Una pausa en el DESARROLLO	271
6.5. El espacio localizante: el Mismo	273
6.6. El espacio localizante: el Mismo y el Otro	276
6.6.1. Freud, Kafka	276
6.6.2. Heraclito	279
6.6.3. La autoposición del ser	284
6.6.4. La palabra tautológica y el sujeto	288
6.6.5. Algunas cuestiones de método	294
6.6.6. Platon o el problema de pensar la Polis	297
6.6.6.1. El Parménides	299
6.6.6.2. El Sofista	303
Excursus nº2: La epopeya de Gilgamesh	310
7. EPILOGO	316
NOTAS	323
BIBLIOGRAFÍA	348

PROLOGO.

Con este texto no pretendemos hacer filosofía política ni tampoco colaborar en su restauración. No deseamos redescubrir el "verdadero" sentido de las antiguas categorías (democracia, libertad...) mientras desarrollamos una crítica al totalitarismo. Digámoslo rápidamente y para evitar malentendidos: este escrito se aparta totalmente de este camino hoy tan sospechosamente trillado. Por otro lado, en vano se buscará una opción humanista por el ser frente al poder en tanto que mal remedo del par ser y tener. Nada de esto, en verdad, viene discutido. La filosofía política clásica ha ido dejando lugar a una plétora de puntos de vista: la teoría general de sistemas, la teoría de las catástrofes etc. bajo los cuales pensar el antagonismo es hacerlo funcional. La crisis de la filosofía política se corresponde con este ocaso de la política, es decir, con una forma de ejercicio del poder en el que priman únicamente consideraciones técnicas de eficacia y de estabilidad. La política se ha velado al convertirse en simple intervención de dominio sobre "lo social" y en espectáculo de la representación. No se trata de revivificar un cadáver de dudosa procedencia. Más bien hay que estar atento para no confundir este mutarse de la política con la desaparición de "lo político", y para no despreciar estas nuevas aportaciones científicas, pues, en tanto que autoreflexión de lo real - por lo menos en cierto grado - son el ámbito en el que estamos abocados si queremos seguir pensando "lo social".

Al tomar en consideración "lo político", la política en su actividad, planteamos ya el marco en el que desarrollamos nuestra

reflexión. Siguiendo una indicación de Foucault apuntada en uno de sus últimos trabajos, podríamos llamarlo ontología de la actualidad. Se trataría de una ontología de nosotros mismos, un preguntarnos por nuestra actualidad y por los modos de vida posibles en ella. Caracterizar desde esta óptica el presente, supone necesariamente hablar de crisis de la razón, de fragmentación, y de pluralidad de lenguajes. Ciertamente lo real en la metrópoli informatizada y post-taylorista huye de los intentos de aprehensión de la Razon y se pone a si mismo como la complejidad pura. Frente a ella se nos ofrecen básicamente dos caminos: su reducción sistémica en una línea autoritaria; o el devaneo postmodernista que afirma cínicamente el "todo vale" en una cultura de la apariencia absolutamente glorificada. Pero el efecto acritico y disolvente que conllevan ambas posiciones no puede con el núcleo de verdad irreductible que se agazapa en la esquina de cualquier suburbio de una urbe moderna. Miseria y opresión se combinan para dibujar un paisaje que en el Tercer Mundo todavía se hace más angustioso. Este núcleo que no desaparece a pesar de todos los intentos de encubrimiento, lo hemos denominado la relación ser y poder.

El análisis de la actualidad debe girar en torno a ella. Sería un error, sin embargo, situar esta relación exclusivamente en el terreno sociológico, pues el enfoque adoptado al moverse dentro de "lo político" se ve obligado a remontarse también hacia la copertenencia entre filosofía y política, y en este ir a la metafísica, se plantea nuevamente el ser y el poder en su relación. Como consecuencia de este "cruce de perspectivas", dicha relación cobra una entidad distinta y mucho más compleja, convirtiéndose - empleando una

terminología que no seguiremos - en hipótesis de trabajo. Hipótesis que tiene que permitirnos un doble intento mutuamente condicionado:

1) Reinterpretar la Historia de la filosofía. 2) Comprender el mundo actual, o mejor, nuestra situación en él.

Defender esta centralidad de la relación ser y poder - posteriormente ampliada explícitamente con la nada - nos embarca en un proyecto desmesurado y temerario, cuya única excusa para su realización se halla en la voluntad de saber qué ha pasado, o en clave más retórica, qué nos ha pasado. De hecho nos hemos apartado de un desarrollo sistemático y exhaustivo porque superaba nuestras fuerzas; y también por el temor de que se oscureciera lo esencial de la relación ser y poder, que es insoportable. Y lo insoportable significa aquí, tanto lo que nos oprime como lo que nos desborda. Analizar e insistir en esta equivocidad que el entre unidor expresa, ha constituido nuestro objetivo fundamental. Para ello ha sido necesario apoyarnos en una estructura paradójica, y en la medida que los dos planos se interrelacionaban, se ha ido configurando una subjetividad. Su presencia ha adquirido cada vez mayor peso hasta llegar a ocupar todos los resquicios. No nos hemos opuesto a su avance. Porque, en definitiva, quizá era este el auténtico propósito que no osábamos pronunciar.

Definir y argumentar una subjetividad capaz de emprender una larga travesía por lo posible-imposible sin guarecerse ni en lo absurdo ni en lo trágico.

1. INTRODUCCION: ONTOLOGIA Y POLITICA

1.1. LA ONTOLOGIA EN SU INEXTRICABILIDAD

Si iniciamos hoy un acercamiento al significado de la palabra ontología, descubrimos inmediatamente una gran confusión. Buscando en un manual tradicional de filosofía (1) hallaremos, en cambio, una definición aparentemente clara: «La ontología es la ciencia que estudia el ser en general, sus propiedades y el lenguaje que se refiere al ser.» (2). Detrás de esta afirmación se encuentran, sin embargo, algunas precisiones que invalidan su rotundidad. Hay que distinguir tres sentidos del término ser: el concepto de ser, los seres (causados y existentes que no tienen en sí su razón de existencia) y el Ser (originario y fundante). Podemos buscar otros autores cuya concepción del ser se aparta totalmente de la anterior. Por ejemplo, J. Zeleny que nos dice:

«El núcleo de la dialéctica es la idea del ser en opuestos. Como el "ser-proceso" es la forma fundamental y protoforma del ser, puede en igual sentido decirse que el núcleo de la dialéctica es la idea del movimiento en opuestos. La dialéctica materialista diferencia el ser material (movimiento) del ideal, y concibe el movimiento del conocimiento y de las formas sociales de conciencia como reflejo del movimiento material.» (3)

Dejando a un lado el problema gnoseológico que aquí no interesa, no es difícil observar cómo esta idea del "ser-proceso" se opone frontalmente a la de un Ser con mayúscula fundante de lo que hay. El

comentario de este fragmento nos permite dar un paso más. El autor no habla para nada de ontología, sino que el término dialéctica materialista - materialismo dialéctico usualmente - viene a sustituirle. Este cambio no es casual. Al intentar romper con la idea de ser que utiliza la metafísica en tanto que pensamiento burgués, lógicamente se hace inaceptable la ciencia misma que lo concierne. ¡Pero no se suelta tan fácilmente de la ontología! Este rechazo nos muestra la directa vinculación que existe entre una determinada concepción del ser y las características de la ciencia que lo estudia. En otras escuelas, es también visible esta vinculación. Tomemos el ejemplo de Heidegger. En su libro Ser y Tiempo nos recuerda, una vez más, que la ontología se ocupa del ser:

«Toda ontología por rica que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más particular, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental.» (4)

Pero va más allá. El sentido del ser determina directamente como se configura la ontología. Es sabido que para Heidegger, hay un ente que tiene una múltiple preeminencia sobre los demás, el Dasein. El Dasein posee una comprensión proultológica del ser, y la ontología fundamental deberá arrancar precisamente de una analítica existencial del Dasein. De esta manera, distinguiendo el ser, los entes en general, y el Dasein, se plantea la vinculación existente entre el ser y la ontología. Para el autor de Ser y Tiempo, la ontología fundamental deriva de una metafísica de la existencia.

Hemos visto como diferentes escuelas filosóficas - se podrían añadir más ejemplos - emplean la misma palabra ontología para referirse al estudio de un ser que, por otro lado, conciben de distintos modos. Esta ambivalencia se remonta ya a Aristóteles, cuando distinguía una ciencia del ser en cuanto ser (ontología) y una ciencia del ser eminente (teología o filosofía primera). Esta distinción aparece desde un principio problemática, pues el ser se dispersa en una pluralidad irreductible, y a la vez, el ser divino se muestra como inefable ante un pensamiento que divide y rompe la inmutabilidad. Bajo el nombre ambiguo de metafísica, la tradición posterior ha conciliado lo separado e inacabado:

«Con ello la metafísica, desde sus primeras representaciones tan vastas como clásicas fue una ciencia en que las investigaciones ontológicas avanzaron hasta lo que bien podría llamarse una doctrina filosófica de Dios. El convencimiento de que la doctrina general del ser y la doctrina de lo absoluto pertenecen a la misma ciencia se mantuvo también en épocas posteriores y en concreto durante la edad media.» (5).

Esta identificación fue progresivamente alterándose, ya que la ciencia de la edad moderna con su leer directamente el libro de la naturaleza, erosionaba profundamente el edificio constituido por la metafísica. La nueva ciencia empezaba a disponer del método experimental - y aunque no hay que ver en él una fórmula desmitificadora absoluta como hacen algunos - pues ciertamente pervivían muchos elementos de la filosofía griega, es indudable que la aparición del telescopio, por ejemplo, permite observar la luna, o el pequeño sistema solar de Júpiter, y termina con la idea de un mundo

celeste tan perfecto e inmutable como el mundo de las ideas. Así la metafísica fue dividiéndose en dos campos: la metafísica especial y la metafísica general. Esta clasificación fue trazada definitivamente por C. Wolff en 1730, quien a la vez popularizó la palabra ontología, introducida por R. Coclenius en el siglo XII por primera vez. La metafísica especial constaba de tres subdivisiones: la cosmología (filosofía de la res extensa cartesiana); la psicología racional (filosofía de la res cogitans); y la doctrina filosófica de Dios o teología racional. La metafísica general u ontología era la primera ciencia racional, y precedía a todas las demás.

Pero si el mundo, el alma y Dios, eran los objetos de estudio de las diferentes subdivisiones de la metafísica especial. ¿Qué le quedaba a la metafísica general u ontología? Tenía que ocuparse de los "géneros supremos de las cosas" avanzando así hacia una progresiva abstracción. En su evolución posterior, la palabra metafísica adquirió numerosos significados incluso totalmente contrapuestos. Para unos es una ciencia que permite pronunciarse con validez sobre elementos de la realidad no demostrables empíricamente (6), para otros es ejemplo de un conjunto de afirmaciones vacías, pues no son verificables. (7). La ontología, a su vez, se dividirá en una ontología que sigue identificándose con la metafísica y en una ontología pura o teoría formal de los objetos, aunque para algunos esta división es criticable porque rompe la unidad del ser.

No nos interesa seguir aquí la evolución histórica de la metafísica en sus incontables avatares, existen numerosas publicaciones que reseñan esas vicisitudes, desde el problemático origen hasta el interminable final (8). En esta introducción

pretendemos más bien exponer una breve historia interna de la ontología, la historia de su progresiva autoconciencia y, por tanto, de su verdad. Si alcanzamos a situarnos en este punto, estaremos en inmejorables condiciones para abordar luego la Aproximación. Seremos como el viajero que, aunque ligero de equipaje, ha hecho acopio de una firme determinación que ya no le abandonará.

1.2. LA ONTOLOGIA COMO JUSTIFICACION

En esta historia interna (y, por ello, critica) que deseamos trazar, la referencia al marxismo es esencial. Para esta corriente de pensamiento no hay una simple correspondencia entre metafisica y ontologia. La metafisica tiene el mismo sentido peyorativo que para el positivismo logico. Se trata de un corpus idealista cuya funcion es llevar a cabo lo que su mismo nombre indica, es decir, estudiar el alma, Dios, el mal etc. todo lo que se halla más allá fuera de la fisica. Si la metafisica se redujera a una serie de planteamientos filosoficos cuyo efecto es estabilizar y conservar la sociedad dividida en clases, seria fácilmente rechazable. La dificultad reside en que la metafisica se presenta haciendo sistema con la logica, con el mecanicismo, convirtiéndose en un verdadero modo de pensamiento que por estar muy ligado al sentido comun aparece como lo más habitual. El marxismo apoyado en la dialéctica hegeliana efectuará un critica a fondo de este pensamiento, reivindicando otra concepcion de la naturaleza y de la sociedad.

«Pero todo esto nos ha dejado el hábito de considerar aisladamente los objetos y fenómenos naturales, fuera de su conjunto y totalidad y, por lo mismo, no en su movimiento sino en el reposo; no como esencialmente cambiantes, sino como fijos y permanentes; no como vivos sino como muertos. Esta concepción transportada por Bacon y Locke, de la ciencia de la naturaleza a la filosofía creó el pensamiento estrecho que caracteriza los últimos siglos: el pensamiento metafísico.»
(9).

La posición frente a la ontología es evidentemente crítica, pero mucho más matizada y a la vez diversificada. Se rechaza la característica fundamental de toda ontología, la hipótesis de una existencia absoluta - y el correspondiente conocimiento de la misma - en definitiva, se niega "el ser en tanto que ser". El proceso de trabajo al desplegarse realiza continuamente esta crítica al "ser en sí". El ser producido como resultado de la actividad humana en su enfrentamiento con la naturaleza, no es un objeto aislado. Se halla inserto en una constelación de relaciones humanas. Es un "ser para nosotros", a pesar de que en la realidad se nos escape e incluso, se ponga frente al trabajador que lo ha fabricado. Independientemente de su evolución posterior - que Marx tan bien supo desvelar - lo cierto es que el objeto, aunque no se convirtiera en mercancía, tampoco sería una entidad en sí en ningún momento.

Desde una perspectiva más sistemática, la crítica teórica de la idea de ser se elabora presentado un concepto de materia que no sea substancial ni especulativo. Para ello se dialectiza la materia, se introduce el movimiento en su interior. Y sobre todo, frente al idealismo, se le da una existencia objetiva. La materia es simplemente una categoría filosófica para describir una realidad objetiva. El peligro de sustancialismo que esta concepción de la materia conlleva, se agudiza cuando mediante la teoría del reflejo leninista se quiere solucionar el problema del conocimiento. Lulács (10) y Korsch (11) comprendieron rápidamente el carácter prehegeliano de este planteamiento y se enfrentaron a él. Desde similares puntos de vista, Merleau-Ponty (12) y Pannekoek (13) rebatieron también las consecuencias políticas que acarrea.

Sea como fuere, la materia objetiva y dialectizada se pone como alternativa al "ser es tanto que ser". Lo que demuestra que si la metafísica era con razón desestimada, la ontología merece una atención.

«La filosofía marxista-leninista no necesita de esta manera ninguna ontología para solucionar sus problemas. Las preguntas que plantea la ontología - en la medida que no son mal planteadas, es decir, en la medida que pueden ser respondidas científicamente - se contestan y aclaran en el materialismo dialéctico sin recurrir a una especial ciencia del ser.» (14).

Para la corriente mayoritaria del marxismo, hay que separar totalmente la metafísica de la ontología. Se niega la primera, y se diluyen los problemas que suscita la segunda en el interior de la propia "filosofía" marxista. La ontología no puede reconocerse como ciencia del ser, porque el ser en su pura forma no es apropiable como ya hemos visto, pero en cambio se admite algo que es mucho más interesante: la ontología plantea algunas preguntas que deben tomarse en consideración. Es decir, aun siendo un instrumento de clase que hay que combatir, en su aspecto formal parece apuntar más lejos, hacia un espacio de enfrentamiento.

La crítica de Adorno al pensamiento de Heidegger es un buen ejemplo de una actitud totalmente contraria a la ontología, y en este sentido, parece dar un cierto paso atrás respecto a la posición anterior. La radicalidad de la crítica adorniana disolvería toda la problemática ontológica hasta llegar así a una condena absoluta.

«La ontología es comprendida tácitamente como disponibilidad para el visto bueno a un orden autónomo, dispensado de justificarse ante la conciencia... La ontología es apologetica en todas sus direcciones, por más que estas se combatan y excluyan mutuamente como falsas versiones.» (15).

El análisis se apoya en una explicación histórico-social del por qué del nacimiento de las ontologías. La necesidad de un pensamiento del ser, y más en concreto, de las ontologías como la de Heidegger, reposa en la búsqueda de un apoyo firme. Cuando la sociedad culmina la progresiva división del trabajo en un sistema funcional, cuando la sociedad se hace sistema, y «el sujeto está perdiendo su sustancialidad» (16), se persigue más que nunca la seguridad que da un saber apuntalado sobre una base segura. Adorno no se detiene aquí, y emprende «una crítica immanente» (17) encaminada a destruir desde dentro la ontología de Heidegger, y así poder ilustrar su afirmación general: «En este sentido es falsa la necesidad de ontología» (18). Para llegar a este punto, intenta desarticular paso a paso los principales núcleos teóricos de dicha ontología. Analiza la copula "es", y el ser como una consecuencia de su objetivación; desmitifica que el ser sea una instancia trascendente; llega a la conclusión de que el ser heideggeriano no se puede pensar ni como algo existente ni como un concepto. Finalmente aborda el estudio de la diferencia ontológica, punto culminante, según él de todo el pensamiento criticado, para acabar asegurando que es un mero «decorado de teatro» (19). ¿Por qué? Porque la diferencia entre el ser y el ente se reduce a una tautología: el ser no es el ente porque es el ser. Es decir, que como el mismo Heidegger afirma, el ser es una tautología. Y Adorno

denuncia que detrás de la tautología en la que termina por transformarse el ser, desaparece el sujeto. Que la ontología se reduce a un objetivismo ontológico. Creemos que aquí el análisis de Adorno reivindicando el sujeto es demasiado humanista, y que esta crítica debilitada le impide ver todas las consecuencias que se ocultan en la concepción del ser como tautología.

