



Escritos filibusteros

Carlos Enríquez del Árbol

escritos filibusteros I

Filibusteros: proviene del holandés *vrijbouter* 'que se hace del botín libremente' en inglés se escribe "freebooter"

Carlos por esencia libertarios a quienes nada importa como no sea su condición de hombres libres, en el mar que es la libertad

Corsario: pirata que robaba de su gobierno (no)



marrones
a Isla Española.
"can" de ahí
Tortuga,
s islas
permiso

de ultramar.

Enríquez

Bucaneros: en s
(cerdos salvajes
Su sustento era
procede su nor
hizo que los bu
anteriores, de

del Árbol

filibusteros:

Piratas: tenían
cumplían ord
públicos, ladrones del mar, no tenían ninguna influencia política sino que buscaban su propio beneficio, solo respetaban a los barcos cuya bandera fuera la bandera pirata.

os no
enemigos

CARLOS ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL

ESCRITOS FILIBUSTEROS I

Título original: Escritos filibusteros I

Autor: Carlos Enríquez del Árbol

Diseño y maquetación: María José García Sanchís

Portada: Manuel Francisco Varo López

Edita: «*Filosofía, política y economía en el Laberinto*».

España. Diciembre 2006.

Algunos derechos:

Esta obra ha sido editada por «*Filosofía, Política y Economía en el Laberinto*» y pertenece a la serie de publicaciones *Libros de Laberinto*. Esta obra ha sido licenciada por la asociación «*Filosofía, Política y Economía en el Laberinto*» con la expresa autorización del autor con una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs2.5 License. Esta licencia **permite la reproducción en tanto se atribuya la autoría del mismo y se cite la fuente, y prohíbe los usos comerciales y la alteración de esta obra.**

Para más información sobre la licencia, visítese:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/>



Libros de Laberinto

A mis compañeros de los lunes

PREFACIO	9
----------------	---

I

SOBRE LA TEORÍA DE LA PRODUCCIÓN IDEOLÓGICA

1. Prólogo a la edición inglesa de <i>Teoría e historia de la producción ideológica</i> de J. C. Rodríguez	11
2. La ley del silencio	23
3. Falla-Lorca	25
4. Algún día en Italia	29
5. Un Brecht para el siglo XXI	35

II

SOBRE LOUIS ALTHUSSER

6. El maestro roto	39
7. Presentación de <i>El porvenir es largo</i>	41
8. Un obstáculo epistemológico en la teoría marxista y en la filosofía de Louis Althusser	47

III

SOBRE EL PSICOANÁLISIS LACANIANO

9. RSI-Rh	65
10. Clínica y política en psicoanálisis (primera parte)	71
11. Clínica y política en psicoanálisis (segunda parte, interludio)	93

IV

FRAGMENTOS DE INTERVENCIÓN POLÍTICA (INTEMPESTIVA)

12. De Kakania a Ukania	103
13. La amenaza fantasma	107
14. Las llamas y la sombra	111
15. Documentos al GEP de la ADEM para el Congreso fundacional del PIE en Roma	113

V

EL SEMINARIO (1987-2005)

ALGUNAS INVESTIGACIONES IMPLICADAS EN LA TEORÍA
DE LA DESMITOLOGIZACIÓN DEL PROLETARIADO

16. Cuatro conceptos fundamentales	123
17. El <i>¿Qué hacer?</i> de Lenin y la política de la diferencia	137
18. Agosto de 1917 en Petrogrado (Hegemonía en Laclau/Mouffe y po- lítica de la diferencia)	147

VI

MIRADAS SOBRE LAS PRÁCTICAS ARTÍSTICAS

19. Un fantasma recorre la fábrica de sueños (primera parte)	171
20. Hamlet idiota, príncipe de Dinamarca (primera parte)	179
21. El viajero y su sombra	203
22. Una estética para el siglo XXI: El teatro político de Piscator	207

CODA.—J. Carlos Rodríguez/Carlos Enríquez del Árbol: Un bollo suizo re- lleno de mariposas	2011
---	------

Apéndice Documental: Correspondencia con Althusser (Dos cartas 1975) .	219
--	-----



PREFACIO

*Y entonces una espléndida noche de luna,
todas las ratas abandonaron el barco*

J. CONRAD

No pretendo con este primer volumen de *Escritos filibusteros* hacer una simple compilación de textos redactados en los últimos diecisiete años. Algunos supongo que se habrán perdido para siempre y pueden permanecer en el olvido junto a otros que sí han sobrevivido. Este libro es una selección de los escritos (la mayoría publicados) que me parecen más logrados como reportaje de los ejes de pensamiento que guían el conjunto de mis preocupaciones teóricas e investigaciones y que tendrían que ver con lo válido que pueda encerrar nuestra teoría de la desmitologización del proletariado de la que Carlos Torregrosa es tan responsable como yo.

Este conjunto de escritos es también evidencia de la necesidad de la lucha ideológica contra las variantes que la ideología burguesa reviste hoy y, en su insignificancia, quiere ser una señal de que el materialismo histórico no ha sido derrotado.

Lamento no poder completar el volumen con textos que sí me hubiera gustado incluir. Tres en concreto para el capítulo sobre las prácticas artísticas. Esa parte está mutilada por la ausencia de las conferencias sobre Goya, Dalí y Buñuel que di en Beijing y Oxford. Espero aún recuperarlas un día.

Unos pudieron resistir bajo la patente de sus gobiernos o de sus partidos. Otros lo hicimos por nuestra cuenta y riesgo en un paisaje cada vez más desolado. Habíamos luchado para que el estalinismo que había usurpado el marxismo, dejase paso a un pensamiento materialista innovador, pero cuando se desplomó su Estado, casi hace desaparecer el horizonte marxista. Nuestra insignia no fue otra que la de arrebatar alguna máscara

a la vida aterradora que nos produce. El capitalismo es el sistema de la libertad con explotación y su hechizo invisible. El capital es insaciable, traspasa las fronteras (no es que sea internacionalista), es que no puede dejar de crecer, de perseguir su valorización de una manera compulsiva, como los dientes de las ratas. La sociedad que queremos es la de la libertad sin explotación y la de la búsqueda allí donde más cortante sopla el viento.



I
SOBRE LA TEORÍA DE LA PRODUCCIÓN IDEOLÓGICA

**PRÓLOGO A LA EDICIÓN INGLESA DE
TEORÍA E HISTORIA DE LA PRODUCCIÓN IDEOLÓGICA
DE JUAN CARLOS RODRÍGUEZ**

I

Aún no amanecía, y seguía lloviendo, despacio, adivinándose en el cielo las huestes de nubes que avanzaban perezosas, recortándose entre los edificios que sombreaban las calles. Cruzando la plaza Gran Capitán, bajé hacia la calle Melchor Almagro, en una hora en que se hacía tan envolvente el rumor del silencio que abría en el tiempo una ráfaga de raras intuiciones.

Plegado el paraguas, entré en el portal y tomé el ascensor. La puerta del piso estaba entornada. Juan Carlos Rodríguez escribía en el cuarto de estudio que ocupaba la primera habitación del pasillo. Dejé encima de su mesa una carpeta.

—Toda la parte de Donne revisada, —dije.

—Colócala entre los folios anotados que están en uno de los sillones del comedor.

—Bien, ¿dónde te dejo las botas de fútbol?

—Aquí mismo, señaló ya sin mirarme.

El resto de la casa también se hallaba invadida de libros, carpetas, folios, revistas, apuntes, desde hacía meses, en un desorden familiar para los que colaborábamos en la finalización de un texto, que, con impaciencia, queríamos tenerlo a la vista en los escaparates de la librerías.

Ese momento estaba próximo. Tanto que nos íbamos a permitir volver a jugar un partido de fútbol unas horas más tarde, en el campus de la facultad de Ciencias que está, a un tiro de piedra de la casa.

Ahora que recuerdo algunos momentos fugaces de aquellos días de 1974, se cruza por mi cabeza, extrañamente, el final de la novela de Handke *El miedo del portero al penalty*, aunque se publicase mucho después de los pequeños fragmen-

tos de memoria que evoco. Y, como si se tratase de una epifanía, puedo asegurar que el cuenco en el que se han congelado estos retazos (salvándose de las fauces de la calcinación) no es otro que esas botas nuevas, compradas la tarde anterior, que descansan sobre sus tacos, impacientes, junto a la mesa.

«Bloch vio como poco a poco todos los jugadores iban saliendo del área de castigo. El que iba a lanzar el penalty colocó el balón en el sitio adecuado. Entonces él mismo retrocedió y salió del área de castigo.

—Cuando el jugador toma la carrerilla, el portero indica con el cuerpo inconscientemente la dirección en que se va a lanzar, antes de que hayan dado la patada al balón, y el jugador puede entonces lanzar el balón tranquilamente a la otra dirección —dijo Bloch—. Es como si el portero intentara abrir una puerta con una brizna de paja.

De repente el jugador echó a correr. El portero, que llevaba una camiseta de un amarillo chillón, se quedó parado sin hacer un solo movimiento, y el jugador le lanzó el balón a las manos».

Esa mañana supe que el libro saldría sin tardanza hacia la imprenta, que no volveríamos a ver más aquella pila de folios que nos había torturado día y noche en los últimos meses; y también, que unas horas más tarde nos pitarían un penalty y Juan Carlos sin volverse, mirando el balón, retrocedería para ocupar el sitio exacto entre los tres palos.

II

Teoría e historia de la producción ideológica (1. Las primeras literaturas burguesas. Siglo XVI) estaba encabezada en su primera edición por una *Introducción* que quedaba rubricada en su final de esta manera: «Granada-Madrid, octubre 1974». Cuando la obra se reeditó en 1990 su autor añadió una *Posdata a la segunda edición* que finalizaba así: «Granada-Madrid 1989». Tres errores se deslizan en esta segunda edición:

1. La rúbrica de la primera edición («Granada-Madrid, octubre 1974») desapareció en la segunda.
2. Es obvio que el relato de referencia de Conan Doyle que aparece en la *Posdata* es *Silver Blaze*.
3. En el subtítulo (*Las primeras literaturas burguesas*) de la segunda edición desapareció el 1. que lo precedía.



En esta primera edición en lengua inglesa quedan corregidas estas «fallas» restituyendo el texto como quería estar.

III

Pocas veces se tiene la conciencia clara de que se está leyendo un libro único.

Cuando el lector haya cerrado *Teoría e historia de la producción ideológica* el prologuista querría estar seguro al menos de dos cuestiones: una, que a través de una lectura sin duda exigente (¿qué gran libro teórico no exige nada al lector?) se abre paso la evidencia de que el materialismo histórico ha sufrido en esta obra una renovación fundamental en un terreno en el que siempre había resbalado, en el terreno de la ideología; dos, que los logros obtenidos por Juan Carlos Rodríguez, fundamentalmente dentro de los discursos literarios —pero no sólo en ellos—, marcan en la actualidad los límites del marxismo. Si es así, una promesa se dibuja de inmediato: tenemos por delante un inmenso trabajo de transformación de la realidad pero disponiendo de una mínima cartografía. Dicho de otra manera, los marxistas se habían limitado a interpretar el marxismo de diversas maneras cuando lo que importa es transformarlo.

IV

Teoría e historia de la producción ideológica apareció hace veinticuatro años y no cabe duda de que le aguardaba un destino singular. España se encontraba en el arranque de un proceso que la iba a llevar desde la inacabable dictadura franquista a la democracia. Tardaríamos mucho tiempo en calcular la distancia que mediaba entre los sueños que habíamos acariciado durante años, mientras nuestra gente iba a prisión o se exiliaba (o moría) y la mezquina realidad que nos aguardaba. Aunque supiéramos también que ese resultado no constituía ninguna novedad en la abofeteada cara de nuestra historia. Después de la Constitución de 1978 España tenía los papeles en regla para instalarse en el grupo privilegiado del mercado-mundo.

Fue en esos años posteriores al 68, de luchas y expectativas, cuando en Granada comenzó a constituirse y difundirse una enseñanza que nos iba a cambiar la vida a muchos.

Porque antes de *Teoría e historia*, fueron las clases de Juan Carlos Rodríguez en la Facultad de Filosofía y Letras, entonces en la calle Puentezuelas. Los

destellos de esa enseñanza me llevaron, aún alumno de instituto, a asistir a sus clases y tomar mis primeros apuntes de «literatura» medieval. Fue para mí y para tantos otros un hecho decisivo. Para los jóvenes marxistas se abrió una perspectiva nueva. Teníamos poco donde elegir: los epígonos de una tradición moribunda, la de la estalinista III Internacional (aquellos manuales soviéticos), Sartre, o la *Estética* de Lukács que a partir de 1965 había empezado a traducirse. Y Althusser. Pero este, ya intuimos desde el principio que era otra cosa.

Algo era evidente, después del 68 el viejo marxismo estalinista era inservible, era un zombi. El estallido de los movimientos ecologista, pacifista, feminista, cárceles, gays, antipsiquiatría, etc., colocó en fuera de juego a las organizaciones de tradición kominteriana que se mostraron lamentablemente ineptas para entender la urgencia de las nuevas aspiraciones. Se empezó a pensar que el marxismo era inadecuado para explicar la dominación en todos los sectores de la vida y no sólo en la fábrica. Parecía que el análisis marxista no se podía trasladar de la centralidad de la fábrica, de la economía, a los ámbitos de lo cotidiano, de la vida privada.

Esa enseñanza se fue abriendo paso. En las clases de Juan Carlos Rodríguez, llenas siempre, se asistía a un discurso que invitaba a no perderse ni una palabra, ni una sílaba. En las conferencias no cabía literalmente un alfiler. Y llegó la lectura de su Tesis Doctoral aún inédita, en 1972: *Para una Teoría de la Literatura: Introducción al pensamiento crítico contemporáneo*. El que llegó tarde tuvo que aguardar en el pasillo repleto que daba a la gran sala de Arte que se encontraba a rebosar. Allí Juan Carlos Rodríguez defendió una tesis de 800 páginas en la que daba un repaso a prácticamente *todas* las corrientes teóricas existentes, fenomenología, neopositivismo lógico, estructuralismo, con sus distintas variantes, de Husserl a Gadamer, de Schlick a Carnap, de Levi-Strauss a Foucault, de Barthes a Greimas, a Eco, a Lacan. ¿Quién entonces en España, —en Granada— podía tener un profundo conocimiento de Lacan sin pertenecer al entramado parisiense? ¡En 1972! (Cito este dato dada la posterior implantación del campo freudiano en Granada, imposible de entender sin Althusser y sin Juan Carlos Rodríguez). Pero lo impresionante no era que el doctorando se hubiera leído cientos de autores desconocidos para la mayoría de los allí presentes, lo que impresionaba de verdad es que esos nombres estaban integrados armónicamente en una arquitectura, representable, mostrable, explicable, comprensible, determinados por una lógica interna, que no era otra que la explicitación del funcionamiento del discurso burgués desde el siglo XVIII hasta el estructuralismo. Mientras enseñaba tuvo que enfrentar un reto teórico: comprender la lógica de los discursos del capitalismo moderno. Desbrozar en sus innumerables variables los discursos del



sí o del sentido, es decir, del kantismo, del hegelianismo y del empirismo. Desbrozar la hermeneútica en sus tres variables básicas: de Gadamer a Lyotard pasando por Habermas. En una palabra arrancarle todas las máscaras al positivismo y a la fenomenología.

Ese era un primer triunfo del nuevo marxismo que había que inventarse.

En aquellos años en que hervía la «práctica teórica» de Juan Carlos Rodríguez ésta no cedió ante ningún obstáculo que se opusiese y cada semana en sus clases daba cuenta de ella, ya explicase el *Poema del Cid* o Garcilaso, Calderón o Shakespeare, Mallarmé o Mayakovski, Poe o Chandler, Borges o Cortázar. Dos años después de la lectura de su Tesis Doctoral estaba en condiciones de abrir *Teoría e historia* con esa frase: «*La literatura no ha existido siempre*» que por su importancia decisiva, nos recuerda tanto al escándalo que provocó aquella otra con la que se abre el *Manifiesto Comunista*.

La carencia durante diez años de un nuevo libro de la envergadura de *Teoría e historia* fue rellenada, resuelta por esos apuntes de clase, que circulaban en todas direcciones y en los que se encontraba todo lo que no estaba en el libro que prologamos hoy, desde el teatro barroco a la novela del XIX, desde la literatura hispanoamericana a las vanguardias. Como muy bien señaló Manuel Valle en una de las aportaciones del Seminario de marzo-mayo del año 1995-96 que la ADEM organizó como homenaje al libro de Juan Carlos Rodríguez con el título *Veinte años después: Sobre las categorías centrales de Teoría e historia de la producción ideológica*, siempre han existido junto a los libros de Juan Carlos Rodríguez (y hay que tener en cuenta que desde 1974 al 84 sólo existió este libro, y además inencontrable al haberse agotado) los apuntes de sus clases y esos tienen una vida propia.

V

No es cometido de esta introducción intentar una síntesis o resumen del libro. Pero sí me gustaría orientar al lector hacia esos cuatro conceptos fundamentales puestos en pie, en acción, que son **inconsciente ideológico**, **matriz ideológica**, **lógica interna** y **radical historicidad del discurso**. Cada uno de ellos exigiría una inmersión teórica y genealógica, si se quiere, que es de cortesía proponer. Pero estrujando las dificultades subrayaría un conjunto articulado de enunciados que podían ser de utilidad al lector al enfrascarse en la lectura de la obra.

Los cuatro conceptos fundamentales citados suponen siempre que se está obligado a partir:

1. De la objetividad del texto y por tanto de la objetividad de su producción.
2. De la negación del mito burgués romántico del sujeto poseedor del lenguaje. Aunque sea un pleonazgo, el lenguaje es siempre el lenguaje del poder. Lo que implica, que al mirar la tela de araña del lenguaje, donde todos podemos enredarnos, no hay lenguaje puro a recuperar, hay solo el lenguaje podrido de la explotación ideológica que tenemos que transformar. Tampoco hay escritura literal porque toda escritura es una interpretación.
3. De la no-homogeneidad de la ideología. La ideología es real y a la vez es una interpretación de la realidad. La ideología es lo que nos produce, la ideología se despliega para que nos pensemos y nos vivamos como individuos. Juan Carlos Rodríguez ha insistido en una diferencia entre el discurso literario y la teoría; la literatura está hecha para admitir la contradicción y resolverla presentándola como no contradicción, mientras el discurso teórico está hecho para no admitir la contradicción porque la representa como contradicción ya resuelta.

¿Qué supuso la enseñanza de Althusser en la elaboración de la teoría formulada por Juan Carlos Rodríguez? De nuevo nos encontramos ante una problemática que desborda los modestos límites que queremos para este prólogo; una vez más nos hallamos ante ese forcejeo continuo para expresar la esencia de las cosas con unos medios precarios o ineficaces.

Pero de nuevo sería pecar por defecto no dar siquiera unas claves mínimas.

- a) Podríamos resumir este primer punto de la siguiente manera: en los años sesenta y setenta Althusser escribió una sucesión de títulos diferentes, pero en realidad él estaba escribiendo siempre uno sólo: lo que no puede durar en la teoría marxista. Y sin duda la problematización de Hegel dentro del marxismo es un hito importantísimo. De allí salió una de sus proposiciones más importantes y polémicas: la historia es un proceso sin sujeto ni fines.
- b) La enseñanza althusseriana no fue nunca una nueva temática, un texto y sus escolásticos, sino una problemática, una apertura de caminos, no eligiendo entre las dicotomías del discurso burgués: (*espíritu/materia, lenguaje/realidad, forma/contenido, sujeto/objeto, puro/impuro, lo ideal/la praxis*), sino borrando la red de tal esquema.
- c) Y, finalmente, un enunciado clave: que la lucha de clases existe en la teoría, que la lucha de clases existe dentro del discurso.



Todo esto hay que considerarlo cuando hablamos de la presencia de la obra de Althusser en Juan Carlos Rodríguez. Pero por otro lado es necesario considerar igualmente lo que yo he llamado —en otro contexto— los límites de Althusser. El lugar donde el autor de *Para leer el Capital* encalló fue precisamente en la lógica de producción de los discursos ideológicos. Señalaremos un lugar en su obra donde podemos apreciarlo: se trata del famoso ensayo sobre los AIE (*Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*) publicado en *La Pensée* en 1970. Tras una primera parte de una total validez en la que reflexiona desde la reproducción de las condiciones de producción hasta el Estado y los AIE, Althusser se enreda al avanzar un proyecto de teoría de la ideología en general (aunque hay que tener en cuenta que plantea sus tesis como provisionales y revisables). El atasco se produce cuando trata de sostener la doble tesis de que las ideologías tienen historia propia y al mismo tiempo que la ideología en general no tiene historia y adelantar, apoyándose en Freud, que la ideología es eterna. A continuación de unas páginas esenciales sobre la ideología como representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones sociales de existencia, finaliza con dos tesis complementarias: 1. Toda práctica existe por y bajo una ideología; 2. Toda ideología existe por el sujeto y para unos sujetos. Bien. Para decirlo abruptamente: la primera tesis es verdadera y la segunda es falsa. Léase el ensayo de Althusser con atención a partir de este punto y se podrá encadenar una serie de enunciados que muestran el enredo, el encallamiento al que llega Althusser: «*la categoría de sujeto (que puede funcionar con otras denominaciones: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios*», etc. «*la ideología interpela a los individuos en tanto que sujetos*», o «*como la estructura formal de toda ideología es siempre la misma*». Hasta llegar al extravío: en la parte en la que Moisés es interpelado por Yahvé. «*Así pues, Dios es el Sujeto, y Moisés, y los innumerables sujetos del pueblo de Dios, sus interlocutores-interpelados: sus espejos, sus reflejos*». Althusser incluso no ve lo que tiene a la vista: él mismo transcribe cómo Moisés le dice al Señor «*soy Moisés tu servidor, habla y te escucharé*». ¡¡Señor y servidor!!

Y ahí donde el maestro Althusser se detuvo, Juan Carlos Rodríguez empezó a procurarnos sus aportaciones. Nos permitiremos decir —sin salir de la propia metáfora bíblica— que Althusser nos condujo hasta la tierra prometida de la ideología pero no pudo entrar en ella. Esa labor quedó reservada a un discípulo suyo desconocido durante mucho tiempo, en Granada. (Sin olvidar los intentos de Macherey, Balibar, Vernier, Badiou, por circunscribirnos a los teóricos más influidos por Althusser).

Sin internarnos en esta cuestión clave, de nuevo, hay que decir que *Teoría e historia* opera un giro radical en la forma de abordar la realidad ideológica. Siguiendo con los planteamientos althusserianos de negar las dicotomías expuestas más arriba, este libro derriba una última dicotomía que subsistía en el análisis marxista: la de *base* y *superestructura* como sustantivación de la burguesa *materia/espíritu*. Fantasma y autoengaño, sí, (ver, por ejemplo, Derrida) pero no es aún el fondo. Lo fundamental es que no existe una individualidad previa a su forma ideológica constituyente: sin que el individuo se cree su propia forma ideológica de vida, el sistema no puede funcionar. Por eso la ideología es inconsciente y de ahí esa categoría de **inconsciente ideológico**. Y es desde ese nudo desde donde se construyen las varias figuras de la conciencia. Ahora bien, cada nivel ideológico (en cada modo de producción) se estructura a través de un núcleo clave que modela su desarrollo de explotación necesario. Y es a ese núcleo al que llama Juan Carlos Rodríguez, «*matriz ideológica*». Así mientras en el feudalismo, por ejemplo, la matriz ideológica es la relación Señor/siervo, en el capitalismo es la relación sujeto/sujeto. *Teoría e historia* mostrará con detalle esta articulación en su radical historicidad. Me atrevería a decir que en esta obra Juan Carlos Rodríguez casi se comporta como un paleontólogo, como un cazador, que en vez de matar a su presa, la resucita.

VI

Se paga caro el haber abierto una grieta en el muro del amo absoluto: el imaginario capitalista de la época de la subordinación real del trabajo al capital. Un amo absoluto servido durante todas las horas del día, sin descanso, por los mecanismos de control de la conciencia.

