

**SOBRE LA
VIOLENCIA**

**Slavoj
Žižek**

Seis reflexiones para
aprender a interpretar la
violencia y luchar contra ella

**Sobre la
violencia**

**SLAVOJ
ŽIŽEK**

PAIDÓS

Slavoj Žižek
Sobre la violencia

PAIDÓS Esenciales

1.ª edición, febrero de 2009

1.ª edición en esta presentación, noviembre de 2017

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Slavoj Žižek, 2008

© de la traducción, Antonio José Antón Fernández, 2009

© de todas las ediciones en castellano,
Espasa Libros, S. L. U., 2009
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3383-5

Fotocomposición: Merche Alonso

Depósito legal: B. 23.942-2017

Impresión y encuadernación en
Huertas Industrias Gráficas, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

Título original: *Violence*

Originalmente publicado en inglés, en 2008, por Profile Books Ltd.

Traducción de Antonio José Antón Fernández

Diseño de la cubierta de Solo, Independent Design Studio from Barcelona

Diseño de interior de Carles Rodrigo Studio

Sumario

Introducción: El manto ensangrentado del tirano	9
---	---

Capítulo 1. <i>Adagio ma non troppo e molto espressivo:</i>	
SOS Violencia	17
Violencia: subjetiva y objetiva	17
Los hombres buenos de Porto Davos	22
Una aldea liberal-comunista	30
La sexualidad en el mundo atonal	35

Capítulo 2. <i>Allegro moderato-Adagio:</i>	
¡Teme a tu vecino como a ti mismo!	45
La política del miedo	45
La cosa y el prójimo	50
La violencia del lenguaje	61

Capítulo 3. <i>Andante ma non troppo e molto cantabile:</i>	
«La oleada sangrienta se ha desatado»	76
Un extraño caso de comunicación fática	76
Resentimiento terrorista	86
El sujeto que se supone saquea y viola	92

Capítulo 4. <i>Presto:</i> Antinomias de la razón tolerante	104
¿Liberalismo o fundamentalismo? ¿Una plaga	

en las casas de ambos!	104
El círculo de tiza de Jerusalén	113
La religión anónima del ateísmo	124
<hr/>	
Capítulo 5. <i>Molto adagio-Andante</i> : La tolerancia como categoría ideológica	136
La culturización de la política	136
La universalidad efectiva	140
<i>Acheronta movebo</i> : las regiones infernales	151
<hr/>	
Capítulo 6. <i>Allegro</i> : Violencia divina	170
Benjamin y Hitchcock	170
Violencia divina: lo que no es...	176
... Y finalmente, ¡lo que sí es!	186
<hr/>	
Epílogo: <i>Adagio</i>	195
<hr/>	
Bibliografía	206
<hr/>	
Notas	210
<hr/>	
Índice analítico y de nombres	219
<hr/>	

Adagio ma non troppo e molto espressivo *SOS Violencia*

VIOLENCIA: SUBJETIVA Y OBJETIVA

En 1922 el Gobierno soviético expulsó a los líderes intelectuales anticomunistas, desde filósofos hasta economistas e historiadores. Abandonaron Rusia camino de Alemania en un barco conocido como el *Buque filosofía*. Antes de su expulsión, Nikolai Lossky, uno de los forzados al exilio, había disfrutado con su familia de la cómoda vida de la alta burguesía, contando con criados y niñeras. Él

sencillamente no podía comprender quién querría destruir su modo de vida. ¿Qué habían hecho los Lossky y sus chicos? Sus hijos y los amigos de éstos, que habían heredado lo mejor que ofrecía Rusia, habían ayudado a mejorar el mundo con sus conversaciones sobre literatura, música y arte y con sus vidas discretas. ¿Qué había de malo en ello?¹

Si bien Lossky era sin duda una persona sincera y benevolente, que se preocupaba por los pobres e intentaba civilizar a la sociedad rusa, tal actitud delata una acentuada insensibilidad hacia la violencia *sistémica* necesaria para hacer posible su confortable vida. Estamos hablando aquí de la violencia inherente al sistema: no sólo de

violencia física directa, sino también de las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación, incluyendo la amenaza de la violencia. Los Lossky y sus semejantes «no hicieron nada malo», no había ninguna maldad subjetiva en sus vidas, sólo el invisible trasfondo de la violencia sistémica. «Entonces, en este mundo casi proustiano irrumpió repentinamente el leninismo. El día en que nació Andrei Lossky, en mayo de 1917, la familia oyó a unos caballos desbocados que galopaban calle abajo por la avenida Ivanovskaya.»² Tales intrusiones perturbadoras se multiplicaron. Una vez, en la escuela el hijo de Lossky fue brutalmente intimidado por un compañero de clase trabajadora, que le gritó: «Tus días y los de tu familia han acabado». En su benevolente inocencia, los Lossky percibieron tales signos de la inminente catástrofe que parecían surgidos de la nada como señales de la presencia de un nuevo espíritu incomprensiblemente maligno. Lo que no comprendían era que bajo el ropaje de esta violencia subjetiva irracional estaban recibiendo en forma invertida el mismo mensaje que ellos habían enviado. Es en esta violencia que parece surgir «de la nada» en la que acaso encaje lo que Walter Benjamin llamó en *Hacia una crítica de la violencia* «violencia pura, divina».³

La oposición a toda forma de violencia —desde la directa y física (asesinato en masa, terror) a la violencia ideológica (racismo, odio, discriminación sexual)— parece ser la principal preocupación de la actitud liberal tolerante que predomina hoy. Hay una llamada de socorro que apoya tal discurso y eclipsa los demás puntos de vista: todo lo demás puede y debe esperar. ¿No hay algo sospechoso, sin duda sintomático, en este enfoque único centrado en la violencia subjetiva (la violencia de los agentes sociales, de los individuos malvados, de los aparatos disciplinados de represión o de las multitudes fanáticas)? ¿No es un intento a la desesperada de distraer nuestra atención del auténtico problema, tapando otras formas de violencia y, por tanto, participando activamente en ellas? Según cuenta una conocida anécdota, un oficial alemán visitó a Picasso en su estudio

de París durante la Segunda Guerra Mundial. Allí vio el *Guernica* y, sorprendido por el «caos» vanguardista del cuadro, preguntó a Picasso: «¿Esto lo ha hecho usted?». A lo que Picasso respondió: «¡No, *ustedes* lo hicieron!». Hoy día muchos liberales, cuando se desatan explosiones de violencia como las que se han producido de un tiempo a esta parte en los suburbios de París, preguntan a los pocos izquierdistas que aún creen en una transformación social radical: «¿No fuisteis *vosotros* los que hicisteis esto? ¿Es *esto* lo que queréis?». Y deberíamos responder, como Picasso: «¡No, *vosotros* lo habéis hecho! ¡Éste es el verdadero resultado de *vuestra* política!».