Con justeza destaca la centralidad de "el ser es el ser" y hay que reconocerlo, pero por negarse a admitir que el mismo habla desde otra ontología, se cierra las puertas a una comprensión más general. Adorno entiende perfectamente el carácter político jugado por las ontologías y lo revela. Le cuesta más, sin embargo, formular que es en la misma raíz tautológica del ser heideggeriano donde este se halla. En definitiva, lo que aquí se afirma, es que Adorno al mantener un concepto estrecho de ontología exclusivamente como *instrumento de clase*, se incapacita para extraer todo el alcance de sus propias investigaciones. El pensador de la escuela de Frankfurt llegará empero a hablar de que existe «una servidumbre del ser» (20) o de que el ser es «una renovación del absoluto» (21) y que «de este modo queda justificada la sumisión a situaciones históricas, como si fueran dispuestas por el mismo ser» (22) pero estos planteamientos se resumen en una crítica general al dogmatismo propio de toda ontología.

El marxismo más o menos clásico, utiliza a Hegel para deshacer toda ontología, para hundir el núcleo duro constituido por el ser. Adorno actúa de manera parecida. En el principio de La Lógica se halla una crítica definitiva a la noción vacía de ser. En la identidad, ser y nada dejan de ser indiferentes y se convierten en opuestos. Este ser

contradictorio es un concepto crítico que se opone frontalmente al ser puro y abstracto, que Husserl emplea como premisa y del cual derivarán estas construcciones ideológicas. (23). Pero Adorno, que utiliza la ontología de Hegel para rebatir a la de Heidegger, quiere situarse más allá de él y le critica su carácter cerrado y autoritario. «Hegel por su parte, es incapaz de aguantar ni siquiera la más mínima huella de diferencia en el arranque de La Lógica, por más que la palabra "algo" advierta de ella.» (24). Es lo que se trasluce en su permanente recurso a la identidad como lugar de reconciliación de la contradicción, resultado último de su negación de la negación.

Contra ella elaborará su dialéctica negativa, donde la identidad ya no juega este papel de lugar de descanso, pues lo negativo no se hace positivo en su negarse, sino que insiste en su negatividad hasta desaparecer. Adorno puede asegurar que su crítica no se formula desde ninguna ontología ni desde una no-ontología. (25). Pero entonces, este ser devenir histórico que nunca se cierra y que se hace uno con el pensamiento ¿no es configurado en el interior de una teoría del ser? Ha sido justamente desde ella, que se ha efectuado la crítica inmanente al pensar del ser. Se puede por tanto afirmar, que Adorno combatiendo a Heidegger desarrolla una ontología, evidentemente con unas características completamente distintas de la criticada. O dicho de otra manera. En *la crítica radical* a todo pensamiento del ser, se abre - a pesar de que se tomen todas las precauciones posibles - un espacio de enfrentamiento político que tiene precisamente el nombre de ontología. La ontología no es pues simplemente un instrumento

ideológico y mistificador. Es un espacio de enfrentamiento de clase,
es un espacio político.

1.3. LA ONTOLOGIA COMO ESPACIO POLITICO (TEORICO)

En Lukács aparece claramente la autoconciencia de la necesidad de una ontología. Esta autoconciencia ya presente en Historia y conciencia de clase - no en vano la solución al problema de la transformación revolucionaria de la sociedad es una propuesta ontológica - le acompañará durante toda la vida. En las conversaciones mantenidas en 1966 (26) se acentúa todavía más la importancia de la misma e incluso se ofrecen unas indicaciones para su desarrollo. Lukács no duda de la necesidad de una ontología. En la vida cotidiana permanentemente y de modo masivo, estamos confrontados a cuestiones ontológicas. Continuamente estamos interrelacionados con formas del ser. Vienen a nosotros o nos dirigimos hacia ellas al tomarlas en consideración. Pero es un error reducir las categorías del ser a categorías sociológicas. El planteamiento ontológico tiene una especificidad propia. No es una simplificación de los problemas de la realidad. Al contrario, dicho enfoque proporciona una base científica y filosófica que nos permite comprender los procesos reales en toda su complejidad. Lukács parece hacer un uso tradicional de la idea de ontología. «Yo diría que el objeto de la ontología es lo realmente existente. Y su tarea es la de examinar lo existente respecto a su ser y encontrar las diversas fases y transiciones dentro de lo existente.» (27).

Esta ciencia del ser aparentemente neutra es subvertida mediante una toma de posición política. Tanto en las conversaciones que comentamos, como en el libro Historia y conciencia de clase hay la misma referencia a Marx: «Las categorías expresan formas de

existencia y condiciones de existencia.» (28). Al considerar las categorías como formas del ser, determinaciones de la existencia, se separa del idealismo kantiano o hegeliano y llevando la ontología más allá de la pura mistificación, la abre como un lugar de enfrentamiento radical (en todos los sentidos de la palabra). Ahora puede afirmar:

«El ser es un proceso de índole histórica. No existe el ser en un sentido estricto; el ser que solemos designar con el nombre de ser cotidiano es una fijación determinada y sumamente relativa de complejos dentro de un proceso histórico.» (29).

De este ser "complejo de procesos" - en el que pueden distinguirse: el ser inorgánico, el ser orgánico, y el ser social - se ocupa la ontología como ciencia. Una ciencia que ejerce funciones de mediación entre los compartimentos separados a causa de la división del trabajo; que lleva a cabo una crítica de los modos de representación ontológicamente equivocados sirviéndose de un método genético.

Es erróneo creer, que con esta ciencia del ser surge algo completamente nuevo. Lukács situa en todo momento la ontología en el interior del marxismo ortodoxo tal y como él lo entiende. Hay una sola ciencia coherente de la historia «que abarca desde la astronomía hasta la llamada sociología - como hecho fundamental del ser.» (30). Por otro lado, el enfoque genético que consiste en estudiar y comprender las circunstancias en sus formas aparentes y su progresiva complejidad está ya desarrollado en Marx. (31). La

ontología parece confundirse con el marxismo. O mejor, el marxismo tiene que desarrollar la ontología implícita en él.

Creemos que Historia y conciencia de clase es un intento de ello, aunque evidentemente parcial. A la vez, en dicha obra, se establece conscientemente la ontología como espacio de enfrentamiento de clase. La tesis que ilustra lo anterior puede resumirse así: solo desde el punto de vista de clase (del proletariado), desde la praxis, se puede construir una ontología verdadera. Muy posiblemente en la base de esta afirmación que condensaría la búsqueda de Lukács, hay una confusión entre el plano ontológico y el epistemológico (32). Quizá sea el precio que debe pagar toda filosofía que pretenda realzar el factor subjetivo.

Como es sabido, según el autor húngaro, con el surgimiento del proletariado entra en la escena de la historia una clase social que se diferencia completamente de las demás. Dicho rápidamente en términos hegelianos: el proletariado es a la vez sujeto y objeto del conocimiento. El autoconocimiento de sí mismo coincide con el conocimiento de la sociedad en su globalidad, la teoría y la práctica forman una unidad indivisible. Emerge el punto de vista de la totalidad, o punto de vista del proletariado, que es superior al de la clase capitalista incapaz de poseer una verdadera conciencia de clase. Evidentemente, en esta propuesta el "paso a conciencia", el autoconocimiento se convierte en el punto culminante que señala la evolución de la historia. Descrito como tránsito entre la cantidad y la calidad, cuando el obrero toma conciencia de su ser mercancía, este conocimiento práctico «opera una modificación estructural en su objeto.» (33). Esta transformación ontológica convierte al objeto en

sujeto de la historia, a la vez que hace transparente la sociedad. El desarrollo del punto de vista de clase, en definitiva, la praxis del proletariado, rasga el velo de la cosidad, supera el ser inmediato, agujerea las formas de la reificación.

«Pues es solamente cuando el núcleo del ser se ha desvelado como devenir social, que el ser puede aparecer como un producto hasta entonces inconsciente de la actividad humana, y esta actividad, a su vez, como el elemento decisivo de la transformación del ser.» (34).

La clase obrera partiendo de su relación inmediata con el capital en el proceso de producción, es empujada fuera de su situación de clase, hacia la posesión de una conciencia propia en tanto que posibilidad objetiva. Su praxis es una crítica ontológica, que interviene en el conjunto de las representaciones del ser, eliminando la objetividad ilusoria y mostrando las relaciones humanas que se ocultan detrás de ella. El mundo reificado que se presentaba como el único mundo posible, cae por los suelos y entonces asistimos «a la aparición de la forma objetiva auténtica del ser» (35), pero para ello ha sido necesario que la estructura de la reificación se hiciera consciente en la relación proletariado-trabajo.

No insistimos más. Pensamos que el itinerario de Lukács en su obra juvenil desemboca indudablemente en un combate ontológico que se juega en el plano de las clases sociales. Aquí el nexo entre política y ontología resulta obvio. Podemos decir con M. de Dieguez que «la filosofía es la política llevada a nivel ontológico» (36), o como decíamos nosotros: la ontología es un espacio político de

enfrentamiento de clase. Queremos retener la ejemplificación de este hecho. Por desgracia, no podemos seguir a Lukács en su caracterización del punto de vista de clase, y en los pretendidos efectos de transparencia que tiene sobre "lo social".

Modernamente la autoconciencia de la ontología ha perdido el fundamento hegeliano que tenía en Lukács. En Historia y conciencia de clase se desplegaba el ser mediante categorías dialécticas. El par sujeto/objeto que jugaba un papel fundamental, servía para describir la transformación ontológica que tenía lugar. En cambio, hoy día, muchos autores como Deleuze, Negri, Macherey etc. que también comparten la idea básica del carácter político del ser, no se apoyan en Hegel sino en Spinoza. Oponen Spinoza a Hegel, la diferencia a la negatividad. Nos ocuparemos de Deleuze y de Negri.

El punto de partida común es el rechazo de una interpretación de Spinoza, mística, emanacionista y neoplatonizante. En su lugar se defiende que el pensamiento de Spinoza es unívoco, immanente y profundamente político.

Deleuze sitúa a Spinoza entre Duns Scotto y Nietzsche, en una posible historia de la univocidad. El ser unívoco pero neutro introducido por Scotto, se hace expresivo en Spinoza, y se realiza efectivamente en Nietzsche. (37). Por su lado, Negri enmarca a Spinoza entre Maquiavelo y Marx, en la línea histórica maldita que no cae en el trascendentalismo de la norma. (38). La línea "buena" iría de Hobbes y Rousseau a Kant y Hegel, y fundaría el dominio burgués. Ambos coinciden pues, en reivindicar un mismo Spinoza, unívoco, adialéctico... pero al situarlo en tradiciones diferentes obtienen resultados distintos aunque no opuestos.

Deleuze construye a partir de Spinoza como autor básico, una ontología con efectos de liberación. De la relación Substancia-modus extrae un modelo de la immanencia, un lugar no extensivo sino intensivo, pre-individual y pre-personal. Esta configuración ontológica que se opone a toda forma de analogía, a todo fundamento centrado, irá tomando determinaciones cada vez más ricas y complejas en la obra de Deleuze, pero seguirá jugando siempre el mismo papel. Desde ella salen las líneas de fuga, desde ella se construyen los devenires. La ontología en Deleuze siguiendo a Foucault, es más caja de herramientas para la experimentación que una pretendida explicación científica de la realidad. Es una experimentación que persigue, como ya hemos dicho, unos efectos de liberación. Liberación del pensar frente a la metafísica o pensamiento representativo que encadena la diferencia, liberación respecto al modelo del árbol que es la imagen del poder de Estado.

En este sentido, el planteamiento de Negri es más clásico. La ontología no se ofrece como juego, sino como descripción de un proceso real. Según él, la relación entre producción y constitución es clave para comprender el pensamiento de Spinoza. En Spinoza el ser que es producción, fuerza productiva, no se sujeta a nada, se sustrae a las relaciones de producción y se acumula en el plano físico y colectivamente en el plano ético. La Ética hay que verla como una ontología constitutiva sin una negatividad interna que la mueva, avanzando hacia la plenitud del ser. Este proceso constitutivo que se desarrolla en el terreno político, supone simultáneamente el socavamiento del poder. La potencia contra el poder, la acumulación afirmativa de ser contra el no ser. Si para Deleuze el sujeto es

siempre un residuo dejado por el deseo, una forma de dominio, aquí el sujeto es el lugar de la identidad entre la fuerza productiva del ser y su constitución. La potencia se opone constituyéndose colectivamente como sujeto. Se avanza hacia una disutopía en la que la liberación se transforma en una permanente conquista, en una praxis constitutiva abierta. El famoso paso desde la "clase en sí" a la "clase para sí" hallaría en la obra de Spinoza una formulación materialista. La ontología sería más que nunca una descripción del ser, pues su proceso constitutivo se corresponde con un movimiento real centrado en la figura del llamado obrero social.

Una misma raíz spinoziana y dos enfoques diferentes. En Deleuze/Guattari la ontología sirve para promover la experimentación liberadora:

«Escribir a n, n-1, escribir por slogans: Haced rizoma y no raíz, ¡No plantéis jamás! ¡No sembréis, picad! ¡No seáis uno ni múltiple, sed multiplicidades. ¡Haced la línea y jamás el punto! La velocidad transforma el punto en línea. ¡Sed rápidos, incluso sin cambiar de lugar!» (39).

En Negri la ontología impulsa/explica una fenomenología de la praxis constitutiva.

«A nivel mundial una nueva ontología del ser social se ha estado formando. La asumo como dato - no me interesa aquí describirla desde un punto de vista sociológico (ya lo hemos hecho - yo y muchos otros estudiosos - es nuestra tesis sobre el obrero social y multinacional...» (40).

Ciertamente la ingenuidad del joven Lukács ha desaparecido. El punto de vista de clase (del proletariado) que tenía una superioridad epistemológica - era portador de la totalidad - ha sido completamente olvidado. Todo parece indicar que cuando la ontología de la mano de Spinoza alcanza una mayor autoconciencia, inmediatamente se borra la fundamentación de su *unilateralidad*. Volviendo a Deleuze y a Negri. ¿Por qué escoger el rizoma en lugar del árbol, en tanto que dos modelos ontológicos contrapuestos? ¿Por qué decidirse por la potencia y no por el poder?

1.4. CONCLUSION.

El preámbulo basado en el potencial de crítica de la tradición emancipatoria entendida en un amplio sentido, nos ha llevado desde la confusión inicial hasta una problematización. Lejos de quejarnos tenemos que velar por ella, y ser conscientes de lo que hemos ganado. El itinerario ha tenido la virtud de mostrarnos una cara verdadera de la ontología que siempre debemos tener presente: la ontología como *espacio político (teórico)*. Su otra cara, ser "un conjunto de enunciados sobre el ser", ha quedado ligeramente en un segundo plano. Hay que insistir también en ella. Pero es inútil querer ahora sonsacar apresurada y violentamente algunas indicaciones de lo que nos ha sido dado.

Por el momento debemos concluir, que la ontología es simultáneamente un espacio político y un discurso especial que contiene enunciados sobre el ser. Sin embargo, no se trata de dos afirmaciones separadas. En los análisis anteriores hemos visto como coincidían el dibujarse un espacio político de enfrentamiento y el desarrollo de una concepción ontológica u otra. *Espacio político (teórico)* y *discurso sobre el ser*, parecen tener la misma relación que la que existe entre la expresión y lo expresado. ¿Poder y ser mantienen la misma forma de unidad? Es lo que se trata de investigar. Lo que sí está claro - y la historia interna de la ontología lo manifiesta en su problematicidad - es la profunda cercanía que existe entre ambos. El ser es necesariamente *ser político*.

10 Parte: APROXIMACION

2. APROXIMACIONES A LA RELACION ENTRE SER Y PODER.

El ser se ha contrapuesto en el transcurso de la historia de la filosofía a las nociones más variadas. Se ha opuesto al no ser, al devenir, y a la apariencia. También, aunque de modo distinto, al pensar, al deber ser y al valor. El tratamiento filosófico de estas parejas conceptuales es muy variado y abarca desde la oposición hasta la anulación de toda diferencia en algunos casos. Extrañamente el ser no aparece, por lo general, contrastado con el poder. Este hecho no es casual. Podría muy bien suceder que estuvieran demasiado cerca, y que dicha proximidad constituyera una barrera que impidiera avanzar en su distinción. Vamos a seguir dos caminos diferentes. Una aproximación histórica realizada desde la introducción anterior, nos va a llevar a un primer análisis de esta relación. Después, una segunda aproximación más de tipo fenomenológico, nos permitirá precisar distintos momentos de dicha relación.

2.1. APROXIMACION HISTORICA.

2.1.1. SOBRE LA METAFISICA Y EL ABSOLUTO.

Una aproximación histórica a la relación existente entre ser y poder, no puede consistir más que en un análisis de la metafísica y de su historia. Hoy es aceptado por muchos autores influidos por Heidegger (1), que la historia de la metafísica en tanto que pensamiento de Occidente, es una historia de dominio y de conquista del mundo. El

ideal de progreso, la transformación ilimitada de la naturaleza, la apropiación de la realidad por la ciencia, han llegado a su máximo apogeo en nuestros días. La técnica culmina así el proyecto de dominio del mundo de la antigua metafísica. Parodiando un viejo slogan del mayo del 68 podríamos decir: ¡Metafísica-Ciencia-Tecnología un mismo combate!

El mérito cierto de Heidegger, aunque parcial desde nuestro punto de vista, fue descubrir que la esencia de la metafísica reside en su carácter de onto-teología. Esta unidad formada por ontología y teología impregna el lenguaje que usamos, y dificulta toda salida del pensamiento representativo. El método que el pensador alemán emplea para alcanzar este núcleo esencial de la metafísica es lo que él denomina el "paso atrás". En el artículo Identidad y diferencia (2) discutiendo con Hegel, establece en qué consiste este procedimiento. La polémica gira en torno a tres cuestiones: 1) ¿Cuál es el objeto (Sache) del pensamiento? 2) ¿Dónde está la fuerza del pensamiento? 3) ¿Cómo llevar a cabo el diálogo con la tradición?

A la primera pregunta ambos pensadores responden igual: el objeto del pensamiento es el ser. Sin embargo, el significado es distinto para cada uno de ellos. Para Hegel, pensar el ser es contemplarlo en tanto que ente en la perspectiva del pensamiento absoluto. Para Heidegger, el objeto del pensar es la diferencia (Differenz) que separa al ser del ente, es «la diferencia en tanto que diferencia» (3). La segunda pregunta también tiene una respuesta de hecho diferente. Hegel descubre la fuerza del pensar en lo ya pensado por otros filósofos, pero sólo en cuanto constituye un momento en el avance hacia el saber absoluto. Heidegger, en cambio, valora lo

impensado como el mayor regalo que nos puede hacer un filósofo. La tercera cuestión tiene después de estas consideraciones una respuesta clara. El diálogo con la historia anterior de la filosofía, según Hegel, tiene la forma de una aprehensión mediadora que está encaminada hacia una verdad absoluta. Contra la "Aufhebung", Heidegger propone un "paso atrás" que nos conduzca hacia lo que no ha sido todavía pensado, hacia esta sombra que acompaña siempre la luz y de la cual, no obstante, recibimos la iluminación que nos dice lo que las cosas son.