El rencor fue la única respuesta que supo segregarse el sistema atacado en su coraza protectora. Un rencor que se vistió con las galas del silencio como ley. No, el otro silencio del que habla Juan Carlos Rodríguez, el silencio de la literatura y el habla de la literatura: un silencio que existe porque todo el mundo cree saber dónde está ella, dónde se localiza, dónde radica su tópica y su letra. Pero la letra no es reconocida, no es el espejo de nada, no es el amigo visible sino el enemigo invisible. El texto es oculto, opaco, mudo. El lugar de la literatura: un lugar que ni la refleja ni nos refleja a nosotros.

No. Hablamos de lo que sobrevino: la ley del silencio, con el cual el rencor trata de volver infaliblemente contra su autor toda obra o acción grande realizada. Pero esto es de sobra conocido. ¿No desveló ya Nietzsche los mecanismos recónditos del resentimiento?



Esta ley del silencio, o el silencio como ley, persiguió hasta hoy el atrevimiento de una teoría que devuelve al marxismo muchas virtualidades porque se dirige al núcleo del sistema, en realidad, a lo que lo hace mantenerse en medio de una maraña de contradicciones. Y ese núcleo con el que el capitalismo ha conseguido una victoria universal es la explotación ideológica. Su gran triunfo: el control de la fábrica de sueños. El control del imaginario social.

Esta ley ha funcionado así: el libro se agotó. El mundo académico tomó buena nota y... actuó hasta ahora como si no hubiese pasado nada. Ninguna crítica. Ni a favor ni en contra. La historia de este libro es la historia de una desaparición teórica. Veinticuatro años después las cosas siguen igual. ¿Cuestión de amnesia, de olvido? ¿Del archivo cansado de la memoria? ¿De una traición de su vicario el subconsciente? En verdad los hombres son excesivamente descuidados con sus recuerdos. Pero sospechamos que no se trata del *Todo se olvida* del *Mudo* como del interesado insulto del silencio. No se trata de que las posiciones teóricas hayan sido desfiguradas, de que se distorsionen sus planteamientos, de que se omitan o inventen explicaciones o de que se malinterprete tal pasaje. Es que se calla, se vuelve la espalda sin encoger los hombros. Se sigue como si los libros de Juan Carlos Rodríguez no se hubiesen publicado.

Pero aquí está porque de todas formas los hechos son muy tozudos. De vez en cuando sucede que las palabras de los «desaparecidos» coinciden con lo que se empeñan en pensar los vivos. Porque, en fin, la libertad conquistada es la única ropa que nos cae bien.

VII

Concluamos. Hace mucho tiempo que me cansa ver como presentan en cualquier acto académico o no, a Juan Carlos Rodríguez como *profesor o catedrático de literatura*. Es cierto: es catedrático de Literatura en la Universidad de Granada, pero presentémoslo como lo que demuestra su obra en continua expansión. Como un *filósofo*. Ser filósofo no es una profesión sino una excepción. Alain Badiou recordaba hace algunos años que bastaban los dedos de las dos manos para contar los filósofos franceses en ejercicio. Una cosa es enseñar filosofía y otra muy distinta haber producido un corte en el saber. Es preciso distinguir aquellos que proponen para nuestro tiempo enunciados singulares, identificables, de otros, los comentaristas, los indispensables eruditos y los vanos ensayistas. Haber propuesto una teoría general y haberla confrontado en la literatura renacentista y barroca, en la novela, en la poesía del 27 o en el tango. Schopenhauer a lo lejos

¿no hay una filosofía de los filósofos y una filosofía de los profesores? El siglo XX todavía nos vende en los semáforos que arden en las sombras, pero la filosofía aún no ha consumido su llama.

Llegados al final, sólo me queda recordar la deuda que hemos contraído todos con la inteligencia, los desvelos y tesón en el difícilísimo trabajo de traducción de Malcom Read. Y cómo no, la oportunidad de contar parte de una historia que en Granada «nadie» desearía olvidar.



LA LEY DEL SILENCIO

Hace ya bastantes meses que vio los escaparates de las librerías *Las literaturas criollas de la independencia a la revolución*, subtítulo del más conforme a mercado *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana*, libro publicado por Akal Universitaria, de los profesores de literatura de la Facultad de Letras de Granada Juan Carlos Rodríguez y Alvaro Salvador.

Todavía no he podido leer ninguna referencia crítica adecuada. Por tanto se sigue prolongando un silencio que dura años sobre eso que se llama discurso literario. Exactamente trece años desde que se publicara *Teoría e historia de la producción ideológica* (que felizmente va a ser reeditada). Desde entonces no se trata de que la obra de Juan Carlos Rodríguez sea una interpretación más que añadir, una contribución más o menos importante de la crítica literaria de nuestro país. Se trataba de una cuestión mucho más sencilla de comprender, una vez superado un obstáculo —el de leerla en serio—; se trataba de que era otra historia. No hablamos de la aleatoria cuestión de que JCR sea más o menos conocido. Lo que llama la atención es que sus planteamientos teóricos no han sido discutidos jamás.

Afuera pasa mientras tanto el divertido carnaval posmoderno. Y esto sí es chocante cuando la que hay por medio es la aplicación del materialismo histórico al campo de la literatura. Mejor, de practicar el marxismo de la literatura en la cuestión literaria. Dicho débilmente: no existía una teoría marxista de la literatura. Estaban, sí, las notas impagables de Marx sobre Balzac o Sué, de Lenin sobre Tolstoi, de Gramsci, de Brecht, de Pavese. Pero no había una teoría de Lukács (con el que también estamos en deuda) que creía demasiado en el racionalismo burgués.

Dicho fuertemente: JCR ha producido la teoría marxista de la literatura.

Si esto es falso, el silencio está ajustado a una dispiacente elegancia. Sólo que había que demostrarlo, y que sepamos, nadie lo ha intentado. Ergo...

No se trata de que las posiciones teóricas de sus obras hayan sido desfiguradas, que se distorsionen sus planteamientos, que se omitan o se inventen (como se inventó el arjamí) explicaciones, o se malinterprete aquel pasaje. Es que se calla, se vuelve la espalda sin encoger los hombros. Se sigue como si sus libros no se hubiesen publicado. Y eso algunos lo llaman terrorismo científico. Y de todos es sabido cómo se repelen marxismo y terrorismo.

No se deberá a que los planteamientos teóricos de JCR estén ocultos a la manera en que Lacan se ocultaba con su especial *greguería*. Desde la primera línea:

La Literatura no ha existido siempre. Y entre Kant y Hegel, Hegel, aunque el marxismo no sea un hegelianismo. Lo que se postula es, en realidad, esto: conocer la facultad cognoscitiva antes de conocer. En efecto, investigar la facultad de conocer no es otra cosa que conocerla... es la historia del escolástico que no quería tomarse al agua antes de saber nadar.

Por eso teoría e historia. Por eso, análisis de la ideología teórica contemporánea, y Garcilaso y Herrera; teatro y novela de Diderot a Artaud, W. Meister y *La Celosía*. Y aceptado el reto del sancta sanctorum fenomenológico: Góngora y Mallarmé. Poema a poema. Mientras, *La literatura del pobre (del Lazarillo al Quijote)* duerme en su cuna de cartón.

Y ahora la literatura hispanoamericana. Tendría que haber hablado de ésta hoy, en esta página, pero tuve que hablar del silencio para que pudiese ser reseña editorial. He tenido que hablar del silencio.

De un género nuevo inventado por la crítica: el silencio como género.

Mañana será.



LA MUERTE JOVEN Y LA VIDA BREVE: UN INCONSCIENTE PARA LORCA Y FALLA

Voces recientes han denunciado la miseria intelectual de este tiempo. Imperio de lo efímero, de la redundancia, de la tautología, de la circularidad. Postmodernidad. *La espuma de los días*. Sumisión a la institucionalización cultural, al mercado del activismo trivial retribuido. Tiempo merecedor de las palabras de Pessoa «en la vida de hoy, el mundo sólo le pertenece a los estúpidos, a los insaciables, a los agitados».

Pero en este panorama aún existen esfuerzos consistentes de reflexión sistemática. Los fragmentos que publicamos son evidencia de esto. Euroliceo se complace y agradece a Juan Carlos Rodríguez, verdadero innovador de la Teoría Literaria de nuestro país, la posibilidad de ofrecer un adelanto inédito de su último texto: *la muerte joven y la vida breve: un inconsciente para Lorca y Falla*.

Desde que se publicara hace quince años «*Teoría e Historia de la producción ideológica I. Las primeras literaturas burguesas (S. XVI)*», —felizmente parece que este volumen, primero de una serie de cuatro, va a ser reeditado— J. C. Rodríguez ha continuado desarrollando ese otro camino abierto frente al formalismo y al sociologismo, replanteamiento de lo que es el conocimiento de un objeto real, en una sucesión ininterrumpida de trabajos tanto publicados como inéditos, pero conocidos por amigos, colaboradores y alumnos, hasta estos fragmentos que adelantamos.

El conjunto de su trabajo reposa sobre el inconsciente ideológico, la lógica interna y la radical historicidad del discurso, como conceptos teóricos básicos. Estos le han permitido, por una parte, el descuartizamiento de las teorías literarias, algo imprescindible debido a la aparente inocencia/ignorancia de la crítica respecto a su propia historia real, o lo que es lo mismo, el análisis de la ideología

teórica contemporánea. Y por otra, la exposición de la lógica productiva del texto literario —teoría e historia inseparable— a través de una impresionante variedad de ejemplos: de los sonetos de Garcilaso a la poética de Mallarmé («el sol con el cuello cortado»), de Moratín a Brecht, de Castelao a Alberti, Machado, Chomsky, el tango o Drácula, entre lo publicado. Hamlet, don Quijote, Racine, Góngora y Quevedo entre los inéditos; cita aparte merece la recientemente aparecida «*Introducción a los estudios de la literatura hispanoamericana*».

Todo este inmenso esfuerzo hace sonreír cuando se arma algún revuelo sobre libros como *Homo Aestheticus* de Luc Ferry que «descubre» cosas tales como que la obra de no es representación de un mundo exterior, sino el reflejo de la personalidad del autor, la aparición de la crítica literaria o el nacimiento del gusto. Hace veinte años ya escuchábamos a J.C. Rodríguez desmenuzar la *Crítica del juicio* y *On the standard of Taste* para aclarar cómo para esta ideología — la nuestra— la confusión entre ética y estética era irremediable desde que se vio obligada a perder a Dios inventando su propia conducta, lo que significaba inventar u ejercer la crítica en dos sentidos: para exterminar la lógica feudal y legitimar su propio inconsciente ideológico.

La norma literaria. ¿Cuándo se comprenderá que no se puede comenzar a discutir hoy sobre estas cuestiones sin examinar previamente la crítica en el boudoir? Esfuerzo de descubrimiento que hace sonreír igualmente al hojear el debate actual sobre el individuo. Una muestra: E. Trías dejando a un lado a Foucault dice que la irrupción de aquél fue provocada por «un encadenamiento entre lógico y azaroso de motivos éticos, ilógicos, jurídicos y místicos». ¿Es posible tal explicación y, además, la confusión entre individuo, sujeto, yo, alma, persona? El sujeto es la clave ideológica de la burguesía; la conversión del siervo en libre, el sujeto libre, la libertad. Y todo el despliegue temático privado/público, la crítica, la razón, el contrato, o las constituciones... y la literatura —el soneto, el diario, la novela...— imposible sin la aparición del alma libre/bella. Ese accidentado itinerario está descrito, demostrado hace muchos años, pero todavía impera aquí la ley del silencio. El silencio como género.

Sobre este Lorca y Falla sólo diremos que despeja el arraigado mito de la represión. La cuestión no es que estemos reprimidos sino cómo nos lo produce el sistema. Además la complejidad de la investigación de J.C. Rodríguez aborda problemas esenciales de la riqueza de la obra lorquiana, aunque se centre en *Bodas de sangre*. Se trata la dialéctica público/pueblo, las reflexiones sobre el tiempo o el teatro en la perspectiva de la otredad entendida en su verdadera realidad, la recuperación del auto sacramental laicizado —del calderoniano *La vida es sueño*



al sueño de la vida, o finalmente el tremendo símbolo de la muerte, en su doble sentido, como ajusticiado y no asesinado y como desaparecido. Figura multiplicada cruelmente, anuncio terrible intuido por Kraus: «mi tumba ya está vacía». Estos y otros problemas —como el traspies de las nociones teóricas establecidas— se anudan al populismo y sus desdoblamientos como hilo conductor del estudio de J.C. Rodríguez sobre Lorca y Falla que sólo se vislumbra en los fragmentos.

La editorial romana Meltemi acaba de empezar a distribuir en enero de 2002 (aunque lleve fecha de publicación 2001) el libro de F. Muzzioli *La alternativa literaria* en el que se exponen atinadas reflexiones, en un fino estilo irónico, sobre los mayores pensadores vivos de la izquierda antagonista en el espacio ideológico. Referirse a Jameson, Eagleton, Macherey, Sanguineti o Rossi Landi puede considerarse normal. Lo llamativo es que entre ellos se incruste el nombre de Juan Carlos Rodríguez. Ha tenido que ser fuera de nuestras fronteras cuando después de casi 25 años se reconozca la importancia de *Teoría e historia de la producción ideológica* (1974) como comienzo de toda una serie de textos que se irían desgranando en los años posteriores. En España la figura del original pensador marxista fue sometida a una implacable ley: la ley del silencio, empezando por el mundo académico y terminando por la propia izquierda. Ambos ámbitos lo conocían perfectamente y quizás se pudiera decir que lo respetaban por su «sabiduría», pero con ese respeto silencioso ocultaban el dato esencial: que su obra significaba un corte radical en el espacio del saber. Como de sabiduría a erudición hay una pasarela directa, con esas dos figuras se neutralizaba oscuramente el latigazo teórico insoportable que representan sus propuestas teóricas y sus numerosas demostraciones «prácticas».

Si repasamos su ingente obra ya publicada salta a la vista el desajuste entre dos épocas: primero publica en Akal, una editorial de tirón, en la que era director de la colección Manifiesto, pero eran los años finales del franquismo, llenos de expectativas y ambiciones. Después de la transición sus trabajos van apareciendo con dificultad en editoriales de calidad pero con menores posibilidades de difusión en el ámbito nacional (Diputación de Granada, Ed. Comares de Granada etc.) hasta llegar al año pasado en el que se abren mejores posibilidades al reeditarse *La norma literaria* en la editorial Debate o *Dichos y escritos* en Hiperión.

En este pequeño ensayo iniciamos la introducción a la *teoría de la producción ideológica* y a su ya ingente articulación gnoseológica y crítica, de la que intentaremos dar en próximas intervenciones una mirada lo más certera posible acerca de su poder interpretativo. En esta tentativa nos orientaremos hacia uno de sus conceptos centrales.

En la filosofía de Juan Carlos Rodríguez encontramos como sintagma central el concepto inconsciente ideológico. Concepto que se encuentra anudado a otros de una no menor importancia como radical historicidad, matriz ideológica y lógica interna que en conjunto forman la red principal con la que está tejida la teoría de la producción ideológica. La categoría de inconsciente ideológico presupone una transformación en la noción clave de ideología en el marxismo. JCR ha explicado por qué hay que abandonar la tradicional pareja base/superestructura (tan cercana a materia/espíritu) que atasca el análisis dialéctico (los peligros que subyacen en *La ideología alemana* por ejemplo) y seguir el planteamiento de *El Capital* donde la ideología es una instancia tan real como lo político o lo económico. La ideología (representación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia), que es un producto de una relaciones sociales dadas, sirve para individualizarnos. Así el capitalismo legitima el lenguaje, la familia, la individualidad de cada uno (JCR ha utilizado el ejemplo del carnet de identidad: si la familia nos presta el nombre propio, el Estado lo garantiza). Ahora bien, la ideología es inconsciente porque la vivimos sin notarla, y en todos sus efectos. La explotación de la fuerza de trabajo a nivel económico y la explotación ideológica son invisibles. De la realidad histórica «yo soy sujeto libre para poder ser explotado» nosotros «vemos» sólo la primera parte de la frase, la segunda «para poder ser explotado» es invisible; la ideología burguesa la oculta. Se podría decir por consiguiente que todas las investigaciones de JCR sobre las literaturas burguesas responden a la interrogante sobre la posibilidad de poder decir «yo soy libre» cuando nunca se es realmente libre salvo como signo de explotación. El capitalismo ha conseguido un triunfo muy difícil de sacudirse: nos explota diciéndonos que somos libres.

Para JCR se está siempre en un horizonte ideológico o en otro, pero jamás en el «vacío», jamás en esa superstición «roussonian» del *yo libre* lastimosamente oprimido por la Cultura o la «sociedad».

Cualquier práctica es siempre ideológica, la ideología es siempre inconsciente, el inconsciente ideológico nos produce como explotación histórica. Esta secuencia es esencial retenerla. En cualquiera de sus obras podemos seguir los vericuetos de productos ideológicos históricos que van desde el soneto al tango o al bolero,



del *pobre* del desorden de la transición al capitalismo (siglos XIV-XVI en adelante) a la figura crepuscular de Drácula, de la glosa de la Escritura en el sermón dominical al comentario poético que transparenta al «espíritu humano», de la lógica de la confesión presidida por la servidumbre a la lógica de la escucha psicoanalítica.

Por tanto no hay enunciación que no surja de un determinado inconsciente ideológico. Dos ejemplos. Uno: el poeta puede creer que el poema es la voz donde habita su espíritu, pero en realidad el poema es la voz de las huellas, las distorsiones, las contradicciones de una ideología. De Garcilaso, Góngora/Quevedo a Mallarmé. Entonces las formas de ser (del ser individual) son sólo individuaciones históricas. Y esta es su única realidad. Nunca existió una separación entre vida e historia porque solo en la historia habita la vida. Dos: al trazar la lógica interna del horizonte fenomenológico JCR desmenuza el entramado que va de la *epojé* husserliana a la poética del vitalismo vivido. (De la consigna de Husserl ¡A las cosas mismas! a Juan Ramón Jiménez ¡Inteligencia, dame/ el nombre exacto de las cosas! o al propio Ortega de «Argentinos, a las cosas mismas», etc.).

La teoría de la producción ideológica establece diferencias con tentativas previas por liberar el materialismo histórico de una serie de cargas paralizantes, tentativas cuyo más cercano precedente fue la de Althusser. Trabas que le impedían avanzar sobre los fundamentos desarrollados por Marx (llámense hegelianismo o kantismo con su amplia panoplia de variantes). La teoría de la producción ideológica implica no una simple cuestión metodológica, sino una apertura de caminos al conocimiento antes bloqueados. Probablemente la obra en proceso de elaboración de Juan Carlos Rodríguez sea la única filosofía que en España merece hoy el nombre de tal, al ser reconocible tanto por significar una teoría perfectamente identificable y un sangrante corte en el saber constituido dominante. Uno de los resultados más insoportables de los descubrimientos de Juan Carlos Rodríguez para esos saberes constituidos (de la teoría literaria a la sociología de la literatura) es la destrucción del penúltimo mito con el que muy pocos se atrevieron: el mito de la naturaleza humana. Por fin podemos empezar a saber de que hablamos cuando hablamos de sujeto, sin extraviarnos en la actualidad en las sendas perdidas de Derrida, Foucault o los posmodernos.

Aunque en su Tesis Doctoral de 1972 ya se encontraba implícita la reflexión sobre la relación Marx-Freud, es a partir de 1997 cuando JCR se ha puesto a trabajar sistemáticamente para elucidar esa relación. Los resultados primeros en ese sentido verán la luz en su próximo libro *Freud y la pesadilla del yo (La literatura, la filosofía y la escritura)*, en el que se analizan las relaciones entre incons-

ciente ideológico e inconsciente libidinal). Por ahora sólo podemos avanzar algunas preguntas: si los mecanismos psíquicos jamás existen sin la estructura ideológica en la que están subsumidos ¿cuál es el nudo que forman el yo libidinal de Freud y el inconsciente ideológico?, ¿cómo se articulan los dos espectros que *hacen-des-hacen* nuestra vida?

La existencia de la *teoría de la producción ideológica* como cuerpo teórico sencillo pero robusto, como tenaza conceptual ha logrado un conjunto de éxitos explicativos que van desde la elucidación del llamado «teatro medieval» hasta Mallarmé o Lorca. Esa fecundidad ha provocado ya que algunos de sus desarrollos sea «imitado» (pese al silencio que persiste en torno a Juan Carlos Rodríguez en los ámbitos académicos) en la exposición más reciente de algunos momentos claves de la historia de la literatura española. Bastará fijarse en alguna relevante y última edición de la universal obra cervantina teniendo en perspectiva *La literatura del pobre*.

La importancia de los logros de la teoría de la producción ideológica obliga ya a tocar un problema esencial: la cuestión ontológica. Es conocido que la obra de JCR arranca de la problemática abierta por Althusser e igualmente empieza a ser conocida —atravesando simplistas identificaciones— la suelta de amarras, las notorias diferencias sobre aspectos esenciales que separan al filósofo español del francés, situándose la más relevante quizás en el despliegue del concepto de *ideología*. Es necesario plantear aquí una deuda que hasta donde alcanzo a vislumbrar no ha sido expuesta antes. La epistemología althusseriana libró a JCR de un grillete que echó a perder por ejemplo la impresionante audacia (tanto como para que a nuestro entender, Heidegger se obligase a la erección de ese monumento ontológico mortuorio que es *Ser y Tiempo*) del joven Lukács de *Historia y conciencia de clase*.

Me refiero a la *mitologización* del proletariado. Ninguna clase social en sí misma puede ser la base de una ontología materialista. Y en Althusser ni en el momento del enunciado *la historia es un proceso sin sujeto ni fines*, ni anteriormente en *Pour Marx* es sostenible una ilusión así. Lukács era luxemburguista y nadie como la revolucionaria polaca colocó en el centro de su teoría el concepto de proletariado revolucionario con tanto vigor. Como sabemos por aquella época apareció un libro llamado *¿Qué hacer?* en cuyas tesis se miran las cosas de manera contraria a Rosa Luxemburgo. El proletariado se orientaría espontáneamente no hacia la revolución sino hacia el reformismo y el economicismo.

Si Lukács no pudo llevar adelante una inconclusa ontología del ser social al final de su vida y con otros presupuestos fue debido al papel paralizante que des-



empeñó esa mitologización, al depender la transparencia social de la decisión y la praxis de la clase obrera. Concluimos pues: si existe la posibilidad de construir una ontología materialista del ser social, es difícil pensar como no pueda estar relacionada con la teoría de la producción ideológica. Ni ser(proletariado)-alienado, ni ser-para-la-muerte, sino ontología del ser-explotación.

UN BRECHT PARA EL SIGLO XXI

Abarcar dentro de los límites de esta reseña la riqueza de Brecht, siglo XX no es tarea fácil si se quiere ser respetuoso con el filo de sus múltiples aristas.

La obra brechtiana continúa siendo una terapia contra una concepción tan añeja como operante que sigue viendo en el arte y el artista una zona sagrada y misteriosa frente a la que cualquier intento de racionalidad supondría una profanación. Efectos terapéuticos que no son de desdeñar ante no ya la proliferación vanguardista sino su sofocante diseminación posmoderna. Lejos de extinguirse como una práctica anacrónica como podía presagiarse hace veinte años por la utilización de medios más rentables y eficaces de todos conocidos, la ideología dominante, hoy llamada pensamiento único (¿por qué no, pensamiento vacío, o, mejor, vaciado?) ha operado una extensión de sus códigos a los otros medios de representación (cine, televisión): mímesis, naturalismo, catarsis, resolución de los conflictos atemperando las contradicciones, la identificación, etc.