Hay un viejo chiste sobre el marido que vuelve a casa después del trabajo pero algo más pronto de lo habitual y encuentra a su mujer en la cama con otro hombre. La mujer, sorprendida, exclama: «¿Por qué vuelves tan pronto?». Y el marido replica, furioso: «¿Qué haces en la cama con otro hombre?». A lo que la mujer responde: «Yo he preguntado primero, no intentes escabullirte y cambiar de tema».⁴ Del mismo modo, respecto a la violencia la tarea es precisamente *cambiar de tema*, desplazarnos desde el SOS humanitario desesperado para acabar con la violencia hasta el análisis de otro SOS, el de la compleja interacción entre los tres modos de violencia: subjetiva, objetiva y simbólica. La lección es, pues, que debemos resistirnos a la fascinación de la violencia subjetiva, de la violencia ejercida por los agentes sociales, por los individuos malvados, por los aparatos represivos y las multitudes fanáticas: la violencia subjetiva es, simplemente, la más visible de las tres.

Es preciso historiar a fondo el desarrollo de la noción de violencia objetiva, que adoptó una nueva forma con el capitalismo. Marx describió la enloquecida y autoestimulante circulación del capital, cuyo rumbo solipsista de partenogénesis alcanza su apogeo en las especulaciones metarreflexivas actuales acerca del futuro. Es demasiado simplista afirmar que el espectro de este monstruo autoengendrado que continúa su rumbo ignorando cualquier respeto por lo

humano o por el ambiente es una abstracción ideológica, detrás de la cual hay personas reales y objetos naturales en cuyas capacidades productivas y en cuyos recursos se basa la circulación del capital y de los que se nutre como un gigantesco parásito. El problema es que esta «abstracción» no está sólo en la percepción errónea de nuestros «especuladores» financieros, sino que es «real» en el preciso sentido de determinar la estructura de los procesos materiales sociales: el destino de un estrato completo de la población, o incluso de países enteros, puede ser determinado por la danza especulativa «solipsista» del capital, que persigue su meta del beneficio con total indiferencia sobre cómo afectará dicho movimiento a la realidad social. Así que la clave de Marx no es principalmente reducir esta segunda dimensión a la primera, es decir, demostrar que la enloquecida danza teológica de las mercancías surge de los antagonismos de la «vida real». El asunto es más bien que *no se puede tomar la primera (la realidad social de la producción material e interacción social) sin la segunda*: es la danza metafísica autopropulsada del capital lo que hace funcionar el espectáculo, lo que proporciona la clave de los procesos y las catástrofes de la vida real. Es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socioideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus «malvadas» intenciones, sino que es puramente «objetiva», sistémica, anónima. Aquí se halla la diferencia lacaniana entre la «realidad» y lo «real»: la «realidad» es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo «real» es la lógica espectral, inexorable y «abstracta» del capital que determina lo que ocurre en la realidad social. Este es un vacío que puede experimentarse cuando se visita un país donde reina el desorden, donde el deterioro ecológico y la miseria a que se ve expuesta su población están presentes en cada detalle. Sin embargo, los informes económicos sobre dicho país pueden decir lo contrario, su economía puede ser, y de hecho lo es en muchas ocasiones, «fi-

nancieramente sana»: la realidad no es lo que importa; lo que importa es la situación del capital...

¿No es esto hoy más cierto que nunca? ¿No apuntan los fenómenos normalmente considerados propios del capitalismo virtual (el mercado de futuros y especulaciones financieras abstractas similares) hacia el reino de la «abstracción real» en su máxima pureza mucho más radicalmente que en tiempos de Marx? En pocas palabras, la forma más elevada de ideología no consiste en estar atrapados en lo espectral de la ideología, olvidando su fundamento en las personas reales y en sus relaciones, sino precisamente en pasar por alto lo real de esta espectralidad y pretender dirigirse directamente a las «personas reales con sus preocupaciones reales». Los visitantes de la Bolsa de Londres reciben un folleto gratuito que explica que el mercado de valores no tiene que ver con misteriosas fluctuaciones, sino con personas reales y con sus productos. Esto es realmente la ideología en su forma más pura.

La regla fundamental de Hegel es que el exceso «objetivo» (el reino de la universalidad abstracta que impone su ley mecánicamente y con completa indiferencia al sujeto capturado en su red) siempre se ve complementado por un exceso «subjetivo» (el ejercicio irregular y arbitrario de los caprichos). Étienne Balibar proporciona un caso ejemplar de esta interdependencia y distingue dos modos opuestos pero complementarios de violencia excesiva: la violencia «ultraobjetiva» o sistémica, inherente a las condiciones sociales del capitalismo global y que implica la creación «automática» de individuos desechables y excluidos, desde los sin techo a los desempleados, y la violencia «ultrasubjetiva» de los nuevos y emergentes «fundamentalismos» éticos o religiosos, o ambos, en definitiva racistas.⁵

Nuestra ceguera ante los resultados de la violencia sistémica se percibe más claramente en los debates acerca de los crímenes comunistas. La responsabilidad que se deriva de ellos es sencilla de localizar; nos enfrentamos con el mal subjetivo, con sujetos que actuaron mal. Podemos incluso identificar las fuentes ideológicas de los

crímenes: la ideología totalitaria, *El manifiesto comunista*, Rousseau e incluso Platón. Pero cuando se llama la atención sobre los millones de personas que murieron como resultado de la globalización capitalista, desde la tragedia de México en el siglo XVI hasta el holocausto del Congo Belga hace un siglo, en gran medida se rechaza la responsabilidad. Parece que todo hubiera ocurrido como resultado de un proceso «objetivo» que nadie planeó ni ejecutó y para el que no había ningún «manifiesto capitalista». (Quien más cerca estuvo de escribirlo fue Ayn Rand.)⁶ El hecho de que el rey de los belgas, Leopoldo II, que fue quien presidió el holocausto congoleño, fuese un gran filántropo bendecido por el papa no puede descartarse en tanto que mero caso de hipocresía ideológica y cinismo. Desde un punto de vista subjetivo bien pudo ser un filántropo sincero y que incluso intentara compensar las consecuencias catastróficas del enorme proyecto económico que condujo a la despiadada expoliación, por él presidida, de los recursos naturales del Congo. ¡El propio Congo era un feudo personal suyo! La ironía final es, además, que la mayor parte de las ganancias producidas por este esfuerzo resultó beneficiosa para el pueblo belga, al que proporcionó obras públicas, museos y otros provechos. En este sentido cabe decir que el rey Leopoldo II de Bélgica fue posiblemente el precursor de los «comunistas liberales» de hoy, incluyendo a...