El "paso atrás" no es un movimiento aislado del pensamiento, no es un volver a las fuentes, a los primeros y más antiguos pensadores de la filosofía occidental. (4). No consiste en interpretar un problema recibido, pero ahora desde otro punto de vista. Es mucho más. Se trata de enfrentarse con lo que nunca ha sido cuestionado, y que Heidegger, por falta de un nuevo lenguaje, denomina con palabras tradicionales: la diferencia (Differenz) que separa el ser del ente. «El paso atrás va de lo impensado: de la diferencia como tal hacia lo que hay que pensar y que es el olvido de la diferencia.» (5).

Este olvido que es "lo que hay que pensar" (das zu Denkende) no hay que atribuirlo a una particular manera de ser del Dasein. El Dasein no es "olvidadizo". «El olvido forma parte integrante de la diferencia» (6), o lo que es lo mismo, el ser se da reteniéndose. Esta es la verdad del ser que la metafísica ignora, pues confunde ser y ente. Como se dice en ¿Qué es Metafísica?: «(la metafísica) no se pone esta pregunta porque no piensa el ser si no es representándose el ente en tanto que ente. Apunta hacia el ente en su totalidad y habla del ser. Nombra el ser y apunta hacia el ente en tanto que ente.» (7).

En Identidad y diferencia la caracterización de la metafísica se puede desglosar en dos condiciones:

- a) La metafísica piensa el ser del ente en la unidad de lo que es más universal, y lo hace alcanzando el fondo por sondeo (ergründen).
- b) La metafísica piensa el ser del ente a partir de la unidad que es el Todo supremo y que es fundadora-justificadora (begründen).

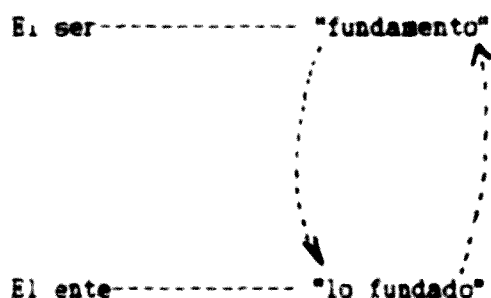
Ambas perspectivas dan cuenta del ser como fundamento del ente. Esta constitución onto-teológica de la metafísica reposa en la unidad del ente que es considerado a la vez como lo más universal y supremo.

A continuación Heidegger pasa a determinar donde tiene su origen esa doble constitución. Para ello hay que pensar la dualidad ser y ente desde el "paso atrás". Entonces se evidencia algo que al pensar representativo se le ha escondido desde siempre, que la diferencia entendida como Austrag es el punto de tránsito entre el ser y el ente. El Austrag que Heidegger en una nota clarifica como «Versöhnung des Streitiges» (8), es decir, como reconciliación de lo enfrentado, es el preámbulo (Vorort) de la esencia de la diferencia. Para probar más en concreto la anterior afirmación, o sea, para mostrar como la constitución onto-teológica de la metafísica tiene su origen en la diferencia como Austrag, Heidegger estudia una figura destinal del ser, el ser como Logos (fundamento).

El ser es un überkommenis o sobrevenir "que descubre" que se muestra como "lo que funda". A su vez, el ente es un Ankunft o llegada, un "refugiarse en el no-ocultarse" que se muestra como lo "fundado". La diferencia, conciliación o Austrag, es una rueda que gira en la que el ser y el ente están separados por el diámetro, y a la vez, retenidos uno frente al otro. La relación fundamento y fundado se

invierte por tanto. No sólo el ser aparece como fundamento del ente sino que éste en tanto que ente máximo, funda y causa (verursachen) al ser.

El Austrag lleva al ser como fundamento y al ente como fundado-fundamento-justificante a diferir en su conciliación. En virtud de esta tensión y gracias a la unidad unificante del Austrag, la metafísica es desde un principio ontología y teología. Dios ha entrado en la filosofía. Se puede, quizá, resumir en un gráfico el resultado anterior:



(como ente máximo a su vez:)

La crítica de la ontología efectuada anteriormente se traba precisamente en este lugar con el análisis heideggeriano, empujándolo fuera de su temática teológica, y sin por eso tener que admitir su concepción del ser. Queremos resaltar una consecuencia de este Umeinanderkreisen (girar el uno en torno al otro). El ser pensado como fundamento si tiene que asimilarse a Dios, debe pensarse necesariamente como fundamento absoluto. Heidegger destacará, sobre todo, que lo común a todas las figuras del ser es la presencia. A nosotros nos interesa insistir, en cambio, en el carácter de absoluto propio de este ser, o lo que es igual, hacer estallar la noción de

presencia en sus determinaciones. El ser es fundamento absoluto significa que no es relativo o dependiente, que todo se refiere y revierte a él. Se podría decir que el juego de este girar indefinido da origen a las distintas formas del Absoluto y es, a su vez, su propia expresión. Las formas son diversas: el ser de Parménides, el Bien de Platón, el motor inmovil de Aristóteles, la substancia barroca, el espíritu absoluto de Hegel... El ser en tanto que fundamento absoluto puede pensarse básicamente de dos maneras: como autosuficiente o como substancia-sujeto. Vamos a escoger un ejemplo de cada tipo, concretamente la esfera de Parménides y el Estado de Hegel, con el fin de estudiar de qué manera el Absoluto mira al ser. No se hace pues una exposición pormenorizada de estos autores. Nos limitamos a ilustrar como el Absoluto se implica en el ser, apoyándonos en el análisis de dos formas particulares. Es el primer paso para probar cómo esta introducción de Dios, o mejor del Absoluto, en la filosofía conduce a la politización del ser.

2.1.1.1. PARMENIDES.

Parménides quiere construir como los demás presocráticos, un modelo teórico-práctico aplicable a la polis. (9). En su caso se trata de ofrecer desde una posición mítico-religiosa, que confiere mayor autoridad si cabe, unas pautas para conseguir la estabilización de la sociedad griega en la que le ha tocado vivir. Alrededor de la antitesis inconciliable ser y no ser, girará su modelo de orden. La vía de la Opinión, desde esta óptica, hay que entenderla como una

concesión final posiblemente al comprender la inviabilidad de su primera propuesta. La vía de la Verdad - que afirma la existencia del ser y niega la del no ser - al presentarse como deducción lógica adquiere además el carácter de necesaria. Partiendo de la premisa condensada en *ἔσσι* Parménides desarrolla todo lo que racionalmente se puede decir acerca del ser. Este impresionante ejercicio lógico va pues mucho más allá de la simple deducción teórica para constituirse en la parte esencial de su modelo de orden.

Parménides establece un criterio o regla del pensar general, que le va a guiar en su exposición lógica. «Lo mismo es el pensar y el ser» (10). Por la referencia que a él hacen otros pensadores griegos, se puede deducir que en esta misma idea, Parménides resume un criterio de conceptibilidad. Una segunda indicación que aparece en el Proemio, aunque de menor importancia, viene a añadirse a la anterior: «verdad bien redonda» (11). La verdad es redonda, todos los atributos del ser pueden deducirse unos de otros. No hay una línea deductiva privilegiada.

Los atributos del ser van a ser deducidos implacablemente a partir de la premisa establecida por la vía de la Verdad. Veamos el ejemplo de la eternidad. La eternidad del ser se piensa como presente eterno: se niega el tiempo. El ser no puede nacer ni perecer, pues estas transformaciones supondrían el paso por el no-ser que necesariamente es impensable y por tanto no es. Además, y contra los pitagóricos, no hay aumento del ser. El ser debe existir todo de una vez, o no existir. Pero que no sea, ya hemos probado que es imposible. Por tanto, el ser es...

Siguiendo una vía parecida, Parménides deduce uno a uno todos los atributos del ser: unidad (no hay fuera del ser); indivisibilidad, homogeneidad y plenitud (el ser está en contacto con el ser); inmovilidad (identidad consigo mismo). Para concluir con el símil de la esfera:

«Pero puesto que su límite es el último, es completo por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes; pues ni mayor ni menor es necesario que sea aquí o allí. Puesto que tampoco es lo no-ente, que le podría impedir alcanzar lo homogéneo, ni es posible que lo ente sea aquí más y allí menos que lo que es, pues es todo inviolable; puesto que, siendo igual a sí mismo por todas partes, está uniformemente dentro de sus límites.» (12).

La esfera ejemplifica en ella todas las propiedades del ser: unicidad, indivisibilidad, homogeneidad, eternidad, inmovilidad. Es negación, por tanto, de la pluralidad, del tiempo, etc. Pero la esfera no puede tener un límite, ya que más allá de él, habría el no-ser cuya existencia se niega. Es una esfera infinita (13). O lo que es equivalente, el Absoluto que Parménides describe no es estático. Hay un dinamismo en su interior, que empuja hacia un Fuera que por otro lado se niega. El Absoluto ha quedado perfectamente definido a partir del análisis del ser. De entre todas las características hay una que conviene destacar, ya que en ella se sintetiza el dinamismo del Absoluto: la unicidad del ser. El ser es Uno. Como consecuencia de ello, el Absoluto poseerá una estructura monística ya desde el inicio. El Absoluto en Parménides se ha contemplado en el ser, y a medida que este se desplegaba en sus

diferentes determinaciones, el Absoluto se reconocía cada vez más en
41.

2.1.1.2. HEGEL

El Estado es en Hegel una emanación del Espíritu absoluto, la marcha de Dios por el mundo, el ser racional por excelencia. Esta realización del Absoluto no tiene de inmediato la autosuficiencia y plenitud, como era el caso del ser parmenideo. Vamos a analizar algunos aspectos de Los Principios de la Filosofía del Derecho (14) para acercarnos poco a poco a la figura del Estado.

Los párrafos nº 257 y nº 258 exponen con precisión qué es el Estado según Hegel. Para analizarlos, aunque sea brevemente, es útil referirnos previamente a su concepción de la ciencia expuesta en los mismos Principios, en el caso particular de la ciencia del Estado. De lo contrario, resultan difícilmente comprensibles.

Las referencias a la científicidad son numerosas. «Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la ciencia.» (15). Una ciencia o conocimiento filosófico del Estado cuyo objetivo debe ser «concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional». No se trata de decir como debería ser el Estado. El Estado es, no pertenece a la esfera de un deber ser. El método científico utilizado no es nuevo: «Se supone conocido a partir de La lógica el método según el cual en la ciencia el concepto se desarrolla desde sí mismo y progresa y produce sus determinaciones de modo inmanente.» (16).

Por esta razón, la noción de Estado aparece en el III capítulo y no en el inicio. Si se tiene en cuenta la lógica que subyace en todo momento a los Principios, es fácil ver como el Estado siendo lo más elevado, por ser lo verdadero concreto, tiene necesariamente «la forma de un resultado» (17). Como ya anunciábamos, el ser racional viene construido. Hay una "conquista" del Estado razón-libertad. El ser Absoluto de Parménides se alcanzaba después de una deducción lógica. El ser (racional)-Absoluto de Hegel - está fuera de lugar insistir en la vinculación entre el Estado y el Absoluto - se revela solamente cuando todas sus partes constitutivas han agotado su realidad particular. El Estado - que es la verdad de la propiedad, la familia, o la sociedad civil, y sólo desde este punto de vista son tales - es a su vez, la superación de dichas realidades. O de otra manera. Hegel afirma: «El Estado es la realidad efectiva de la idea ética». Donde hay que entender que idea «no quiere decir representación mental sino realidad inteligible, realización adecuada de un concepto» (18). La substancia ética, clara reminiscencia de la substancia spinoziana, en su autodespliegamiento "da lugar" a la familia, a la sociedad civil y finalmente al Estado. Pero es únicamente en el Estado donde la idea ética "se piensa y se sabe", tiene una realidad efectiva. es "para sí". Al mostrar el Estado como resultado de este desarrollo, Hegel consigue que la necesidad sea consubstancial al planteamiento expositivo.

Recogiendo una idea de Hyppolite (19), se puede decir que el Estado lleva a la práctica en su misma constitución como ser (racional) o razón, una tesis central expuesta en La Fenomenología del Espíritu: «La substance est aussi bien sujet». Esta tesis que hemos

visto como se repite en los Principios, adopta aquí la forma de unión entre la substancia (la voluntad general no reflejada en sí misma) y el sujeto (la subjetividad)

El Estado al ser una unidad substancial no puede tener origen ni finalidad externa. Estas determinaciones del Absoluto son discutidas sobre todo con Rousseau. Hegel admite que el autor francés ha acertado al señalar la idea de voluntad como principio del Estado. Pero se ha quedado a medio camino. «Su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad individual (tal como posteriormente Fichte).» (20), con lo que su noción de voluntad general estuvo mal construida ya que no era concebida como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo común. » (21). Y lo común se produce a partir de «aquella voluntad individual en cuanto consciente» (22). Ahí radica el error, el surgimiento de lo común lleva en sí mismo la arbitrariedad, el relativismo. Por esto la forma que tiene lo común debe ser necesariamente la del contrato, con todo lo que supone una lógica contractualista:

«La unión de los individuos en el Estado se transforma así en un contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario.» (23).

La lógica contractualista nunca conquistará el universal sobre lo particular, es más, incluso llega a destruir «lo divino en y por sí y su absoluta autoridad y majestad» (24). La "idea de Estado" cuyas diferentes concreciones históricas se nos exponen en la Filosofía de

la Historia, es profundamente socavada si el Estado deja de considerarse como todo objetivo, como «relación necesaria y objetiva» (25) independiente de las opiniones empíricas y subjetivas. Cuando estas «abstracciones» llegan al poder, se pone en marcha una mala racionalización de lo real que acaba desembocando en el terror. La referencia a la Revolución francesa parece clara.

El Estado porque es, no puede dejar de ser. No hay por tanto origen del Estado, y la verdadera ciencia del Estado no se ocupa de su surgimiento, sino que persigue demostrar cómo éste es en sí mismo su propio fin. El Estado por ser lo que es, reúne simultáneamente en sí mismo su propio origen y su fin. El Estado es pues el ser-Absoluto, como lo era la esfera parmenidea.

La descripción anterior es totalmente insuficiente si no se especifica qué dinamismo se pone en marcha con el Estado hegeliano. Será en el Estado donde el individuo podrá finalmente dar un salto a la racionalidad. El Estado no es una etérea voluntad substancial. Su realidad es perfectamente material. Es: «la autoconciencia particular elevada a su universalidad» (26). Para Hegel, este proceso no termina con la individualidad. Al contrario, bajo el proceso de constitución del Estado del que ya nos hemos ocupado, hay una lógica de la *Aufhebung*. Este dinamismo no atiquilla lo individual, sino que lo reconcilia con la realidad del Estado, es decir, con lo racional. En el Estado se identifican razón y libertad. La sociedad civil, aunque parezca que realiza la libertad, en verdad no lo hace. Es la esfera de lo arbitrario, del conflicto que amenaza la seguridad y los derechos de los ciudadanos. En la sociedad civil, la libertad no es aun lo que ella necesariamente es: razón. Sólo en el Estado puede darse un querer

racional, porque el único fin del Estado es la propia acción racional. Por lo que Hegel puede concluir de modo lógicamente necesario: «Este fin último tiene un derecho superior al individuo (siempre parcial y contingente), cuyo supremo deber es ser miembro del Estado.» (27). La lógica de la *Aufhebung* se identifica con una lógica de la libertad.

En el párrafo nº 260 este mecanismo se evidencia como una dialéctica particular/universal. Que el Estado es «la realidad efectiva de la libertad concreta» (28) no es algo nuevo después de haber señalado a la familia y a la sociedad civil, entre otros, como formalizaciones de la razón-libertad en el transcurso de su avance. En el Estado, la libertad deja de ser el "hago lo que quiero" para convertirse en libertad concreta. Y la libertad concreta consiste en que «la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad civil)» ¿Todos los intereses particulares deben recibir este tratamiento? Evidentemente no. Para saber a cuáles sí les está permitido este desarrollo y reconocimiento, Hegel aclara a los intereses particulares «que se convierten por sí mismos en interés general» (29). Esta selección de la particularidad que evita la disolución del Estado, se da "al mismo tiempo" que su aceptación como tal parcialidad. A partir de aquí, el interés general debe gravitar en todo momento sobre el interés particular. Y el modo como lo hará, consiste en que los intereses particulares «reconocen con su saber y su voluntad como su propio espíritu substancial (al interés general) y (lo) toman como fin último de su actividad» (30). El reconocimiento tiene lugar en un doble plano: el del pensamiento y

el de la voluntad, aunque en el Estado tanto el espíritu substancial como su fin último revierten en lo mismo.

La relación interés particular/interés general va a ser desarrollada como dialéctica entre particular/universal. Esta dialéctica se ha convertido en el mecanismo interno de los Estados modernos. Hegel resume los dos momentos:

1) La afirmación de la individualidad o lo que es lo mismo, permitir que «el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal» (31).

2) La afirmación de la unidad frente a lo particular para «retrotraerlo a su unidad substancial, conservando así a ésta en aquel principio mismo» (32).

Este doble movimiento puede explicarse - que no demostrarse - mediante una explicación de tipo histórico.

«En los Estados de la Antigüedad aparecía ya por cierto la universalidad, pero aún no se había desprendido y liberado la particularidad para retrotraerla a la universalidad, es decir, a la finalidad universal del todo.»

En cambio, en los Estados modernos «lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad» (33).

El ser-Absoluto es afirmado en el doble movimiento instaurado por esta dialéctica particular/universal. En el fragmento nº 261 se halla una formulación más condensada de dicha dialéctica: «El interés particular no debe ser dejado de lado ni reprimido, sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal, con lo cual se conserva lo universal mismo.» El problema que entonces se plantea, es dilucidar

si esta lógica es suficiente por si misma para caracterizar el proceso constitutivo del Estado, es decir, si hay que entender éste meramente como el resultado del paso de lo particular a lo universal.