Si definimos la política no de manera roma (arte de lo posible y otras similares), no por alguna de las consecuencias a que la ha sometido su patético servilismo actual respecto de la economía (la política como el más despreciable de los modos poco claros de hacer dinero) sino como el conjunto de estrategias y procedimientos capitalistas que sirven para desviar a las clases dominadas de sus verdaderos intereses, el teatro de Brecht es un teatro político porque es una investigación de los mecanismos de dominación y sometimiento. Pero como ya se señaló hace mucho tiempo, el teatro del que fuera ciudadano de Augsburgo y por imposición ciudadano de todas las ciudades y paisano de todos los países en los que vivió, no es un teatro de tesis, ni de propaganda, ni de consignas y tampoco su moral es catequística sino estrictamente interrogativa.

Ha sido denunciada la manipulación que el imaginario colectivo sufre a través de todas las técnicas de devastación del espacio comunitario con el objetivo ideal de conseguir una universal docilidad de las conciencias. Si la realidad es sólo lo que se ve; lo que no se ve no es real, no existe. Pero como lo que se ve tiene que ser renovado constantemente, por el principio de la excitación estúpida de la novedad se produce una mutilación porque lo que se comprende en UN abrir y cerrar de ojos no suele dejar huella. Lo que se pier-de-gana es el adormecimiento de la capacidad de abstracción. Es ahí donde el teatro como intervención en los procesos de reproducción imaginaria, en las fuerzas del deseo, resignación o aburrimiento de una determinada sociedad sigue siendo un recurso práctico válido.

La edición *Brecht, siglo XX*, está a cargo del profesor de literatura Juan Carlos Rodríguez que nos ofrece un texto, «Brecht y el poder de la literatura», de una enorme importancia (es en realidad un libro dentro del libro) por desentrañar los *estratos* de la obra brechtiana a través de una perspectiva que arrastra un conjunto formado por la propia trayectoria vital del dramaturgo, los problemas dialécticos, los hallazgos y las dudas del teatro épico en sus obras más emblemáticas. ¿Se puede hablar de una obra teórica *coral*?

La segunda parte del libro que reseñamos, titulada «Brecht clásico», es una acertada y ajustada antología de los mejores ensayos sobre nuestro dramaturgo. Los nombres ya dan la medida del interés que suscitarán en el lector:

Wekwerch, Dort, Barthes, Althusser, Mayer, Chiarini, Boal, Posada.

El libro se completa en su tercera parte con «Dos lecturas actuales de Brecht: Poesía y crítica», que contiene aportaciones del profesor de la Universidad de Granada, Miguel Ángel García, acerca de la práctica poética brechtiana, mientras el director teatral César de Vicente analiza las lecturas que sobre Brecht se han realizado en los últimos diez años, en un repaso que es mucho más que una puesta al día bibliográfica. El volumen se cierra con una muy útil bío-bibliografía del propio César de Vicente.

En suma, un libro para imaginar, perder, liberar, encontrar, reinventar, si se quiere, la práctica teatral. Quienes alegremente desprecian la verdad de aquellos versos: *los que queríamos preparar el terreno para la afabilidad/no pudimos ser afables nosotros mismos*, parecen desear olvidar que Brecht fue además testigo sufrientemente privilegiado de una época terrible en la que millones de víctimas agotaron todos los padecimientos para que otros pudiéramos experimentar pequeños contratiempos.



II
SOBRE LOUIS ALTHUSSER

EL MAESTRO ROTO

Ignorarán siempre que están prendidos en una filosofía de sótano con reflejos mentirosos. Mala pasada del idealismo que no es el de quien lucha valerosamente por bellas ideas (tarea que abandonan al afanado materialismo) sino el de quien advirtiendo que una rosa huele mejor que la col, saca la conclusión de que también hará más rico el caldo.

Todo empezó muy pronto para un grupo de jóvenes que teníamos quince o dieciséis años en el 68. La biblioteca de mi hermano inagotable y pulcra alimentó la práctica recomendable. No nos dio tiempo a madurar la lectura de Lukács, Sartre o Marcuse. Las páginas de un filósofo francés del que acababan de traducirse tres obras, se nos echaron encima «casi en vilo, como si hubiesen de venir de pronto el mar o los fotógrafos» y nuestro desconcierto ante una realidad que nos abrumaba comenzó a tambalearse. Uno de nosotros debe conservar los clichés en los que está la traducción de *Lenin y la filosofía* y *Sobre el trabajo teórico; dificultades y recursos*, escritos cuyo fin era prepararnos prácticamente y servir como propaganda del rigor del materialismo histórico.

Muy pronto otra sorpresa cercana me atrapó para siempre: la enseñanza de Juan Carlos Rodríguez. Sus apuntes sobre Garcilaso o Shakespeare que aparentemente no tenían nada que ver sonaban, continuaban la música que nos había poseído. Falta a clase en el Instituto Padre Suárez para ir a escucharlo a Puentezuelas.

Ninguna barrera podía ya impedir el horizonte de mi lectura. No había autores buenos y malos, ortodoxos o heterodoxos, apropiados o peligrosos. Había que abarcar todo lo que pudiésemos porque todo se podía explicar.

Tuvimos mucha suerte: los plúmbeos y muertos manuales moscovitas en los que se educaron sin elección nuestros «viejos» no nos atormentaron nunca. Sabíamos dónde estaba el marxismo creador y vivo, con el incómodo regalo de que

el reconocimiento de la realidad provoca horror de ella. Aquellos manuales, silenciosos testigos de que las cosas no iban bien, reposan entre sus congéneres sin excesivo ajetreo. Abandonamos el economicismo definitivamente y nos dirigimos a la tierra casi ignota: la ideología.

Y pasó el tiempo no precisamente por el camino de Swan. Cuando apareció *Teoría e historia de la producción ideológica*, libro insignia de una obra que llevaba al marxismo a su punto más lejano y avanzado ante la indiferencia de sus beneficiarios se me ocurrió proponerle a Javier escribir a Althusser por nuestra cuenta y enviarle el libro como el mejor obsequio que podíamos ofrecerle a él, a quien casi todo se lo debíamos. Era preciso que se conociesen. Lo enviamos. Y Althusser nos contestó casi de inmediato. Cruzamos correspondencia. Conservamos sus cartas. Lo demás es muy largo de contar aquí.

De no haber elegido escribir lo que he escrito no hubiera podido hablar más que de su bondad. Bondad que mucha gente no veía, confundida en la necesidad de la intransigencia teórica. Habría hablado de cómo nos protegió de terribles epidemias, o nos abrió sin estruendo la puerta del psicoanálisis; de cómo nos dejó el más brillante aforismo para responder a la pregunta por el comunismo: toda la libertad sin explotación. Y si alguien quiere leerlo o releerlo, hágalo, sin dudar un instante, empezando con las turbadoras cartas a *Le Monde: Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Como demasiados sabemos, nadie le hizo caso. Era uno de sus últimos escritos antes de ser arrastrado a la boca del infierno de Comala.

Hace pocos días, por la tarde, una voz amiga me telefoneó desde París. Re-tuve un titular sólo: el maestro, roto. La exigua dramaturgia de la muerte no necesita texto.



PRESENTACIÓN DE *EL PORVENIR ES LARGO* DE LOUIS ALTHUSSER

Por un contratiempo de última hora me toca a mí empezar el acto de presentación del libro de Althusser *El porvenir es largo*. En Granada donde Juan Carlos recordaba que **altiser** no es **altiser** sino **altúser**.

Quisiera presentar algunas ideas sobre la significación de la obra del autor de *L'avenir*, en relación con el estallido de este libro póstumo. Me remitiré fundamentalmente a la historia. Para hablar de este libro, hay que refrescar la memoria histórica y saber lo que implicaron sus planteamientos no sólo para el pensamiento marxista, sino incluso para esta ciudad. No solamente porque exista un pensamiento marxista vivo, sino porque también sin Althusser hubiera sido muy difícil pensar en la existencia del Campo Freudiano, por ejemplo, aunque, evidentemente, él no tenga ninguna responsabilidad en eso.

En la invitación veis que el título de mi intervención tiene una resonancia de Semana Santa: Ecce Homo. En realidad alude a la «autobiografía» de Nietzsche. Cuando para la tarjeta de invitación de este acto se me pidió, por teléfono y de sopetón, un encabezamiento que figurara como concepto adecuado a mi intervención, quizá por la proximidad inmediata, asocié las palabras neotestamentarias con el **otro** crucificado. Pero la traducción que hay que darle al título elegido por mí no es la que todos sabemos, sino «he aquí el sujeto», mejor, «he aquí un sujeto deshecho». Sería, más bien, una radiografía del título nietzscheano. Esa sería la traducción de *El porvenir es largo* con la que, por otra parte, discutimos si refleja adecuadamente el original francés.

Todo el texto de Althusser es la mejor ilustración que yo conozco, de la definición del **yo** dada por Lacan: una función imaginaria; pero hay más. (De todas maneras, como está Jesús Ambel aquí, espero que él desarrolle esa parte, y, por tanto, voy a hablar muy poco de psicoanálisis ahora).

Ecce Homo tiene una segunda traducción que es, la que ahora hubiera dado: **Althusser y el horizonte del comunismo**. En primer lugar, la historia —hemos dicho—. El nombre del Althusser en España, pese a que el pensamiento althusseriano tuviera una influencia enorme, y sobre todo unos resultados que —como voy a tratar de explicar— ni el propio Althusser pudo pensar, está, sin embargo, enhebrado en una serie de polémicas que se pueden calificar de pringosas. Salvando una serie de críticas, digámoslo, legítimas y teóricamente válidas como, por ejemplo, la de Gerratana, en los años setenta (finales de los sesenta y setenta), en España había hasta una editorial, que publicaba sistemáticamente textos anti-althusserianos, la existencia de una amplia corriente de seguidores de la rue D'Ulm fue más mito que realidad. Se le atacaba mucho más de lo que se le leía en serio.

Pero el colmo de los ataques llegó (y no voy a contar todo ese rosario que abarcaba muchísimos nombres, he hablado de Gerratana que no aparece en *El porvenir es largo*, pero si aparece Rancière, que escribió un libro muy fuerte — *La leçon d'Althusser*—, y sin embargo, en *El porvenir* lo único que podemos constatar es la generosidad con la que *ElTus* (como lo llamaba Foucault) trata a Jacques Rancière. En 1978 —decimos— se llega al culmen de esa polémica anti-althusseriana; [estoy recordando un largo ensayo que escribí en ese momento con ese título, no publicado, (aunque sí resumido en los primeros seminarios de la ADEM)], con el libro del gran historiador Thompson, titulado *Miseria de la teoría*. Era a comienzos de 1978; pues bien, en ese libro, se dicen cosas tan tremendas como, por ejemplo, ésta: «en suma, el althusserismo es justamente el estalinismo reducido al paradigma de la teoría, el estalinismo al fin alcanzado, teorizado en cuanto ideología. El caso del althusserismo es uno de los más simples pues, como hemos visto, es acción de policía ideológica». Bueno, se le tacha de Proudhon redivivo (para justificar el título del libro), de agente al servicio de la ideología de URSS, etc. incluso algún despiste extraño con las comillas.

El libro que no tiene desperdicio en ese aspecto, es uno de los más desgraciados, por algo que comentaré a continuación, utiliza una nueva especie: «una capa social determinada, la **lumpenintelectualidad** burguesa; se trata de aspirantes a intelectuales cuya formación intelectual de aficionado los desarma ante absurdas evidencias y disparates filosóficos elementales...», y cosas por el estilo. Digo que es un triste destino el de este libro de Thompson porque, calientes estas frases, en abril, Althusser, que jamás había sido estalinista, publica, la crítica más ajustada que hasta entonces habíamos conocido del estalinismo. Se llamaba Lo que no puede durar en el partido comunista, cuatro artículos que aparecieron *Le Monde* entre el 24 y el 27 de abril de 1978.



La indirecta destrucción de lo que constituía el núcleo central de la crítica supuestamente demoledora de Thompson era evidente. Añadiremos que en un epílogo fechado en agosto (que está al final de la edición española de 1981 [esta que veis], Thompson se lamentaba de que no había leído los artículos de **Le Monde** porque «no han llegado a Worcester donde resido» (!!), sin que esto le impidiera escribir dicho epílogo.

Bien, a esto me refería cuando hablaba de pringosas polémicas. Todavía se nos pegan los dedos a determinados textos. Es un caso, podríamos tomar muchísimos más, pero no es el momento.

Pasaré a un segundo aspecto. ¿Cual fue la importancia de Althusser para todos nosotros? ¿Por qué estamos hoy aquí reunidos para hablar de él?

Como no se puede hacer un desarrollo teórico de todas las cuestiones que planteó desde su texto sobre Montesquieu hasta ese Manifiesto político, como yo denominaría *Lo que no puede durar*, me valdré de unas proposiciones que sintetizarían lo más esencial. Ocho proposiciones que contienen lo que puede ser fundamental retener del pensamiento althusseriano y que pueden servirles a algunos de los que veo en la sala.

La primera: no sólo es que **hay** lucha de clases, más importante: es que **hay** lucha de clases en la teoría y lucha de clases en la ideología.

En segundo lugar, que **hay** ruptura. Quizá su periodización de la obra de Marx se puede discutir, que si el 45 o el 47, etc. Pero hay ruptura. El marxismo no es una continuación del racionalismo burgués.

En tercer lugar: que **hay** aparatos ideológicos de estado (AIE). Como observaréis cuando leáis el texto que presentamos, veréis que estos aparecen continuamente y se dedica a hablar precisamente de uno que le afectó directamente: la familia.

(Estas proposiciones fueron recordadas por Balibar cuando tomó la palabra en el entierro de Luis Althusser).

Cuatro: La importancia de la sobredeterminación en la política y en la teoría.

Cinco: que la historia es *un proceso sin sujeto ni fines*, que también escandalizó en su momento, proposición por lo demás tremendamente espinozista.

En sexto lugar, una coincidencia fundamental, como fue para nosotros la de Freud y Lacan, la relación de Althusser con el psicoanálisis. La posibilidad de que por fin terminaran los malos encuentros entre el materialismo histórico y el psicoanálisis.

Séptima: los textos de Marx dejaban de ser sentencia para convertirse en problema. Nos enseñó a pensar.

Y, por último, en octavo lugar, quería subrayar ese texto decisivo del que hablaba: *Lo que no puede durar*. No se puede entender este texto si previamente no se ha entendido que él trabajó durante veinte años en lo que yo llamaría «lo que no puede durar en la teoría marxista». De aquí la fecundidad de sus intervenciones. Todo el esfuerzo de Althusser, está encaminado en ese sentido. De ahí la fascinación que tuvo para los que nos acercamos a él a finales de los años sesenta. Este punto puede resumir entonces todo lo anterior.

Ahora bien, vosotros sabéis que durante algún tiempo se consideró a Granada una fortaleza althusseriana, hoy es quizás tan sólo una ciudadela, una acrópolis. Pero es evidente que sería un error y también lo hemos oído muchísimo, pensar que el althusserismo en Granada, en nosotros, es simplemente una repetición de las ideas de Althusser, una relación de maestro-aprendiz. No hay nada de eso, aunque sea una idea extendida. Una idea fácil y falsa para etiquetar lo que hacemos. Por eso en este paso quiero hablar de los límites de Althusser.

Si ser althusseriano significaba haber escogido un sistema de pensamiento que hacía posible vivir de nuevo ese horizonte comunista del que hablaba hace un momento, no fue un obstáculo para percibir sus límites, y unos límites muy marcados. Indicaremos dos, teniendo en cuenta que están más claros por el desarrollo de una obra sorprendente, de alguien que está aquí a mi lado, que es Juan Carlos Rodríguez.

Uno. Althusser nunca pudo pensar que se podía hacer marxismo de la manera que él lo ha hecho con los sonetos de Garcilaso o de Mallarmé (no pudo pensar la radical historicidad del discurso ideológico). Eso que él no pudo pensar, esa posibilidad abierta es a la larga el mayor triunfo de Althusser. Me refiero a la ruptura definitiva que significa *Teoría e historia de la producción ideológica* con todas las teorías literarias, etc. Sin eso tampoco probablemente estaríamos hoy aquí.

Ser althusseriano no significa seguir a pies juntillas todo lo que dice Althusser, porque hay montones de cosas que estuvo continuamente rehaciendo, como, por otra parte, aparece en *L'avenir* y otras en las que se atascó definitivamente. Dos. Althusser señaló el modo estalinista como un peligro que nos acechaba en nuestro propio campo, pero no lo captó en profundidad, en su determinación última.

Antes de finalizar unas palabras sobre qué es este libro extraño.

No es una autobiografía como suele decirse, pero tampoco es un diario, ni son unas memorias —lo que Althusser dice en las primeras páginas de libro—. ¿Qué es? Pues si se quiere leer, está al final del libro: él lo llama «un libro, un ensayo», pero ¿para explicar qué? En este sentido se han buscado tanto en Fran-



cia como aquí diversos precedentes —tengo que recordar a mi amigo Victoriano Alcantud, es absolutamente forzoso, por sus desvelos en tenernos al día y por otras cosas más, (el texto lo tuvimos inmediatamente después de que apareció), y, de hecho ya han aparecido los *Cuadernos de cautiverio*, además de otros papeles pendientes por editar—.

Cuando se dice que hay precedentes de este libro, de este ensayo, allí donde se han señalado yo no los veo; se ha dicho Agustín, se ha dicho Rousseau, se ha dicho también las autobiografías de tipo romántico, pero yo no creo que, en absoluto, *L'avenir* tenga nada que ver con esto.

No es una autobiografía ni un diario a lo San Agustín porque la narración no gira en torno a la conversión y el triunfo del cristianismo sobre los propios instintos, merced a la continua intervención de la gracia divina, que es lo que estructura la obra de San Agustín. Ni está escrito a lo Rousseau, que se confiesa no ante Dios sino ante los hombres (cuando dice al comienzo de las confesiones, por ejemplo: «yo soy distinto a los demás, no sé si soy mejor o peor, pero soy distinto a los demás» etc), pero con una anotación además clarísima en la continuación de *Las Confesiones* que son *Las ensoñaciones de un paseante solitario*; Rousseau escribe para sí, no para los demás. Tampoco tiene mucho que ver con el yo romántico que se sumerge en su interior para exaltar la individualidad, la diferencia, y, como he dicho antes, tampoco con la autobiografía del siglo dieciocho.

En todo caso, tiene que ver con Montaigne y Hume, en la forma de hablar incluso (esa presencia de los nombres de la muerte —los cinco o seis primeros capítulos de *L'avenir*—), e incluso se podría decir que hay algo pascaliano, pero probablemente menos de lo que el propio Althusser piensa y dice, sobre todo cuando en los *Pensamientos* leemos : «el yo es odioso», «hay que odiarse a sí mismo» y «hay que buscar en nosotros un ser que no sea el propio yo»; evidentemente aquí, si se quiere, se pueden buscar analogías, pues Althusser reconoce que él conocía y que leyó mucho a Pascal, pero quizá sólo desde este punto de vista y de la importancia que tiene para la formación de la subjetividad moderna, la visión pascaliana le sirvió tanto a Nietzsche para poder atacar, como se sabe, al cristianismo, por la destrucción de ese gran alma.

Además, está *Ecce homo*. Pero claro, como se sabe, puede haber un paralelismo (la vida fue un martirio para Nietzsche igual que para Althusser), pero *Ecce homo* es un regalo de Nietzsche a sí mismo. Dice: «hoy en mi cuarenta y cuatro aniversario quiero regalarme este libro, quiero contarme mi vida». Recordad el subtítulo de antes y recordad el de Nietzsche: «como se llega a ser el que se es».

Vuelvo al comienzo: «he aquí un yo deshecho». En realidad se podría precisar un poco más: no se trata de un **yo** previo que se deshizo sino de un **yo** que nunca pudo llegar a atarse (Hume). Nunca pudo llegar a ser el que se es. Y tendría que deslizarme por la temática del simulacro, la máscara y la fábula. El yo como simulacro, el yo como fábula, el yo como máscara. Uno no es nunca allí donde **es**, sino siempre allá donde no se es más que el actor de **ese otro** que **se es**.

Como el minuterero me está mordiendo tengo que acabar. Repito una tesis que desarrollé en los seminarios del año pasado. Uno de los puntos secantes del psicoanálisis y el materialismo histórico es esta definición lacaniana del **yo** como función imaginaria. Esa sí es una coordenada correcta para entenderse. Cuando leíamos uno de los ensayos más conocidos de Althusser, el que trataba de los AIE, nos desconcertaba esa brusca irrupción de la interpelación ideológica. Vayan ustedes a la p. 160-161 de la edición de los *Escritos* y compruebenlo. Ahora tras *L'avenir* comprendemos mejor.

El suplicio de ese hilo perdido determinó su existencia prestada, pero tal vez esa misma pérdida abrió el margen preciso a la posibilidad de un asombroso pensamiento liberador.

Algo más: voy a dar satisfacción a una pregunta que siempre se nos hace —y que acaban de repetirme— sobre el comienzo de la relación con Althusser. Por qué Althusser entró en contacto con Juan Carlos y con nosotros. Lo cuento por primera vez en un acto público para disipar esa curiosidad. En el año 74-75, cuando Juan Carlos publica *Teoría e historia de la producción ideológica*, junto a un compañero mío de ese momento decidimos escribirle y enviarle el libro. Althusser contestó en seguida y dió origen a un intercambio epistolar que sólo se truncó con su internamiento. La ADEM tenía que haberla editado ya en el boletín, pero el problema es que conservamos muy poca de esta correspondencia, por una de esas desgracias que van unidas a la biografía de esta ciudad, en los años difíciles del 75 al 80. Si podemos recuperarla, la ADEM tiene pensado editarla anotada, porque ciertamente hay una parte de esas cartas enviadas a Althusser de las que no disponemos porque entonces no hacíamos copias. Exactamente sólo a partir de la carta que veis, del 7-4-75 es cuando realmente tenemos ya copia de lo que escribíamos a Althusser y de sus respuestas.



UN OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO EN LA TEORÍA MARXISTA Y EN LA FILOSOFÍA DE ALTHUSSER

Lo que dice la verdad, proyecta sombras

PAUL CELAN

Es sólo la base. Pero es la base

WALLACE STEVENS

La cuestión que exponemos en este breve ensayo estaba en parte contenida en nuestro primer seminario de la ADEM (1987-88) que empezando por su título mismo —*Lo que no puede durar en la teoría marxista*— se colocaba inequívocamente en un espacio de reflexión althusseriano. Y era así porque mi formación estuvo marcada (a finales de los años sesenta) por la irrupción de su pensamiento sobre una precaria red tejida con retazos de existencialismo, Lukács, Castilla del Pino, y otros autores que podíamos leer en las publicaciones de las nuevas editoriales (como Ciencia Nueva o Alianza), la riada que venía de hispanoamérica y una acuciante práctica política que nos llevó a un pequeño núcleo en Granada a emprender la traducción de *Lenin y la filosofía*¹.

Durante los años setenta discutimos y defendimos los planteamientos generales de Althusser en un trabajo inédito que titulamos *La polémica antialthusseriana*.

¹ Esa traducción que permanecerá conservada por José Benavides Vilchez y Francisco López decidimos no pulirla al aparecer la edición argentina, creo recordar, de Carlos Pérez editor en 1971.

Pero poco tiempo después los *impasses* teóricos se fueron agrandando balizados en parte por el propio Althusser: no sólo los *Elementos de autocrítica* o las cartas a *Le Monde* sino el texto clave para este escrito que es su intervención en Venecia, *¡Por fin la crisis del marxismo!*². Luego la tragedia sobrevino al maestro que nos había enseñado a pensar³.

Cuando en ese primer seminario de la ADEM intervinimos acerca de lo que no podía durar en la teoría marxista, en la provisional enumeración se incluía un apartado que señalaba las insuficiencias o los límites de algunas propuestas de Althusser. En efecto, no podían durar ni las explicaciones del socialismo real, los problemas organizativos y el Partido, la teorización sobre otras clases sociales (especialmente el campesinado), el desconocimiento de la importancia de la teoría de la producción ideológica así como del psicoanálisis lacaniano, e igualmente considerábamos inaplazable despejar el estatuto del materialismo dialéctico y la concepción de la filosofía marxista.