LOS HOMBRES BUENOS DE PORTO DAVOS

En la última década se ha presentado a Davos y Porto Alegre como las ciudades gemelas de la globalización. Davos, un exclusivo centro turístico suizo, es donde la élite global de empresarios, hombres de Estado y personalidades mediáticas se reúnen bajo la protección de la policía en condiciones de estado de sitio y desde donde intentan convencernos a nosotros y a sí mismos de que la globalización es su mejor receta. Porto Alegre es la ciudad subtropical brasileña donde

se reúne la contraélite del movimiento antiglobalización e intenta convencernos a nosotros y a sí mismos de que la globalización capitalista no es nuestro destino, de que (como dice el eslogan oficial) «otro mundo es posible». Durante los últimos años, sin embargo, las reuniones de Porto Alegre parecen haber perdido de algún modo su ímpetu. Cada vez se habla menos de ellas. ¿Dónde están ahora las brillantes estrellas de Porto Alegre?

Algunas, al menos, se trasladaron a Davos. Cada vez más, un grupo de empresarios, algunos de los cuales se refieren a sí mismos irónicamente como «comunistas liberales», llevan la voz cantante en los encuentros de Davos: no aceptan ya la oposición entre Davos (capitalismo global) y Porto Alegre (los nuevos movimientos sociales alternativos al capitalismo global), sino que afirman que se puede lograr un pastel capitalista global, esto es, prosperar como empresarios de éxito y, además, comer de él, esto es, aprobar las causas anticapitalistas de la responsabilidad social y la preocupación ecológica. Así pues, no hay necesidad de Porto Alegre, puesto que Davos puede convertirse por sí mismo en Porto Davos.

Los nuevos comunistas liberales son, desde luego, nuestros sospechosos habituales: Bill Gates y George Soros, los directores generales de Google, IBM, Intel, eBay, así como sus filósofos a sueldo, principalmente el periodista Thomas Friedman. Lo que hace a este grupo interesante es que su ideología se ha hecho indistinguible de la nueva generación de radicales izquierdistas antiglobalización: el mismo Toni Negri, gurú de la izquierda posmoderna, elogia el capitalismo digital porque contiene *in nuce* todos los elementos del comunismo: basta con quitarle el envoltorio capitalista, y el objetivo revolucionario se ha alcanzado. Tanto la vieja derecha, con su ridícula creencia en el patriotismo de miras estrechas, la autoridad y el orden, como la vieja izquierda, con su capitalizada lucha contra el capital, son conservadores, pues combaten en sus luchas de teatro de sombras y siempre fuera de juego respecto a las nuevas realidades. El significante de esta nueva realidad en la neolengua comunista li-

beral es «inteligente»: inteligente indica lo dinámico y nómada como opuesto a la burocracia centralizada, el diálogo y la cooperación contra la autoridad jerárquica, la flexibilidad contra la rutina, la cultura y el conocimiento frente a la producción industrial antigua, la interacción espontánea y la autopoiesis frente a la jerarquización rígida.

Bill Gates es el icono de lo que ha denominado «capitalismo sin fricciones», una sociedad postindustrial en la que somos testigos del «fin del trabajo», en que el *software* está ganando frente al *hardware* y los jóvenes informales frente al empresario trajeado. En el cuartel general de su empresa hay muy poca disciplina externa. Los antiguos *hackers* que dominaron la escena trabajan largas horas y disfrutaban de refrescos gratuitos en ambientes ecológicos. Una característica crucial de Gates como icono es ser percibido como el ex *hacker* que tuvo éxito. Hay que dar al término «*hacker*» todas sus connotaciones subversivas, marginales y antisistema. Los *hackers* quieren perturbar la fluidez del funcionamiento de las grandes empresas burocráticas. En un nivel fantasmático, la noción subyacente es en este caso que Gates es un *hooligan* subversivo y marginal que se ha hecho con el poder y se ha disfrazado de respetable presidente.

Los comunistas liberales son grandes ejecutivos que recuperan el espíritu de la protesta o, por decirlo en los otros términos, *geeks* contraculturales que se han hecho con grandes corporaciones. Su dogma es una versión nueva y posmoderna de la vieja mano invisible del mercado de Adam Smith. En ella el mercado y la responsabilidad social no se oponen, sino que se pueden reunir en aras del beneficio mutuo. Como afirma Thomas Friedman, uno de sus gurús, para hacer negocios nadie ha de ser vil: la colaboración con y la participación de los empleados, el diálogo con los clientes, el respeto por el medioambiente y la transparencia en los negocios son hoy día las claves del éxito. En un perspicaz informe, Olivier Malnuit enumera los diez mandamientos de los comunistas liberales:

1. Ofrece gratuitamente cualquier cosa (libre acceso, sin *copyright*...) y cobra solamente los servicios adicionales, lo que te hará aún más rico.
2. Cambia el mundo, no te limites a vender cosas: revolución global, un cambio en la sociedad hará que todo sea mejor.
3. Cuídate de compartir y sé consciente de la responsabilidad social.
4. Sé creativo: céntrate en el diseño, en las nuevas ciencias y tecnologías.
5. Cuéntalo todo: no debe haber secretos. Aprueba y practica el culto a la transparencia, el libre flujo de información; toda la humanidad debería colaborar e interactuar.
6. No malgastes tu tiempo: ten un horario fijo de nueve a cinco. Simplemente mantén comunicaciones inteligentes, improvisadas, dinámicas y flexibles.
7. Vuelve al colegio y recíclate.
8. Actúa como una enzima: trabaja no sólo para el mercado, sino fomentando nuevas formas de colaboración social.
9. Muere pobre: devuelve parte de tus ganancias a quienes la necesitan, puesto que tienes más de lo que podrás gastar.
10. Apoya al Estado: practica la asociación entre empresas y Estado.⁷

Los comunistas liberales son pragmáticos. Odian el enfoque doctrinario. Para ellos no hay una única clase trabajadora explotada, hay sólo problemas concretos que deben resolverse: la hambruna de África, la condición de la mujer musulmana, la violencia religiosa fundamentalista. Cuando hay una crisis humanitaria en África —y los comunistas liberales realmente aman las crisis humanitarias porque sacan lo mejor de sí mismos!—, no hay motivo para recurrir a la añeja retórica antiimperialista. Más bien, simplemente todos deberíamos concentrarnos en lo que verdaderamente resuelve el problema: implicar a las personas, a los gobiernos y a las empresas en un

esfuerzo común; comenzar a mover las cosas en vez de conformarse con la simple ayuda centralizada del Estado; enfocar la crisis de un modo creativo y no convencional, sin por ello colgarse etiquetas.