En el párrafo nº 260 se nos ofrece un elemento que puede ayudarnos. Hegel habla del reconocimiento, de la misma manera que lo hará más adelante al referirse a las relaciones inter-Estados, incluso en la guerra. El movimiento de afirmación de la unidad, esta retroacción a la unidad substancial. ¿Qué es sino una forma de reconocimiento? El individuo renunciando a su subjetividad arbitraria, reconoce lo universal, la objetividad de la ley. En otras palabras, el individuo reconoce al Estado como razón y realización de la razón, o sea, como libertad. En el fondo, se produce un movimiento parecido al del reconocimiento del producto del trabajo. Sólo que el Estado sería el ejemplo más elevado de producción, pues es el objeto menos natural posible, el objeto "natural" más absolutamente trabajado, una obra plenamente humana.

De ser cierto lo que decimos, la lógica de la Aufhebung se interpenetraría con una lógica del reconocimiento, hasta superponerse con ella. Sería muy fácil decir, que la dinámica de la Aufhebung es el fundamento lógico-ontológico de este movimiento del reconocimiento. Pero entonces: ¿Por qué hay un corte entre el silogismo del dominio (expuesto en La Fenomenología del Espíritu) y la constitución del Estado? En todas las ocasiones que podría hacerlo, por ejemplo, al hablar del origen del Estado, Hegel renuncia a conectar su microfísica del poder - expresada como lucha por el reconocimiento - con el proceso de constitución del Estado. En cambio, en una reflexión

juvenil, afirmaba: «La lucha por el reconocimiento y la sumisión a un señor es el fenómeno del cual surge la convivencia de los hombres como comienzo de los Estados.» (34).

Hay un corte y este camino se abandona, porque una teoría del Estado entendido como razón-libertad no podía deducirse de una lucha radical por el reconocimiento. La idea de Estado no será inferida por tanto del silogismo del dominio, sino y sólo formalmente, de la sociedad civil donde la lucha a vida o muerte atemperada se expresa como crisis de sobreproducción, división del trabajo... «Por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada más allá de sí.» (35). Hegel puede terminar: «la esfera de la sociedad civil pasa así al Estado» (36). Marx que llega a ver en ciertas partes de Los Principios de la Filosofía del Derecho un verdadero capítulo de La lógica, llega a una conclusión parecida: «La lógica no sirve para probar el Estado, sino que por el contrario, el Estado sirve para probar la lógica.» (37).

Reconocimos como un acierto de Heidegger el haber sabido ver una vinculación entre ser y fundamento en el transcurso de la historia de la metafísica. Llevando más allá esta aseveración, y apoyándonos en la introducción establecíamos un nexo entre el Absoluto y el ser. En la afirmación: *el Absoluto mira al ser*, ya se apuntaba una superación del planteamiento heideggeriano de la metafísica entendida como onto-teología. El análisis del ser-Absoluto de Hegel nos lleva ahora claramente más lejos. El ser-Absoluto hegeliano es construido y afianzado mediante una lógica dialéctica particular/universal que hemos intentado explicitar, aunque de hecho, sólo hemos sugerido su funcionamiento excluyente. El Absoluto al igual que en Parménides

tiene una estructura monística. «Es lo que comienza absolutamente a partir de sí mismo» (38). El Uno, culminación y coexistencia de todo. La monarquía constitucional, la unidad individual donde se reúnen los diferentes poderes. El poder del príncipe que no se deduce porque es incondicionado. El Absoluto, por tanto, no sólo mira al ser sino también al poder. De aquí que nos pareciera un error reducir la metafísica a onto-teología, a la unidad entre teología y ontología. Ser y poder en la historia de la metafísica, se han pensado situados en la apertura que se da el Absoluto. Es el Absoluto quien los mantiene reunidos. Se piensa el ser desde el Absoluto. Se piensa el poder desde el Absoluto. Pero este "desde" no posee determinación geométrica alguna. Parménides inauguró la vía que lleva al Absoluto partiendo del ser. Creemos que puede destacarse a J. Bodin como el que, por primera vez, consideró la otra vía: a partir del poder, el Absoluto.

2.1.2 SOBRE EL PENSAMIENTO POLITICO Y EL ABSOLUTO.

Para tratar la relación entre la metafísica y el Absoluto nos hemos remontado a Parménides. En este autor hemos aprendido que al pronunciarse la palabra ser, como si también hubiera sido invocado, aparecía sigilosamente detrás de ella el Absoluto y su dinamismo. Bodin a semejanza de Parménides con el ser, lleva cabo una deducción lógica del poder de la que se implica el Absoluto. En él se evidencia la otra vía, o como el *Absoluto mira al poder*. Esta deducción lógica del poder no surge del vacío. Hay una tradición de pensamiento político detrás, sin la cual sería completamente impensable. Nos referimos, en particular, a las luchas políticas y a las concepciones teóricas que se desarrollaron durante la Edad Media. Por supuesto que la doctrina papal, como ejemplo más importante, tiene unos antecedentes en elementos del derecho romano. De hecho, podríamos arrancar de más lejos, incluso del mismo Heráclito. El autor griego afirma en el frag. 33 : «La ley y la sentencia es de seguir lo Uno.» (39) o en la traducción de A. Jeannière: «La ley es pues obedecer a la voluntad del Uno.» (40). Heráclito establece para la posteridad, independientemente del significado que para él posee el Uno divino, un modelo monista del poder. En este sentido, el concepto moderno de soberanía - que nosotros hemos escogido por ser el momento en que se ejemplifica la deducción lógica del poder - tendría ya en Heráclito una formulación aunque todavía abstracta. «Se puede decir que el modelo del Príncipe consiste en dar un cuerpo político a la fórmula de Heráclito.» (41).

Si admitimos que Heráclito, al dar la forma del Uno al poder y situarse como predecesor de Maquiavelo, Bodin etc. hace una llamada al Absoluto, tendremos que reconocer que éste, ya jamás ha sido exorcizado. La tradición cristiana vendrá justamente a reforzar la unión del poder con el Absoluto. Sólo hay que recordar la Epistola a los romanos de San Pablo: «Toda alma se someta a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas.» (42).

El Absoluto transmutado en Dios, permanecerá durante siglos vigilante. La lucha por el poder será durante toda la Edad Media, un enfrentamiento interno al propio poder religioso.

2.1.2.1. ESTADO E IMPERIO EN LA EPOCA MEDIEVAL.

Modernamente pensar el poder, significa pensar esencialmente el Estado. O en la óptica de Maquiavelo, el poder de Estado como estrategia del príncipe. En la época medieval no llegó a establecerse claramente este concepto de soberanía, aunque la palabra como tal sí existe, y su significado de hecho opera ya de alguna manera. (43). La discusión moderna acerca de la soberanía política encuentra por tanto, una expresión diferente en la época feudal. Lo que se debate, es quién posee la competencia de la promulgación de las leyes, dónde está la sede del poder...

V. Ullmann distingue dos concepciones que se enfrentan, aunque en la práctica, una de ellas predominará totalmente sobre la otra. Habría una teoría ascendente o populista del gobierno, y otra descendente o

teocrática (44). La concepción ascendente del gobierno defiende que el pueblo es la fuente de toda legitimación, y a ella va unida la idea de representación. En cambio, la concepción descendente sostiene que el poder se distribuye de arriba hacia abajo. Dios es el garante de todo poder. En vez de la idea de representación se emplea la idea de delegación.

La teoría teocrática triunfó sobre la otra durante mucho tiempo. Tan solo en los siglos finales de la Edad Media se produjo un renacer del populismo. Esta oposición tiene el peligro de caer en un anacronismo al concebir el gobierno ascendente como totalmente enfrentado al descendente. No es así. Si analizamos, por ejemplo, la obra de Marsilio de Padova, defensor en una lectura apresurada de una cierta soberanía popular, y por otro lado, totalmente opuesto a la doctrina papal, podemos hallar:

«Digamos por tanto de acuerdo con la verdad y la opinión de Aristóteles, en su Politica Libro III capítulo VI, que el legislador, o la causa primera y eficiente de la ley, es el pueblo o el cuerpo entero de los ciudadanos o su parte de más valor (pars valentior) mediante su elección o voluntad expresada con las palabras de la asamblea general de los ciudadanos...» (45).

Es la parte que mayor peso político tiene, la que realmente cuenta. Y en ella, y en la voluntad de Dios se fundamenta el poder soberano.

La antítesis entre el poder espiritual que detenta el papa junto con la Iglesia y el poder temporal que posee el emperador, o el monarca más tarde, es la verdadera contradicción que persiste durante todo el periodo medieval. O expresado en otros términos: la doctrina

papal teocrática contra la autonomía del poder civil. Dos dinámicas que se interrelacionan, se anulan, y se empujan mutuamente. No nos interesa aquí el estudio de su periodización, ni los momentos de máxima oposición. Queremos únicamente resaltar en el marco general de la interpenetración entre el poder y el Absoluto, la producción de conceptos que se constituyen como trasfondo teórico o tradición para la formulación de la idea de soberanía política.

2.1.2.2. LA DOCTRINA DE LA "PLENITUDO POTESTATIS".

La doctrina papal o teocrática tuvo una extraordinaria coherencia que le permitió, variando ligeramente, mantenerse hegemónica durante muchísimos años. Tuvo además el acierto de plantear, lo que podríamos llamar, el marco del enfrentamiento: el poder religioso. La teocracia que para el papa constituía indudablemente una fuente de poder, para el emperador era un arma de doble filo. Le confería poder el que fuera Dios quien lo dispensara, pero a la vez con ello, se abrían las puertas a la intervención galopante de la Iglesia. J. H. Figgis plantea esta realidad en toda su crudeza:

«En la Edad Media la Iglesia no era un Estado, sino el Estado; el Estado o más bien la autoridad civil (ya que no se reconocía una sociedad civil separada) era simplemente el departamento de policía de la Iglesia. Esta última había tomado del Imperio romano su teoría de la jurisdicción absoluta y universal de la autoridad suprema, y la desarrolló en aquella otra de la plenitud de poder ("plenitudo potestatis"). » (46).

La doctrina de la plenitud de poder afirma pues, que el papa es el "dispensador supremo de la ley", la única "fuente terrestre legítima de poder"... La "plenitudo potestatis" del pontífice fue promulgada por Inocencio III (1198-1216), aunque ya arrancaba de Gregorio VII y fue ampliada por Bonifacio VIII en 1302.

Gregorio VII quiso frenar la decadencia - en que la Iglesia en el siglo X había caído - persiguiendo la independencia del poder espiritual, y asegurando a la vez, su superioridad frente al poder del emperador. Destacamos dos de sus afirmaciones en este sentido: «IX) El papa es el único hombre al que todos los príncipes besan los pies... XII) Le está permitido destituir a los emperadores » (47).

La estrategia del papa consistió en vaciar de contenido religioso el poder civil, para que este, entonces, perdiera la primacía frente al poder espiritual. Al hombre se le niega el acceso directo a Dios. Es a través de la Iglesia, que se pone como mediación necesaria, como el hombre puede entrar en contacto con la trascendencia.

Al emperador, a otro nivel, le sucede algo parecido. El poder temporal no está comunicado directamente con el Absoluto. El papa es el mediador entre el emperador y Dios. El poder del emperador, el poder temporal, está doblemente mediatizado: por el "pueblo" que lo consiente, y por el papa que lo confirma. El papa monopoliza para el lo sagrado, el Absoluto. En función de esta relación privilegiada con Dios puede determinar la política secular, que debe plegarse ante el sentido religioso de toda acción política. Nadie puede juzgarle ya que tiene la plenitud del poder espiritual, está por encima de las leyes... el emperador es un simple policía al servicio de la Iglesia. Los

conflictos que opusieron desde Gregorio VII con Enrique IV, hasta a Bonifacio VIII con Felipe el Hermoso... son una muestra de la fuerza que tenía la "plenitudo potestatis".

Esta doctrina fue fortaleciéndose y precisándose a través de numerosos enfrentamientos entre el papado y el imperio. Alejandro III elaboró un verdadero programa político en el que se incluían reivindicaciones territoriales, alianzas políticas etc., cuya finalidad no era otra que mantener y consolidar la preeminencia del poder espiritual. Sus sucesores no harían más que reafirmar la "plenitudo potestatis", que en la imagen de las dos espadas muestra su elevado refinamiento. El papa dispone de las dos espadas, la espiritual y la temporal. El emperador puede utilizar la temporal porque el pontífice autorizándolo, delega en él su poder. Pero el emperador es meramente un ejecutor. El poder civil no tiene autonomía alguna, permanece completamente dentro del poder religioso, o más exactamente, del poder eclesiástico.

Hay una frase escrita en unos Anales (48) que expresa muy bien el significado último de la "plenitudo potestatis": «Que el emperador pueda juzgar al pontífice romano, ni la ley civil, ni la ley celeste lo afirman... Que el emperador sepa que es el segundo, no el primero.» La estructura de poder es monística. Se debe obediencia al Uno, y en él empieza la jerarquía. El enfrentamiento entre las dos instancias ha ido definiendo progresivamente las características del poder. El poder se delega, pero en sí, es indivisible. El concepto moderno de soberanía política, sin ser nombrado directamente, opera ya en la práctica.

Esta afirmación se refuerza si nos remontamos al siglo V, a los antecedentes de la "plenitudo potestatis". El papa Gelasio I que se oponía al emperador bizantino, estableció una fórmula dual en la que, en principio, coexistían los dos poderes: «Hay dos cosas que rigen principalmente el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices, por un lado; el poder real, por otro.» (49). Pero ya en su definición el sistema de poder dual se viene abajo. La "auctoritas" es privilegiada sobre la "potestas". La "auctoritas" era una idea de inspiración carismática empleada en la constitución romana. (50). Opuesta a la "potestas", se redefine como poder fundante cuyas característica principal es su indivisibilidad, es decir, que como tal es atributo de un solo hombre. Poder pleno, fuente de toda legitimidad. En cambio, la "potestas" es divisible, simple poder (poderes) de ejecución. En la medida que se especifican las propiedades de cada uno de los componentes de la dualidad de poderes - para evitar que dicha dualidad se resuelva en la forma de un poder/contrapoder - se subordina uno de ellos respecto al otro.

En la "plenitudo potestatis" casi se recreaba la soberanía política. En la unidad de "auctoritas" y "potestas", o mejor dicho, en las discusiones medievales en torno a ambos conceptos, puede decirse que ya aparece abiertamente la immanencia del poder.

2.1.2.3. MARSILIO DE PADOVA.

Contra la hegemonía de la "plenitudo potestatis" se levanta un poder civil renqueante, que no consigue romper con el marco del derecho

divino. La lucha por la autonomía del poder temporal persigue únicamente desplazar al pontífice de su papel de mediador con respecto a lo sagrado. Los monarcas quieren poner en Dios el fundamento de su legitimidad, lo que no significa que el absolutismo político sea una creación medieval. (51). El único monarca absoluto es el papa, aunque posteriormente este modelo se traslade a la política secular. Simplificando en cierta manera, puede decirse que no hay alternativa a la doctrina papal. El proceso de secularización, la misma constitución del poder civil en Estado, viene inducido por las pretensiones pontificias:

«En resumen, el concepto gregoriano (Gregorio VII 1073-1085) de Iglesia necesitaba casi la creación del concepto de Estado. Esta necesidad era tan fuerte que los autores modernos a penas se resisten a la tentación de describir la Querrela de las Investiduras como un conflicto entre la Iglesia y el Estado.» (52).

Por supuesto que no señalamos la dinámica de enfrentamiento entre el poder espiritual y el temporal como la causa exclusiva que llevaría a la reinención medieval del Estado en el siglo XII (53). Solo queremos destacar como la génesis del Estado, quizá la única alternativa posible a la "plenitudo potestatis", tiene lugar en el interior de una concepción religiosa del poder.

No es de extrañar por tanto, que cuando en el siglo XIV Occam y Marsilio de Padova defiendan al imperio, se limiten a invertir la relación Iglesia-Estado. Su teoría política lleva a cabo, sin embargo,

una crítica radical a la Iglesia por usurpación de funciones, y una revalorización del poder temporal.

Marsilio de Padova es quien en su oposición a la doctrina de Roma avanza más en la formulación de la idea de soberanía política. Curiosamente, este autor se halla aún plenamente en el interior de la tradición medieval, y en este sentido, su defensa del imperio es totalmente "intempestiva" ya que tiene lugar cuando los Estados más o menos nacionales están emergiendo.

Marsilio de Padova se propone «la ardua tarea» (54) de defender la autonomía del poder, la independencia del Estado cuya finalidad es asegurar «la vida suficiente» de los ciudadanos frente a las intrusiones eclesiásticas. Para ello, no separa el orden secular del orden espiritual, sino que traslada las características teocráticas del papa al emperador. El papa no es más que un guía espiritual. El emperador que detenta todo el poder - poder que le viene de Dios y del asentimiento del pueblo - es su representante en la tierra. Marsilio de Padova ha comprendido perfectamente a partir de la experiencia de la continua ingerencia del papa en la política italiana, que dos poderes por más que uno se diga espiritual y el otro temporal, no pueden coexistir sin poner en peligro el valor supremo que es «la tranquilidad» (55). Esta paz, que el autor italiano concibe de manera conservadora como ausencia de desórdenes externos, requiere una autoridad política única. La estructura monística del poder, su concepción de la ley y de la sociedad política como todo, delimitan una teoría política que va más allá de la mera inclusión de la Iglesia dentro del Estado. Saliendo de la órbita del pensamiento

medieval, dicha formulación se constituye como un antecedente directo de la teoría del Estado moderno.

Se podría incluso decir, que Marsilio de Padova mantiene en su Defensor Pacis un punto de vista sistémico en su concepción de la sociedad política.

«Yo acepto la idea común a la mente humana de que "el Todo es mayor que la parte", lo que es cierto tanto en relación al tamaño o masa, como en relación a la virtud práctica y a la acción. Resulta por tanto evidente de modo necesario, que el conjunto de los ciudadanos o su parte de más valor - tenemos que considerar que son la misma cosa - pueden discernir lo que debe escogerse o rechazarse mejor que una parte cualquiera considerada separadamente. » (56).