Ahora bien, todos esos problemas no sólo tenían un aire de familia sino que se encontraban en la cercanía, en la órbita de un agujero negro que terminaba siendo su sumidero: el estalinismo. En palabras de Althusser en su intervención en Venecia: «la casi imposibilidad de dar una explicación marxista de verdad satisfactoria de una historia que, sin embargo, se ha hecho en nombre del marxismo»⁴. Dominique Lecourt lo dijo de otra manera igualmente nítida: «Tout se passe comme si les marxistes qui assurent disposer de la première théorie scientifique de l'histoire ne pouvaient paradoxalement pas l'appliquer à leur propre passé»⁵. Es en este exacto lugar donde interrogábamos el conjunto de la obra de Althusser (la anterior a 1981) para encontrar alguna clave.

² En VV.AA. *Poder y oposición en las sociedades postrevolucionarias*, Ed. Laia/paperback, Barcelona, 1980, pp. 219-232. De todas maneras es reseñable lo tarde que muchos intelectuales marxistas acogieron las denuncias que desde los años treinta llegaban de la Unión Soviética.

³ Para una valoración actual de la obra de Althusser es imprescindible consultar la reciente aportación de José Luis Bellón, *Ideología de la representación y representación de la ideología*, Rev. Filosofía, Política y Economía en el *Laberinto* (Universidad de Málaga) núm. 13 (noviembre 2003), pp. 57-74 (primera parte).

⁴ Op. cit. p. 221.

⁵ *La philosophie sans feinte*, J-E Hallier-Albin Michel, París, 1982, p. 134. Enunciado que aunque Lecourt no lo diga pertenece a Korsch.



Y lo que *vimos* por sorpresa fue, tras una inconsecuencia conocida desde mucho tiempo atrás por nosotros (su concepto de ideología⁶), un obstáculo epistemológico que por supuesto le afectaba no sólo a él sino a toda la gran tradición marxistas anterior. La diferencia radicaba en que Althusser era el que más cerca estuvo de levantarle la falda a la imagen para ver que había detrás. Porque apartando toda una serie de planteamientos que fueron los que motivaron el aluvión de críticas que suscitaron sus escritos (ruptura epistemológica, Marx joven o maduro, materialismo histórico y dialéctico, proceso sin sujeto ni fines, etc.) secundarias en realidad, había que dirigirse al centro de sus preocupaciones que no era otro que político y que estaba resumido en esa cita veneciana⁷.

A Sylvain Lazarus no se le escapó este dato esencial: «La question de la pensabilité de la politique est celle de la pensabilité du marxisme après Stalin, après le stalinisme et le 20 congrès. Ce qu'il y a à penser là est initialement obscur et d'une grande difficulté. Toute l'oeuvre d'Althusser va y être consacrée»⁸.

⁶ Que desestabilizaba a su vez sus reelaboraciones sobre la filosofía. Para unas sucintas indicaciones sobre este nudo cfr. mi prólogo a la edición inglesa a J.C. Rodríguez, *Theory and history of a ideological production*, University of Delaware, 2002, pp. 5-12. En *Elementos de autocrítica*, Althusser rectificó sólo en parte su anterior concepción: «Pero yo veía la ideología como el elemento universal de la existencia histórica: y no iba mas lejos. Dejaba de lado la diferencia de las regiones de la ideología , y las tendencias de clase antagónicas que la atraviesan , las divide , las reagrupa y las enfrentan. La ausencia de la <contradicción> surtía efecto: no se mencionaba las luchas de la clases en la ideología. Por la brecha abierta de esta <teoría> podían emplearse el teoricismo: ciencia/ideología . Y así sucedió». En Ed. Laia/paperback, Barcelona, 197... pp. 55-56

⁷ No vamos a desviarnos ahora en una digresión sobre la valoración de la obra de Althusser. Nos conformaremos con unas pocas frases de Perry Anderson: « El problema reside en otra parte. ¿Es cierto, tal y como Thompson afirma, que el fruto global del althusserismo ha sido una 'plaga para la mente', como ideología totalmente reaccionaria' cuyas categorías cosificadas 'nunca será posible aplicar o probar en la escritura de la historia? La respuesta es que, muy al contrario, el althusserismo se ha mostrado notablemente *productivo*, generando una serie impresionante amplia de trabajos que se ocupan del mundo real pasado y presente». (La cursiva es del propio Anderson). Y a continuación enumera algunos de esos trabajos que abrazan investigaciones sobre historia medieval, economía, fascismo, colonialismo, aparato escolar, etc. Y lo que intentábamos hacer en España añadiríamos nosotros sin ningún rubor. En *Teoría, política e historia. Un debate con E.P.Thompson*, Siglo XXI, Madrid, 1985, pp. 139-140.

⁸ Sou la direction de Sylvain Lazarus. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, PUF, París, 1993, p. 11.

Sería necesario quizás una cierta demora en esta estación pero nos la vamos a ahorrar porque queremos alcanzar rápidamente las consecuencias de la imposibilidad de eliminar la oscuridad y la dificultad de la pensabilidad de la política después de Stalin (y del estalinismo mismo): la crisis del marxismo que en los términos de Althusser significa «un fenómeno que concierne, en la escala histórica y mundial, a las dificultades, contradicciones, *impasses* en los que hoy se encuentran comprometidas las organizaciones de lucha de clase revolucionarias que se inspiran en la tradición marxista. No sólo está afectada la unidad del movimiento comunista internacional, sus antiguas formas de organización destruidas, sino que se cuestiona su historia, y con ella, las estrategias y las prácticas tradicionales»⁹.

Sin salir del grupo de teóricos franceses que estuvieron en relación de una u otra forma con Althusser¹⁰ podemos constatar cual fue el final. Tomemos dos casos egregios. Pierre Macherey reconocerá que: « C'est pourquoi, dans les textes que j'ai écrits postérieurement à ces contributions au *Dictionnaire critique du marxisme*, j'ai renoncé presque complètement à m'appuyer sur la référence marxiste, non parce que j'en aurais renié les élans initiaux, mais parce qu'il m'a semblé que le marxiste n'avait d'avenir qu'hors de lui-même, en se libérant de sa terminologie figée et de ses problèmes qui avaient fini par tourner en cercle fermé, au contraire exactement de ce qui, au départ, avait constitué sa raison d'être. Continuer à être marxiste aujourd'hui, ce serait comprendre qu'il n'est plus possible de l'être de la même manière et chercher à en renouveler de fond en comble la perspective, en pratiquant à son égard une sorte d'infidèle fidélité»¹¹.

Alain Badiou en un texto publicado en 1985 aseveraba que la crisis del marxismo era ya completa fundamentalmente porque se le había acabado el crédito histórico. « Movimiento obrero, luchas de liberación nacional, Estados socialistas, ubicaban al marxismo en el orden de la Historia real, y lo diferenciaban de las simples corrientes de opinión, así fueran revolucionarias. Ellos transmitían la convicción de que la historia trabajaba en el sentido de la credibilidad del marxismo. La insurrección, el Estado, la guerra, la nación, la acción sindical de masas: todos estos términos, en los que se resume —en apariencia— la capacidad política obrera, encontraban su articulación en el marxismo, y su agente subjetivo supremo en el partido marxista. Se puede denominar “crisis del marxismo” al derrum-

⁹ Op. cit. p. 220.

¹⁰ Y a los que hemos reducido nuestra bibliografía aplicando la navaja de Occam.

¹¹ *Histoires de dinosaure*, PUF, París, 1999, p. 138.



be por etapas de ese dispositivo de referencias. El marxismo está hoy en día en la imposibilidad de seguir librando pagarés contra la historia. Su crédito se ha agotado, y lo vemos adquirir las proporciones comunes de la doctrinas»¹².

Georges Labica finalmente, cerraba el círculo iniciado en Venecia, tras el total desmoronamiento del *socialismo real*: «la voluntad de transición de esos regímenes, y en particular del más poderoso y más antiguo de ellos, a la economía de mercado y a la democracia de tipo occidental, parecen confirmar el final del comunismo, y con él, el del marxismo»¹³. Ahora bien, su ensayo (extracto de un texto mayor que no hemos podido consultar) intenta alcanzar una legibilidad histórica a través del examen de las vicisitudes del poder soviético, la invención leninista y los juicios de los críticos de la experiencia revolucionaria (de Kautsky o Guesde, a Pannekoek) para concluir que se trata al final, de la reunión de dos tipos de desarrollo *capitalista*, separados y aparentemente antitéticos. «Desde este punto de vista, el ‘socialismo realmente existente’ *alias* ‘el marxismo real’, no sería ni el adolescente rebelde, ni menos aún el hijo pródigo, sino el pariente pobre y arrepentido que regresa a la casa paterna. Semejante (hipo)tesis tiene, no obstante, que ser reflexionada de nuevo, porque a su vez desemboca en la siguiente problemática si se da como seguro que en Rusia el poder se ejerció *en lugar de* la burguesía, y la economía se desarrolló *en lugar del* capitalismo, entonces, ¿qué sentido darle a ese ‘en lugar de’ y, ¿qué consecuencias sacar?»¹⁴.

Pero reconocer las consecuencias definitivas de la crisis no solucionaba el problema. Simplemente lo dejaba intacto. Y efectivamente como sospechaba hamletianamente el propio Badiou «en la crisis del marxismo hay más cosas que las que el antimarxismo puede soñar»¹⁵.

Desde la segunda mitad de los años 80 Carlos Torregrosa y yo mismo volvimos a repasar fragmentos decisivos de la historia del movimiento comunista, releando simultáneamente todo el material teórico del que disponíamos, las po-

¹² *¿Se puede pensar la política?*, Ediciones Nueva Visión, B.A. 1990, p. 20. (La edición francesa de Editions du Seuil es de 1985).

¹³ *La apuesta perdida (Ensayo sobre la crisis del marxismo ‘real’)*, Revista Internacional de Filosofía Política (UNED-UAM), núm. 1, p. 40.

¹⁴ Op. cit, p. 51.

¹⁵ Op. cit. p. 34. Badiou se encomendaba a Bettelheim en la explicación de la naturaleza del socialismo real, desgraciadamente tras el golpe de agosto de 1991 los planteamientos de éste último se desplomaron como un castillo de naipes.

cas obras que estaban a nuestro alcance de los mismos actores de la revolución de octubre, la NEP y la industrialización acelerada, abriéndole paso a una hipótesis que hacía años reprimíamos y rechazábamos. Y que ahora podía cobrar su amenazante fisonomía.

Como motor de nuestro impulso teórico teníamos siempre presente esa anotación de Lecourt que hemos transcrito al comienzo y que también estaba en el Balibar de los *Cinco ensayos de materialismo histórico*.

Por supuesto una de las cuestiones que para mí quedó completamente clara es que el marxismo es sólo materialismo histórico, y lo que se llamó —según expresión de Dietzgen— materialismo dialéctico (Marx y Engels sólo hablaron de dialéctica materialista, que no es lo mismo) está incluido dentro del materialismo histórico despojado de toda vana presunción de ocupar por un lado, la silla gestatoria de la presentación científica del sistema orgánico unitario de las ciencias y sus relaciones y, por otro, esa metafísica del Estado proletario en la que lo convirtió Stalin ¹⁶. Según Lazarus: «C'est la leçon qu'Althusser retient contre Staline: il faut pouvoir penser les formes du sujetif, les opinions, en un mot l'ideologie, en d'autres termes qu' «esprit de parti et ennemi de classe». Il n'y a plus de hyène dactylographe» ¹⁷.

En este aspecto Poulantzas (como en tantos otros) llevaba razón al negar la distinción entre materialismo histórico y materialismo dialéctico (frente al empeño de Althusser y Badiou), admitiendo el otro planteamiento althusseriano, recogido de Marx y de Lenin, de una transformación práctica de la filosofía, sin hacerse muchas ilusiones tampoco, ya que, aunque esa nueva práctica de la filosofía se puede rastrear de manera alusiva en los grandes nombres del marxismo, difícilmente se la podía exponer de un modo sistemático ¹⁸.

¹⁶ Más aún, aunque apoyado en una investigación histórica de carácter científico (el materialismo histórico), el marxismo es desde mi perspectiva, una teoría política para transformar el capitalismo, para acabar con todo tipo de explotación. Una teoría política que presupone una definición de la política como aquel arte cuyo objetivo es desviar a las clases dominadas de sus verdaderos intereses. Entonces, el marxismo puede ser el arte del manejo del nudo de contradicciones de una formación social (ver el Lenin de *las Cartas desde lejos* y de las *Tesis de Abril*, el Trotsky del arte de la insurrección en la revolución rusa), o un arte defensivo en tiempos de reflujo para evitar la derrota total de los explotados, y, sobreviviendo poder vencer (ver el Mao de la Larga marcha), etc. Una problemática gramsciana si se quiere catalogar de alguna manera.

¹⁷ op. cit. p. 16.

¹⁸ Esa tentativa de una nueva práctica de la filosofía estaba entreverada en la propia escritura de Althusser. Lecourt lo percibió así: «Parce qu'Althusser, communiste, même dans ses textes difficiles,



Una descripción metafórica de la teoría marxista como teoría de la revolución tendría que abandonar el modelado granítico que nos ha transmitido la codificación estalinista para abrir paso a un paisaje kárstico.

¿Cuál era ese obstáculo epistemológico heredado que ni Althusser ni los que trabajaron más o menos cerca de él pudieron superar? Estando, sin embargo, muy cerca, en una proximidad inmediata con él. Por ejemplo, cuando a mediados de los setenta se debatió de mil formas el concepto de 'dictadura del proletariado'. Curiosamente la única parte que se analizaba era la de un lado del sintagma: el término dictadura. Pero nunca el de proletariado.

Aquí está el obstáculo que el marxismo nunca quiso ver. No quiso examinar que pasaba con esta clase universal cuando se encontró en posición dominante a través de su consecuente organización política que la había llevado al poder. Y como consecuencia tampoco se pudo pensar qué relación guardaba con el marxismo en tan específicas circunstancias. Sólo Lenin olfateó la cuestión y dejó claros indicios de que iba encaminado a descubrirla (gracias a su concepción de la clase obrera ya en una obra tan temprana como el *¿Qué hacer?*)

¿Cómo problematizar una clase que garantizaba la verdad y victoria en el proceso histórico? No había escrito Marx que: «El peculiar desarrollo histórico de la sociedad alemana, pues, cerraba las puertas del país a todo desarrollo original de la economía 'burguesa', pero no a su crítica. En la medida en que tal críti-

avait une <manière de philosophe> très particulière, dont on avait, en tout cas, perdu l'habitude depuis longtemps: elle touchait directement le lecteur, elle lui <parlait>. Elle touchait le lecteur, touchait, à travers ses thèses abstraites, à des problèmes théoriques, idéologiques et en définitive politiques d'autant plus brûlants qu'ils étaient trop souvent recouverts d'un silence officiel», op. cit. p. 122. Y existe una apreciación muy interesante de Constanzo Preve que no podemos comentar ahora y a la que creemos no se le ha prestado la suficiente atención: «Or je soutiendrai que Louis Althusser a représenté unes des plus remarquables tentatives qui aient été effectuées dans la seconde moitié du xx siècle pour modifier philosophiquement ce niveau décisif qu'est le sens común du militant communiste historique. Mais cette tentative (c'est du moins ma conviction) a totalement échoué: non parce qu'Althusser n'aurait pas su s'exprimer avec une clarté, une force de persuasion et une profondeur suffisantes, mais parce que celui à qui il destinait son message était en réalité absolument intransformable et que quand l'interlocuteur est intransformable le message devient intégralement irrecevable. Permettez-moi d'insister lourdement sur ce couple de catégories (intransformable/irrecevable), car c'est lui, je dirais même lui seul, qui à mon avis rend compte de la tragédie historique d'Althusser», *Louis Althusser: la lutte contre le sens commun dans le mouvement communiste 'historique' au XX siècle*, en Sylvain Lazarus, op. cit., p.128

ca representa, en general, a una clase, no puede sino representar a una clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado»¹⁹.

Es posible parafrasear al propio Althusser: lo que el marxismo no pudo ver , no es lo que no veía, es lo que veía; no es lo que le faltaba, es, por el contrario, lo que no le faltaba; no es aquello en que falla, es, por el contrario, aquello en que no falla. El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino sobre la vista misma. Es un desacierto relativo al ver: el no ver es, pues, interior al ver, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver.

La misma relación que define lo visible define también lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática; como aquello que prohíbe y rechaza la reflexión del campo sobre su objeto, o sea, la puesta en relación necesaria e inmanente de la problemática con alguno de sus objetos. Así ocurre con el oxígeno en la teoría de la química flogística, o con la plusvalía y la definición del ‘valor del trabajo’ en la economía clásica. Estos nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos.

La diferencia radica en este punto precisamente, porque es evidente que el objeto ‘proletariado’ sí es un objeto de la teoría marxista²⁰. Resumiendo diríamos que el proletariado era el único concepto que no había pasado por la criba dialéctica.

¹⁹ Marx, K. *El Capital*, volumen 1, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1975, p. 15-16. El texto pertenece al epílogo o postfacio a la segunda edición de 1873.

²⁰ Esta es una de las cuestiones que indagué en *Teoría de las formaciones sociales postcapitalistas (Una investigación histórica: URSS 1924-1934)*, Tesis de doctorado, 1995, ahora publicada en CD por la Universidad de Granada, 2003. (No es una versión definitiva pues por diversos motivos dejé fuera del texto las partes dedicadas a la filosofía, al arte y a los ‘orígenes’ leninistas de la cuestión agraria). Y lo que resumimos en Carlos Enríquez del Arbol/Carlos Torregrosa, *El proletariado que existió*, U. de Granada, 2002: nuestra teoría marxista de la desmitologización del proletariado que expusimos públicamente por vez primera en 1991. Hicimos una autopsia del socialismo real desde el marxismo. Llegamos con la nave de Argos al territorio de la Gorgona, buscamos a la Medusa, pudimos mirarla a los ojos en el reflejo de nuestra historia (escudándonos de la sal y la piedra) y la decapitamos. ¿Y el caballo alado que brotará de su cuello?



El lugar más conocido donde aparece ese concepto del proletariado como clase universal, es obvio, en el *Manifiesto Comunista*, como oposición a todos los anteriores movimientos históricos que se produjeron siempre en interés de minorías, mientras que el proletariado no puede levantarse y permanecer erguido sobre sus pies, si no es haciendo saltar toda la estructura sobreimpuesta a la sociedad oficial. El gobierno del proletariado como consecuencia del desarrollo del modo de producción capitalista borrará todavía más rápidamente las diferencias nacionales y los antagonismos entre pueblos. Los trabajadores no tienen patria. Pero es interesante recordar que la teorización del proletariado como clase universal atraviesa la obra de Marx desde la *Crítica a la filosofía del Derecho (Estado) de Hegel* hasta *La Guerra civil en Francia* o la *Crítica del Programa de Gotha*, con dos precisiones mínimas necesarias: por un lado, que Marx lo descubrió como clase universal a partir de las inconsecuencias de la filosofía hegeliana que se constatan desde los artículos de la *Gaceta Renana* en 1842, en tanto en esa filosofía el Estado es independiente de la vida económica y social, y en tanto la clase universal de los funcionarios públicos (burocracia) es en realidad la encarnación institucional de la alienación política y expresión de la ilusión de que el Estado realiza la universalidad humana, y, por otro lado, la ruptura que representa a partir de *La ideología alemana* la comprensión de que son las contradicciones de la sociedad capitalista y el mecanismo invisible de explotación las que conducen tendencialmente al proletariado como verdadera clase universal a abolir sus condiciones de existencia, la propiedad y a abolirse a sí mismo, después de atravesar la península categorial que lo conformaba no sólo como fenómeno histórico sino como paradigma de que sus sufrimientos y su deshumanización representaban los de la condición humana misma.

Deshipostasiada la clase universal hegeliana se transforma en el materialismo de la lucha de clases en instrumento de explicación histórica. En el proletariado radica la realización contemporánea y final de la universalidad, y es sólo en esta medida en que se le imputa significación y misión históricas. Pero si el socialismo utópico no puede construir el futuro por sus carencias en el entendimiento adecuado del presente sólo el estudio de las relaciones capitalistas existentes pueden facilitar las claves para descifrar las tendencias fundamentales que operan dentro de ellas, y la sociedad comunista será tratada tal como ella emerge, tras prolongados dolores de parto, del capitalismo. Y la forma Estado en tanto esfera universal también deberá ser suprimida, pues solamente la desaparición de una forma separada de universalidad hará posible la realización de la universalidad.

Esta categorización del proletariado como clase universal pasará a convertirse en inconsciente en la teoría marxista y cuando se produzca el gran acontecimiento

de Octubre permanecerá opaco a la reflexión dadas, además las nuevas circunstancias en las que quedó confinada una revolución que se pensó de una amplitud espacial y social mucho mayor. Las dificultades del régimen soviético impulsarán a Lenin a acercarse inquisitivamente a la configuración de clases emanada tras la guerra civil y a las dificultades inherentes a una situación histórica imprevista. Pero la prematura desaparición del jefe bolchevique impidió con seguridad otro devenir de las condiciones sociales establecidas. La solución que impulsará Stalin —socialismo en un solo país—, como bien resume Lecourt « n'était en realite fondée sur aucune analyse théorique ni des causes de l'échec inattendu de la revolution en Europe ni de l'autonomie relative de la révolution russe. Cette thèse faisait plutôt de nécessité vertu et se présentait comme un mythe chargé de masquer la crise théorique ainsi ouverte; une manière de fuite en avant devant les problemes théoriques et politiques nouveaux dont la conjoncture exigeait la solution»²¹. Lo no visto es que será el *imperativo proletario*²² el que sostendrá tanto la política de industrialización acelerada como la de colectivización forzosa. Y en ese sentido se debe entender el ca-

²¹ *La philosophie sans feinte*, op. cit. pp. 135-136.

²² Lecourt tal vez extraña algo de la ideología estalinista que combina «une manière de mystique ouvriériste dont le sectarisme anti-paysan se dissimulera sous l'hymne, d'apparence universaliste, et officiel depuis 1935, à l'homme nouveau», etc., op. cit. p. 144. Esa 'mística' proletaria tiene otra 'fuente' que el imperativo kantiano que tiene una referencia clásica inopinadamente irónica en la *Sátira* sexta de Juvenal. Se trata del pasaje, en esta sátira de elogio de la soltería, donde se quiere saber si un hombre debe casarse o no. Lo ha puesto de manifiesto Miller: «*Hoc volo, hoc jubeo*, 'je le veux, je l'ordonne'. À quel moment ces mots apparaissent? Quand il rapporte les préjugices qu'une femme mariée peut faire subir à un homme. On a pour ainsi dire la description du tyran féminin. Le tyran féminin: *Je le veux!* Et que veut-il? Kant a rencontré à ce moment la voix du devoir. À l'instant même où l'épouse s'adressant à son mari dit: *La crois pour cet esclave!* C'est la crois de la experience. Ensuite, le mari répond: *Quel crime a-t-il commis? Quel témoins? Quel dénonciateur? Écoute, il y va de la vie d'un homme, on doit prendre son temps!* On imagine Kant lui-même parlant comme cet homme: rappelant qu'il faut faire un jugement raisonnable. Mais pas du tout, c'est tout le contraire: Kant se reconnaît dans les paroles de la femme! Il reconnaît la voix du devoir tyrannique dans la voix de la femme. *Pauvre con! -dit elle- Un esclave, un homme? Il n'a rien fait, mais je le veux, c'est mon bon plaisir, c'est un ordre!* Juvenal continue: et voilà, elle fai la loi... C'est dans un tel moment de pleine certitude que Kant rencontre la voix du devoir», en J-A. Miller, *Lakant*, École de la cause freudienne, Navarin-Seuil, Paris, p. 41. Se trata del Seminario *Lakant* acontecido en Barcelona el 18 de septiembre de 1999 con varios ponentes. Al no disponer en este instante del texto español cito por la traducción al francés de Yasmine Grasser y Adela Bande-Alcantud.



pítulo de *El proletariado que existió* en el que hablamos de Stalin como el proletario puro²³.