Los comunistas liberales gustan de ejemplos como la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica. Comentan que la decisión de algunas grandes corporaciones internacionales de ignorar las reglas del *apartheid* en sus sucursales sudafricanas —aboliendo toda segregación, pagando a blancos y negros el mismo salario por el mismo trabajo y demás— fue tan importante como la lucha directamente política. ¿No es éste un caso ideal de la superposición entre lucha por la libertad política e intereses económicos? Aquellas mismas compañías pueden ahora prosperar en la Sudáfrica *postapartheid*.

Los comunistas liberales también aman las protestas estudiantiles que sacudieron Francia en mayo de 1968; ¡vaya una explosión de energía y creatividad juveniles! ¡Cómo sacudieron los límites del rígido orden burocrático! ¡Qué nuevo ímpetu dieron a la vida económica y social, una vez que las ilusiones políticas se desvanecieron! Después de todo, por entonces muchos de ellos eran jóvenes que protestaban y luchaban en las calles contra la policía. Si ahora han cambiado no es porque se resignen a la realidad, sino porque necesitan cambiar para poder transformar *realmente* el mundo, para revolucionar *realmente* nuestras vidas. ¿No había preguntado ya Marx qué son las agitaciones políticas en comparación con la invención de la máquina de vapor? ¿No hizo esto más que todas las revoluciones por cambiar nuestras vidas? ¿Y no habría preguntado Marx hoy qué valen todas esas protestas contra el capitalismo global en comparación con la invención de Internet?

Por encima de todo, los comunistas liberales son auténticos ciudadanos del mundo. Son buenas personas que se preocupan por los fundamentalistas populistas y por las corporaciones irresponsables *y* codiciosas. Ven las «causas profundas» de los problemas de hoy día: por ejemplo, que el terror fundamentalista se nutre de la pobreza generalizada y la desesperación. Así que su objetivo no es

ganar dinero, sino cambiar el mundo, aunque si ello les proporciona más dinero como consecuencia colateral, ¿qué hay de malo? Bill Gates es ya el más grande benefactor en la historia de la humanidad, ha hecho gala de su amor al prójimo con cientos de millones donados a la educación, la lucha contra el hambre y contra la malaria. La clave, desde luego, está en que para dar, antes tienes que tomar, o, como lo expresan algunos, *crear*. La justificación de los comunistas liberales es que para ayudar realmente a la gente has de tener los medios para hacerlo, y, como enseña la experiencia del sombrío fracaso de todos los enfoques centralizados y colectivistas, el modo más eficiente es la iniciativa privada. Así que si el Estado quiere regular sus negocios, gravarlos excesivamente, ¿es consciente de que está minando la consecución de su meta, esto es, hacer la vida mejor para la mayoría, ayudar a los necesitados?

Los comunistas liberales no quieren ser simplemente máquinas de generar beneficios, quieren que sus vidas tengan un significado más profundo. Están contra la religión a la vieja usanza, pero a favor de la espiritualidad, de la meditación no confesional. ¡Todo el mundo sabe que el budismo se adelantó a las ciencias neurológicas, que el poder de la meditación puede ser medido científicamente! Su lema preferido es el de la responsabilidad social y la gratitud: son los primeros en admitir que la sociedad fue muy generosa con ellos al permitirles desplegar sus talentos y así amasar sus fortunas, por lo que es su deber devolver algo a la sociedad y ayudar a la gente. Después de todo, ¿cuál es la clave de su éxito sino ayudar a la gente? Es sólo esta preocupación lo que hace del éxito empresarial algo valioso...

Hemos de preguntarnos si hay realmente algo nuevo en todo esto. ¿No es ésta una actitud que siendo algo excepcional (aunque no tanto como podría parecer) en los días salvajes del capitalismo de los magnates industriales estadounidenses, se ha hecho ahora moneda corriente? El viejo Andrew Carnegie empleó un ejército privado para suprimir de forma brutal la fuerza de trabajo organizada en sus

acerías y después dedicó gran parte de su riqueza a causas humanitarias, artísticas y educativas. Un hombre de acero que demostró tener un corazón de oro. Del mismo modo, los comunistas liberales de hoy dan con una mano lo que antes tomaron con la otra. Esto recuerda a un laxante de chocolate a la venta en Estados Unidos. Se publicita con la afirmación paradójica: «¿Tienes estreñimiento? ¡Come más de este chocolate!».

En otras palabras, come aquello que causa estreñimiento para poder curarte de él.

Idéntica estructura —la cosa es en sí misma el remedio contra la amenaza que constituye— puede verse con claridad en el paisaje ideológico de hoy. Tómese, por ejemplo, la figura de George Soros, el magnate financiero y filántropo. Soros representa la explotación financiera y especulativa más despiadada combinada con una opuesta preocupación humanitaria por las consecuencias sociales catastróficas de una economía de mercado desbocada. Incluso su rutina está marcada por un contrapunto autoeliminador: la mitad de su tiempo de trabajo está dedicada a la especulación financiera, y la otra mitad a actividades humanitarias, como proporcionar financiación para actividades culturales y democráticas en países poscomunistas, escribir ensayos y libros que, en definitiva, combaten los efectos de su propia especulación.

Las dos caras de Bill Gates corresponden a las dos caras de Soros. El cruel hombre de negocios destruye o fagocita a sus competidores, persigue un monopolio virtual, emplea todos los trucos del mundo de los negocios para conseguir sus objetivos. Mientras tanto, el filántropo más grande de la historia de la humanidad pregunta: «¿Para qué sirve tener ordenadores si la gente no tiene suficiente para comer y muere de disentería?». En la ética liberal-comunista, la despiadada persecución del beneficio se ve contrarrestada por la caridad. Tal es la máscara humanitaria que oculta el rostro de la explotación económica. Cediendo a un chantaje del superyó de dimensiones gigantescas, los países desarrollados «ayudan» a los sub-

desarrollados con aportaciones humanitarias, créditos y demás, y de este modo evitan la cuestión clave, es decir, su complicidad y responsabilidad en la miserable situación de aquéllos.⁸