La sociedad civil y política es concebida como un todo. La paz o tranquilidad es la resultante de un equilibrio entre las diferentes partes. Además este todo que es la sociedad, producto de una asociación voluntaria en la que no hay contrato alguno, tiene un fin en sí mismo: «que los hombres de que consta vivan y vivan bien» (57). En la sociedad se distinguen tres ordenes básicos que se corresponden con el modelo tripartito descrito por Duby (58). El destacar el todo sobre la parte tiene evidentes consecuencias políticas. Contra el poder eclesiástico, se afirma que no hay una parte que goce de privilegios. Un Estado dentro del Estado no puede ser aceptado, pues pondría en peligro la tranquilidad. La sociedad se pone como todo a través de la ley que es el principio unificador. La ley humana que en Marsilio de Padova no deriva de la ley divina (59), es lo que regula la relación entre las partes. Pero la ley requiere un

legislador que la promulgue. Se llega así a una serie de términos encadenados: sociedad civil y política-todo-ley-príncipe. Este párrafo ya citado anteriormente, recoge el núcleo de la propuesta política:

«Digamos por tanto de acuerdo con la verdad y la opinión de Aristóteles, en su Política Libro III capítulo IV, que el legislador, o la causa primera y eficiente de la ley, es el pueblo o el cuerpo entero de los ciudadanos o su parte de más valor (pars valentior) mediante su elección o voluntad expresada con las palabras de la asamblea general de los ciudadanos... » (60).

El pueblo redimensionado: excluidos los marginados (niños, mujeres, extranjeros...), convenientemente jerarquizado (lugar de segundo orden para artesanos y obreros), es decir, la parte cualitativamente de más valor, se da a sí mismo la ley que tiene como objetivo el bien común. A la vez, cede al príncipe todos los poderes, en particular el de coerción, sin el cual la ley es totalmente inaplicable. La necesidad de la ley, fundamento jurídico del Estado, se desprende y es función siempre de la común ventaja que comporta. La función del príncipe que en ningún momento se confunde con la del legislador, es hacer respetar mediante la coerción los decretos que emanan del todo. Algunos ven en la figura del príncipe marsiliano la soberanía política moderna en acción. (61). No es seguro que sea así, aunque es indudable que Marsilio de Padua prepara el camino.

«Pero la soberanía del Estado o ("príncipe") no es pensada realmente, ya que el monarca obtiene su poder ejecutivo del pueblo, del cual recibe la ley: el príncipe está sometido a la ley, pero sobre todo no es su autor. Si el monarca no es

soberano, menos lo es el pueblo: depende del monarca (parte gobernante) sin el cual la ley no sería más que una regla no obedecida, sin efecto, es decir, una no ley. » (62).

Si no puede hablarse abiertamente de soberanía política, sí puede, en cambio, resaltarse la estructura monística del poder. La forma de la ley es la coerción y «la materia es de hecho la parte gobernante» (63). La parte gobernante es la instancia ejecutiva y judicial del gobierno, que estabiliza la sociedad al reducir «a la igualdad o a la proporción justa los excesos de estas acciones» (64). El gobierno es único, y por eso puede mantener la unidad del todo. Marsilio de Padova adelanta una serie de argumentos a favor del poder único. La autoridad política es indivisible. Se requiere la unidad para poder ejercer la coerción que conlleva la ley sin salirse de ella. Por un principio de economía: no tiene que haber una multiplicidad de gobiernos si con uno es suficiente. La unidad del gobierno es unidad de orden, y no la de una forma o de un número. Es la unidad de un fin, que no es otro que la propia unidad del todo social. El Estado uno al servicio de la unidad de la sociedad. Sólo un poder unificado puede exceder el poder de cualquier fracción o parte. No hay soberanía porque la ley no depende de la voluntad del Uno. Marsilio de Padova abre, sin embargo, una puerta al Absoluto bajo la forma del terrorismo del Todo.

2.1.2.4. J. BODIN.

J. Bodin vivió en Francia durante una época de fuerte crisis económica, social y política. Asistió al hundimiento definitivo del mundo medieval y al surgimiento de un nuevo orden, que se caracterizaba sobre todo, por la progresiva concentración y centralización del poder. A principios del siglo XVI, la monarquía francesa avanzaba con rapidez hacia formas cada vez más absolutistas, aunque la figura del rey todavía seguía vinculada a la Iglesia y a una jerarquía de vasallos. Con la muerte de Enrique II (1559), este proceso que convergía con los intereses de la burguesía emergente se interrumpe, y el poder real se descompone impotente frente a las guerras de religión. Bodin compara Francia con un barco que zozobra, ante el regocijo de sus enemigos prestos a hacerse con los restos del naufragio. Como miembro del llamado "partido de los políticos", prefiere renunciar - aunque sea tácticamente - a la unidad religiosa, antes que perder la unidad de la nación francesa. Bodin apuesta por un poder soberano. P. Mesnard, estudioso y recopilador de la obra de Bodin, resume bien cuales son sus objetivos: «Poner el poder real ante sus responsabilidades y mostrarle que jugando las cartas seguras de la monarquía tradicional, puede aún ganar la batalla y salvarlo todo: tal es el objetivo último del escritor. » (65).

Su aportación principal, Los seis libros de la República, publicada en 1576, es ciertamente una respuesta coyuntural encaminada a afianzar la monarquía, pero también una obra verdaderamente histórica que al deducir por primera vez la noción de soberanía política, se sitúa más allá de su tiempo. Todavía la religión aparece como

fundamento de la autoridad política, el soberano es a imagen de Dios. Sin embargo, la problemática de la cual se ocupa Bodin ya no es medieval. El imperio, la Iglesia, y sus disputas, han desaparecido ante la cuestión principal: ¿Cómo estabilizar el Estado nacional? y exclusivamente bajo esta perspectiva se desarrolla la reflexión. De Bodin nos interesa pues, su teoría política, y más en concreto, el modo como la soberanía viene construida. Aunque no hay que olvidar, que su pensamiento contiene elementos medievales - Bodin escribió un libro para condenar a las brujas - en última instancia predomina la voluntad de asintar un nuevo orden.

«Su importancia se debe menos al esfuerzo realizado para resucitar el sistema de Aristóteles, que al hecho de que sacó a la idea del poder soberano del limbo de la teología en el que la había dejado la teoría del derecho divino.» (66).

Bodin continúa pues, la separación de política y teología que había iniciado Maquiavelo, al pensar el problema político en términos de poder de Estado. El poder, que no consiste más que en la estrategia del príncipe, es lo que se adquiere y se conserva. En el prefacio del libro que comentamos, el mismo Bodin pretende ayudar a los buenos príncipes «a conservar su poder» (67) y, en definitiva, con este objetivo escribe Los seis libros de la República. Bodin a pesar de esta coincidencia, no se considera seguidor del florentino, sino más bien su enemigo. Contra lo que él entiende como inmoralismo, va a levantar una barrera constitucionalista. La ciencia de la política no se limita a dar consejos para evitar la pérdida del poder. Tiene que perseguir en todo momento la realización de la justicia, el equilibrio

entre poder y derecho. De esta manera Bodin, con su apelación a la justicia, recubre la imagen del poder que nos había transmitido Maquiavelo. Una imagen demasiado peligrosa, pues descansaba sobre la ausencia de fundamento. Pero el autor francés, en cambio, va a conceptualizar con extrema claridad la noción de soberanía política, aunque luego por razones de política inmediata la limite. (68).

Bodin se aleja de todo utopismo «no queremos diseñar una república ideal, irrealizable, del estilo de las imaginadas por Platón y Tomás Moro» (69), para ceñirse a la política practicable. Su punto de partida es la familia. El recto gobierno de la casa constituye un verdadero modelo para el gobierno de la república. En la familia hay una cabeza al que se le debe obediencia. La mujer, los hijos, todos ellos le deben reverencia. La relación mando/obediencia que aparece en la familia, es algo totalmente natural y generalizado, por lo que no requiere justificación alguna.

«Toda república, toda corporación, todo colegio y toda familia se gobierna por mando y obediencia, una vez que la libertad natural que corresponde a cada uno para vivir a su arbitrio es puesta bajo el poder de otro» (70).

Bodin va a absolutizar esta relación mando/obediencia para formularla como relación entre soberano y súbdito. El resultado alcanzado es el concepto de soberanía, que aparece desde el comienzo incorporado a su definición de república: «República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano.» (71).

El autor francés empieza explicando uno a uno los términos de dicha definición. No nos entretenemos en este análisis pormenorizado, y

pasamos directamente al núcleo central: el poder soberano. Decíamos que su innovación, de la cual él es consciente, reside en la conceptualización de la soberanía. Veamos como la define.

«La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una republica» (72).

Reorganizando su argumentación, podemos resumir del siguiente modo la deducción lógica que lleva a cabo:

La soberanía es un poder absoluto.

Este atributo de la soberanía es el principal y en él se resumen todos los demás. Habría pues una correspondencia con el "ser es" de Parménides. Poder absoluto significa:

«el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular. Con esto no se dice bastante, sino que es preciso añadir: sin consentimiento de superior, igual o inferior. »

(73) .

El príncipe está por encima de las leyes, y éstas dependen exclusivamente de su pura y simple voluntad. Son un mandato del soberano que hace uso de su poder. El príncipe únicamente está sujeto a la obediencia de la ley de Dios y de la ley natural. Si comparamos esta concepción voluntarista de la ley con la que defendía Marsilio de Padova, se percibe el gran cambio ocurrido. El poder es absoluto porque este promulgar y anular leyes a voluntad, sólo puede hacerlo el príncipe. Es el atributo que le hace ser un otro completamente diferente al súbdito. Nadie puede compartir este poder unico, que se puede desglosar en: poder de declarar la guerra y negociar la paz; poder de instituir los oficiales principales; derecho de última

instancia; poder de concesión de gracia a los condenados; poder de amonedar.

La circularidad que encierra la soberanía y que le da su carácter de absoluto aparecía ya en Maquiavelo: el objetivo primordial del príncipe es conservar su poder, con lo que el fin propuesto coincide con el ejercicio. Ahora en Bodin, esta circularidad gira en torno a la obediencia a la ley que se pone como bien general. El monarca al querer plasmar este bien, consigue que los súbditos le obedezcan.

La soberanía es perpetua.

El poder absoluto si realmente es tal, no puede estar limitado «ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo» (74). Cuando se concede poder absoluto a un individuo por un tiempo definido - transcurrido el cual vuelve a ser un súbdito - no hay que ver en él a un príncipe soberano, sino a un mero depositario del poder. En cambio, el tirano es soberano, del mismo modo que la posesión violenta del ladrón, no por ello deja de ser posesión, aunque vaya contra la ley. «La palabra perpetua se ha de entender por la vida de quien tiene el poder» (75). Pero lo cierto es que el rey no muere jamás, pues cuando fallece le sucede el varón más próximo de la dinastía. Se puede decir entonces, que el poder soberano por no tener un límite temporal, es eterno.

La soberanía es indivisible.

La novedad introducida por Bodin, se evidencia al negarse a concebir el poder soberano como una suma de poderes concretos. La soberanía no se obtiene poco a poco, acumulando diferentes prerrogativas. Se tiene o no se tiene.

«Del mismo modo que una corona pierde su nombre si es abierta o se le arrancan sus florones, también la soberanía pierde su grandeza si en ella se practica una abertura para usurpar alguna de sus propiedades» (76).

Al ser indivisible, necesariamente es incomunicable. Esto significa que el príncipe soberano nunca da tanto poder, que no retenga más para sí. Y si por el contrario, quiere hacer de un súbdito su igual, en el mismo instante pierde su poder soberano. No pueden coexistir dos Absolutos.

La soberanía es autosuficiente.

Se desprende inmediatamente de los razonamientos anteriores, que si alguien «depende de otro, ya no es un señor soberano» (77).

Bodin insiste en el carácter unitario de la soberanía. El poder soberano es lo que une todos los miembros y partes de la república, sin él, ésta se hundiría rápidamente. Otra consecuencia importante, es la distinción entre forma de Estado y de gobierno. Siguiendo su concepción absolutista de la soberanía, el Estado debe ser único, ya que el momento de su constitución coincide con la afirmación del poder soberano. No es erróneo por tanto, identificar soberanía y Estado, aunque esta igualdad no invalida que éste pueda presentar diversas formas. El criterio de clasificación de las formas del Estado vendrá dado por el número de individuos que detentan el máximo poder. Un solo príncipe (monarquía); si participa todo el pueblo (Estado popular); si la parte menor del pueblo (Estado aristocrático).

El desarrollo lógico de los atributos de la soberanía y las consecuencias políticas que comportan, se sitúa en el plano de la

política teórica, si así puede decirse. En la realidad histórica, hay un monarca que dispone de unos poderes concretos, unas corporaciones de origen medieval etc. que dificultan asentar un modelo abstracto de autoridad máxima. Además, Bodin se niega a plegar el derecho inalienable de la familia al poder soberano. El resultado son numerosas ambigüedades teóricas, y sobre todo, la restricción de la soberanía, hecho que aparece como un fallo fatal en su rigor lógico, una muestra de inconsecuencia.

A pesar de ello, es innegable que Bodin ha abierto el camino que conduce a Hobbes. Este no sólo va a explicar el porqué de la sumisión - cosa que el francés ni siquiera intenta - sino que proclamará el poder absoluto del soberano sin restricción alguna. Ya no hay un Derecho constitucional, una ley natural que lo limite. La soberanía solamente puede ser cercenada si los súbditos enfrentándose a ella, acumulan un poder contrario. El poder, el Estado, se conciben desde el Absoluto. Y cuando se piense la voluntad popular, se hará también desde el modelo del Uno.

2.1.3. LA METAFISICA COMO HISTORIA DEL SER Y DEL PODER.

Las perspectivas son aparentemente distintas. La metafísica como historia del ser, o de un modo más general, la filosofía. Frente a ella, el pensamiento político, la historia del poder. Es demasiado sencillo separar friamente ambos puntos de vista. Sería muy cómodo actuar como el médico cuando en el transcurso de la operación, corta y desprende la parte enferma de la sana. Aquí el cielo donde el ser deja ver su hermosura extática. Allá el infierno donde el poder se arrastra como la muerte devorando todo lo que encuentra a su paso. Aquí la idea inmaculada brilla en todo su esplendor. Allá la realidad oscura y gris se hunde poco a poco mientras los gritos de los torturados atraviesan los muros. Todavía se puede leer:

«La filosofía, por su parte, se ha mantenido cuidadosamente alejada de las tentaciones de poder. Y cuando un filósofo en Occidente, se ha convertido en emperador, ha utilizado el poder del modo más noble posible, es decir, como estoico... (El filósofo sólo) pide el derecho a la diferencia en el pensar, en una comunidad de hombres libres, económicamente, jurídicamente y políticamente iguales.» (78).

Sería completamente absurdo ponerse ahora en el otro extremo, y querer convertir a la filosofía en la responsable de todos los males de la humanidad. La filosofía ocupa, indudablemente, un lugar menos importante. Sin embargo, es un error imperdonable olvidar que, en general, su objetivo permanente y siempre renovado, ha sido legitimar y justificar el poder.

Dos perspectivas diferentes parecen converger aunque todavía no sepanos el porqué. El Absoluto es el mar en calma en el que se miran el ser y el poder. La metafísica es la historia del ser, y a la vez, la del poder. Una misma historia en la que hay, no obstante, un importante desfase temporal: Parménides y Bodin están separados por más de veinte siglos. O dicho de otra manera, la deducción lógica del ser y la misma deducción del poder no coinciden en el tiempo, y en cambio, en ningún momento han dejado de confundirse ser y poder. Ya hemos comentado porque el poder←Absoluto ("el Absoluto mira al poder") no se desarrolla lógicamente hasta el siglo XVI. Se requería una ruptura entre política y teología. Era necesario concebir la soberanía como consubstancial al Estado mismo, y para ello tenía que darse un proceso de concentración de poder que apuntara hacia la formación de un poder soberano. La formulación teórica del poder←Absoluto estaba pues condicionada históricamente, dependía de un determinado grado de desarrollo político.

A primera vista, la enunciación teórica del ser←Absoluto ("el Absoluto mira al ser") es ahistórica, ya que se reduce simplemente a la enumeración de las propiedades del ser. Pero este es un enfoque completamente idealista, para el cual el surgimiento del pensamiento filosófico es una especie de milagro. Todo se reduce al paso del Mito al Logos, y este tránsito acaeció en la Grecia antigua. Podríamos asociar la expresión el ser←Absoluto a un particular nivel de desarrollo económico. El intercambio mercantil que empezó a extenderse en la Grecia de Parménides, cumplió un doble papel: por un lado, el de síntesis social cohesionadora de la sociedad, y por otro, el de fuente creadora de conceptos abstractos. Sohn Rethel (79)

siguiendo a Marx, afirma que la abstracción-intercambio produce numerosos conceptos no empíricos (por ejemplo: movimiento abstracto, tiempo, espacio...) y entre ellos, y como principal, el de ser con sus determinaciones. Esta explicación materialista aquí ligeramente esbozada, aunque interesante, supone un boom de la moneda que no es seguro que existiera, y sobre todo, se basa en una interrelación entre "lo económico" y "lo político" muy probablemente anacrónica. Por todo ello, cuando anteriormente hemos expuesto el pensamiento de Parménides no hemos recurrido a una explicación de tipo económico sino político. Evidentemente, la deducción de los atributos del ser, la oposición ser y no ser, no es meramente un juego lógico, y por tanto ahistórico, sino que se trata de un desarrollo teórico-político. Como ya hemos visto, Parménides intenta pensar la unidad política de la Polis ni más ni menos. (80). El ser←Absoluto, la deducción del ser está también históricamente determinada.

Para la metafísica, el ser y el poder se *confunden* en el Absoluto. El Absoluto es el ser sin rostro y el poder sin forma. El Absoluto es lo que comunica uno y otro. Pienso a fondo el ser, alcanzo su dinámica condicionado/incondicionado, se me aparece el Absoluto que remite al poder. A la inversa. Pienso hasta el final el poder, llego a su estructura monística, y viene a mí el Absoluto que remite al ser. En este mecanismo de vaivén - que no siempre aparece explícito por el desfase formal que hay entre Parménides y Bodin - se pierde la *diferencia* que existe entre ser y poder. En la exposición del Estado hegeliano se evidenciaba esta pérdida, aunque puede decirse que ya en la substancia barroca se conceptualiza dicha relación, e incluso anteriormente en el Ser eminente cristiano. En Nietzsche, con su

voluntad de poder como descripción del ser, esta confusión y correspondiente olvido se mantiene. Pero con Nietzsche no culmina la metafísica.