Es en ese momento cuando el materialismo dialéctico se constituye realmente por un decreto de 1931 identificándolo al *marxismo-leninismo*²⁴ y con ese mismo acto se convierte en problema teórico y político que la filosofía marxista heredará con unas calamitosas secuelas que tardarán en cicatrizar. Mitin, diplomado reciente en el Instituto de Profesores Rojos, portavoz de Stalin en filosofía, junto a Iudin y Raltsevich, encabezarán la ‘bolchevización de la filosofía’ cerrando el debate que venía desarrollándose entre Deborin y Stepanov en la revista *Bajo el estandarte del marxismo*. Desde 1924 hasta 1930 dos tendencias filosóficas estaban en disputa en la URSS: los ‘dialécticos’ cuya figura principal era Deborin que comandaba un grupo en el que podemos destacar a Karev y Sten y los ‘mecanicistas’ agrupados alrededor de Stepanov y cuyos mayores representantes pertenecen al ámbito de la ciencia como Timiriazev hijo, y Bosse, o al de la filosofía como Axelrod, Variash y Sarabianov. La disputa no era sólo ideológica sino que abarcaba cuestiones institucionales, de hegemonía cultural (empezando por la reticencia de la Academia de Ciencias a colaborar con el poder soviético —de hecho hasta 1928 no habrá ningún miembro comunista—), y por supuesto el permanente conflicto en el Partido que iba triturando la élite de Octubre. De hecho el citado decreto de 1931 es una consecuencia de la derrota de Bujarin y del aniquilamiento de la NEP.

Los ‘mecanicistas’ defendían una concepción que contiene un conjunto de enunciados generales del tipo: «la dialéctica debe recibir el contenido de las ciencias contemporáneas», «la ciencia es ella misma filosofía», «no hay ninguna ley o regularidad que no sea físico-química», etc., lo que no evitará que, por ejemplo, dentro de esta tendencia haya científicos como Timiriazev hijo que dedicarán variados escritos a combatir la teoría de la relatividad denunciando su carácter idealista-machista.

Frente a ellos, los ‘dialécticos’ o ‘deborinianos’ consideran que la crisis generalizada de las ciencias de la naturaleza que tiene derivaciones ideológicamente

²³ op. cit. pp. 149 y ss.

²⁴ El Decreto del CC del PCUS concerniente a la revista *Bajo el estandarte del marxismo* de 25 de enero de 1931 se encuentra reproducido en las pp. 318-320 de René Zapata, *Luttes philosophiques en URSS 1922-1931*, PUF, París, 1983. Este importante libro lleva un prefacio de interés de Dominique Lecourt.

te peligrosas porque conduce a los científicos al idealismo, es en el fondo metodológica. Es necesario elaborar una metodología general para las ciencias que las afirme sobre el materialismo, y, esa metodología no puede ser otra que la lógica dialéctica.

Las resoluciones de la IIª Conferencia de las instituciones marxistas-leninistas de investigación científica (que reunió 229 delegados) celebrada en Moscú entre el 8 y el 13 de abril de 1930 sancionan la victoria de los deborinianos sobre los mecanicistas²⁵. Pero el disfrute de aquellos durará muy poco porque a lo largo del año se desarrolla la ofensiva de los ‘bolchevizadores’ que tras la celebración del XVI congreso del partido a comienzos del verano y con el apoyo de *Pravda* y *Bolchevik*, denuncian el carácter formalista y especulativo de los deborinianos y los peligros oportunistas del divorcio de la teoría y la práctica. Como colofón el propio Stalin el 9 de diciembre participa en la reunión de célula del partido en el Instituto de Profesores Rojos apoyando a los ‘bolchevizadores’ y denunciando el ‘menchevismo idealizante’ de los deborinianos. El decreto citado no se hará esperar²⁶.

El propio Mitin en 1935 hará una primera exposición sistemática del materialismo dialéctico en la *Gran Enciclopedia Soviética* que servirá como base a la aparición en 1938 de *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* en el que Stalin fijará como un nuevo Rómulo el perímetro del marxismo. La filosofía garantiza la línea política y proclama al materialismo histórico una aplicación entre otras del materialismo dialéctico. Apoyándose en textos de Engels la dialéctica queda convertida en un principio metodológico universal y en una categoría ontológica al enunciar las leyes más generales del pensamiento y del ser. La dialéctica instalada en el ser se transforma en principio evolutivo y justifica el desarrollo soviético de las fuerzas productivas emprendido. Con el desajuste en la concepción de la contradicción entre la unidad de los contrarios y el privilegio a la identidad de los contrarios²⁷.

²⁵ En René Zapata, op. cit. pp. 236-244.

²⁶ Detalles de aquellos años se pueden contrastar por los relatos de los que emigraron al Occidente capitalista, como ocurrió con los casos de Abdurakhman Avtorjanov, estudiante del Instituto de Profesores Rojos, o de E. Kolman que formó parte de la troika bolchevizadora del decreto de enero de 1931 junto a Mitin y Maximov.

²⁷ Cfr. *La philosophie sans feinte* pp. (40-44 y 144-148) de la que estamos resumiendo un instante (que a su vez resume a R. Zapata) y sin querer entrar ahora a discutir esta cuestión decisiva. Dice Lecourt: «Staline n’arrivera jamais à concevoir l’unité des contraires, le primat de la contradiction sur les contraires, et le primat des conditions matérielles de la contradiction sur la contradiction elle-



Tras esta experiencia real y trágica, una lectura de las tesis bakuninianas que denuncian en Marx un doble proyecto de dictadura ('científica', de los dirigentes sobre los militantes y 'social', de los obreros contra las otras clases explotadas en particular el campesinado) debería haber inquietado algo más²⁸.

El último gran intento de presentar un orden de exposición coherente del materialismo dialéctico, teniendo en cuenta los precedentes esfuerzos de Engels, Stalin, Lenin, y bajo el prestigio de Mao, es el del Alain Badiou de comienzos de los setenta y cuyo producto más logrado tal vez fuese *Théorie de la contradiction*²⁹. Pero la articulación que efectúa de la dialéctica se expresa en una serie de proposiciones absolutamente dudosas entonces, sobre la cuestión sin-

meme; c'est-à-dire les éléments constitutifs de cette catégorie et le premier mot du marxisme en philosophie. Au lieu de cela, il affirme l'identité des contraires réduits à n'être, dans une perspective néo-hégélinne affadie, que <l'aspect positif et l'aspect négatif des choses>, <l'ancien et le nouveau> qui nécessairement apparaît, en <germes>, à l'intérieur de l'ancien pour l'emporter», pp. 146-147. En todo caso tendría que remitir a mi seminario del 2002 (*Lenin y la dialéctica de la revolución*) en el que traté el problema. Sin embargo, una cita del anexo en mi artículo *¿Qué hacer? de Lenin o la política de la diferencia* Rev. Economía, política y filosofía en el *Laberinto*, núm. 9, mayo 2002, puede servir para señalar el entronque con la indagación histórica: «Los resultados de mi investigación dejaban diáfananamente en evidencia que la dialéctica marxista no podía sino desmarcarse absolutamente de la *identidad de los contrarios*. Los viejos debates de los años sesenta, y, sirva como ejemplo el de Godelier/Séve mostraban por una parte su importancia teórica y por otra alguna pequeña limitación. Decía así Godelier: «Es fácil demostrar que si el principio de la identidad de los contrarios implica 'a fortiori' el de la unidad de los contrarios, la reciprocidad no es verdadera. Los contrarios pueden unirse sin ser necesariamente idénticos. Para Hegel el Amo es él mismo y su contrario, el Esclavo. Para Marx el capitalista no puede existir sin el obrero, pero no es el obrero». Nosotros tras nuestra investigación sobre la infraestructura ideológica del estalinismo añadimos, como hemos visto por la cita anterior este matiz: el obrero puede existir sin el capitalista. El proletariado puede existir sin la burguesía», p. 72.

²⁸ Desde luego sabemos que a Marx le preocupó lo suficiente como para anotar la obra de Bakunin *Estatismo y Anarquía* con unas notas marginales que han permanecido mucho tiempo inéditas y que hoy seguimos sin conocer.

²⁹ Ed. Maspero, París, 1975. Hemos dicho 'un' y no 'el' porque el propio Badiou indica después de la *Présentation* que: «Le matérialisme dialectique n'est pas un système au sens de la philosophie spéculative, en particulier il ne comporte pas de commencement ni d'ordre invariable d'exposition», p. 11. Son curiosas varias cosas. Por ejemplo, el orden de aparición con la inversión de Stalin (que se expone antes que Lenin), la ausencia de un apartado para Marx (aunque luego se le citará —pocas veces separado de Engels y para rechazar que la 'negación de la negación' sea una ley— o la aprobación a la mejora que supone Stalin sobre Engels, etc.

dical (rechazar el entrismo leninista en nombre del leninismo), sobre los jemereros rojos, sobre el imperialismo soviético y estadounidense, sobre Portugal, sobre Althusser, etc., de difícil digestión hoy.

Finalmente en Balibar, el más cercano colaborador de Althusser, encontramos la misma constatación de fracaso que en Labica, Macherey, Badiou, etc., aunque sea con otros matices («Force est pourtant reconnaître que le marxisme est aujourd'hui une philosophie improbable», [...] «Cela veut dire que le marxisme ne pourra plus fonctionner comme entreprise de légitimation», [...] «Mais la dissolution du lien —conflictuel— entre le marxisme et les organisations politiques...», etc.³⁰. Estamos de acuerdo con él en que «Il n'y a pas de doctrine, il n'y a que de fragments (et par ailleurs des analyses, des démonstrations)», con un pequeño añadido: una vez desmoronado el estalinismo. Con una deducción desagradable pero verdadera: haberse matado pensando «la filosofía de Marx», es un imaginario camino a ninguna parte de los muchos con los que está tejida la historia de las luchas por transformar esta *snuff movie*³¹ real (no imaginaria) mundial que es el capitalismo. Lo que no quiere decir que ese camino terrible sea inútil para nosotros. Siempre que podamos articular las indicaciones mudas, incluso las posadas que se levantaron para pernoctar, las cenizas de los fuegos que se tuvieron que apagar precipitadamente. Porque, al final, ¿vencieron los nuevos filósofos?

Es hora de bosquejar algunas líneas maestras de nuestra teoría de la desmitologización del proletariado. En primer lugar, despejamos el problema de la relación entre capitalismo monopolista de Estado (CME) y capitalismo de estado (CE) separándolos con una precisa diferenciación: el capitalismo de estado según nuestra concepción tiene una característica sorprendente que despistó a la mayoría de los investigadores, que **no** es capitalista. En segundo lugar, comunicamos el estalinismo estaliniano con Hegel y con el proletariado, consiguiendo establecer el binomio esencial: socialismo real = *capitalismo de estado* + *Estado hegeliano*. La infraestructura sobre la que se puede comprender este binomio se muestra mirando la fuerza histórica única que puede aniquilar el interés particular y llevar hasta sus últimas consecuencias el interés general: el proletariado. Que sepamos nadie ha ensayado el análisis del estalinismo sobre esta realidad. Era probablemente más cómodo, menos lacerante, cargar las responsabilidades a la burocracia, a una nueva

³⁰ *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 1993, p. 115.

³¹ Traduzcamos así: peli en donde se espicha.



clase explotadora, a una burguesía de Estado, etc. Fuera de las relaciones de producción capitalistas el proletariado es clase universal y el voluntarismo estatal su más expresiva objetivación. La burguesía no puede existir sin el proletariado pero éste sí puede hacerlo sin aquella. Pero si esta clase emancipada no crea en las nuevas condiciones postrevolucionarias, postcapitalistas, los presupuestos de su propia desaparición (y sólo puede hacerlo, que sepamos, con la ideología marxista), se fortalece y reproduce en su propia objetividad: el Estado³².

Si el proletariado en el poder sobre la base del capitalismo de estado (no se debe olvidar que no es capitalista, elemento fundamental en nuestro planteamiento), debido a sus reales condiciones de existencia, sólo podía engendrar una ideología estatista de lo público, podemos preguntar ¿existía alguna representación histórica absoluta de la ideología de lo público?

Sí que existía. Más aún, los marxistas la habían tenido siempre delante de las narices. Volvamos a leer bajo esta problemática la *Filosofía del Derecho* hegeliana y, de nuevo, la *Crítica* marxiana del 43. De pronto Hegel adquirirá otra inteligibilidad.

En tercer lugar, logramos elaborar un conjunto de seis proposiciones como fácil diana para no ocultarnos y poder recibir los disparos de la crítica. Son éstas: dos postulados, un lema, un teorema y dos corolarios en relación al proletariado como objeto clave para comprender nuestra historia.

Primera proposición: (postulado) *el proletariado es la única clase universal de la historia.*

Segunda proposición: (postulado) *la burguesía no puede existir sin el proletariado, el proletariado sí puede existir sin la burguesía.*

Tercera proposición: (lema) *la «sustancia» objetiva del proletariado es el Estado.*

Cuarta proposición: (teorema) *si se «somete» el marxismo al proletariado en el poder tenemos el estalinismo, si el proletariado se «somete» al marxismo tenemos el leninismo y, por tanto, la posibilidad real del comunismo*³³.

³² Nos pareció insuficiente el intento de Balibar de esclarecer la cuestión distinguiendo entre 'clase universelle' y 'rôle universel du proletariat', en op. cit. pp. 54-55. Siguiendo con nuestra navaja, para una discusión del problema del concepto de clase, de conciencia de clase, etc., cfr. el citado libro de Perry Anderson.

³³ No puedo detenerme en esto pero creo que esta proposición soluciona la pregunta de Balibar: Y a-t-il donc, pour une dialectique marxiste, un chemin possible entre le 'mauvais coté' de Hegel et le 'mauvais coté' de Benjamin?, en *La philosophie de Marx*, cit, p. 97.

Quinta proposición: (corolario) *históricamente lo que se produjo fue la primera condicional de la proposición cuarta, esto es, el sometimiento del marxismo al proletariado en el poder. El resultado es un tipo de formación social que nosotros hemos denominado estalinismo= capitalismo de estado + Estado hegeliano.*

Sexta proposición: (corolario) *el capitalismo de estado en estas condiciones tiene una propiedad esencial que ha despistado hasta ahora a casi todos los que se han acercado a su estructura: que ya no es capitalismo.*

Quizás no sea en vano recordar que la dialéctica a pesar de todo no conoce la misericordia y enseña las visceras de la historia con los colmillos clavados por el inexorable antagonismo. En diciembre de 1971, Salvador Allende desde la tribuna del estadio nacional y ante la asistencia inmensa y vibrante de la Unidad Popular, pronunciaba estas palabras: «Será necesario que me acribillen a balazos para impedirme cumplir el programa del pueblo».



III
SOBRE EL PSICOANÁLISIS LACANIANO

Un olvido ha provocado que en el programa apareciese como horroroso título definitivo de mi intervención lo que no era más que indicación provisional. Ahora queda restablecida la situación: Real, simbólico, imaginario-radical historicidad.

Hablar de crisis de identidad y procesos de segregación es dar cuenta de una serie de movimientos que se configuran hoy no sólo por la expansión hacia el exterior que es una característica del modo de producción capitalista desde sus inicios sino por la intensamente desesperada búsqueda de acumulación en su impulso de autoexpansión que es lo que determina lo que se ha llamado globalización. Lo que nos conduce a hablar de inmigración por ejemplo, de como la verdad no tan oculta es que al entramado económico europeo le conviene contar con una tasa relativamente amplia de infraempleo, que no cabe cubrir de manera satisfactoria con la población autóctona, básicamente porque no se deja. De que los necesita en cantidad ligeramente excesiva: la suficiente para que haya competencia entre ellos y acepten trabajar en lo que sea, por el salario que sea y en las condiciones que sea. Aunque no sea sólo para esa función para la que se necesita a los inmigrantes. «Carpe diem, dijiste/querido Horacio, pero/¿y los que no tienen día y sólo noche?/ Y los que gimen siempre bajo el látigo,/ y quieren que oscurezca pronto con la muerte/¿no tendrán ni un verso tuyo?».

¿No ven como Africa nos devuelve los safaris?

En fin por allá iba la cosa de la desorganización identitaria, etc., que no es de ahora como algunos incautos creen sino una digna tarea que ha tenido empleado al capitalismo los últimos 500 años. Recuerden que Marx dijo que el capitalismo venía chorreando sangre y lodo. Pues ya ven. Sigue sin perder la costumbre. Y aunque desde 1989 se ha difuminado un horizonte analítico eso no impide que se cumpla el hallazgo lacaniano de que lo rehusado en lo simbólico retorne en lo real.

Al tener que dar un giro hacia la introspección intelectual, en el tiempo del que disponemos quisiera subrayar dos cuestiones.

En primer lugar un sesgo de la obra lacaniana que es analógico con nuestros esfuerzos en el campo del materialismo histórico: en *teoría*, nada de compromisos, nada de cómodas adaptaciones. Sólo rendición ante el empuje de lo verdadero (ya que la verdad toda no puede decirse). Escojamos un lugar. S-III, p. 342. Cerca del yo determinativo cuando habla de las escrituras no alfabéticas como el chino. «Emil Ludwig escribió un libro de una injusticia casi difamatoria contra Freud, en la cual evoca la impresión de alienación delirante que según él provoca su lectura. Casi diría que prefiero un testimonio como éste al borramiento de los ángulos, a la reducción melosa a la que se dedica la literatura analítica que pretende seguir a Freud».

En segundo lugar, el chiste; el atajo del chiste. El chiste como excelente medio para resumir las dificultades y recursos de la teoría. Es muy divertido, como J-A Miller hace relativamente poco aludía a los obstáculos que Lacan tuvo que afrontar, recordando que el chiste tiene que ser sancionado por la parroquia, que el chiste desconcierta al Otro pero necesita su consentimiento, que sólo hay chiste de lo particular (no hay chiste en el espacio abstracto), en fin que la parroquia es un Otro limitado. Pues el caso es que Lacan le contó un chiste a la IPA, el chiste de su enseñanza, y a ésta no le hizo ninguna gracia. Le dijo que no era un buen chiste, más aún que ni siquiera era un chiste.

Lacan tuvo entonces, como bien saben ustedes analistas, que fabricar su propia parroquia para que le rieran los chistes y además inventó el matema que es un chiste para todos.

En 1974 Juan Carlos Rodríguez contó un chiste que empieza así: 'la literatura no ha existido siempre'. Tampoco hizo ninguna gracia. Sobre todo a la academia. Y esta procuró que se ignorara aplicando una doble ley: la del silencio y la del desaparecido teórico. Hoy felizmente tras casi treinta años ese chiste se puede disfrutar por aquí, por Italia y desde hace diez días por donde hablan la lengua de Shakespeare.

Por diversos caminos en los que no está ausente el nombre de Althusser, la relación entre el psicoanálisis y el marxismo ha sido siempre uno de los ejes de mi propio trabajo. No soy analista, no soy especialista en la obra de Lacan, soy simplemente un lector de Lacan o un simple lector de Lacan. Y ahora que en estos dos días se nos pide que hagamos referencia a su impronta, puedo hablar del estímulo y orientación de su obra. De tener muy en cuenta todos esos enunciados singulares que ustedes se saben de memoria, tal como, *la pulsión no tie-*



ne objeto, esto es, si se dice que el amor es ciego entonces ¿por qué es tan popular la lencería? ...

o esos otros que equivaldrían a

... cualquier tiempo pasado fue anterior.

... tener la conciencia limpia es síntoma de mala memoria.

... si un sujeto con múltiples personalidades decide suicidarse ¿puede decirse que ha tomado rehenes?

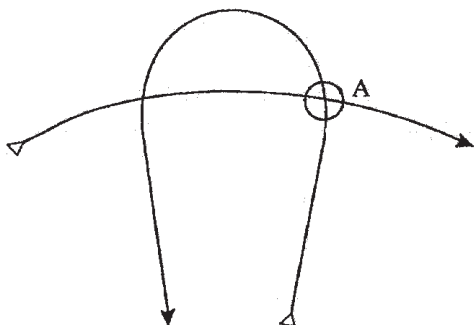
Explicar los vericuetos teóricos en los que su lectura se ha entrometido felizmente en mis investigaciones sería largo y sobre todo lamentablemente aburrido. Así que seré cicatero.

Dos apuntes.

Uno. No es poco el espacio de reflexión que ocupó en mi tesis doctoral todavía inédita al pensar el fenómeno estalinista. Directa o indirectamente, a través de un ensayo primero de Zizek de 1983 (que me descubrieron mis queridos Víctor y Adela) publicado en Navarin. Pero no es fácil resumir la cuestión. Digamos que en mi tesis, también contamos un chiste del que soy consciente, que a pesar de algunas palmaditas en la espalda ni hizo gracia ni la hace aún. Es un chiste sobre la mitologización del proletariado.

Dos. Algo que encontré sin buscarlo. O mejor que antes había buscado sin encontrarlo y que ahora se sentó en mi mesa sin mi permiso. Empezó como una explicación sobre la ideología animista de la transición en el primero de mis seminarios de la ADEM en 1987 *Lo que no puede durar en la teoría marxista* (por cierto que el seminario del 88 lleva la marca de Lacan desde el propio título: *Cuatro conceptos fundamentales del materialismo histórico*) ... y... algunos de los que están aquí presentes conocen algo del asunto porque relaté algunos detalles en mis intervenciones recientes en la Biblioteca bajo el título de *Hamlet idiota, príncipe de Dinamarca*.

Se trata de situar en uno de los esquemas de Lacan, en este caso el grafo o abrebottas como prefiero llamarlo, más precisamente en la célula elemental del deseo, el lugar donde se une el discurso marxista sobre el inconsciente ideológico con lo que Lacan definió como un saber que no se sabe: el inconsciente freudiano.



Como todos ustedes saben, a partir del prodigioso seminario 5 de Lacan (p. 72), abajo a la derecha tenemos la tendencia, la pulsión en tanto que representa una necesidad individualizada, la intención mítica presimbólica, etc. En la izquierda, abajo también, el sujeto dividido. Arriba en las intersecciones S y S' , o $s(A)$ y A como consecuencia del acolchado que realiza la intención o necesidad subjetiva con la cadena significante, con la especificidad de que es una operación de cosido que se realiza hacia atrás, esto es, sale de la cadena en un punto $s(A)$ que precede al lugar primero de perforación. Se trata del significado, mientras que A (o el gran Otro) es el lugar del *point de capiton*, esto es, el punto en que un significante («significante rígido» recuerda Zizek) fija el significado de la cadena deteniendo su deslizamiento. Como lo real no implica ninguna simbolización dirigida, ninguna «unidad e identidad de una determinada experiencia ideológica», es un significante sin significado el que acolcha un determinado campo ideológico. Y, atención, para el marxismo de la producción ideológica cuando se habla del lenguaje, de la cadena significante siempre lo pensamos dentro de una estructura ideológica. Dicho de otro modo: no existe lenguaje «suelto», no existe lenguaje sin ideología. Siempre se está en un horizonte ideológico o en otro, jamás en el vacío, jamás en esa superstición por ejemplo roussoniana del *yo libre* lastimosamente oprimido por la Cultura o la «sociedad», (o kantiana, o empirista, etc.). *No hay enunciación que no surja de un determinado inconsciente ideológico*. Pues bien, si esto es así, ahí es donde interviene la teoría de la producción ideológica, la teoría de Juan Carlos Rodríguez para explicar como se constituye ese significante especial, «rígido». Es en el punto de acolchado donde se pueden «unir» fecundamente la teoría del inconsciente lacaniano con la del inconsciente ideológico.



Por nuestra parte, hemos tratado de demostrar en nuestra tesis doctoral aún inédita, como el estalinismo acolchó la ideología del socialismo real a través de un significante *proletariado* desligado de su compleción teórica en el horizonte marxista, convirtiéndolo en una mitologización que justificaba la práctica estalinista de la colectivización forzosa y la industrialización acelerada, la idea del reforzamiento del Estado, la eliminación de la oposición interna en el partido, etc. etc. Que además en la operación interviniese el espíritu objetivo hegeliano es una cuestión que ahora no podemos sino dejar en suspenso.

CLÍNICA Y POLÍTICA EN PSICOANÁLISIS (PRIMERA PARTE)

... camaradas que presten servicios y no gente que edifique su posición.