Relacionada con la noción de Georges Bataille de «economía general del gasto soberano», que se opone a la «economía reservada» del beneficio infinito capitalista, el filósofo posthumanista alemán Peter Sloterdijk delinea los contornos de la autoescisión del capitalismo, su inmanente autosuperación: el capitalismo culmina cuando «produce fuera de sí mismo su opuesto más radical —y el único provechoso—, totalmente diferente del que la izquierda clásica, atrapada en su miseria, fue siquiera capaz de soñar».⁹ La mención positiva de Andrew Carnegie muestra el modo: el gesto soberano autonegador de la infinita acumulación de riqueza es el gesto de gastar esa riqueza en cosas sin tener en cuenta su precio y ajenas a la circulación mercantil: el bien público, las artes y las ciencias, la salud, etc. Este concluyente gesto «soberano» permite al capitalista romper el círculo vicioso de la reproducción infinitamente ampliada, del ganar dinero para ganar más dinero. Cuando dona su riqueza acumulada al bien público, el capitalista se niega a sí mismo como mera personificación del capital y de su circulación reproductiva: su vida adquiere sentido. El objetivo ya no es la reproducción ampliada. Además el capitalista alcanza así el cambio de *eros* a *thymos*, de la lógica «erótica» perversa de la acumulación al reconocimiento y el prestigio públicos. Lo que esto significa es nada menos que elevar a figuras como Soros o Gates a la altura de personificaciones de la autonegación inherente al proceso capitalista en sí: su obra de caridad (sus inmensas donaciones al bienestar público) no es sólo una idiosincrasia personal. Sincera o hipócrita, es el punto de conclusión lógico de la circulación capitalista, necesario desde el punto de vista estrictamente económico, puesto que permite al sistema capitalista posponer su crisis. Restablece el equilibrio (redistribución de la riqueza entre los auténticos necesitados) sin caer en la trampa fatídica: la lógica destructiva del resentimiento y la forzada redistribución

estatal de la riqueza sólo pueden acabar en miseria generalizada. Se evita también, podría añadirse, el otro modo de reestablecer cierto equilibrio y afirmar el *thymos* por medio del gasto soberano: esto es, la guerra.

Esta paradoja señala nuestra triste situación: el capitalismo de hoy no puede reproducirse por sí mismo, necesita la caridad extraeconómica para sostener el ciclo de reproducción social.

UNA ALDEA LIBERAL-COMUNISTA

El mérito de *The Village*, de M. Night Shyamalan, reside en cómo reproduce la esencia del modo de vida liberal-comunista basado en el miedo. Quienes califican las películas de Shyamalan como lo peor del kitsch New Age se encontrarán con algunas sorpresas. El pueblo de la película, situado en Pensilvania, está aislado del resto del mundo y rodeado de bosques llenos de monstruos peligrosos conocidos por los aldeanos como «aquellos de los que no hablamos». La mayor parte de los habitantes del pueblo se contentan con vivir según el pacto que establecieron con aquellas criaturas: ellos no entran en el bosque y las criaturas no entran en el pueblo. El conflicto surge cuando el joven Lucius Hunt incita a los habitantes a abandonar el pueblo en busca de nuevas medicinas, por lo que el pacto se rompe. Lucius e Ivy Walker, la hija invidente del líder del pueblo, deciden casarse, lo que enfurece de celos al idiota de la aldea, que apuñala a Lucius casi hasta matarlo, dejándolo a merced de una infección que requiere medicinas del mundo exterior. El padre de Ivy le cuenta el secreto de la aldea: no hay monstruos, y en realidad no viven en 1897. Los ancianos de la aldea son parte de un grupo de terapia de apoyo del siglo xx que decidieron abandonar enteramente las comodidades de su tiempo. El padre de Walker había sido un hombre de negocios millonario, así que compraron tierras, las calificaron como «reserva protegida», las rodearon con una enorme valla y gran can-

tividad de guardias, sobornaron a funcionarios del Gobierno para apartar las rutas aéreas de la comunidad y urdieron la historia de «aquellos de los que no hablamos» para asegurarse de que nadie la abandonase. Con la bendición de su padre, Ivy escapa al exterior, encuentra a un guardia de seguridad amistoso que le da algunos medicamentos y vuelve para salvar la vida de su prometido. Al final de la película los mayores de la aldea deciden continuar sus vidas recluidas: la muerte del idiota del pueblo puede presentarse a los no iniciados como prueba de que los monstruos existen, confirmando así el mito fundador de la comunidad. La lógica sacrificial se reafirma así como la condición de la comunidad, su lazo secreto.

No sorprende que la mayor parte de los críticos rechazaran la película como un pésimo caso de refugio ideológico: «Es fácil comprender por qué le atrae situar la película en un período en que la gente proclamaba sus emociones con frases intensas y sentidas o por qué le gusta construir una aldea que es impenetrable desde el mundo exterior. No hace películas, hace escondites».¹⁰ En la película late de modo subyacente el deseo de recrear un universo cerrado de autenticidad en que la inocencia está resguardada de la fuerza corrosiva de la modernidad: «Es acerca de cómo evitar que tu inocencia sea herida por las “criaturas” que aparecen en tu vida; el deseo de proteger a tus hijos al adentrarse en lo desconocido. Si bien estas criaturas te han herido, no quieres que hieran a tus hijos, y la generación más joven puede correr ese riesgo».¹¹

Vista más de cerca la película revela una mayor ambigüedad. Cuando los críticos señalaron que «la película está en el territorio de H. P. Lovecraft: usa una paleta intensa e invernal para retratar Nueva Inglaterra, una incitación a la endogamia, menciones susurradas de “los antiguos”, “aquellos de los que no hablamos”»,¹² todos olvidaron tener presente el contexto político. La comunidad autosuficiente del siglo XIX evoca los numerosos experimentos utópicos-socialistas que surgieron en América. Esto no significa que la referencia lovecraftiana al horror sobrenatural sea sólo una máscara o un se-

ñuelo. Tenemos dos universos: la abierta y moderna «sociedad del riesgo» frente a la seguridad del antiguo y cerrado «universo del sentido»; pero el precio del «sentido» es un espacio finito, cerrado y guardado por monstruos innombrables. En ese espacio utópico y cerrado el mal no se excluye simplemente, sino que se transforma en una amenaza mítica con la que la comunidad establece una tregua temporal y contra la que debe mantenerse en permanente estado de emergencia.