Ahora estamos en condiciones de avanzar un poco más aunque la argumentación sea todavía indecisa. Hemos visto como la metafísica al ignorar la diferencia, piensa el ser y el poder en un enviarse mutuo que funciona, en la práctica, ya en Parménides. Pues bien, la condición de posibilidad de este remitirse mutuo reside en el carácter político del ser. En el análisis crítico de la ontología, concluimos que espacio político y discurso sobre el ser, definían una relación expresión/expresado que adoptaba el nombre de ser político. El ser político está en la base de la metafísica. O lo que es equivalente, la metafísica que engloba la historia del ser y del poder, es necesariamente un discurso político que no tiene un único comienzo sino muchos, y que por esta razón se sitúa en la historia.

La relación de la ontología con la metafísica cobra desde este punto de vista una acepción definida. Decíamos, que la metafísica es un discurso político. En realidad, habría que precisar mejor. La metafísica es un discurso político ciertamente. Pero este "es" significa simultáneamente "se basa en", sentido que también tiene el verbo ser y que aquí no hay que olvidar. Este discurso político en que se basa la metafísica es la ontología. La ontología es, por tanto, interior a la metafísica. Pero estas consideraciones no hallarán entera justificación hasta el final del Desarrollo (2ª Parte), cuando la verdad de la metafísica se muestre con toda su fuerza. La aproximación histórica que se ha expuesto, puede terminar con la siguiente afirmación: "El Absoluto es el espejo en el que se reflejan

el ser y el poder". La metafísica concibe así la relación entre ambos. Esta aproximación era externa, y aunque nos mostraba más de lo que decía, nos deja insatisfechos. De la metafísica nos ha dirigido a la ontología. Pero todavía sabemos muy poco de la relación entre ser y poder. Desconocemos especialmente cómo se articulan en la actualidad. Para avanzar, es necesario romper este espejo que con fría avidez, y empujando hacia sí tanto al ser como al poder, nos devuelve la imagen de lo Mismo.

2.2. APROXIMACION FENOMENOLOGICA.

2.2.1. LA SOCIEDAD-FABRICA COMO MODELO.

Después de la II Guerra Mundial el modelo de desarrollo capitalista cambia completamente. De una subutilización del sistema productivo que generaba un paro constante, se pasa a una situación de pleno empleo. Por otro lado, las industrias o sectores de mayor composición orgánica que eran los auténticos motores del desarrollo económico, son sustituidas por las industrias de producción de bienes de consumo (coches, electrodomésticos...). Se pueden resumir brevemente las características del nuevo modelo en tres puntos:

- 1) Producción planificada de masas en fábricas en las que se ha introducido el trabajo en cadena y los métodos tayloristas. Se genera un consumo masivo, que impulsa a su vez la producción de nuevas mercancías.
- 2) El Estado se pone como mediación. Se puede hablar de un verdadero Estado-Plan que interviene uniendo los distintos momentos de la acumulación: producción-circulación-consumo y evitando desconexiones peligrosas para la estabilidad.
- 3) El conflicto social se organiza bajo la forma dual de capital/trabajo. Los sindicatos de clase se encargan de su recomposición haciendo posible la planificación capitalista (planificación de la lucha obrera), verdadera llave de bóveda del sistema.

Si hubiera que condensar en un único concepto este modelo de desarrollo, sin dudar habría que recurrir al de *centralidad obrera*. La

identidad-trabajo se constituye en el auténtico punto de referencia, y la lucha obrera en el único criterio de intervención-verificación del análisis teórico. La relación capital/trabajo es considerada esencialmente una relación de poder, y a partir de ella se comprende la realidad. Tres escuelas diferentes que estudian la segmentación del mercado de trabajo (USA), la composición de clase (Italia), y la regulación (Francia), convergen en este punto. (1).

Centralidad obrera quiere decir que la historia, la tecnología, la sociedad... adquieren un sentido concreto solamente desde este particular punto de vista. No se trata de que la identidad-trabajo esté sociológicamente privilegiada. El proletariado tiene una centralidad política significa que el estatuto teórico y práctico de la fábrica cambia. La fábrica no es la gran industria, sino que es un término científico con el cual se designa una específica relación capital/trabajo, un determinado grado de desarrollo en el que las relaciones de producción se han extendido al territorio. La escuela, el consumo, el tiempo libre etc. todo es función de y para la fábrica. Por esto se habla de sociedad-fábrica, y más adelante, de fábrica difusa.

La clase trabajadora, principal referente en esta sociedad-fábrica, presenta dos caras diferentes: motor del desarrollo capitalista y negación del sistema capitalista. La clase obrera en tanto que fuerza de trabajo es la protagonista de la reproducción ampliada del proceso de valorización. Además, su valor como mercancía determina la introducción de innovaciones tecnológicas. Más exactamente, la revolución científico-técnica debe leerse desde la articulación "obrero y salarial" del capital. Las transformaciones tecnológicas son

una manera de reducir el contrapoder obrero, ganando beneficios y control político sobre la fuerza de trabajo. Contrariamente, la clase obrera actúa como negatividad cuando lucha por ampliar la esfera del no trabajo, por satisfacer sus necesidades, por afirmar su valor de uso frente a la reducción a trabajo necesario.

Esta relación capital/trabajo puede resumirse en el esquema: lucha obrera → crisis → recomposición capitalista (salto tecnológico). (2) Es recomponiéndose a un nivel más elevado - introduciendo nueva tecnología - como el capital puede reabsorber la presión obrera. Se abre así un nuevo ciclo de acumulación. La clase trabajadora, o mejor, la lucha de los trabajadores es utilizada directamente para el desarrollo del capital. «Pues el capital en sí mismo no es productivo, ni factor de progreso; es la relación antagónica entre obreros y capital, entre trabajo vivo y trabajo muerto, lo que es verdaderamente productivo.» (3).

La crisis no es catastrófica, sino un momento del proceso de valorización. Desde esta óptica la fábrica no es vista solamente como lugar de producción. La fábrica en el interior de esta ciencia obrera, como ya veíamos, es una relación social en la que se dan de una manera netamente política el enfrentamiento entre capital y trabajo. Las relaciones de producción no son más que relaciones políticas o de poder, pues se identifica desarrollo tecnológico y desarrollo del poder capitalista. No existe, por tanto, un fraccionamiento en tres niveles de lucha (económica, ideológica y política) ni culminación en el último de ellos.

En la sociedad-fábrica tenemos frente a un capital que se ha hecho Plan, o sea, que es capaz de planificar incluso las mismas

luchas obreras, a una clase obrera en concreto. Del mismo modo que el capital varía a lo largo de su historia, sin dejar de ser por ello una relación social sobredeterminada políticamente, la clase trabajadora también cambia, aunque manteniendo su identidad política antagónica. Para dar cuenta de este hecho, Tronti, Negri y otros, introducen el término de *composición de clase*. Mediante este término complejo, se califican un conjunto de datos "objetivos" y "subjetivos" que caracterizan a una clase trabajadora en particular, evitándose así el planteamiento idealista basado en niveles de conciencia de clase. Una composición de clase determinada se define por:

- a) La forma y contenido del proceso de trabajo (trabajo en cadena, eventual...).
- b) Las necesidades obreras históricamente consolidadas dada una estructura de salarios.
- c) Las experiencias subjetivas: formas de organización (asamblea, comité...); los objetivos de lucha etc.

El conjunto de estos apartados caracteriza a una composición de clase. Los estudios ya clásicos (4) más relevantes acerca de concretas composiciones de clase, se han centrado en tres momentos históricos: las luchas consejistas de la época prefordiana; el New Deal americano y las luchas de los años finales de la década de los sesenta.

La composición de clase en la sociedad-fábrica presenta una figura que juega un papel clave: el *obrero masa*. El trabajador ligado a la producción en cadena no sólo es el auténtico protagonista del desarrollo económico, sino también del gran ciclo de luchas de los años 66-70 que se extiende por toda Europa y USA. Con él pasan a un

primer plano las luchas autónomas basadas en formas de autoorganización, al margen y muchas veces contra los sindicatos. La mitificación del mayo del 68, oculta el otoño caliente del 69 en Italia, los enfrentamientos del 70-71 en el Estado español... y en definitiva, esconde un ciclo de luchas generalizado que muestra la fuerza estructural y homogeneidad política alcanzada por este obrero-masa en los principales países occidentales. Un ciclo que rompe, por primera vez después de más de veinte años, el Plan del capital, y que ataca directamente la estabilidad política del Estado.

2.2.2. LA CRISIS.

El efecto combinado de este ciclo de luchas reivindicativas centrado en la figura del obrero-masa, es aumentar tendencialmente el coste social de la reproducción de la fuerza de trabajo. En otras palabras, disminuir la tasa de ganancia. Por supuesto, en esta reducción que anuncia la crisis, inciden múltiples factores:

- 1) Los sectores básicos (automóvil, petroquímica etc.) alcanzan a finales de los sesenta un punto de saturación, lo que revela un agotamiento del modelo productivo dominante.
- 2) La crisis energética desatada en 1973, que viene a unirse a una conciencia de escasez de recursos básicos.
- 3) El aumento indiscriminado de los gastos estatales respecto a los ingresos, lo que se traduce en una fuerte crisis fiscal (5), y por tanto, en dificultades para el Estado del bienestar.

Pero creemos que toda esta riqueza fenomenológica solo puede organizarse alrededor de la dialéctica capital/trabajo.

Hacia 1973, cuando el mecanismo de la inflación que debería recomponer la tasa de ganancia resulta insuficiente para frenar la lucha reivindicativa salarial, la crisis aparece realmente como anillo débil del desarrollo capitalista. La crisis se muestra como crisis de dominación política. Las reestructuraciones económicas parecen amplificar y masificar la resistencia obrera. Se produce entonces un estancamiento. La clase obrera mediante sus resistencias es capaz de bloquear los mecanismos que permitirían reemprender un nuevo proceso de acumulación basado en una sobreexplotación. Sin embargo, no se genera un creciente contrapoder, al contrario, se producen procesos

productores de entropía social, miedo... El proletariado se presenta como antagónico, y este nivel de autonomía obrera es "derasido" para ser integrado dentro del proceso de valorización capitalista, y es "poco" para constituir un poder obrero generalizado. Ante el fracaso del keynesianismo, el capital opta por la crisis abierta y gestionada ya no por la socialdemocracia, sino por la derecha clásica. Así sucede en casi todos los países más importantes de Occidente.

En otras palabras, la respuesta política del capital ante el ciclo de lucha autónoma consistirá en destruir esta composición de clase - que por su homogeneidad y comportamientos políticos - ha erosionado el poder burgués. Desde finales de la década de los setenta, se impulsará una compleja ingeniería social que marca el paso del Estado-Plan al Estado-Crisis: inflación primero; crisis abierta después; y sobre todo, descentralización productiva, difusión del trabajo negro (a domicilio, sin contratos etc.) y un largo etcétera cuyo resultado es fraccionar el proletariado en dos sectores básicamente: un sector central, formado por los obreros de las grandes empresas, sindicalizados, con el puesto de trabajo seguro; un sector marginal o periférico integrado por obreros con trabajo precario, parados... (6).

Con todo este "instrumental", la crisis inicial de dominación política impuesta al capital, es vuelta contra la clase trabajadora. A partir de este momento, se puede ya hablar de *permanentización* de la crisis contra el proletariado o desde otro punto de vista, de adecuación del Estado social y democrático de Derecho a una nueva etapa de acumulación. (7).

2.2.3. DE LA SOCIEDAD-FABRICA A LA METROPOLI.

El ataque al obrero-masa, a esta particular composición de clase, tiene unas consecuencias que van mucho más allá. Porque el capital no se limita a disgregar la homogeneidad política del proletariado, sino que altera totalmente las condiciones del enfrentamiento de clase, anulando progresivamente la centralidad obrera. Caída de la centralidad obrera significa (8):

- 1) Reducción del número de obreros ("de fábrica") en el conjunto de la fuerza de trabajo.
- 2) Reducción del peso de la esfera productiva en el sistema general de valores, es decir, la fábrica deja de ser matriz productora de una cultura, de unos comportamientos colectivos...
- 3) Crisis del proyecto de emancipación social (9).

El proceso de hundimiento de la sociedad-fábrica apunta a un nuevo escenario que denominamos *la metrópoli*. (10). Este paso supone para unos, el fin de lo social (11), para otros el tránsito a una sociedad del ocio (12), o a una sociedad postmoderna. (13). En el desarrollo teórico que hemos seguido, aparece necesariamente como un efecto de la lucha de clases. La revolución científica (informática etc.) es en sus orígenes un salto tecnológico: «Las nuevas tecnologías forman el núcleo de prácticas adoptadas por el capital para afrontar su recomposición y dar respuesta a la crisis de forma que no se cuestione su hegemonía.» (14). La descentralización productiva a su vez, conlleva el fin de la fábrica como "fortaleza obrera" y una nueva organización del espacio. El tiempo en la sociedad-fábrica era tiempo para la reproducción del capital. En cambio, en la metrópoli hay un

uso del tiempo según caminos individualizantes, porque la integración ya no se hace en plan masivo y grosero, sino clasificando a los individuos, ligándoles a una identidad. Hay una táctica individualizante - lo que Foucault atribuía a un nuevo poder pastoral (15) - y que coexiste con una nueva configuración mucho más represiva del Estado democrático.

La metrópoli aparece pues como un momento en la lucha de clases, y a la vez, como algo completamente nuevo que corta radicalmente con el pasado. Esta dualidad que hace difícil un acercamiento a ella, permite sin embargo, avanzar hacia nuevas categorías para el pensar. Si se descuida la novedad que comporta la metrópoli, se lee nuestra realidad próxima exclusivamente como la narración de una derrota política. (16). La clase trabajadora ha perdido, una vez más, el tren de la Historia. De pie en el andén, vemos como se aleja la posibilidad de una sociedad más igualitaria y más justa. Después de mirar a lo lejos, hacia donde ella se ha desvanecido, dirigiríamos los ojos hacia los antiguos compañeros, buscando una mirada cómplice para rehacer nuestra solidaridad. "Hay que volver a empezar" gritaríamos, mientras ansiosos esperaríamos de nuevo el paso del tren hacia Utopía. Pero si fuéramos valientes de verdad, y osáramos sacudirnos esta nostalgia que nos cubre, entonces observaríamos que el andén de la estación ha desaparecido, y que nos hallamos en pleno desierto. Solos. Y mientras inútilmente buscaríamos un refugio, una pregunta vendría a nosotros implacable e insolente: "¿Todavía crees en la historia de un proletariado derrotado?"

Entonces, extenuados, perdidos bajo el sol, nos sentaríamos junto a un camino inexistente y nuestras lamentaciones se dejarían oír:

«Bajo extraño imperio, aglomerados los mártires,
y destruidos,
perplejos, extraviados, negada la memoria,
solos;
muerta la sombra que protege,
lloramos,
sin tener a quien o a donde volver.
Estamos delirando.» (17).

Porque ésta es la cuestión crucial. ¿Qué ha pasado para que llegáramos a ver - aunque sólo sea por un momento - en el proletariado a una mera ilusión ontológica?

La metrópoli significa el ascenso del individualismo, de la incredulidad. Es el desierto donde las relaciones solidarias son ya sólo espejismos. El paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli nos obliga a pensar, porque hace tambalear nuestras creencias más fuertes. Nos hace dudar de nosotros mismos, de la historia de la derrota que hemos vivido. Cuando contemplamos el mundo que las nuevas tecnologías trae consigo, los cambios producidos en "lo social", el recuerdo del proletariado como sujeto político se borra poco a poco. Tenemos ganas de decirnos: "Hoy todo es mucho más complejo", lo que quiere decir, que "antes" éramos unos pobres ingenuos. El análisis que hemos expuesto de la relación capital/trabajo sería entonces un simple relato que nos contaríamos a nosotros mismos, una de tantas historias que se inventan los perdedores para tratar de justificarse. ¿Y si la idea de una derrota fuera también una invención? ¿Y si no hubiera existido nunca un nosotros?

Sin darnos cuenta nos hemos desligado completamente de la memoria, y nos hemos dejado deslumbrar por la brillantez de lo nuevo. En la metrópoli reina el orden de los simulacros (18), todo es intercambiable porque todo vale. Cuando se privilegia la novedad radical que lleva consigo la metrópoli se olvida que ésta es, en el fondo, el desenlace de un enfrentamiento y que el escenario llamado postmodernista no cae del cielo. Hay que estar abierto a lo nuevo, y a la vez, unido a la memoria. Pero la memoria no nos tiene que impedir vivir. Debe limitarse a repetirnos que no todo es igual, que no todo se reduce a juegos de lenguaje, que la vida está salpicada de conflictos, de muerte. Si somos capaces de situarnos en este punto, donde la memoria se funde con lo nuevo, el proletariado deja de ser esa ilusión ontológica en la que inocentemente hemos creído, para convertirse en una representación, sí, pero privilegiada. Para adquirir un plus de ser. El proletariado fue verdaderamente un sujeto político, porque en un momento dado, se constituyó en *organización de sentido* capaz de explicar lo que pasaba. La apertura a lo nuevo hace caer antiguos mitos, pero su efecto disolvente no debe arrastrarnos hasta hacernos olvidar que, efectivamente, hubo un Nosotros opuesto al poder.

2.2.4. PROCESOS EN LA METROPOLI.

2.2.4.1. NO FUTURO.

El marxismo, filosofía de la historia predominante en los años sesenta, abría un horizonte que a golpes de fracasos y desilusiones, poco a poco fue cerrándose. De hecho no había porque sorprenderse, pues si miramos unos años atrás, el hundimiento de las expectativas revolucionarias en Occidente, la burocratización de la revolución bolchevique, la integración de la clase trabajadora alemana en el nazismo... se habían vivido también como el fin de una esperanza. El refugiarse de un Adorno, por ejemplo, en la teoría crítica, es una expresión de esta desesperación, es la reivindicación de la palabra como último refugio, frente a una realidad que no se pliega ante los embates de la razón.

Pero se creía que en los países latinos, para no hablar del Tercer Mundo, había aun un potencial revolucionario capaz de desencadenar cambios históricos. Los más ilusos veían en los P.P.C.C. la reserva de esta fuerza de transformación social. Pronto se encargarian éstos de desmentirlo en la práctica, y su defensa final del eurocomunismo, versión actualizada de la ideología socialdemócrata alemana de antes de la I Guerra Mundial, fue el reconocimiento público de su carácter reformista, y el principio de un declive más o menos rápido según los países. La crisis del marxismo se superpuso con el desmoronamiento de los P.P.C.C. . Visto en clave ideológica:

«Resumamos la argumentación: el marxismo latino era la religión, la ideología milenarista que legitimaba la práctica política de unos P.P.C.C. confinados a un gueto contracultural hasta los años 70. El eurocomunismo fue un intento tardío de secularización... » (19).