J. Lacan

1. PRELIMINARES SOBRE EL PASE

En esta época en que todavía una gran parte del campo antagonista organizado sigue dominado por los jubilados y los huérfanos del estalinismo sucede tal vez lo que decía Chesterton cuando afirmaba que si los hombres dejan de creer en Dios no es que dejen de creer en nada, creen en todo. Incluso en el nacionalismo, añadiríamos.

El materialismo histórico cuenta como determinadas clases dominan y se reproducen y reproducen su dominación sobre otras clases en cada modo de producción. El psicoanálisis habla de lo que constituye al sujeto por ser hablante y no saberlo. La acentuación lacaniana de la estructura (lingüística, aunque Lacan decía que no hacía lingüística sino lingüistería) suponía resistir a concepciones oscurantistas del inconsciente freudiano ¹.

La exposición que empezamos ahora parte de la idea de que los elementos teóricos y las propuestas organizativas lacanianas tienen una enorme importancia para la reflexión de un marxismo que debe liberarse de la inmensa herencia

¹ Como la junguiana. Cfr. Jacques-Alain Miller, *De la naturaleza de los semblantes*, Ed. Paidós, 2002, p. 11.

del estalinismo (entendido éste como un saber que se distribuye, difunde y administra con el propósito de amordazar la verdad del marxismo. La gravedad del problema radica en que verdad y saber no están separados totalmente y lo que al formarse se presenta como verdad se puede volver saber al inscribirse y depositarse).

La lectura de la obra de Lacan cuando dibuja la perspectiva del movimiento psicoanalítico sugiere más de un paralelismo con el marxismo (que Althusser constató también): por ejemplo, que el rechazo del marxismo es más intenso entre los propios marxistas de la misma manera que lo es el psicoanálisis entre los analistas. (Lacan humorísticamente inventó el anagrama SAMCDA (sociedad de asistencia mutua contra el discurso analítico) para referirse a la IPA ². Así podíamos escribir un vector con tres elementos que se repetían en un círculo infernal: partido-interior-agorafobia. Althusser como sabemos lo que sentía era claustrofobia y de ahí sus cartas a Le Monde conocidas como *Lo que no puede durar en el partido comunista* ³.

Porque se da una constatación que es del orden de la repetición: la realidad siempre termina planteando esta disyuntiva, o primacía de la lógica interna del discurso construido o primacía de la institución. Volveremos sobre ello más adelante.

Hay un lugar crítico en la enseñanza lacaniana para la reflexión materialista: se trata de la propuesta del *pase* que hay que rastrear en una serie de textos que van desde el *Acto de Fundación de la E.F.P.* el 21 de junio de 1964 hasta la Nota italiana del 73—74 pasando por la «Proposición del 67» o los *Principios concernientes al acceso al título de psicoanalista en la E.F.P.* y por supuesto la historia de ésta ⁴ (¡y su disolución!) donde se encuentran implicadas la clínica, la política y la organización. El *pase* es una forma en que se trata de averiguar cuál es la relación del analizante con el superyó. En qué se convirtió la renuncia a la pulsión. Si un análisis, una experiencia analítica produce una modificación subjetiva, esta modificación tiene que ver con el superyó en tanto que es lo que se nutre en el

² Asociación Internacional de Psicoanálisis. Empezó siendo una comunidad del anillo de siete miembros presidida por Freud. Para la organización y funcionamiento de la IPA y su relación con el psicoanálisis en Francia cfr. Roudinesco, E. *La batalla de cien años (Historia del Psicoanálisis en Francia)*. Volumen 2, Ed. Fundamentos, 1993, pp. 174 y ss.

³ Es una de las razones que me impulsaron a titular el primer seminario de la ADEM del año 87 *Lo que no puede durar en la teoría marxista*.



sujeto con las renunciaciones a la pulsión. Lacan introduce dos modos al mismo tiempo con el *pase*. Hacer reconocimiento de la modificación subjetiva inducida por el análisis y establecer un criterio de selección de nuevos analistas.

El *pase* es un dispositivo producido por Lacan para la E.F.P con objeto de obtener un testimonio transmisible de un análisis que ha permitido convertirse al analizante en psicoanalista. Pero el esquema diseñado por Lacan difiere de un tribunal tal y como se puede entender normalmente (por ejemplo, un tribunal de tesis doctoral) porque en el dispositivo del *pase* el candidato va a relatar no directamente al jurado sino a dos *pasadores* —que son también dos analizantes que están un poco detrás de él en su fin de análisis— el testimonio de su análisis. Lo que significa que el que va a pasar es reconocido por los *futuros* y nos por los *pasados*. Los *pasadores* después de haber escuchado el testimonio de *pase* transmiten a su vez el relato al Cartel de *pase* o jurado. Es decir, en el *pase*, existe una interrogación siempre necesaria: qué le hace pensar a alguien que se ha analizado, que ha acabado, qué transformaciones ha experimentado el analizante para presentarse como analista. Miller habló en Granada directamente de ofrecer el «cadáver del inconsciente al examen científico». Porque esos cadáveres son un bien común para la Escuela, que es algo que no se puede suprimir en el psicoanálisis de orientación lacaniana, y que va más allá de Freud. Porque Lacan no funda una Asociación funda una Escuela⁵ ya que el inconsciente no es una cosa, el inconsciente necesita al psicoanalista y al ejercicio del *pase*. Hay que saber qué es un psicoanalista y qué es el inconsciente. Además el dispositivo del *pase* tiene la estructura del chiste. El pasante cuenta su historia a los pasadores y los pasadores repiten su historia al jurado. Se trata de convertir la historia trágica del pasante en comedia. El *pase* es obtener con los *impasses* de mi existencia una comedia.

⁴ La Escuela Freudiana de París duró desde 1964 hasta 1980 cuando fue disuelta por Lacan. La disolución también tiene un significado importante en relación a la idea lacaniana de la Escuela como una base de operaciones que resista al malestar en la cultura.

⁵ Una Escuela organizada en carteles o el cartel como órgano base de la Escuela, en la que el trabajo es insistentemente subrayado desde el principio: «Para la ejecución del trabajo, adoptaremos el principio de una elaboración sostenida en pequeños grupos» en *Acto de Fundación 21 de junio de 1964*, p. 8, etc. Es decir, hemos empezado por el *pase* pero no se puede separar del trabajo en carteles y del concepto de Escuela.

Es una apreciación genial de Miller poner como ejemplo de pasadores a Rosencrantz y Guildenstern con respecto a Hamlet. (Aunque el final de estos no sea nada cómico).

Fijémonos que este dispositivo lo que busca es —contando con los tres registros de Lacan (real, imaginario, simbólico)— eliminar la dimensión imaginaria a través de una transmisión que impida autorizarse a uno mismo en su análisis⁶. Es una llamada a la transmisión y no a la experiencia. Más aún, la transmisión no puede quedarse en el círculo restringido del Cartel de pase; tiene que pasar al público de la Escuela y al que está fuera de la Escuela, porque hay que subrayar que otra tremenda novedad que introduce Lacan es su concepto de Escuela, que no va dirigida solo a los especialistas sino que incluye a los que no teniendo que ver con la práctica del psicoanálisis, están sin embargo interesados intelectualmente en él. Una Escuela, como dice Miller, con los no analistas en el interior, y no círculos concéntricos en cuyo centro está el *ágalma* de los titulares. Una Escuela con la elite desbaratada. Una nueva articulación pues del adentro y del afuera. Se constata la necesidad de los no analistas en la Escuela porque la base de la comunicación es el malentendido y cuando un grupo se entiende demasiado bien juntos no se produce saber. Pero no es sólo esto. Como veremos la Escuela apunta al saber en última instancia para soslayar el peligro de la creencia, la Escuela es un dispositivo para la elaboración de saber y evitar prometer solo un poquito de felicidad⁷.

Hay un párrafo del *Acto de fundación* que anticipa directamente el pase: «Proseguir en las coartadas el desconocimiento que se escuda aquí con falsos documentos, exige el encuentro de lo más valedero de una experiencia personal con aquellos que la conminarán a confesarse» .

⁶ Como lo expresó en su momento Adolfo Jiménez, «con la proposición del pase, lo que pretende Lacan no es autorizar a los analistas (entendidos como productos finales de sus propios análisis, sino el de que se ‘hystoricien’ para poder ser nombrados por la Escuela: hacerlos históricos al modo de la histerización, haciéndolos sujetos de su propio discurso puesto que, remedando el aforismo lacaniano, *un analista no se causa más que de él mismo*», Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis, núm. 6, junio 1991, p. 23.

⁷ Hilario Cid resumió esto perfectamente: «una Escuela no es un Colegio de Psicoanalistas —como hay un Colegio de Médicos o un colegio de Psicólogos—, ni tampoco un sindicato donde se defiendan los intereses de los analistas. No. Para Lacan una Escuela está hecha para trabajar, para hacer avanzar el psicoanálisis. Y dentro de la Escuela, la labor de avanzadilla, deben hacerla los Analistas de la Escuela», Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis, núm. 1, p. 13.



Hubo un rechazo al *pase* en la misma Escuela lacaniana y durante dos años Lacan tuvo que luchar para lograr convencer y obtener una mayoría finalmente en 1969. Pero en absoluto una unanimidad. Es interesante entender ese rechazo a la propuesta lacaniana.

2. POLÍTICA DEL ANÁLISIS

Y hay una política del psicoanálisis. Una que se refiere al psicoanálisis en la era de la globalización y que ha sido evocada por Miller recientemente en su intervención milanesa abordándola en «Les psychoanalystes dans la Cité». Allí comentó un fragmento lacaniano que diferencia entre decir: «la política es el inconsciente» y decir «el inconsciente es la política». También se hizo eco del libro de Marcel Gauchet, *La democracia contra sí misma*, llamándole la atención una definición de la política que la sitúa sobre el terreno de una fractura de la verdad⁸. Del conjunto de reflexiones millerianas (las titula exactamente así) nos interesan otras cuatro. La tercera, da un paso más en la oposición al proponer que si el análisis freudiano del chiste justifica para Lacan articular el sujeto del inconsciente a un Otro y calificar el inconsciente como transindividual se puede arribar al enunciado «el inconsciente es política». La siguiente reflexión afirma que «la Ciudad no existe». Es imaginaria, es una nostalgia, y aquí Miller al evocar la no homogeneidad de la Ciudad incluso la quiebra del Estado-nación está ya mostrando la influencia de la construcción de la idea de *Imperio*⁹ como se manifiesta inmediatamente en la siguiente meditación sobre la cura analítica en la era de la globalización en la que efectúa un tripartición epocal en el psicoanálisis que desemboca en la situación actual: el desmoche del psicoanálisis, el rebajamiento de la posición del analista que se encontraría en la tropa de los psicoterapeutas, *baby sitters*, mayordomos, profesores de gimnasia privados, etc.; tropa en expansión, pero sometida a una cierta descalificación.

Pero nos interesa más otra política del análisis: la que concierne a los fines últimos del psicoanálisis. En un psicoanálisis encontramos el momento de la es-

⁸ Aprovecho para repetir mi definición de política: el arte de desviar a las clases dominadas de sus verdaderos intereses.

⁹ Dirá que «Negri c'est le Dante de la globalisation». En Rev. Mental, núm.11 décembre 2002, Jacques-Alain Miller, 'L'inconscient est politique', p. 19.

trategia y el momento de la táctica evidentemente. Una estrategia que se relaciona en la cura analítica con la transferencia mientras que la táctica se sitúa más bien del lado de la interpretación. Pero ambas están condicionadas por el problema central de la política del analista: el acto analítico. El dispositivo del pase implica que el análisis termina no que hay una interrupción o una detención.

Ahora bien, con la reformulación del deseo a partir de la metonimia, la verdad del inconsciente hay que situarla entre líneas, con la desagradable consecuencia de que el deseo no es articulable en la palabra lo que constituye la dificultad de toda teoría del fin del análisis¹⁰. Por eso Miller recuerda que si el deseo fuera articulable al final, un enunciado podría cerrar la boca a una verdad que clama en el desierto de la ignorancia y no dejaría abierta una incertidumbre radical respecto a ese final. La escritura del matema de Lacan $S(\mathbb{A})$ es una versión de esa inarticulabilidad del deseo en la palabra. Pero el detalle más interesante que sugiere Miller es que la invención del pase se sitúa exactamente en esta separación entre lo inarticulable y articulado, lo que hará que toda tentativa de pase... nunca será más que pasable (!!). El hecho de la transmisión indirecta se debe a esa misma inarticulación del deseo en la palabra porque de lo contrario no habría razón para no llamar a testimoniar directamente al sujeto. Lo que no impide que ese deseo se pueda verificar a partir de la estructura del lenguaje y que el deseo del analista pudiese quedar articulado al borrar el acto de habla. De hecho el *objeto a* lacaniano se sitúa entre lo inarticulable en la palabra y lo articulable en el lenguaje. Es lo uno en tanto que lo otro. El seminario XVII nos mostrará concretamente al *objeto a* articulado en esa estructura de lenguaje que se llaman los cuatro discursos. Debemos detenernos un momento aquí antes de internarnos en esos cuadrípodos de Lacan y el análisis de las implicaciones del pase ya que es preciso introducir un apartado que quiere traer al primer plano de nuestra atención un giro importante en la perspectiva psicoanalítica que ha sido propuesto por Miller.

¹⁰ Cuando Hilario Cid (op. cit.) exponía la posición del analista a partir de la *Nota italiana* del 73 como la de aquel que *dice sí* al saber, retornó a mis oídos el otro *sí* radical de Nietzsche a la vida. (Aunque en esos setenta Lacan promoviera al palco teórico al horror).



3. MILLER ROE UN HUESO: MÁS ALLÁ DE LA MUERTE, LA VIDA

«[...] de esotra parte, en la ribera...».

F. de Quevedo

«Yacen aquí los huesos sepultados...».

L. de Góngora

En la primera de sus conferencias caraqueñas¹¹ J.A. Miller habló de las cosechas de psicoanalistas, de cómo se pueden distinguir como los vinos por los años de la enseñanza de Lacan.

Más tarde en los *Paradigmas del goce*¹² precisó momentos de la enseñanza lacaniana.

En *El hueso de un análisis*¹³ nos encontramos con lo que el mismo propone como una *conversión de perspectiva*. Literalmente dice Miller: «un nuevo ángulo respecto de los fundamentos de la práctica analítica»¹⁴

¿En qué consiste?

En primera instancia la podríamos resumir con una enunciación como ésta: el significante vivifica el cuerpo.

Se trata de lo que debe ser pensado después de haber recorrido la larga trayectoria lacaniana. Se trata de pensar la conexión entre el significante y el goce. Comprimiendo el asunto: de una fase donde la solución estuvo dominada por la suposición de que la libido era atraída por la imagen, a otra en la que sería la identificación fálica lo que captaría la libido, lo que fijaría al sujeto en función del goce, para desembocar en una tercera salida que es la solución por el fantasma como lugar privilegiado donde se casarían significante y goce.

¹¹ J.A. Miller. *Recorrido de Lacan*, Ed. Manantial, B.A., 1984, p.15.

¹² J.A. Miller. *Los seis paradigmas del goce*, Freudiana núm. 29, 2000.

¹³ J.A. Miller. *El hueso de un análisis*, Ed. Tres haches, B.A. 1998. Doy por necesariamente conocido el escrito *Biologie lacanienne et événement de corps*, Jacques—Alain Miller, Rev. La Cause freudienne, núm. 44 Février 2000, pp. 7-59, que recoge lecciones de mayo y junio del año anterior.

¹⁴ Op. cit. p. 35.

Son las tres formas de desinversión que quedaron formuladas en la indagación de Lacan. Reducción por franqueamiento, por caída de la identificación fálica, reducción por atravesamiento del fantasma.

Lo que propone Miller es una conversión que implica que hay que desechar que el significante tiene un efecto de mortificación sobre el cuerpo supuesto por la teorización del fantasma para pasar al otro lado: a la *ribera* que dice que el significante es causa de goce, que no capta la libido sino que la produce bajo la forma del plus de gozar.

Esa incidencia del goce sobre el cuerpo es el síntoma (que va más allá del fantasma).

Retengamos esto: el fantasma supone el cuerpo mortificado por el significante mientras el síntoma se refiere al cuerpo vivificado.

Miller en el *Hueso* no sólo liquida definitivamente el embrujo hegeliano presente en la obra de Lacan (como en Marx o en Lenin) llegando a hablar de «un verdadero obstáculo epistemológico»¹⁵ sino que se aparta igualmente de la costura heideggeriana (inevitable quizá históricamente) adherida sobre todo a la etapa media del esfuerzo de Lacan¹⁶. Todavía hay que leer las precisiones talladas en el texto de Althusser *Freud y Lacan* de 1964.

La ontología heideggeriana es una ontología del ser-para-la-muerte y Miller compele a los analistas a dejar de ser —permítaseme la expresión— «los novios de la muerte»¹⁷.

¹⁵ Op. cit. p. 64-65.

¹⁶ Cfr. C. Enríquez del Arbol/C. Torregrosa. *El proletariado que existió*, Ed. Universidad de Granada, 2002, donde pudimos incluir algunas breves anotaciones sobre Heidegger y el psicoanálisis. Ver mi seminario del curso 2002-2003 en la ADEM, *La percha de Lacan. (Psicoanálisis para marxistas. Dos.)*

¹⁷ No invento ni juego. Por lo pronto el *Dasein* señala un ámbito. No es directamente ni el sujeto, ni el hombre, ni aún por el hecho de encontrarse ahí. Es ese espacio de la apertura al ser, esa zona de iluminación del ser. El ser-ahí y el ser se dan al unísono, se pertenecen. La existencia señala el poder que tiene el *Dasein* de estar siempre entregado al ser, expuesto a él, con la capacidad de revelar al ser. No hay nada como la lectura de este otro filonazi llamado Jünger para empezar a comprender. «He aquí el ciclo de sentimientos que trastornan al combatiente en su carrera a través de los desiertos iluminados con las gigantescas batallas modernas: primero, lo primero *el horror*, luego lo sobrecoge el *miedo*; pronto tiene el presentimiento de su *destrucción*; pero el *deseo ardiente de revelarse* supera todas las angustias y, en su impaciencia, la espera del combate cuerpo a



El psicoanálisis debe estar del lado de la vida, no de la ribera de la muerte. No más «montañas nevadas» procedentes de Messkirch. No más himno de la Legión. No más esa retórica floja de la homilía, de los pequeños profetas asalariados por el Estado. Ese discurso universitario que tan bien desentrañó Lacan. Para un oído francés no se si resuenan estos sintagmas («montañas nevadas», «novios de la muerte») como para las orejas españolas.

Citemos a Miller: «Es otra concepción del poder del significante. No es la que mortifica el cuerpo, no que apenas lo recorta, no sólo que libera de él el plus de gozar sino que determina el régimen de goce del ser hablante»¹⁸. O un poco más adelante: « El Otro del que se trata en la pareja—síntoma no es más un cuerpo mortificado, vaciado de su goce, sino que es un cuerpo vivo. El Otro es repre-

cuerpo le parece demasiado larga. Cuando por fin el guerrero, frente a frente al enemigo, halla la ocasión de descargar la ferocidad concentrada en él, cuando la sangre corre de su propia herida o la del adversario, entonces la niebla se desgarrá bruscamente. Como un sonámbulo arrancado a sueños horribles, ve a su alrededor. Y el sueño de animalidad monstruoso que el atavismo había forjado en él —por la evocación de los tiempos de sus antepasados, en hordas siempre amenazadas, abriéndose paso a través de las estepas salvajes—, ese sueño toma cuerpo y reviste formas sensibles. Esta bestialidad que se despierta y que exige una enorme prodigalidad de fuerzas y de voluntad, paraliza de horror y aterroriza el alma del combatiente. Solamente entonces, el guerrero descubre que el campo de batalla, a donde su marcha fogosa lo ha llevado, es verdaderamente la tierra de sus antecesores; distingue los peligros que lo rodean y palidece de emoción. Es más allá de estos límites que comienza el valor».

En otro lugar Jünger presenta la guerra moderna, esto es, la guerra como un mecanismo gigantesco y mortífero, una ola de destrucción ciega y glacial donde el ejército es un instrumento donde están hombres, bestias y máquinas soldados a fuego. (La máquina representa la inteligencia de un pueblo fundido en acero que multiplica hasta el infinito el poder del individuo y da a la batalla moderna su carácter horripilante). Pues bien, en ese desencadenamiento de tempestad, de acero y de muerte, se percibe la revelación de una potencia prodigiosa que constituye el principio fundamental del mundo. Y aquellos que ven en la guerra sólo un desafío lanzado a la civilización, aquellos que únicamente han sentido y conservado la amargura de su propio sufrimiento, en lugar de reconocer en ella el signo de una alta afirmación, éstos han vivido como esclavos. Heidegger luego nos embobará con los poetas, con el lenguaje, con la poesía de Hölderlin, pero el más alto fognazo del ser aparece cuando «la voluptuosidad de la sangre flota por encima de la guerra como una vela roja sobre una galera sombría». Y los dos con su uniforme de las SA o las SS. Lo que no tengo claro es cuál de los dos les hubiera caído mejor.

¹⁸ *El Hueso...*, p. 69.

sentado por un cuerpo vivo y eso nos obliga a percibir que ese cuerpo es sexuado»¹⁹.

Y tendremos presentes textos como estos del Lacan del seminario 72-73: «Para situar, antes de dejarlos, mi significante, les propongo sopesar lo que, la última vez, se inscribe al comienzo de mi primera frase, el *gozar de un cuerpo*, de un cuerpo que simboliza al Otro, y que acaso consta de algo que permite establecer otra forma de sustancia, la sustancia gozante.

¿No es esto lo que supone propiamente la experiencia psicoanalítica?: la sustancia del cuerpo, a condición de que se defina sólo por lo que se goza. Propiedad del cuerpo viviente sin duda, pero no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza»²⁰.

En efecto, Freud dice que en el fin del camino hay una piedra, hay una roca y para él la roca tiene que ver con la asunción del sexo²¹ y no de la muerte.

¹⁹ Op. cit. p. 71.

²⁰ Lacan, J. *Aun*, Paidós, Barcelona (1.ª edición) 1981, p. 32. Intuyo que este giro milleriano podemos rastrearlo en el ya citado *De la naturaleza de los semblantes* en la clase de 22 de enero de 1992 y sobre todo en la lección de 25 de marzo en la que encontramos literalmente estas palabras: «Ciertamente, Lacan empezó definiendo el inconsciente a partir del lenguaje, y no de la sexualidad, como si sostuviera, al contrario de la significación que alcanzó el descubrimiento freudiano, que lo real del inconsciente es el lenguaje, cosa que sin duda no dijo, en primer lugar porque su manejo de la categoría de real en esa época no se prestaba a esta fórmula. Por otra parte, al definir el inconsciente a partir del lenguaje pretendía determinar solamente la estructura y no, si me permiten, el contenido. Formular que el inconsciente está estructurado como un lenguaje no indicaba nada sobre los contenidos así estructurados. Era asimismo considerar que los contenidos del inconsciente tenían una importancia subsidiaria respecto de su estructura, la cual justificaba la operación analítica», op. cit. p. 192.

²¹ Hay un chiste que debo a Rafael Diment que expresa la problemática asunción de la sexualidad. En un hospital materno infantil tres niños en sus canastitas, mientras sus madres conversan, sostienen el siguiente diálogo:

—...¿y tu de qué sexo eres?

—No lo se. Pero, espera. Voy a mirarme los patucos. Ah! Son rosas. Creo que soy una niña. ¿Y tú, sabes cuál es tu sexo?

—No, pero voy a mirarme los patucos. Ah, son rosas. Luego debo ser una niña.

Ambos observan al tercer niño y uno de ellos le pregunta: ¿y tu sabes cuál es tu sexo?

El niño se mira y contesta: —¡pues no lo sé porque con la picha y los huevos tan gordos que tengo no me veo los patucos!