La posibilidad de visionar las escenas eliminadas en los DVD actuales hace que el espectador se dé cuenta demasiado a menudo de que el director tenía razones de peso para eliminarlas. Con todo, la edición en DVD de *The Village* es una excepción. Una de las escenas borradas muestra a Walker haciendo doblar una campana para avisar del simulacro de una veloz retirada a los refugios subterráneos adonde han de ir en caso de ataque de las criaturas. Es como si la auténtica comunidad sólo fuese posible en condiciones de amenaza permanente, en un estado constante de emergencia.¹³ Esta amenaza es orquestada, como se nos muestra, de la manera más «totalitaria» por el círculo interior, los «mayores» de la misma comunidad, con el objeto de evitar que los jóvenes no iniciados abandonen la aldea y se atrevan a atravesar el bosque hacia las ciudades decadentes. El mal en sí mismo debe redoblar: el mal «real» de la desintegración social tardocapitalista debe transferirse al mal arcaico mágico-mítico de los «monstruos». El mal es una parte del círculo interior mismo: es *imaginado* por sus miembros. Parece que volvamos aquí, junto con G. Chesterton, a *El hombre que fue jueves*, donde la máxima autoridad policial es la misma persona que el supercriminal, que libra una batalla contra sí mismo. De un modo protohegeliano, la amenaza externa contra la cual lucha la comunidad es su propia esencia inherente...¹⁴

¿Y qué ocurriría si esto es verdad de un modo mucho más radical de lo que pueda parecer en un primer momento? ¿Qué pasaría si el mal auténtico de nuestras sociedades no fuera su dinámica capi-

talista como tal, sino nuestros intentos de sustraernos a ella —sin dejar de beneficiarnos— construyendo espacios comunales cercados y protegidos, desde «barrios residenciales privados» hasta grupos raciales o religiosos exclusivos? Es decir, ¿no es precisamente la clave de *The Village* demostrar que hoy día un retorno a una comunidad auténtica en que el discurso aún expresa emociones verdaderas —la aldea del socialismo utópico— es un fraude que sólo puede escenificarse para los realmente ricos? Hoy día las figuras ejemplares del mal no son consumidores normales que contaminan el medio ambiente y viven en un mundo violento de vínculos sociales en desintegración, sino aquellos que, completamente implicados en la creación de las condiciones de tal devastación y contaminación universal, compran un salvoconducto para huir de las consecuencias de su propia actividad, viviendo en urbanizaciones cercadas, alimentándose de productos macrobióticos, yéndose de vacaciones a reservas de vida salvaje, etc.

En *Hijos de los hombres*, de Alfonso Cuarón, basada en la novela de P. D. James, la aldea liberal-comunista es el propio Reino Unido. Estamos en el año 2027 y la raza humana ya no es capaz de reproducirse. El habitante más joven de la Tierra, nacido hace dieciocho años, acaba de ser asesinado en Buenos Aires. El Reino Unido vive en un permanente estado de emergencia: escuadrones antiterroristas persiguen a inmigrantes ilegales y el poder del Estado gobierna a una población menguante que vegeta en un hedonismo estéril. Una permisividad lúdica junto con nuevas formas de *apartheid* y control social basadas en el miedo: ¿no son así actualmente nuestras sociedades? Pero aquí está el golpe de genio de Cuarón: «Muchas historias del futuro implican algo así como el “Gran Hermano”, pero creo que tal es la visión de la tiranía en el siglo xx. La tiranía hoy imperante adopta nuevos disfraces; la tiranía del siglo XXI se llama *democracia*». ¹⁵ Por eso los gobernantes del mundo de Cuarón no son grises y orwellianos burócratas totalitarios vestidos de uniforme, sino administradores ilustrados, democráticos,

cultos, cada uno con su propio «estilo de vida». Cuando el héroe visita a un examigo, ahora alto funcionario del Gobierno, con el objeto de conseguir un permiso especial para un refugiado, entramos en algo parecido al *loft* de una pareja gay de clase alta de Manhattan y vemos al funcionario vestido informalmente sentado a la mesa con su compañero lisiado.

Por supuesto, *Hijos de los hombres* no es una película acerca de la infertilidad biológica, sino que trata de una infertilidad que hace mucho tiempo diagnosticó Friedrich Nietzsche, cuando percibió que la civilización occidental se movía en dirección al «último hombre», una criatura apática sin grandes pasiones o compromisos, incapaz de soñar, cansada de la vida, que no asume riesgos, que sólo busca su comodidad y seguridad, una expresión de tolerancia mutua: «Un poco de veneno de vez en cuando produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener una muerte agradable. La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse. [...] La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche, pero honra la salud. “Nosotros hemos inventado la felicidad”, dicen los últimos hombres, y parpadean».¹⁶

Nosotros, habitantes de los países del primer mundo, encontramos cada vez más difícil imaginar una causa pública o universal por la que estaríamos dispuestos a dar la propia vida. De hecho, la división entre el primer y el tercer mundo tiende cada vez más a la línea de una oposición entre llevar una vida larga y satisfactoria llena de riqueza material y cultural y dedicar la propia vida a alguna causa trascendental. ¿No es éste el antagonismo entre lo que Nietzsche llamó nihilismo «pasivo» y «activo»? En Occidente nosotros somos los «últimos hombres», inmersos en estúpidos placeres diarios, mientras que los musulmanes radicales están dispuestos a arriesgarlo todo, implicados en un combate nihilista hasta el extremo de su autodestrucción. Lo que está desapareciendo de forma gradual en esta oposición entre los que están «dentro», los «últimos hombres»

que moran en asépticas urbanizaciones cerradas, y los que están «fuera» son las viejas *clases medias* de siempre. La «clase media es un lujo que el capitalismo no puede seguir permitiéndose». ¹⁷ El único lugar en *Hijos de los hombres* donde una extraña sensación de libertad nos invade es en Bexhill on Sea, una especie de territorio virgen al margen de la omnipresente y sofocante opresión. El pueblo que mantienen sus habitantes, que son inmigrantes ilegales, está aislado por un muro y se ha convertido en un campo de refugiados. La vida prospera aquí entre manifestaciones fundamentalistas islámicas, pero también entre actos de auténtica solidaridad. No debería de sorprendernos que la extraña criatura, el bebé recién nacido, aparezca aquí. Al final del film las fuerzas aéreas bombardean despiadadamente Bexhill on Sea.

La SEXUALIDAD EN EL MUNDO ATONAL

¿Qué tipo de sexualidad cuadra con este universo? El 6 de agosto de 2006 Londres acogió el primer Masturbaratón del Reino Unido, un evento colectivo en el que cientos de hombres y mujeres se dan placer a sí mismos para obtener dinero destinado a agencias de salud sexual y reproductiva. También despertaron conciencias y disiparon vergüenzas y tabúes que persisten en torno a esta forma de actividad sexual habitual, natural y sana. La fórmula fue inventada en Good Vibrations, una empresa de salud sexual de San Francisco, como parte del Mes Nacional de la Masturbación, fundado y acogido por ella a partir de 1995, cuando tuvo lugar el primer Masturbaratón. Así es como el doctor Carol Queen justifica el evento:

Vivimos en una sociedad en que la expresión de la sexualidad siempre ha sido legislada y restringida y la búsqueda del placer puro se condena con frecuencia como egoísta e inmadura. Gran cantidad de personas que se consideran libres

de prejuicios sexuales simplemente han reescrito la ecuación «el sexo sólo es bueno si implica la procreación» como «el sexo sólo es bueno si implica a dos personas enamoradas» [...] la masturbación es nuestra primera actividad sexual, una fuente natural de placer disponible para nosotros a lo largo de nuestras vidas y una forma única de autoexpresión creativa. Cada vez que te masturbas estás celebrando tu sexualidad y tu capacidad innata para el placer, así que, ¡échate una mano! [...] La masturbación puede ser un acto radical, y la cultura que suprime la masturbación podría también suprimir muchas otras libertades personales. Mientras celebras el Mes Nacional de la Masturbación y pones de tu parte para sacar del armario el amor a nosotros mismos, recuerda que la libertad erótica es esencial en cualquier parte para el auténtico bienestar.¹⁸

La postura ideológica que subyace a la noción del Masturbaración está marcada por un conflicto entre su forma y su contenido: construye una colectividad a partir de individuos que están listos para *compartir* con otros el egoísmo solipsista de su placer estúpido. Esta contradicción, sin embargo, es más aparente que real. Freud ya sabía de la relación entre narcisismo e inmersión en la masa, reflejada en la expresión californiana «compartir una experiencia». Esta coincidencia de características opuestas se basa en la exclusión que comparten: uno no sólo puede estar, sino que de hecho *está* solo en la masa. Tanto el aislamiento individual como la inmersión en la masa excluyen la propia intersubjetividad, el encuentro con un otro. Esto es porque, como el filósofo francés Alain Badiou expresó de modo perspicaz, hoy más que nunca se debería insistir en el amor como centro de atención, no meramente en el placer: es el amor, el encuentro de dos, lo que «transustancia» el placer idiota y masturbatorio en un auténtico acontecimiento.¹⁹ Una sensibilidad mínimamente refinada nos dice que es más difícil masturbarse frente a otro que estar inmerso en una interacción sexual con él o ella: el hecho de que el otro se vea reducido al papel de observador que no partici-

pa en mi actividad hace mi acto mucho más «vergonzoso». Acontecimientos como el Masturbaratón señalan justamente el fin de la vergüenza. Esto es lo que hace de él una de las más claras indicaciones acerca de dónde nos situamos hoy, de la ideología que sostiene nuestra más íntima experiencia interior.

«¿Por qué masturbarse?» He aquí la lista de razones propuestas por Carol Queen:

- Porque el placer sexual es un derecho inherente de cada persona.
- Porque la masturbación es el sexo más seguro.
- Porque la masturbación es una alegre expresión de amor propio.
- Porque la masturbación ofrece numerosos beneficios para la salud, incluyendo la atenuación del dolor menstrual, la reducción del estrés, la liberación de endorfinas, el fortalecimiento de los músculos pélvicos, la reducción de infecciones de próstata en los hombres y la resistencia a infecciones vaginales en las mujeres.
- Porque la masturbación es un excelente ejercicio cardiovascular.
- Porque cada uno es su mejor amante.
- Porque la masturbación incrementa el conocimiento sexual.

Todo se encuentra aquí: desarrollo de la autoconciencia, beneficios para la salud, lucha contra la opresión social, la postura políticamente correcta más radical (y en este caso nadie se ve presionado) y la afirmación del placer sexual en su forma más elemental, pues «cada uno es su mejor amante». El uso de una expresión habitualmente reservada a homosexuales («la masturbación saca el amor a sí mismo fuera del armario») insinúa un tipo de teleología implícita de la exclusión gradual de toda otredad: en primer lugar, en la homosexualidad se excluye al otro sexo (uno lo hace con otra persona

del mismo sexo). Así pues, en una especie de burda negación de la negación hegeliana se cancela la auténtica dimensión de la otredad: uno lo hace consigo mismo.

En diciembre de 2006 las autoridades neoyorquinas declararon que elegir el propio género —y, por tanto, de ser necesario, hacerse una operación de cambio de sexo— es uno de los derechos humanos inalienables. La diferencia final, la diferencia «trascendental» que fundamenta la propia identidad humana, se convierte así en algo abierto a la manipulación: en su lugar se afirma la plasticidad más fundamental del ser humano. El Masturbaratón es la forma ideal de actividad sexual del sujeto transgénero, o, en otras palabras, de *tú*, el sujeto elevado por la revista *Time* a «Persona del año» en el número del 18 de diciembre de 2006. Este honor anual no fue para Ahmadineyad, Chávez, Kim Jong-Il o cualquier otro miembro de los sospechosos habituales, sino a «ti»: cada uno de nosotros que usa o crea contenidos en la World Wide Web. La portada mostraba un pequeño teclado con un espejo en vez de monitor, donde cada uno de los lectores podíamos ver nuestro propio reflejo. Para justificar su elección, los editores citaban el giro de las instituciones hacia los individuos, que están emergiendo como los ciudadanos de la nueva democracia digital.

Hay más de lo que vemos en esta elección, y en más de un sentido. Si hubo alguna vez una elección *ideológica*, es ésta: el mensaje (una nueva ciberdemocracia en la que millones de personas pueden comunicarse directamente y organizarse, evitando el control centralizado del Estado) encubre una serie de huecos y tensiones molestos. El primer y obvio aspecto irónico es que aquello que ve cualquiera que mire la portada de *Time* no es otro con el que él o ella se supone que se interrelaciona, sino su propio reflejo. No sorprende que Leibniz sea una de las referencias filosóficas predominantes entre los teóricos del ciberespacio: ¿no va de la mano nuestra inmersión en el ciberespacio con nuestra reducción a una mónada leibniziana que refleja el universo entero, aunque «sin ventanas» que puedan abrir-

se directamente a la realidad exterior? Podría decirse que el típico cibernauta de hoy, sentado solo frente a la pantalla del PC, es cada vez más una mónada sin ventanas directas a la realidad que sólo se encuentra con simulacros virtuales, y además inmerso más que nunca en una red de comunicaciones global. El Masturbaratón, que construye un colectivo a partir de individuos dispuestos a compartir el solipsismo de su propio goce estúpido, es la forma de sexualidad que encaja a la perfección con estas coordenadas ciberespaciales.

Alain Badiou desarrolla la noción de mundos «atonales» —*mon-de atone*— que carecen de la intervención de un «significante-amo» que imponga un orden de sentido en la confusa multiplicidad de la realidad.²⁰ ¿Qué es un significante-amo?²¹ En las últimas páginas de su monumental *La Segunda Guerra Mundial*, Winston Churchill pondera el enigma de una decisión política: después de que los especialistas —analistas económicos y militares, psicólogos, meteorólogos— propongan sus múltiples análisis, elaborados y refinados, alguien debe asumir el simple y por ello más difícil acto de transferir su compleja multitud de puntos de vista, donde por cualquier razón hay dos razones en contra, y viceversa, en un simple y decisivo sí o no. Ataquemos o continuemos esperando. Nadie como John F. Kennedy proporcionó una descripción concisa de esta cuestión: «La esencia de la decisión final resulta impenetrable para el observador; y a menudo, sin duda también para el que decide». Este gesto decisivo que nunca puede basarse en razones es el del amo.