Esta interpretación hoy bastante extendida, al negar la posibilidad de todo cambio revolucionario en los países avanzados durante este periodo de tiempo, permanece ciega ante las mutaciones sociales que hemos brevemente descrito y que conducen, precisamente, a la crisis de los movimientos de clase.

No nos interesa en absoluto describir la impotencia de las instituciones oficiales del Movimiento Obrero, ni sus últimas peripecias en búsqueda de su identidad perdida. Si nos hemos referido a la crisis del marxismo, no era para analizarla a fondo, sino tan sólo para destacar diferentes maneras de vivirla. La caída de los grandes absolutos: las masas, el partido; el fin de los elementos teológicos que orientaban a la historia hacia un final necesario; han empujado a algunos hacia un pensamiento dominado por categorías desencantadas que encaja perfectamente con los proyectos capitalistas de modernización hoy en boga. (20). Otros han derivado hacia un misticismo. (21). Pero estas evoluciones, en última instancia, son el itinerario personal de una minoría. La crisis del marxismo como imaginario colectivo tiene mucha más importancia. Por un lado, la lucha reivindicativa separada de un proyecto emancipatorio "anticuado y pasado de moda", parece estar fuera de lugar y es acusada de corporativismo. (22). Por otro lado, la misma ausencia de perspectiva

que conlleva esta crisis se muestra y es vivida como "no futuro" en sectores sociales, sobre todo jóvenes.

Y ahora hemos llegado al primer proceso que queríamos destacar: la irrupción de *la ausencia de futuro*. En la sociedad postmoderna, en la que el mito del progreso científico se pone como solución de todos los males, se extiende, en cambio, la sensación de no futuro. Las manifestaciones de esta irrupción, sociológicamente hablando, abarcan desde el joven que se droga sin importarle su muerte, hasta el que rechaza someterse de por vida a la disciplina laboral. Lo que tienen en común todos estos comportamientos, es un vivir al día, un jugar con la vida hasta sus últimas consecuencias. El "no futuro", independientemente de su uso mercantil, es un grito de rechazo que surge de "lo social". Nada tiene que ver con el miedo ante la inminencia de una guerra mundial, por otro lado, cada vez menos creíble.

Evidentemente, no queremos decir al ligar crisis del marxismo con "no futuro", que haya una relación de causa a efecto entre ellos. Este enfoque es demasiado simplista. La crisis del marxismo no produce directamente la ausencia de futuro, ya que este vivir al día nace de las determinaciones propias de la metrópoli, de la novedad radical a ella asociada, y la crisis del marxismo en concreto, es únicamente una de ellas. Pero sí es cierto, que dicha crisis *deja lugar* al "no futuro" como emergencia de "lo social". Una lectura superficial afirmaría que la irrupción de estos comportamientos es consecuencia de una crisis de ideales, que tiene que ver con el paso ya tópico, de un mundo del Nosotros a uno en el que el Yo está privilegiado. La subida del individualismo que es un hecho central oculta - porque se

convierte en clave explicativa de todo - que el "no futuro" es la forma de vivir el agotamiento de lo posible.

Para los teóricos de la postmodernidad, el fin de los Absolutos en todas sus formas, nos transporta a una sociedad de la tolerancia y del bienestar:

«¿Y qué es lo que nos ha hecho salirnos del espejismo de la sociedad sin clases, de las grandes ideologías prometeicas? Justamente la sociedad frívola, el placer, la seducción, la moda, el consumo. Eso es precisamente lo que nos ha liberado de las ideologías que querían transformar el mundo.» (23).

La sociedad postmoderna tiene la forma de un supermercado en el que hay múltiples posibilidades de elección. En este sentido, el paradigma que con mayor precisión la describe es la moda. La moda constituye el mejor ejemplo de renovación permanente, de ofrecimiento continuo de infinitas posibilidades. Pues bien, el "no futuro" niega esta mistificación, y afirma por el contrario, que el campo de lo posible se ha agotado.

Para comprender lo anterior, en particular la aproximación que hacemos entre *la ausencia de futuro y el agotamiento de lo posible*, hay que analizar las transformaciones acontecidas en "lo político", o más exactamente, la crisis de "lo político". Caben dos enfoques diferentes, según se privilegie la sociedad-fábrica o bien la metrópoli. En el primer caso, se emplean todavía categorías marxianas (valor, fuerza de trabajo...) aunque completadas en ciertos autores, con nuevas aportaciones, especialmente de la teoría general de sistemas. En el segundo caso, hay una ruptura total con el marxismo,

por lo que aparecen y predominan nuevas categorías sociológicas (código, masas...).

2.2.4.2. "LO POLITICO": ANALISIS DESDE LA SOCIEDAD-FABRICA.

Desde la sociedad-fábrica, el análisis de "lo político" se centra en el estudio de los cambios experimentados por el Estado. El Estado del tardocapitalismo tiene muy poco que ver con el Estado liberal. El sistema representativo, la esfera política que se pretende lugar de libertad y de realización de la igualdad política, no es más que una articulación interna del sistema de producción. El sistema político y el sistema económico se complementan. Hay «una relación de interconexión e interdependencia funcional entre Estado y proceso de acumulación.» (24) a través de una articulación capilar y plurifuncional (política fiscal, de créditos, educativa...).

Pero esta economización del Estado y paralela estafificación de la sociedad - que la era neoliberal en realidad no ha cambiado, a pesar de haber suprimido algunas de las ventajas sociales del Estado asistencial - ha tenido como consecuencia el surgimiento de un centro de poder administrativo-industrial cuya presencia ha puesto en un segundo plano a los organismos tradicionales de representación política. La práctica parlamentaria se convierte así, cada vez más, en espectáculo de la política. La representación devaluada no es una categoría política importante. Aparecen nuevos modos de legitimación, en los que los sujetos son subsumidos en roles situados en el

interior de procesos formalizados. Es lo que Luhmann denomina «Legitimation durch Verfahren» (25).

Este poder administrativo-industrial surgido tiene que hacer frente a la complejidad de la sociedad, y lo hace, no con una política general que es incapaz de impulsar, sino con una estrategia de mantenimiento y estabilización. La planificación política no puede responder y satisfacer simultáneamente la demanda de un capital diversificado (privado, monopolista, multinacional) y además las necesidades sociales.

«La complejidad de los fenómenos recíprocamente interrelacionados viene descompuesta en una multiplicidad de polos decisionales privados de un centro unificante, incapaz de captar en su totalidad esta complejidad.» (26).

Se avanza hacia un Estado-sistema en el que se han redefinido términos tan esenciales como poder político, clase social, e incluso el propio Estado. El uso de la teoría general de sistemas para describir esta evolución en su relación a la sociedad, es asimismo explicativo de los cambios ocurridos. K. Offe (27) y el ya citado N. Luhmann han seguido este camino.

Que el Estado se hace sistema significa en primer lugar, que el Estado deja de ser un instrumento de clase en el sentido de la tradición marxista. Como dice Offe: «Nuestra tesis es que el Estado es Estado de clase en tanto que garantiza la forma de la mercancía, y no porque, por ejemplo, anude alianzas específicas con partes específicas del capital, como sostiene en cambio la teoría del capitalismo monopolista de Estado.» (28).

Se concibe así el poder político no ya como «representación de intereses particulares», sino como «intervenciones estabilizadoras del sistema». El Estado con su intervención "oportunista" ayuda determinados sectores, grupos de intereses, ámbitos funcionales. La conflictividad deja de ser estrictamente un enfrentamiento entre dos clases, para ampliándose, convertirse en un antagonismo contra un poder político general.

Sin embargo, el Estado dispone de unos mecanismos selectivos: selección negativa (exclusión sistemática de la actividad estatal a los intereses anticapitalistas); selección positiva (selección de la política capitalista más favorable a los intereses globales); y selección de encubrimiento (produce una apariencia de neutralidad) (29). Si estos mecanismos funcionan correctamente, no se puede demostrar empíricamente el carácter de clase del Estado, pero cuanto más concreta se hace una política, tantos más conflictos se producen.

El capitalista individual tiene un inequívoco criterio de racionalidad: maximizar su beneficio. En cambio, el Estado que debe defender las condiciones generales de reproducción del modo de producción no dispone de él. El sistema de partidos es incapaz de filtrar los antagonismos, por eso la administración se politiza dando lugar a este poder político-administrativo con el que reconducir los antagonismos, y cuya tarea es construir un consenso en la sociedad.

En resumen, esta crisis del Estado individualiza la complejidad social como el enemigo que hay que combatir. El sistema político trata de integrarla (Offe), asegurando a todos los sujetos las condiciones de intercambiabilidad en el mercado, y haciendo transparente las rigideces de las estructuras sociales y económicas. El

sistema político intenta reducir (Luhmann) la complejidad creciente de la sociedad mediante una diferenciación funcional. (30). El Estado-sistema persigue asegurar la estabilidad del todo social, de la sociedad como «sistema de necesidades» . (31).

El vaciamiento de las instituciones políticas y la correspondiente politización de la administración, la crisis de "lo político" en definitiva, puede verse como una progresiva autonomización de "lo político" (32) cuando lo que se busca es mantener el statu quo; o inversamente, como una afirmación de "lo social", una crisis de gobernabilidad empleando un término de Foucault (33), cuando el punto de vista adoptado no es el conservador. Entonces la sociedad compleja se muestra irreductible, pues apropiándose activamente de la política, se confronta con el poder político. Si el análisis realizado partiendo de la sociedad-fábrica resalta el carácter activo de la sociedad compleja en tanto que pluralidad de subjetividades irreductibles, el análisis elaborado desde la metrópoli destaca justamente el carácter contrario: la pasividad de las masas. Nos apoyaremos sobre todo en Baudrillard (34) para desarrollar este punto de vista.

2.2.4.3. "LO POLÍTICO": ANÁLISIS DESDE LA METROPOLI.

Las transformaciones de "lo político" no son ahora vistas como crisis del Estado. Asistimos más bien a un eclipse de "lo político", lo que implica no sólo la no validez de esta instancia como «principio explicativo de lo social dado» (35), sino el tránsito, como dice Baudrillard, a la esfera de la transpolítica. Aquí la política no

configura un espacio real. Es simplemente un modo de simulación cuyos actos reales son efectos del mismo.

El proceso de producción material, la explotación de la fuerza de trabajo para arrancarle plusvalía, se ha transformado con el paso del mundo de la forma mercancía a la forma signo. Hoy ocupa el lugar central el código. (36). El código como modelo represivo a imponer, como juego de simulación. En este punto cabría hablar de rebelión, y Baudrillard lo hace. Los expulsados a la periferia, los excluidos del juego: jóvenes, comunidades étnicas o lingüísticas... difícilmente son integrados.

Pero Baudrillard no se detiene aquí, y posteriormente lleva hasta sus últimas consecuencias el concepto de simulacro. Se habla entonces de una era del simulacro, en la que se han liquidado todos los referentes, en la que la realidad es suplantada por los signos. «Todo se metamorfosea en el término contrario para sobrevivirse en su forma expurgada.» (37). Ya no cabe seguir hablando de excluidos porque el poder y el deseo se intercambian, el poder se relanza desde el antipoder. Sólo quedan las masas, y estas a su vez, son la sombra del poder.

Con las masas pasa a un primer plano el objeto. En un mundo de simulacros la posición del sujeto es indefendible, y nadie puede asumirla. «Sólo la posición del objeto es sostenible» (38). El fin de "lo político" coincide con el desvanecimiento de "lo social" en las masas. Las masas pensadas a la imagen del agujero negro teorizado por la física, tienen una "práctica" efectivamente transpolítica. Frente a la demanda de participación que les dirige el poder, responden con el silencio. No son representables, y sólo dan cuenta

de ellas los sondeos y las estadísticas. No tienen energía que liberar, ni deseo que cumplir, pero su mera presencia supone una crítica política radical. Las masas absorben todos los signos, el sentido... sin devolver nada. Y esta pasividad es un desafío político que reduce el poder a simulacro vacío.

Baudrillard, en última instancia, es consecuente. Radicalizando su pensamiento y llevando hasta el final su noción de código-simulacro, llega a un concepto de masas en el que se borra toda diferencia. Las masas son indiferencia y fascinación. Estamos lejos de la explosión de "lo social" que huya del sistema político. En las masas hay silencio, en "lo social" hay implosión.

Nos hallamos ante dos perspectivas aparentemente opuestas. Ambas parecen coincidir en subrayar las transformaciones ocurridas en "lo político", pero los respectivos análisis son contrapuestos. En un caso, concluyen en la explosión de "lo social", en el otro, en la implosión de "lo social". Y sin embargo, este resultado no es tan distinto. En los dos enfoques hay un vaciamiento de "lo político" causado por una fuerza exterior activa o pasiva.

2.2.4.4. EL AGOTAMIENTO DE LO POSIBLE.

El análisis realizado partiendo de la sociedad-fábrica, gira a pesar de incorporar la categoría de complejidad en torno al sujeto. Es un social entendido activamente el que pone en crisis la esfera de "lo político". Incluso hay quienes han buscado una figura para este antagonismo: el obrero social (39). Pero este análisis no tiene en

cuenta que el fin de la centralidad obrera, el desplazamiento de la fábrica de su lugar hegemónico, supone la desaparición del sujeto político. Como hemos dicho, el ataque del capital va mucho más allá de la mera destrucción de una determinada composición de clase. Esta es justamente una de las novedades radicales de la metrópoli.

Por su parte, la otra orientación destaca correctamente la indiferencia generalizada, la apatía política, pero al comprimir toda la sociedad en las masas silenciosas, no puede comprender la existencia de una subjetividad. Hay una dicotomía: masas o terroristas, aunque en la práctica ambas opciones coincidan en su comportamiento ciego y desprovisto de sentido. Sin embargo, en esta división no cabe subjetividad alguna. La subjetividad, que de ser pensada en el interior de este escenario sería evidentemente una subjetividad antagonista, pues se constituiría al ponerse frente al poder, no es arrancada como diferencia de lo indiferenciado. Al borrar toda subjetividad, esta teoría no puede describir un fenómeno como el "no futuro", que como vemos caracteriza a la metrópoli.

Uno y otro punto de vista son por tanto parciales e incompletos. Más que hablar de una crisis o del fin de "lo político", preferimos emplear el término bloqueo. En la metrópoli hay un bloqueo de "lo político" que se manifiesta esencialmente en la interrupción del desarrollo político.

Tradicionalmente se ha visto a la clase obrera como impulsora del progreso económico. Anteriormente vemos cuán precaria era la prosperidad capitalista, pues tenía que resistir una presión reivindicativa sin la cual, por otra parte, tampoco podía alcanzarse. El capital no es por sí mismo progresista, y siempre requiere el

empuje de una fuerza antagónica. Si salimos del terreno de la producción, y consideramos el sistema político, hay que admitir que también en esta esfera la clase trabajadora es un motor del desarrollo político. El ejemplo más cercano es la transición postfranquista durante la cual el capital se autoimpone la reforma política por mediación de la lucha obrera. Reformismo del capital y reformismo obrero se encuentran, porque convergen en el mismo objetivo: destruir la autonomía de clase.

Con la progresiva y tendencial desarticulación de la clase trabajadora en tanto que sujeto político, en la mayor parte de los países capitalistas avanzados, el ciclo político en el que están involucrados el Estado y el antagonismo social, queda frenado. El desarrollo político se detiene en la democracia. En cambio, el ciclo económico se redefine a causa de la introducción de la automatización, lo que altera el funcionamiento de la ley del valor. Pero este aspecto aquí no interesa.

La democracia representativa se pone a sí misma como límite, y a la vez, culminación del progreso político. No hay un más allá, o mejor, este es necesariamente negativo. Incluso se teoriza que mucha participación democrática acarrea un fuerte inestabilidad (40), mientras se acrecientan las medidas legislativas de excepción en materia de orden público, justificándolo siempre por exigencias de seguridad, por ejemplo, la defensa de la democracia. "El Estado democrático debe defenderse a sí mismo". Cuando el Estado del Bienestar se transforma, democracia y capitalismo aparecen como progresivamente incompatibles.

«No se va hacia un Estado totalitario, pero si que son ciertamente vaciadas todas las garantías del Estado de Derecho. Las formas se conservan, pero cada vez son más transparentes las funciones reales de los aparatos de Estado cuya finalidad es la valorización del capital y la vigilancia y control de la fuerza de trabajo.» (41).

Con la destrucción paulatina del proletariado como sujeto político, desaparece la dinámica que empujaba más allá de la democracia representativa. El bloqueo de "lo político" significa concretamente, que el Estado cierra el paso al antagonismo no mediable, que se borran espacios de libertad y de vida para así fortalecer el dominio. Agotamiento de lo posible es como hemos denominado a este proceso, y a la manera de vivirlo en la metrópoli, "no futuro". Pero hay que dejar claro que esta ausencia de futuro, aunque esté estrechamente conectada con el bloqueo de "lo político", es más que una mera disposición política pues desbordando este marco se presenta como una actitud vital. Esta irrupción de "lo social" sólo puede entenderse si se contemplan los efectos del bloqueo de "lo político", y entonces, hay que hablar de agotamiento de lo posible. (42).

2.2.4.5. EL NIHILISMO NO TOCA FONDO.

La cuestión que ahora se plantea, es determinar si la metrópoli desconoce el nihilismo, o en cambio, lo lleva hasta su final. Al nivel de análisis en que nos movemos únicamente podemos ocuparnos de las manifestaciones del mismo, y para nada de su esencia. De la

descripción de la metrópoli no podemos inferir cual es la esencia del nihilismo, tan sólo la precaución de no confundir manifestaciones, causas y esencia. El tratamiento que aquí se hace es pues obligatoriamente exterior y superficial.

El término nihilismo no es unívoco. Heidegger habla específicamente de ambigüedad:

«De ahí que el nombre de nihilismo siga siendo ambiguo porque por una parte designa la mera devaluación de los valores supremos anteriores, pero luego al mismo tiempo el absoluto contramovimiento respecto de la devaluación.» (43),

Es decir, la palabra nihilismo se aplica a dos procesos diferentes que, sin embargo, están interrelacionados. La ambigüedad no respondería por tanto a un empleo deficiente o erróneo de una palabra, sino que sería propia de la "cosa misma". Por esto Nietzsche puede pensar el nihilismo como "lógica intrínseca" de la Historia Occidental, o como lo que se vence a sí mismo.