4. PEQUEÑA DIGRESIÓN SOBRE VIDA / MUERTE COMO FORMAS IDEOLÓGICAS HISTÓRICAS

Ahora bien, cuando hablamos de vida/muerte pareciera que hablamos de algo que siempre han significado comúnmente a la humanidad. Pero no hay nada de esto: no hay temas eternos sino manera de tratarlos. La ‘percepción’ de la muerte o de la vida dependen de la ideología concreta históricamente constituida. Aquí no tener en cuenta el materialismo histórico de la producción ideológica conduce a las precipitaciones vulgares de los saberes dominantes.

Como a Miller le gusta utilizar ejemplos de la literatura española voy a referirme a esta temática vida/muerte escogiendo ejemplos de los dos poetas máximos de la literatura española de fines del XVI y primera mitad del XVII, esto es, Quevedo y Góngora ¿no se llamó a Lacan el Góngora del psicoanálisis?)²².

Son dos de los mejores sonetos de la poesía ‘barroca’ del XVII, pensados desde esa confusa relación conceptismo/culteranismo inventada por la imaginaria fenomenológica e inculcados ya desde la enseñanza secundaria. Es un buen ejemplo de cómo la ‘literatura nacional’ ha sido construida históricamente desde presupuestos ideológicos específicos. La de la perspectiva fenomenológica de comienzos del XX basada en las categorías kantianas. Como todavía no se ha publicado el tomo dedicado por Juan Carlos Rodríguez al contraataque organicista en el XVII voy a utilizar mis apuntes de sus clases del curso 71-72.

Las nociones conceptismo /culteranismo no son más que un desplazamiento de las dicotomías kantianas (categorías del) entendimiento/(formas de la) sensibilidad, etc. Es decir, escribir conceptismo (Quevedo) no sería más que significar una ‘estética’ racionalizada, intelectualizada, llena de categorías conceptuales, mientras que escribir culteranismo (Góngora) implicaría una ‘estética’ dominada no por el ‘intelecto’ sino por la sensibilidad, no por las categorías sino por las formas, por los valores sensibles, etc.

Qué tenga todo esto que ver con la producción real de los textos poéticos, teatrales o novelísticos del XVII, que es nada, no podemos desarrollarlo ahora.

²² «Lo cual nos obliga a concluir que no hay forma tan elaborada del estilo que el inconsciente no abunde en ella, sin exceptuar las eruditas, las conceptistas y las preciosas, a las que no desdeña más de lo que lo hace el autor de estas líneas, el Góngora del psicoanálisis, según dicen, para servirles», Lacan J. *Escritos II*, Ed. Siglo XXI, (2.ª edición), México, 1976, p. 190.

Cuando estudiamos esta producción ideológica nos saldrá una configuración muy distinta de esas espesas nociones. Dicho de otra manera, la lógica interna de esos textos jamás se piensa a sí misma a partir de esas nociones de forma/contenido, sensible/racional, etc. sino a partir de otras determinaciones que son dentro de la teoría de la producción ideológica lo que se llama dialéctica organicista, una dialéctica que se elabora, que se produce a partir de nociones como siervo, sangre, honor, semejanza²³, analogía, etc. Y pese a que el organicismo feudalizante prefiere la ‘prosa’ al ‘verso’ (porque la dicotomía prosa/verso no significa lo mismo en las condiciones de la transición del feudalismo al capitalismo del XVII que en la posterior construcción ilustrada y romántica; y lo mismo ocurre con el teatro, con la ‘metáfora’, etc., etc.) para articular sus discursos, no cesará de reelaborar la ‘forma’ poética pese a que está producida por una lógica distinta que es la lógica animista burguesa.

Miller alude en el *Hueso* a una práctica barroca fundamental como son las oraciones fúnebres cuando cita a Bossuet. El siglo XVII es, como se sabe, en gran medida el arte de Trento²⁴. Recuperación por recubrimiento del espacio de lo público abierto por los diversos discursos animistas: de Petrarca a Garcilaso, de Maquiavelo a Bruno, de Alberti a Leonardo, etc. El arte de la reacción contrarreformista quisiera cauterizar la herida abierta por el luteranismo y sus implicaciones doctrinales e ideológicas, teniendo en cuenta que el meca-

²³ Para un lector francés que desconozca *Teoría e historia de la producción ideológica* puede serle de ayuda recordar determinadas páginas de *Las palabras y las cosas* de Foucault aunque exista un diferente planteamiento en este basado en la epocalidades heideggerianas. Conveniencia, emulación, analogía y simpatía nos dicen como ha de replegarse el mundo sobre sí mismo, duplicarse, reflejarse y encadenarse para que las cosas puedan asemejarse. Pero no nos dice ni como se lo lee ni por qué marca se le reconoce. Es necesario que las similitudes ocultas se señalen en las superficies de las cosas, es necesaria una marca visible de las analogías invisibles. No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado. Por eso el rostro del mundo esta cubierto de blasones, de caracteres, de cifras, de palabras oscuras, de jeroglíficos.

²⁴ Cfr. entre un ingente número de obras las de L. Benévolo, M. Tafuri y sir Anthony Blunt. En España citaremos sólo a J.A. Maravall, E. Orozco y Julián Gállego]. Por supuesto habría mucho que decir sobre la terminología que se acepta sin más: ‘renacimiento’, ‘barroco’, ‘siglo de oro’, etc. (términos todos, inventados por una tradición crítica dependiente de las formulaciones kantianas, pensemos solo en el caso de Wölflin), o sobre Trento no como causa sino como materialización de las contradictorias condiciones de la respuesta nobiliaria feudalizante, etc.



nismo y funcionamiento del nivel público-político español no son los de Inglaterra o Francia.

Ahora bien ¿qué es la muerte barroca?

Para el organicismo del diecisiete el alma encarnada en lo terreno no se puede desgajar de tal encarnación. El organicismo supone la encarnación, la mezcla sustancial de materia y espíritu que es insoluble al corrupto mundo sublunar. La escritura organicista lo que hace es 'signar' la corrupción inscrita en cada una de las apariencias en relación al orden inserto en ellas. Sólo mediante la 'gracia' se puede reconocer como pecadora y tratar de encontrar el camino verdadero; hacerse consciente de sí y de su carácter encarnado, pero sin separarse de su encarnación apariencial. Las apariencias son opacas en sí mismas para el organicismo. Nada mejor que una carta de Quevedo de 1635²⁵ a don Manuel Serrano del Castillo para entender el aviso, la necesidad de reconocer el orden divino que tanto la corrupción del tiempo como de la muerte le revela en las apariencias de la propia cara y cuerpo. El sexo es signo clave de las apariencias para el organicismo. Quevedo cuenta con el peso de las apariencias sin retroceder ante la excesiva pregnancia de la carnosidad para mostrar que no son una simple escritura opaca sino que reflejan un orden apariencial que a través del mutilado amor humano no podemos acercar a la realidad del orden divino.

Pensemos en el Escorial: la corte no sólo se convierte en estado sino que se transfigura en signo de muerte. La muerte-espectáculo congela el poder del muerto al mismo tiempo que lo hace con el 'desorden' producido por el impacto de las relaciones sociales burguesas, por la opacidad del mercado, por la enigmática variabilidad de la opinión, etc. El organicismo al hacer la muerte espec-

²⁵ «Señor don Manuel, hoy cuento yo cincuenta y dos años, y en ellos cuento otros tantos entierros míos. Mi infancia murió irrevocablemente; murió mi niñez, murió mi juventud, murió mi mocedad; ya también falleció mi edad varonil. Pues ¿cómo llamo vida una vejez que es sepulcro, donde yo propio soy entierro de cinco difuntos que he vivido? ¿Por qué, pues, desearé vivir sepultura de mi propia muerte, y no desearé acabar de ser entierro de mi misma vida? Hanme desamparado las fuerzas, confiésanlo, vacilando, los pies, temblando las manos; huyóse el color de mi cabello y vistiose de ceniza la barba; los ojos, inhábiles para recibir la luz, miran noche; saqueada de los años la boca, ni puede disponer el alimento ni gobernar la voz; las venas para calentarse necesitan de la fiebre; las rugas han desamoldado las facciones; y el pellejo se ve disforme con el dibujo de la calavera, que por él se trasluce. Ninguna cosa me da más horror que el espejo en que me miro...».

En Francisco de Quevedo, *Poesía original completa*, (Edición, introducción y notas de José Manuel Blecuá), Planeta, Barcelona, 1981, Nota a pie de página, en pp. 3-4.

táculo reproduce la matriz de su ideología tornando visible la lógica de la servidumbre humana.

La muerte organicista no es sino la vida boca abajo, la propia verdad que el hombre lleva oculta bajo la carne. La sangre, la vida, la muerte, la oración, la limosna, el destierro, etc. son apariencias pero firmas encarnadas.

Por el contrario para el animismo las apariencias son ‘espíritus’, son ‘transparentes’. Es decir, las apariencias no existen si la transparencia es plena. Si no lo es, la expresión no puede darse sino como ausencia y como dolor. La distancia que separa la práctica ‘poética’ quevediana por muchos enunciados que nos puedan parecer animistas o garcilasianos es abismal²⁶.

Pero veamos ya el siguiente soneto de Quevedo²⁷:

Cerrar podrá mis ojos la postrera
sombra que me llevare el blanco día,
y podrá desatar esta alma mía
hora a su afán ansioso linojera;

mas no, de esotra parte, en la ribera,
dejará la memoria, en donde ardía:
nadar sabe mi llama la agua fría,
y perder el respeto a ley severa.

Alma a quien todo un dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
medulas que han gloriosamente ardido,

su cuerpo dejará, no su cuidado;
serán ceniza, mas tendrá sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado.

²⁶ Para el examen de las lógicas animista/organicista hay que consultar obligatoriamente Rodríguez, J.C. *Teoría e historia de la producción ideológica*, Ed. Akal, Madrid, 1975.

²⁷ Cito por la edición crítica de Blecua, José Manuel.. *Francisco de Quevedo. Obra poética*, Ed. Castalia, Madrid, 1969, t. I, p. 657.



Hagamos algunas precisiones convenientes antes de entrar de lleno en su significación ideológica²⁸.

En los dos primeros versos que podemos condensar como, *en algún instante la muerte me llamará*, encontramos la ambigüedad sintáctica con repercusión léxica en ‘blanco día’ que, o bien es complemento temporal siendo ‘llevar’ igual a ‘llevar’, o bien es complemento directo siendo ahora ‘llevar’ igual a ‘arrebatar’.

Los dos últimos versos del primer cuarteto, los leeremos como *mi alma quedará separada de mi cuerpo por la muerte*.

Los dos primeros del segundo cuarteto los condensaremos como *el recuerdo del objeto amado no se quedará como lo demás en el umbral del más allá o todo no desaparece con la muerte*, existe la ambigüedad en el sujeto de ‘dejará’ del verso 6 que puede ser a) la ‘postrera sombra’ o la ‘hora lisonjera’ complicando la lectura de ‘en donde ardía’; b) o ‘esta alma mía’, que parece coincidente con el sujeto de ‘ardía’; c) o ‘mi llama’ del verso siguiente. Y en el sujeto de ‘ardía’ que parece ser ‘esta alma mía’.

Medulas en el verso once hay que leerlo ‘medúlas’ para tónica en la llana.

Y finalmente el ‘dejará’ del primer verso del segundo terceto y el ‘tendrá’ del verso trece tienen variantes en plural, esto es, ‘dejarán’ y ‘tendrán’. (Blecua anota la variante «dejarán») Con dos lecturas diferentes que veremos como nos las explicó Juan Carlos Rodríguez.

Ahora, el soneto de Góngora:

Mientras por competir con tu cabello
oro bruñido el sol relumbra en vano;
mientras con menosprecio en medio el llano
mira tu blanca frente el lilio bello;

mientras a cada labio, por cogello
siguen más ojos que al clavel temprano,
y mientras triunfa con desdén lozano
del luciente cristal tu gentil cuello,

²⁸ Teniendo en cuenta la necesaria consulta de Amado Alonso, Lázaro Carreter, María Rosa Lida, Juan Ferraté y Borges que el propio Blecua indica. Y específicamente por nuestra parte de Jose Andrés de Molina.

goza cuello, cabello, labio y frente,
antes que lo que fue en tu edad dorada
oro, lilio, clavel, cristal luciente,

no sólo en plata o víola troncada
se vuelva, más tú y ello juntamente
en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada.

No vamos a discutir ahora si la lógica animista que produce el texto gongorino es más o menos latente o más o menos formal en esta primera fase de su práctica poética; lo importante es un tratamiento del «carpe diem» pagano y casi materialista: un texto segregado desde un inconsciente animista aferrado al *presente*, alejado de cualquier trascendencia ulterior. Gozar del *presente* joven antes que llegue el *presente* viejo sin ningún horizonte de advertencia moral cristiana.

No vamos a entrar tampoco en la relación de este Góngora temprano con el posterior que construye «conscientemente» el *Polifemo*, las *Soledades* ... o las increíbles incursiones teatrales como *Las firmezas de Isabela*, *El doctor Carlino*, donde aparece una determinación burguesa de la práctica textual absolutamente asombrosa justo en las antípodas del organicista Quevedo de *Poderoso caballero/ es don dinero*²⁹, por ejemplo.

En lo que debemos fijarnos es en el tratamiento de las apariencias. Escribir así³⁰ sólo es posible desde esa lógica animista que encontramos en sus grandes

²⁹ Blecua, José Manuel. Op. cit. pp. 175 y ss, con variantes.

³⁰ Escribir en el feudalismo (o escribir según su prolongación, es decir, según la lógica organicista en las formaciones de transición) no es igual que escribir hoy en el capitalismo. Escribir en el feudalismo es poseer la letra, del mismo modo que ser señor es poseer el siervo. La posesión aquí es un concepto absolutamente diferente de la categoría capitalista jurídica de propiedad, porque el capitalista no es poseedor del trabajo, sino propietario de la fuerza de trabajo. El escritor actual no es el poseedor de la escritura, (más bien está poseído por ella), sino que es propietario de sus medios de producción ideológicos-lingüísticos. Hay un abismo entre la posesión feudal y la propiedad capitalista. No existe en el feudalismo contradicción ninguna entre la Palabra y el Libro desde el momento en el que la palabra de Dios se inscribió en el Libro y el espíritu de Dios se encarnó como cuerpo. Por eso sólo el libro legitimaba la transmisión oral, su verdad. E igualmente quien poseyera esa verdad esa letra, el letrado, el jurista, el filósofo, el cronista, el monje, el sabio, poseerían con ello la verdad, ese secreto de los secretos. El libro y su interpretación. Porque el libro se presenta inevitablemente como una selva, como un laberinto, como un océano misterioso.



exponentes sea la obra de Garcilaso en España o Ronsard en Francia. Pensar el presente como carnal y válido en sí mismo y gozarlo como realidad mientras dura es algo inconcebible para el organicismo dominante en la España postridentina. Ese pensamiento de las apariencias las muestra como no atravesadas por el orden divino y la sacralización, las muestra como no corrompidas, como perfectamente posibles en su propia belleza y fascinación. La realidad de la vida humana no signada, sino corporeizada en sus elementos visibles y gozables: el cabello, el cuello, el labio, etc. Las apariencias no tienen más que su propio presente. No pueden alcanzar la otra ribera. De ahí ese «mientras» sucesivo de vida y luego la disolución en un futuro imaginado como presente continuo. Y al final, la conversión de este *algo* (de esta realidad llamada vida humana sin más) en *nada*.

En la dialéctica privado/público que aparece con las nuevas relaciones mercantiles podemos observar igualmente la distancia que separa a Góngora de Quevedo. Porque es preciso diferenciar lo privado (y el refugio en lo privado) del animismo, del retiro ascético organicista, de la renuncia al mundo, «a sus pompas y sus glorias». Lo que hay en Góngora no es un desengaño del mundo (con el consecuente retiro ascético), sino una «desilusión» de la política (como una realidad que funciona de una manera tan objetivamente azarosa que produce temor) no para renunciar a ella sino para cultivar el valor autónomo del mérito propio. Y esto es precisamente lo que la ideología organicista dominante en la España del XVII no puede admitir: no sólo la existencia autónoma de lo público sino la existencia de lo privado sin más como verdad.

Así por ejemplo, las *Soledades* enuncian la existencia del alma poética propia junto a la tematización del espacio real de existencia de esa valorización

Un texto que tiene infinidad de sentidos aparentes, pero que tiene un significado verdadero. El libro tiene una estructura parecida a un laberinto hermético y este significado es lo que hay que descifrar. De ahí las diferentes lecturas del libro (hasta cuatro), de ahí la enseñanza medieval de la *lectio*, de la *summa*. Los hombres de este modo de producción histórico estaban fascinados por el carácter laberíntico del libro, estaban sumidos en el vértigo de significados ante la infinidad de cosas que el libro sagrado puede decir. Los lapidarios, los bestiarios, las summas, etc. Por eso se habla de la escritura como de un río que fluye para calmar la sed del espíritu y que se reproduce eternamente generando vórtices de sentidos espirituales.

animista. Y aquí topamos de lleno con lo que decíamos un poco antes sobre el significado de la escritura según la ideología que la determine. Mientras los escritores del organicismo se representan su «mérito» (por la presencia de unas relaciones sociales burguesas reales pero que hay que ocultar) en tanto que glosadores, siervos de la escritura, Góngora como representante o heredero de ese animismo fuerte en el XVI y ahora raquíptico y cercado, concibe su práctica escritural a partir de la idea de un sujeto originario y autónomo que piensa la validez de su alma y de sus obras propias. Por eso después de su retirada de la Corte en 1609 preparará su nuevo intento pertrechado por el valor y el mérito de sus nuevas composiciones: el *Polifemo* y las *Soledades*.

El destino final de ambos en el ámbito de lo público-político será asimétrico. Quevedo, habituado a la Corte y la alta política (basta pensar en su gran aventura junto a Osuna) será primero desterrado ¡a sus tierras! (novedad dentro del espacio organicista que refleja la objetividad del nivel político estatal) y retirado a la fuerza en diciembre de 1639 quedando a buen recaudo en el convento de San Marcos en León, mientras Góngora esperará hasta el final, sin éxito, un cambio favorable para sus ambiciones cortesanas.

Resumamos: en la ideología animista, el amor como expresión de un alma bella con toda su furia y energía tiene todas las posibilidades de realización salvo si existen limitaciones en la otra alma; en el organicismo por el contrario, la vida terrenal imposibilita que la ansiedad deseante pueda satisfacerse plenamente porque poseer el cuerpo es poseer su corrupción. Ahora bien, en Quevedo cuando trata con una temática como la amorosa producida por el animismo (no así en sus teorizaciones políticas por ejemplo) encontramos una elaboración tremendamente contradictoria. Y eso es lo que ocurre en muchos de sus sonetos y ejemplarmente en este. Esa contradictoriedad J.C. Rodríguez la explica por lo que el llama el desequilibrio interno que Quevedo inyecta en la estricta lógica organicista. Si nos fijamos en el primer terceto observamos la ordenación jerárquica de las *materias* (alma-venas-médulas) sobre los que la presencia de los enunciados animistas (ahora en concreto el fuego) provocan un efecto de *espiritualización* tan particular que aíslan a Quevedo de otras enunciaciones organicistas del XVII pongamos por caso Calderón. De tal manera que se provoca un encuentro entre la lógica animista espiritual y la organicista apariencial. Si aceptamos la lectura en singular de Blecua («su cuerpo dejará, no su cuidado») se refiere al primer verso del terceto primero y no a todo el terceto si eligiésemos el plural «dejarán». Que el alma pueda dejar el cuerpo es más co-



herente con la lógica organicista que asumir que tanto las venas como las médulas puedan abandonar su cuerpo. Si Quevedo se hubiese quedado en el tratamiento de la mezcla del alma con el cuerpo, de la vida con la muerte, no saldría de los límites estrictos de la lógica organicista; pero no, como consecuencia de la fuerza —si se puede decir así— de la espiritualización que las apariencias han sufrido en su fusión con el alma, a estas le queda permitido también dar el salto más allá. En efecto, vendrá la muerte a llevarse (o liberar mejor) el alma a la otra ribera pero no impedirá que permanezca su ardimiento terreno. El alma que ha alcanzado la otra orilla deja el cuerpo pero no el cuidado (el recuerdo de su abrasamiento terreno). Y lo más llamativo e impresionante las apariencias convertidas en ceniza tendrán sentido y serán polvo, más polvo enamorado.

Y, mientras, cerca de la ribera, encallado, un tronco con una leyenda de Bichat: « la vida es el conjunto de fuerzas que luchan contra la muerte ».

5. EL DISCURSO DEL ANALISTA COMO SUBVERSIÓN DEL DISCURSO DEL AMO

Volvamos al análisis. Habíamos dicho que el resultado del pase era algo así como la transformación en sujetos sin superyó. Una aduana en la que se hacen revisar los que no tienen nada que declarar. Utilizando la construcción del álgebra lacaniana del matema (forjado a partir del *mitema* levistraussiano, del *mathema* giego, del problema de lo inefable, etc.) en sus cuadrípodos existe un producto. En el caso del discurso del analista lo que se produce es el significante amo. Resumamos la estructura del matema preparada por Lacan, que como enseña Miller, es una noción ligada a la idea de una transmisión integral sin las pérdidas del malentendido de la comunicación y que encarna el pasaje al límite del concepto, concepto realizado que atraviesa lo real a costa de la semántica: el matema es el -273 Kelvin del querer decir. No se interpreta el matema, sólo se ve como está articulado.

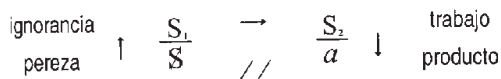
Cuatro lugares:

ignorancia	trabajo
-----	-----
pereza	producto

Cuatro términos: S1 (el significante amo), S2 (el saber), \$ (el sujeto dividido), a (el plus de goce).

Bien, el giro de los cuatro términos sobre los cuatro lugares produce cuatro discursos de los que ahora nos van a interesar dos: el discurso del amo y el discurso del analista en tanto este último es la situación en la que se ha logrado salir del discurso del inconsciente para poder desprender el significante amo. Por consiguiente:

DISCURSO DEL AMO



Este es el matema del discurso del amo porque el significante unario que representa al sujeto se encuentra en posición de agente o lugar de la ignorancia. Un sujeto con el fardo de todas las prohibiciones culturales que queramos que incluye una barrera al goce determinando su posición respecto al saber y a la verdad. El sujeto del inconsciente se encuentra dividido por la causa de su goce que se articula en términos de fantasma (\$ a). Es necesario abrir un paréntesis sobre la primacía del significante para no hacer innecesariamente difícil la articulación lacaniana. El significante es un elemento lógico de la lengua. Un elemento definible en la medida en que se diferencia de otro: un fonema, una palabra, una frase, un mensaje codificado pueden funcionar como significante. No se define en términos de implicación directa con un significado. Lo propio del significante es, al contrario, que no se significa a sí mismo. Imaginemos Atapuerca. Aparece una piedra un tanto especial por su tallado, en jerga lacaniana se llama significante 1, el rasgo unario. No significa nada para nadie. Pero llega a manos de Juan Luis Arsuaga y su equipo y suponen que la hizo alguien. Introduce la suposición, es decir, introduce otro significante (S2) o significante binario. (Tenemos pues ahora S1—> S2. Esta estructura S1—> S2 es la escritura mínima de la estructura del lenguaje). Arsuaga que la va a llamar *Excalibur* (como primer objeto simbólico—ritual hallado hasta hoy) introduce una suposición del sujeto en la medida en que quiere decir algo para alguien. El S1 no decía nada a nadie, era necesario otro significante para articular la inscripción de la talla en términos de saber. El sujeto no es el individuo que la hizo ni tampoco el que la encontró. El sujeto se articula en la medida en que la suposición introduce un efecto de significación a partir de la lectura. El sujeto es



una hipótesis, una suposición del saber. (El Otro como el lugar del lenguaje es exterior al Sujeto). Ahora hay tres términos $S1/S \longrightarrow S2$. Y tenemos ya uno de los famosos enunciados de Lacan: el sujeto como efecto de representación es representado por un significante para otro significante. O dicho de otra manera: un significante es lo que representa un sujeto para otro significante. Nos queda sólo el *objeto a pequeña* para completar el pequeño cuadrípodo que estará en el discurso del amo en el lugar del producto. Fijémonos que el S1 no es un cuerpo, no es el Sr. Presidente, etc. es un discurso. El rey no es el S1, es en realidad efecto del discurso. Los curas no son los amos del discurso: el S1 es Dios o el pecado. El S2 es esclavo en el sentido de que está atado a una satisfacción. Se es esclavo porque hay un amo que te proporciona una satisfacción.