Una característica básica de nuestro mundo posmoderno es lo que intenta hacer de esta actividad estructurante del significante-amo: la complejidad del mundo necesita ser afirmada incondicionalmente. Cada significante-amo que implique imponer algo de orden debe ser deconstruido, dispersado: «La moderna fijación en la “complejidad” del mundo [...] no es sino un deseo generalizado de atonía».²² El excelente ejemplo de Badiou de un mundo «atonal» se corresponde con la visión políticamente correcta de la sexualidad tal y como la promueven los estudios de género, con su obsesivo recha-

zo de la lógica binaria: éste es un mundo lleno de matices con múltiples prácticas sexuales que no tolera ninguna decisión, ningún ejemplo de la dualidad, ningún valor en el sentido nietzscheano fuerte del término.

Las novelas de Michel Houellebecq son interesantes en este sentido,²³ pues modifican infinitamente el motivo del fracaso del acontecimiento del amor en las sociedades occidentales contemporáneas, caracterizadas, tal y como comentó un crítico, por «el colapso de la religión y la tradición, la adoración desenfrenada del placer y la juventud y la perspectiva de un futuro totalizado por la racionalidad científica y la infelicidad».²⁴ Aquí observamos el lado oscuro de la «liberación sexual» de la década de 1960: la plena mercantilización de la sexualidad. Houellebecq retrata, en la mañana posterior a la revolución sexual, la esterilidad de un universo dominado por el imperativo de goce del superyó. Todo este trabajo se centra en la antinomia entre amor y sexualidad: el sexo es una necesidad absoluta y renunciar a ella es marchitarse, así que el amor no puede florecer sin sexo; de forma simultánea, sin embargo, el amor es imposible precisamente a causa del sexo: el sexo, que «prolifera como el epítome de la dominación del capitalismo tardío, ha teñido permanentemente las relaciones humanas como reproducciones inevitables de la naturaleza deshumanizadora de la sociedad liberal; esencialmente, ha arruinado el amor».²⁵ El sexo es entonces, por expresarlo en términos derrideanos, la condición simultánea de posibilidad e imposibilidad del amor.

Vivimos en una sociedad en la que se da una especie de identidad especulativa de los opuestos. Ciertas características, actitudes y normas de vida no son ya percibidas como si estuvieran marcadas ideológicamente, sino que parecen ser neutrales, no ideológicas, naturales, de sentido común. Designamos como ideología lo que se mantiene fuera de este contexto: el celo religioso extremo o la dedicación a una orientación política determinada. La clave hegeliana

sería aquí que es precisamente la neutralización de algunas características en un contexto aceptado con espontaneidad lo que define la ideología en su grado más puro y efectivo. Ésta es la «coincidencia de los opuestos» dialéctica: la actualización de una noción o una ideología en su grado más puro coincide con, o más precisamente, aparece como su opuesto, como no ideología. *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurre con la violencia. La violencia social-simbólica en su grado más puro aparece como su opuesto, como la espontaneidad del medio en que vivimos o del aire que respiramos.

Ésta es la razón de que los delicados comunistas liberales —asustados, preocupados, contrarios a toda violencia— y la explosión de rabia fundamentalista sean las dos caras de la misma moneda. Mientras que luchan contra la violencia subjetiva, los comunistas liberales son los auténticos agentes de la violencia estructural que crea las condiciones para las explosiones de violencia subjetiva. Los mismos filántropos que donan millones para la lucha contra el sida o la educación tolerante han arruinado la vida de miles de personas por medio de la especulación financiera, creando así las condiciones del surgimiento de la misma intolerancia contra la que se luchaba. En las décadas de 1960 y 1970 se podían comprar postales eróticas de una chica en bikini o en camisón. Cuando se movía un poco la postal o se miraba desde una perspectiva ligeramente diferente, su ropa desaparecía como por arte de magia y mostraba el cuerpo desnudo de la chica. Cuando nos bombardean con noticias esperanzadoras sobre cancelaciones de deudas o grandes campañas humanitarias para erradicar una peligrosa epidemia, simplemente debemos girar un poco la postal para echar un vistazo fugaz a la obscena figura del liberal comunista que actúa por debajo.

No deberíamos hacernos ilusiones: los comunistas liberales son en la actualidad el enemigo de cualquier lucha progresista. El resto de los enemigos —fundamentalistas religiosos y terroristas, ineficaces y corruptas burocracias de Estado— son personajes concretos cuyo auge y caída dependen de circunstancias locales contin-

gentes. Precisamente porque quieren resolver todas las disfunciones secundarias del sistema global, los comunistas liberales son la encarnación de lo que está mal en el sistema como tal. Es necesario tener esto presente en todas las alianzas tácticas y compromisos que se hace preciso adoptar con los comunistas liberales cuando se lucha contra el racismo, el sexismo y el oscurantismo religioso.

¿Qué debe hacerse entonces con nuestro comunista liberal, que es sin duda un buen hombre y está realmente preocupado por la pobreza y la violencia en el mundo y puede afrontar estas preocupaciones? En realidad, ¿qué hacer con un hombre que no puede ser sobornado por los intereses de las corporaciones, puesto que es copropietario de ellas, que sabe lo que dice acerca de luchar contra la pobreza porque se aprovecha de ella, que expresa con sinceridad su opinión puesto que es tan poderoso que puede permitírselo, que es valiente y sabio a la hora de llevar adelante de forma despiadada sus empresas y no considera sus ventajas personales, puesto que todas sus necesidades están ya satisfechas, y que, además, es un buen amigo, en especial de sus colegas de Davos? Bertolt Brecht proporcionó una respuesta en su poema «La pregunta sobre el bien»:

Da un paso al frente: oímos
que eres un buen hombre.
No pueden comprarte, pero el relámpago
que golpea la casa tampoco
puede ser comprado.
Mantienes tu palabra.
Pero ¿qué dijiste?
Eres sincero, das tu opinión.
¿Qué opinión?
Eres valiente.
¿Contra quién?

Eres sabio.
¿Para quién?
No persigues tu beneficio personal.
¿Qué persigues entonces?
Eres un buen amigo.
¿Eres también un buen amigo de la gente buena?

Escúchanos: sabemos
que eres nuestro enemigo. Por ello
te pondremos frente al muro. Pero en consideración
a tus méritos y buenas cualidades
te pondré frente a un buen muro y te dispararemos
con una bala buena de un arma buena y te enterraremos
con una pala buena en la buena tierra.²⁶