Nihilismo (incompleto) es crisis de la razón, crisis de las categorías fin, unidad, ser (44), con las cuales hemos conferido un valor al mundo, un sentido al devenir. Con la muerte de Dios, hemos aprendido que estas categorías que organizaban nuestro habitar y lo hacían inteligible, se referían a un mundo puramente inventado. Ahora este mundo suprasensible en el que estaban ausentes el cambio, el dolor y la muerte, y que habíamos levantado para desde sus valores superiores (Dios, el Bien, la Verdad) despreciar y culpabilizar a la vida, nos aparece como lo que siempre había sido: una ficción. Entonces «los valores supremos pierden validez» ya que se revelan

como perspectivas de utilidad, y al rechazarlos, estamos desvalorizando nuestro mundo y así lo experimentamos.

El nihilismo es pues simplemente la devaluación de los valores supremos, pero esta reducción es vivida de tres maneras distintas: afirmando que "la verdad está fuera"; que "nada es verdad"; y finalmente, que "nada tiene sentido". Deleuze recoge estas tres figuras o etapas del nihilismo incompleto bajo el nombre de negativo, reactivo y pasivo-desengañado. (45).

El nihilismo (consumado o clásico) es prolongación y a la vez ruptura con el nihilismo incompleto, y en comprender este doble carácter reside su secreto. Nietzsche no permanece en el absurdo, pues su movimiento de afirmación se hace desde una perspectiva de redención. Esta vía de salvación estrecha y selectiva, tiene el nombre de eterno retorno. El eterno retorno es el puente entre el nihilismo y los nuevos valores, es lo que permite la reducción del nihilismo (46) porque va mano a mano con él hasta el final.

Aunque el nihilismo está directamente relacionado con el eterno retorno - y uno sin el otro no pueden concebirse - nos limitaremos a considerar el nihilismo clásico en sí mismo, como el contramovimiento de transmutación de todos los valores, como el querer dionisiaco, pero sabiendo en todo momento, que éste es el principio que opera en el eterno retorno.

Heidegger ya se dio cuenta de que la transmutación de los valores, el sí dionisiaco, no era una afirmación sencilla:

«El no frente a los valores anteriores proviene del sí a la nueva posición de valores. En opinión de Nietzsche, en ese sí no hay transacción ni arreglo alguno con los valores

anteriores; por consiguiente, en el sí de la nueva posición de valores se encierra un no rotundo. » (47).

Que el sí implica un no, que la afirmación también niega, se desprende del análisis que Nietzsche hace en su libro Así habló Zaratustra bajo el título «De las tres transformaciones» (48). Heidegger ha sido quien ha clarificado en mayor medida esta relación crucial entre la negación y la afirmación. Según él, la afirmación que se pretende dionisiaca, si no quiere ser el sí del asno, tiene que estar precedida y seguida de la negación. El rastro que deja el creador es la destrucción activa de todos los valores anteriores. El sí del niño debe ir precedido por el no del león. Sería un error convertir el querer nietzscheano en una sustitución de la negación por la afirmación, o en una reconciliación entre ambos. No hay dialéctica alguna sino afirmación pura. ¿Cómo es posible imaginar una tal transmutación? Sólo puede hacerse considerando que la transvaloración es antes que nada un cambio de cualidad en la voluntad de poder. La voluntad de poder tiene dos caras: negativa y afirmativa. La primera nos es conocida por el resentimiento, la mala conciencia... que son consecuencias de esta voluntad nihilista. La segunda es la que entra en juego con la transvaloración creadora. Rota la alianza entre las fuerzas reactivas y la voluntad de la nada, ésta se convierte y pasa al lado de la afirmación. Lo negativo es transmutado.

«El sí dionisiaco, al contrario (del sí del asno), es el que sabe decir no: es la pura afirmación, ha vencido al nihilismo y destituido a la negación de cualquier poder autónomo, pero esto porque ha puesto lo negativo al servicio de los poderes de afirmar. » (49).

En la revaloración sólo subsiste el poder de afirmar, pues lo negativo, sin desaparecer se convierte en un poder en beneficio de la afirmación. El nihilismo no es vencido desde fuera, sino desde sí mismo, y mediante su propia fuerza. La negación se ha hecho activa.

El nihilismo en su doble versión, configura dos tipos de hombres: «el último hombre» y «el hombre que quiere perecer». (50). «El último hombre» es el nihilista pasivo, incapaz de salir de su cansancio, y por otro lado, demasiado cobarde para extinguirse activamente. «El hombre que quiere perecer» es el nihilista activo, el que se hunde en su ocaso y es tránsito hacia el superhombre.

¿Cuál de ellos vive en la metrópoli? Si aprovechando la fría luz de los fluorescentes que hacen de la noche un día pálido, nos adentramos por las calles cubiertas de fragmentos de sentido caídas de las desmoronadas naves industriales, y preguntamos por «el último hombre» no encontraremos a nadie que responda por este nombre. Si por el contrario, buscamos al «hombre que quiere perecer», recorreremos inútilmente la gran ciudad y se nos burlarán cada vez que levantemos la voz.

Efectivamente, Lipovetsky, Baudrillard, y demás tienen razón. En nuestra indagación no descubriremos jamás a ninguno de los dos tipos de hombres que Nietzsche imaginaba, pues no existen. Sin embargo, tampoco hallaremos al prototipo que dichos autores nos presentan como universal: el hombre que no cree en nada, pero que vive perfectamente tranquilo con su incredulidad. Esa uniformización de "lo social" confiere rotundidad y elegancia al modelo propuesto, y

aunque resalta acertadamente que el nihilismo no toca fondo, se equivoca totalmente al maximizar y generalizar la incredulidad.

En el fondo, Nietzsche no iba tan errado cuando afirmaba:

«En qué medida el nihilismo consumado es la consecuencia necesaria de los ideales hasta ahora vigentes. El nihilismo incompleto, sus formas. Vivimos en medio de él. Los intentos de huir del nihilismo sin transmutar (umwerten) los valores anteriores: producen lo contrario, agudizan los problemas.» (51).

La crisis de las grandes máquinas productoras de sentido (el idealismo, el marxismo...) (52) no ha conducido al hombre a renunciar a todas sus convicciones. De la misma manera que el vivir acompañado de la ausencia de fundamento, enfrentado al problema de cómo escoger los valores, tampoco le ha empujado a la desesperación. El nihilismo ciertamente *no toca fondo*, y ésta es una característica importante del tránsito desde la sociedad-fábrica a la metrópoli. Desplazado el obstáculo de la incredulidad generalizada, estamos ya en condiciones de poder analizar las diferentes causas por las que el nihilismo no llega a su final, o lo que es igual, sus distintas manifestaciones en la metrópoli.

Siguiendo a Nietzsche, hay que decir, que Dios no acaba nunca de morir. Aunque se consiga expulsarlo del mundo suprasensible, siempre queda un lugar vacío en el que el hombre vuelve a poner nuevos ídolos. En términos más modernos: hay un reciclado continuo del sentido. Cuando Dios, el rey,... son arrinconados, aparecen nuevos puntos de referencia gracias a los cuales "lo social" se distancia de

si mismo y puede comprenderse. Con la modernidad surgieron los dobles que progresivamente la caracterizarían: privado/público; individual/colectivo; economía/política... y que culminarían en sociedad política/sociedad civil. El desdoblamiento actúa como una terapia cuya función principal es dotar de sentido a la realidad. Con la metrópoli este procedimiento de producción de objetos trascendentes no funciona adecuadamente. Las vías clásicas de la trascendencia: sindicatos, partidos, Iglesia... son cada vez menos creíbles. Entramos en una era de vacío social en la cual la impotencia frente a lo real, se expande como incredulidad ante todo cambio radical de la sociedad. Nadie cree en la posibilidad de un proceso revolucionario en los países capitalistas avanzados.

«No es porque Dios, Marx, el hombre o los profetas han muerto, por lo que la trascendencia está enferma. Es porque, en la cotidianidad, independientemente de toda gran religión, filosofía o teoría, no se percibe como se podría unir el destino de uno con el de los otros, y el de los otros con el de uno mismo, de una manera práctica, y no solamente de una manera hipostática o espiritual vacía.» (53)

La crisis de trascendencia se ha extendido, el desdoblamiento como forma moderna de darse una sociedad el sentido, está paralizado. Incluso se asegura que la sociedad ha desaparecido, y solo quedan relaciones sociales. Pero que los mecanismos de producción de trascendencia no operen con el éxito de antes, no significa en absoluto que se haya dejado de creer, que no haya necesidad de sentido. Al contrario, el que se difunda un vacío social no se debe a una extensión de la incredulidad - que por otro lado existe también -

sino a la inexistencia de unos puntos de referencia mínimamente presentables.

Contra los que proclaman que no se cree en nada, hay que afirmar, que es justamente a la inversa: hay una permanente necesidad de creer, pero no hay nada en que creer. Hay una deserción de las masas respecto de las instituciones, de los grandes valores... pero no porque ya no creen, sino porque todavía creen demasiado en ellos. Si tienen razón, en cambio, cuando sostienen que esta incredulidad no desemboca ni en el nihilismo activista, ni en el nihilismo decadente.

(54). El nihilismo no llega a su fin. El hombre huye desfavorido de él, y no suelta en ningún momento la bolsa donde guarda sus creencias, aunque en ella solo conserve aquella que le asegura la necesidad de creer. Podemos aplicarle la frase de Heidegger: «A quienes de esta suerte solo son incredulos no les ha llegado aún el nihilismo como destino de su propia historia.» (55).

El hombre de la metrópoli quiere, por encima de todo, vivir. Con tal de no reconocerse en «el último hombre», se conformará con las más pequeñas ilusiones. Pero tampoco desea destruir activamente los antiguos valores, y convertirse en «el hombre que quiere perecer» anunciador del superhombre. Anteriormente hemos visto, como al refugiarse en la creencia de nuevos ídolos que, por otro lado, cada vez cuesta más levantar, consigue alejar momentáneamente el peligro que le atenaza. Hay, sin embargo, otras dos maneras de huir del nihilismo, o mejor dicho, otros dos modos de impedir que éste toque fondo. Cuando el nihilismo se hace demasiado pronto positivo, sin haber alcanzado su propia negación. E, inversamente, cuando no termina nunca de transmutarse en movimiento afirmativo. En ambos

casos, el nihilismo no es vencido realmente por sí mismo, y lo que tenemos ante nosotros son algunas de sus manifestaciones en tanto que inacabado.

En la primera manifestación se pueden incluir desde ciertas revisiones postmodernistas del marxismo, hasta el denominado pensamiento débil de procedencia italiana. A pesar de que situemos ambas concepciones teóricas en el mismo saco, es evidente que la capacidad de crítica social es distinta. Tienen, en cambio, un punto de partida común. El deseo de asumir realmente una cierta ausencia de sentido, o lo que es equivalente, la pluralidad de sentidos. Se pasa de una macrohistoria cuyo sentido le venía conferido por el fin a alcanzar, a una microhistoria hecha de aleatoriedad, sentidos fragmentados y provisionales. Se pasa de un saber que se quiere verdadero, a uno que dispone de medias verdades (50), a un saber precario que abre el camino a lo imprevisible, a la discontinuidad...

Este pensamiento tan diverso, cuyo denominador común sería el abrirse al nihilismo, interrumpe muy pronto esta apertura, quedando lejos del punto en el cual el nihilismo se niega a sí mismo. Por miedo, o por oportunismo, este pensamiento en seguida se hace positivo, y se convierte en nihilismo "razonable" o "pragmático". Este adopta, entonces, la forma de pensamiento político. Veamos un ejemplo:

«Queda una tercera manifestación del nihilismo ideológico: el esfuerzo por asumir la lógica del sin sentido global y de la pluralidad de sentidos relativos como manera de hacer de un ser cuya única relevancia sería su capacidad de dar sentido. Este es el verdadero proyecto nihilista, el nihilismo positivo, si se me permite la expresión. Tres categorías me parecen decisivas en esta apuesta: vida, proyecto y presente. Tres

categorías que la mejor herencia del nihilismo nos entrega... queda abierta una vía en tres direcciones: recuperar la experiencia del sujeto (vida), recuperar el papel motor del proyecto, repensar el presente... » (57).

Hemos escogido este fragmento por su contundencia y claridad. Es un buen ejemplo de esta revisión postmodernista de la tradición emancipatoria. Igualmente podíamos haber escogido a otros autores más conocidos, por ejemplo, a Glucksmann. No lo hemos hecho, porque al resaltar esta posición únicamente pretendemos mostrar su carácter de síntoma de una época. Se niega el sentido, pero se reintroduce inmediatamente al salvar el sujeto y el proyecto. Se apela a una historia positiva del nihilismo, para combatir las grandes verdades, los valores supremos, y como garantía de pluralismo. Obviando una crítica a la política que podría llevar demasiado lejos, la llamada al nihilismo es simplemente un recurso para afirmar la convencionalidad y relatividad de los valores, como punto de partida de un posibilismo político. El nihilismo positivo(?) fundamenta ideológicamente una práctica de compromiso político, de rechazo de todo proceso revolucionario por ser portador de totalitarismo.

El pensamiento débil que aquí no expondremos, va más allá, negando cualquier elemento crítico que aún pudiera subsistir. Por esto rompe abiertamente con todo lo que significaba la "escuela de la sospecha":

«Así pues, no es cierto (pero esto habría que explicarlo más, y algún día lo hare) que abandonando la sospecha y la crítica de la ideología se pierda todo criterio de juicio, y nos exponemos, en cambio, a aceptar como buena cualquier representación.» (58)

Apoiándose en Nietzsche y en Heidegger principalmente, Vattimo en particular, construye una "ontología del declino" en la cual el ser se halla despotenciado, lo que le permite según él, pensar la historia en sentido hermenéutico (59), y defender una ética que no impone valores, pues en ella los intereses pierden su virulencia, se idealizan y se convierten en representaciones teatrales. (60). El pensamiento débil es la caricatura, y a la vez, la verdad de este nihilismo positivo. Un pensamiento político que ha renunciado a transformar la realidad por miedo a las consecuencias que se pudieran producir, que claudica impotente derivando hacia una actitud esteticista, en un mal sentido, frente al mundo.

El nihilismo que se hace positivo demasiado pronto, se presenta como un más allá del nihilismo, pero en el fondo, es sólo una variante. Se quiere separar de la razón como dominio, de la verdad como evidencia impuesta, de la historia como proceso dirigido a un fin, y en lugar de llevar hasta el final este deseo liberador, lo limita y lo hace desembocar en una defensa de la democracia representativa, o lo que es igual, en una glorificación de la categoría de tolerancia. Ya nos había advertido Nietzsche, del que tanto se reclaman, que la tolerancia es una «incapacidad para el sí o el no» (61). Que la tolerancia, como muchas veces la paz, es el lenguaje del poder. Frente a estas categorías habría que alzar la de vida, pero estas formas de nihilismo incompleto no alcanzan a pronunciarla.

Muchos autores coinciden en señalar que el advenimiento de la sociedad "postmoderna" para llamarla de alguna manera, representa el final de los fundamentos absolutos, los ideales totalizadores, la diseminación contra la unidad. A estas consideraciones habría que

añadir el retroceso del mundo de las creencias, aunque sea más aparente que real, el pluralismo de los sentidos... De ser cierto el escenario así trazado, se nos plantea una pregunta con insistencia: ¿Por qué no encontramos al "hombre que quiere peracer"?

Indudablemente el nihilismo afirmativo, el si dionisiaco, encuentra en la metrópoli un buen caldo de cultivo, o por lo menos, mucho mejor que en la sociedad-fábrica, y sin embargo, sólo hallamos expresiones de un nihilismo inacabado o huidas hacia lugares más seguros. Incluso el "ao futuro" que roza el rechazo del creer, que es un vivir el presente, no se masifica como movimiento de la ausencia de sentido, y en vez de originar una afirmación de vida, termina en entropía social y autodestrucción.

Una vez más, vemos como el nihilismo no llega a tocar fondo, pero ahora porque se hunde en un pozo sin fin. ¿Y si el nihilismo afirmativo fuera in formulable en la metrópoli por ser demasiado provocativo? Defender el nihilismo afirmativo es asumir plenamente la muerte de Dios. ¿Y si la muerte de Dios fuera, aquí y ahora, la actualidad del comunismo?

La actualidad del comunismo, que el comunismo está más cerca y a la vez más lejos que nunca, es nuestra auténtica muerte de Dios. Es aquello que más nos cuesta aceptar, porque echa por los suelos todas las seguridades sobre las cuales hemos construido la vida social. Que el mundo pueda ser radicalmente cambiado - porque hoy existen las condiciones técnicas para otra forma de vida más solidaria y sin la condena del trabajo - se nos aparece como un mal sueño, como un imposible no deseable. Además, los fracasos de los países socialistas, la propaganda antitotalitaria, el mismo pensamiento utópico hoy ya de

baja, han colaborado eficazmente para que rechacemos este pensamiento. En la metrópoli, el sistema de partidos establece una política de Estado, que se presenta como la única posible:

«Porque dada la necesaria articulación del sistema económico al político y de manera acentuada en la fase de crisis, las posibles respuestas del sistema político se mueven en un margen notoriamente reducido... Resulta de ahí que los programas de gobierno de los diferentes partidos, no pueden presentar opciones muy diferenciadas sino cada vez más próximas... es decir, están cada vez más cerca unos de otros y por tanto menos definidos, más inespecíficos, en estas democracias que se han convertido en objetivamente consensuales... » (62).

Esta es la otra cara de lo que hemos llamado *agotamiento de lo posible*. En este marco, decir si a la muerte de Dios, asumir la *actualidad del comunismo*, prefigurar en la vida diaria el comunismo o insertarse en él en tanto que movimiento real, es completamente extemporáneo. Por dos razones principales: primero, porque el poder va cerrando poco a poco todo espacio político realmente antagónico; segundo, porque aparece como algo ridículo. En este último sentido, Lipovetsky acierta totalmente cuando dice: «Dios ha muerto, pero a nadie le importa un bledo» (63). Olvida, como es costumbre en los teóricos de la postmodernidad, el otro aspecto más represivo: que el poder hace todo lo posible para alejar y ocultar la muerte de Dios. No en vano, si Dios ha muerto, cae la vieja inteligibilidad del mundo (64), y entonces el hombre se atreve a andar por sí mismo.