Podemos ahora ver mejor lo que ocurre en el discurso del amo. Lo que ocurre en nuestra vida diaria. El inconsciente como saber trabaja para asegurarse el goce al sujeto. El inconsciente en este discurso está en S2 y lo que hace son formaciones (sueño, lapsus, chiste, actos fallidos, síntomas). Es decir, nuestra vida es una ... ¡formación del inconsciente!

Está claro pues que en este discurso el inconsciente es el esclavo y trabaja como saber obedeciendo al principio del placer; y el inconsciente es un esclavo que no descansa nunca (como dice Miller no para nunca de trabajar, ni de día ni de noche y nunca hace huelga ni pide aumento de sueldo) y por tanto en S2 tenemos el goce equivalente al trabajo del inconsciente. Debajo tenemos *el objeto pequeño a* que es un excedente de ese goce, una plusvalía que no se deja reabsorber en S2. Ese *a pequeña* es el producto, eso con lo que no se sabe qué hacer porque el *objeto a* es el lugar de lo que no se puede escribir o decir y por eso mismo no cesa de intentar escribirse ya que la diferencia sexual es de la sexualidad lo inescrutable. El inconsciente insiste en que no hay relación sexual pero lo hace sin saberlo. Esto que falta al saber es lo que Lacan produjo como *objeto a*, aquello que del goce resiste al saber, provocando una división subjetiva.

Por tanto nuestra vida se puede escribir así: $S1+S2+a$, paralelamente a como la descomposición del capital por parte de Marx comprende capital constante, capital variable y plusvalor ($c+v+p$). Miller lo resume diciendo que hay cierto número de cosas —más tontas unas que otras— (el S1) que desencadenan el inconsciente que no descansa nunca, transcurriendo su cometido entre formaciones del inconsciente (S2) y productos del inconsciente (a). Pero ¿qué hace el cuarto término del esquema, el sujeto del inconsciente? Pues, está ahí en el lugar de la pereza, haraganeando en tanto ha delegado el poder en el S1. Así S1 es el capataz de esta cadena de producción y se podría decir que el sujeto dividido está confor-

tablemente instalado en su alineación al significante amo mientras goza secretamente de *a* (o plus de goce) producido por su saber. El secreto se esconde en el *sancta sanctorum* del fantasma que Lacan escribe $\$ a$.

Antes de seguir profundizando en el discurso del amo será conveniente avanzar algo sobre su reverso:

DISCURSO DEL ANALISTA

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Aquí el analizante pone a trabajar la causa de su deseo (*objeto a*), la coloca en posición de agente (en el lugar de la ignorancia) interrogando su ser de sujeto dividido para producir un significante nuevo desplazando el saber al lugar de la pereza, de la verdad. El sujeto en el lugar del trabajo obtiene un saber que se va acumulando en el lugar de la verdad y que al final del proceso es un saber sobre la causa que es el *objeto a* y que nos abre la puerta de la división subjetiva. El ‘yerno de Lacan’ sacando yesca recuerda que «Lacan nos explica que en análisis no se trabaja para someterse al S1 y volverse un queso garantizado por la República, sino para liberarse de S1, lo que supone hacerse siervo de *a*. Estar al servicio de *a* implica dividirse, mientras que servir a S1 es lo contrario, es unificarse»³¹. El analista no se coloca en posición de saber sino de objeto sin imagen especular (*a*) que impida la identificación. El analista, a quien reserva el descanso es al saber (S2) y arrastra al sujeto dividido a un trabajo que remueva sus identificaciones y le haga atravesar el fantasma, que como se puede ver ahora está descoyuntado en los lugares superiores del discurso del analista: $a \emptyset \$$

El analista no es un sujeto sino un semblante de objeto que enciende el circuito al pedir al analizante que hable, propiciando la división subjetiva y la liberación de lo que la causa: el *objeto a*. ‘Naturalmente’ el discurso del analista procede del giro de términos que ordenan otro discurso: el discurso de la histeria.

Pero eso trataremos de verlo en la próxima entrega.

³¹ Esta cita se encuentra en unas páginas divertidas y llenas de ironía de Miller, J-A. *El banquete de los analistas*, Paidós, 2000, p. 95, que debería llamarse mejor *Al banquete de los analistas*.



CLÍNICA Y POLÍTICA EN PSICOANÁLISIS (II, INTERLUDIO). EL MOVIMIENTO DE LOS «PSI»

«Quien no se ha detenido en la perplejidad, no Me ha conocido».
(Ibn Al ‘Arabi)

I

Los acontecimientos que se han desatado en Francia desde que el 8 de octubre de 2003 la Asamblea nacional votara la enmienda 336, tercera modificación, del Código de salud pública, conocida como «enmienda Accoyer»¹ sin debate público previo, sin la presencia de profesionales implicados, sin conocer el alcance institucional del plan previo Cléry-Melin², y desde que el 25 de octubre el periódico *Liberation* diera la voz de alerta a la opinión pública sobre la enmienda produciéndose la vibrante, inteligente e inmediata³ salida a la palestra de Jacques

¹ Bernard Accoyer, otorrinolaringólogo, diputado de la Alta Saboya, es vicepresidente del grupo UMP de de la Asamblea y promotor de la enmienda citada. El 14 de octubre, ya al final de la jornada, la Asamblea votó por unanimidad, izquierda y derecha juntas, la enmienda que confiere al ministro de Salud el poder de fijar por decreto las distintas categorías de psicoterapia y las condiciones del ejercicio profesional.

² Según parece el Ministerio de Salud confió un plan de acciones para reorganizar la oferta de tratamientos en psiquiatría y en salud mental. al doctor Cléry-Melin y sus colaboradores con anterioridad a la enmienda Accoyer.

³ El azar quiso que cuando *Liberation* destapó la olla se estaban celebrando las Jornadas de estudio anuales en el Palais des Congrès de la Escuela de la Causa Freudiana sobre la clínica de la sesión corta. Mil quinientos congresistas de países de todo el mundo estallaron en aplausos cuando se leyó el «No al Sr. Accoyer». El movimiento de los «psi» acababa de nacer a partir de la vanguar-

Alain Miller denunciando las maniobras, subterfugios y ambigüedades en una sucesión de escritos, debates y manifiestos, esta cascada de acontecimientos nos obliga a interrumpir la continuación lógica del ensayo comenzado a publicar en el número anterior de *Laberinto*, para comentar la importancia de la movilización que no ha cesado de crecer y que ha traspasado las fronteras galas.

II

La contestación a la «enmienda Accoyer» es una buena muestra para elucidar el lugar y la función del psicoanálisis en la sociedad tardo-capitalista y los planes neoliberales en la etapa actual que invaden cualquier ámbito social. Si contamos la edad del psicoanálisis desde la publicación de la *Ciencia (o Interpretación) de los sueños* por Freud en 1900 se podría afirmar que exactamente durante un siglo el movimiento psicoanalítico ha podido sobrevivir y desarrollarse disfrutando de un estatuto de extraterritorialidad, ejerciendo una práctica que se mantuvo alejada tanto de los intereses como de las preocupaciones del Estado. Ese magnífico aislamiento respecto de los poderes oficiales fue posible gracias a un modelo de estado capitalista que respetaba la distinción público/privado que él mismo había teorizado y estipulado, dejando un cierto margen de libertad y autogestión a este segundo ámbito. Pero con el desarrollo de la nueva etapa del capitalismo (capitalismo toyotista, flexible, informacional, etc.) que implica la atomización y el aislamiento para las clases trabajadoras, desprotección, fragmentación, exclusión, desapego y cooperación superficial; un capitalismo que no deja nada fuera de su delirio poseedor; un capitalismo que

día lacaniana. Gracias a la psicoanalista Adela Bandevera pude conocer al día siguiente la intervención de Miller (del 26 de octubre) de la que extraigo este párrafo: «L'intervention de l'Etat pour installer des évaluations des plus, semblants de patients destinées à raccourcir des cures de psychothérapies pour des raisons financières... sous couvert de sécurité du public et chasser les charlatans. Ils veulent économiser. La psychothérapie comme de psy-business. L'ECF ne se retranchera pas sous les mérites comme l'a fait la SPP. Elle propose de se trouver avec les psychothérapeutes pour s'opposer aux mauvais coups. Le 14 octobre 03 à l'Assemblée et le 30 septembre le plan a été déposé. Eclairer de l'utilité des psychanalystes. Mission dans le monde de la psychanalyse. Qui sont ceux qui prétendent évaluer les autres? Ils se cachent sauf un: Bernard Accoyer? député, on sait qu'il est adversaire des PACS, un «sociomane». Il fait partie des utilitaristes illuminés. Prétexte de moderniser».



borra la frontera entre lo público y lo privado, porque lo privado invade lo público. Como se dice en algunos de los documentos emanados del movimiento «psi», un nuevo imperativo «¡todo a la vista!», crea un estilo de vida, de trabajo y de ocio, en el que el exhibicionismo y la obscenidad se convierten en las reglas favoritas del lazo social. Los intereses del mercado imponen, más allá de la derecha o de la izquierda, una ideología del cálculo y la medida que no sólo no se conforma con evaluar los rendimientos del trabajo y la producción, sino que pretende también administrar y cuantificar los recursos de la subjetividad, incluso en sus aspectos más íntimos. Según Miller, hay que saber que las prácticas de la escucha están destinadas a expandirse en toda la sociedad y de aquí en adelante estarán presentes tanto en la empresa como en la escuela, y cada uno puede constatar que inspiran el estilo mismo del discurso político contemporáneo. La escucha se ha convertido en un factor de la política y en una apuesta de civilización.

Si hay que llegar a enmarcar este sector que está en crecimiento acelerado, esto debe ser hecho con todo conocimiento de causa, con el acuerdo de los diferentes actores serios, en la serenidad y anticipando los contraefectos.

III

Ha pasado la época en la que el psicoanálisis era cuestionado por atentar contra la moral reinante. La teoría sobre el Edipo y la sexualidad ya no escandalizan a nadie, y los intelectuales orgánicos del capitalismo actual diagraman un refinado aparato perverso de control social. La libido no exaspera hoy en día por su carácter sexual, sino porque es incuantificable. La libido como energía que no admite la medida es una metáfora grandiosa porque formulada por Freud como un oxímoron, es una incongruencia conceptual en la que se condensa toda la potencia subversiva del discurso analítico. Y el acto analítico mismo implica una práctica que escapa al control del aparato discursivo de la ideología dominante. Si el nombre de Freud ha quedado en la memoria es porque ha sido el primero en sobrepasar los ideales del científicismo que le había formado, y en reconocer, en términos si no científicos al menos compatibles con la ciencia, lo real singular e invisible que estaba presente en el sufrimiento de la histeria. En palabras del propio Freud, el análisis respeta la singularidad del paciente, no busca remodelarlo según sus ideales personales como médico, y se complace si puede ahorrar sus consejos y despertar por el contrario la iniciativa del analizado. A partir de ahora, el movimiento psicoanalítico tendrá que decidir cuáles

serán los semblantes bajo los que habrá de representarse ante el Otro que existe, que ha existido y que seguirá existiendo. ¿Habrá de luchar para que se los admita como profesionales sanitarios? ¿Se presentarán como investigadores de la mente? Cualquiera sea la respuesta que encuentren en ningún caso podrá omitirse el hecho fundamental, innegociable, de la salvaguarda del acto analítico como una intimidad en la que tal vez sobreviva una de las últimas aspiraciones a la libertad de pensar y de gozar.

La enmienda Accoyer forma parte de la operación que de forma silenciosa se ha ido configurando en Francia para «higienizar» el campo de la salud mental y las prácticas de las diversas psicoterapias. Pero nos da también la medida de un plan de acción que tiene efectos en el conjunto de Europa y que ya se ha hecho sentir en España o en Italia. Lo que se designa como «La *Banda Higienista*» es la encarnación de la alianza, en términos de los discursos de Lacan, entre el Discurso de la Universidad y el Discurso del Amo en la política científicista, que hace de la salud un mercado y de lo mental un orden policial sometido a la evaluación cuantificadora más reduccionista.

IV

Para que el lector de este escrito se haga una idea exacta de los acontecimientos es conveniente que conozca en sus términos exactos la deposición legislativa. Ésta:

En la Asamblea Nacional en la reanudación de la sesión Presidencia de M. Rudy Salles Política de Salud Pública. Continuación de la discusión de un proyecto de Ley 8 de octubre de 2003. Tras la discusión de dos enmiendas (71 y 336), la retirada de la 71 y la tercera rectificación de la 336 por parte de M. Accoyer el texto queda así:

«Luego del artículo 18, insertar el artículo siguiente:

«I.—En el libro II de la tercera parte del código de Salud Pública, se crea un título III titulado «Disposiciones particulares, incluyendo un capítulo único titulado» Psicoterapias.

«II.—En el título III del libro II de la tercera parte del código de Salud Pública se inserta un artículo L.3231 redactado como sigue:

«Art. L. 3231.—Las psicoterapias constituyen herramientas terapéuticas utilizadas en el tratamiento de los problemas mentales.

«Las diferentes categorías de psicoterapias son fijadas por decreto por el ministro encargado de la salud. (**Ahora viene la tercera rectificación**) Su puesta en práctica es del resorte exclusivo de médicos psiquiatras o de médicos y psi-



cólogos que tengan las calificaciones profesionales requeridas fijadas por ese mismo decreto. (**Y continúa el texto de la segunda rectificación**) La agencia nacional de acreditación y de evaluación en salud participa en la elaboración de sus condiciones.

«Los profesionales actualmente en actividad que no posean estas calificaciones y que dispensen psicoterapias después de más de cinco años a la fecha de promulgación de la presente ley, podrán continuar esta actividad terapéutica bajo reserva de satisfacer dentro de los tres años siguientes a la promulgación de la presente ley una evaluación de sus conocimientos y prácticas por un jurado. La composición, las atribuciones y las modalidades de funcionamiento de este jurado son fijadas por un texto conjunto del ministro encargado de la enseñanza superior»⁴.

V

La respuesta, como apuntamos más arriba, fue de una celeridad magnífica. Miller en diversos medios y con todos los instrumentos a su alcance desnudó la perversidad del proyecto, de su elaboración y de sus antecedentes. Para sintetizar los acontecimientos reproducimos en primer lugar el *Manifiesto Psi* del 15 de noviembre:

Nosotros, los psi que tratamos «la demanda que parte de la voz del sufriente, de alguien que sufre de su cuerpo o de su pensamiento» (cita de Lacan); nosotros, profesionales del conjunto de los modos de ejercicio del psicoanálisis, de la psicología clínica, de las psicoterapias, y de la psiquiatría pública y privada, reunidos en forum en París este 15 de noviembre de 2003, declaramos lo que sigue:

El 2 de octubre último, el Ministerio de Salud anunció en un comunicado oficial «la elaboración de un plan global sobre Salud Mental» sobre la base del «plan de acciones» Cléry- Melin, precedido de una concertación dicha «ampliada» que asocia «a los profesionales y los representantes del conjunto de los modos de ejercicio de la psiquiatría (pública y privada), así como a las asociaciones de los enfermos y de sus familias». Lo que quiere decir claramente que se

⁴ Se trata de mi resumen de las páginas 3-6 del folleto Jacques-Alain Millar, *Carta a Bernard Accoyer y a la opinión ilustrada (precedida por: «La enmienda 336»)*, Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Barcelona, 1 de diciembre 2003. Las negritas dentro del texto de la enmienda son también mías.

excluye de toda concertación a los profesionales y a los representantes del conjunto de los modos de ejercicio del psicoanálisis, de la psicología clínica y de las psicoterapias.

El 8 de octubre, la Asamblea nacional, izquierda y derecha confundidas, votó por unanimidad la enmienda 336, tercera modificación, del Código de salud pública, llamado «enmienda Accoyer», y esto, sin que se abriera previamente un debate público, sin la presencia de profesionales concernidos, y sin ser ella misma informada de los datos esenciales, cuyo papel el Ministro encargado de Salud entendía hacer jugar al «plan de acciones» Cléry-Melin. Este voto constituye en sí mismo una «patología de la democracia». El Comunicado y la enmienda son las dos caras de un mismo proyecto cuya realización sacrificaría de manera indebida y costosa la salud mental en Francia en beneficio de las clínicas privadas y dejaría al margen el psicoanálisis y las psicoterapias en beneficio de los laboratorios farmacéuticos: nuestras profesiones son en efecto los principales obstáculos que impiden el triunfo total de los psicotrópicos, de los cuales los franceses son ya los primeros consumidores en el mundo.

Como consecuencia de esto:

1. Pedimos la supresión pura y simple del Comunicado del 2 de octubre último.
2. Pedimos respetuosamente a los Senadores proceder a las audiencias de los representantes calificados con nuestras profesiones, luego congelar el voto de la enmienda Accoyer, a la espera de la proposición del «Forum de los psi», en curso de elaboración.
3. Rogamos al ministro de Salud, M. Mattéi, al ministro de Cultura, M. Aillagon, y al Secretario de Estado de las profesiones liberales, M. Dutreil recibir a la delegación del «Forum de los psi» que les expondrá la apuesta del presente asunto y las razones de la emoción popular y mediática: apuesta de salud pública, apuesta de civilización, apuesta profesional.
4. Sugerimos a Alain Juppé que no sería inoportuno que el presidente de la UMP piense tomar posición sin demasiada demora sobre las iniciativas mal orientadas del diputado UMP de Haute-Savoie, M. Accoyer, que ha acaparado la crónica enojosamente.
5. Deseamos la constitución de un grupo de trabajo, que comprenda, con la delegación del «Forum de los psi», a representantes de las dos Cámaras y a aquellos del conjunto de los profesionales interesados en lo «psi», desde los psiquiatras hasta los trabajadores sociales y enfermeros, sin olvidar a las asociaciones de enfermos y usuarios.



Nos consideramos movilizados hasta la supresión del Comunicado Mattei y el congelamiento de la enmienda Accoyer.

Dirigir las firmas a: *ORNICAR* ?- FORUMPSY 9, rue Duguay-Trouin, 75006 Paris, o en el sitio : www.forumpsy.org

Texto redactado por Jacques-Alain Miller.

El siguiente documento de alcance general fue *La llamada del 2 de diciembre por el psicoanálisis*, firmada por Judith Lacan y Jacques Alain Miller. La capacidad de organización e implicación de otros sectores que el movimiento ha conseguido a través de reuniones, declaraciones, entrevistas, cartas y forums, ha hecho que el debate sea conocido por la opinión pública francesa y que haya traspasado las fronteras. Ya se han celebrado dos forums fuera de Francia: el de Milán y el de Barcelona el sábado 14 de febrero. Dos principios comunes a los diferentes dominios psis fortalecen la unidad del movimiento. Primero: el derecho de la persona sufre de elegir su psi sin interferencia estatal, negando que sus responsabilidades en materia de salud pública obligue al Estado a dar a la población un cuerpo autorizado de evaluadores en salud mental, garantizado por el poder público. Segundo: el deber de los psis de hacerse garantes ante el público, a través de sus asociaciones y escuelas, de la calidad de la formación clínica, de la práctica terapéutica, y de la ética profesional de sus miembros independientemente de sus opciones teóricas y terapéuticas, necesariamente plurales, y a respetar como tales. Para tal fin, las asociaciones y escuelas psis tienen que explicitar precisamente, tanto ante el público como ante los poderes públicos, las modalidades del control que ejercen sobre la formación, la práctica, y la ética, de sus miembros.

Progresivamente el movimiento ha ido consiguiendo multitud de apoyos a los que se suman figuras conocidas que van desde intelectuales como Agamben, a artistas como C. Deneuve. El propio Miller advirtió de la profundidad del conflicto emprendido: «si perdemos la batalla del Senado, haremos la batalla de la Asamblea, donde el texto debería pasar en abril. Si perdemos la batalla de la Asamblea, será la batalla del Consejo de estado. Y si perdemos la batalla del Consejo de estado, será la guerrilla, judicial, intelectual, política. No cedemos nunca. La impostura de la epidemiología en salud mental terminará por estallar. Será la sesión corta contra la marca en el casillero. Los poderes públicos terminarán por darse vuelta. Haremos de este asunto un tema de la campaña presidencial de 2007. Y hasta entonces llevaremos la batalla a la opinión, variando los ángulos, sin aburrir al público. Ya van a ver. Esto no es mas que el comienzo, una repetición general».

VI

¿Quién inspira este dispositivo? Parece que no cabe ninguna duda: el discurso epidemiológico quebecquois con sus palabras-claves, movilización sanitaria, promoción de la salud mental, distribución de cuestionarios, archivaje informático de la información, evaluación. Se dirá más tarde: hubo a comienzos del siglo XXI, el retorno del higienismo del siglo XIX. La enmienda Accoyer no fue sino la punta de emergencia de un iceberg. Detrás se encontrará sin dificultad el plan Cléry-Melin, Kovess, Pascal, un poco más lejos, el Libro blanco de la psiquiatría y el informe Allilaire-Pichot, etc. Un discurso que apunta a hacer entrar a todas las prácticas de palabra y de escucha en procedimientos de estandarización burocráticos, perfectamente extraños a lo que demanda el que sufre: ser acogido en lo más íntimo, lo más singular, o sea a lo que resiste fundamentalmente a la normalización. Son muchas las implicaciones, empezando por la escuela, la medicalización de la escuela. Las misiones de la Educación se cruzan con las de la salud pública. Los dos ministerios se asocian. La escuela se vuelve un anexo del hospital, más particularmente del hospital psiquiátrico. Las agencias sanitarias entran en acción. El personal de salud, los trabajadores sociales, los enseñantes, las familias son movilizados.

VII

Sólo podemos añadir ahora que ... continuará. Y que la revista *Laberinto* y sus lectores estaremos muy atentos al desarrollo de los acontecimientos que tanta importancia tienen como síntoma de lo que venimos denunciando desde el principio: la necesidad de fortalecer toda resistencia frente a este mundo de locura y crimen al que nos quieren someter y para el que precisan una universal docilidad de las conciencias.



IV

FRAGMENTOS DE INTERVENCIÓN POLÍTICA (INTEMPESTIVA)

¿DE KAKANIA A UKANIA?

Einstein vivía en el número 112 de la calle Mercer que distaba dos kilómetros del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. Por la mañana Kurt Gödel lo recogía para hacer de esa distancia un paseo conversado. Puede que algunas veces al llegar, Einstein suspendiese el intercambio de ideas sentenciando: «todo puede ser simplificado al máximo, pero no más».

No deja de ser un buen comienzo decir, que, en la confusión de este mundo, en el que llamamos nación a lo que comúnmente es estado, en el que nación-estado significa estado plurinacional, donde nacionalismo se hace sinónimo de lealtad al estado y en el que etnicidad, tribalismo, regionalismo, parroquialismo, se usan como equivalentes de lealtad a la nación, nada tiene de extraño que la naturaleza del nacionalismo parezca permanecer sustancialmente inexplicada.

Decir que sabemos lo que es una nación cuando no nos lo preguntan, pero no podemos explicarlo ni definirlo muy rápidamente, es levantar pulcramente acta de desconcierto.

Decir que ha transcurrido casi un siglo de conflictos nacionales, desde que la vieja Kakania fue descuartizada como consecuencia de la primera guerra mundial es aceptar el reto del desmesurado comercio de ideas al detalle sobrevenido. Kakania, la monarquía austro-húngara de Musil, francachela de oficiales y pueblos en rebelión, tienda abigarrada, remendada con telas de todas las clases, reductos fortificados y bailes de máscaras, exequias pomposas y música de vals, constitucionalmente Estado liberal pero con gobierno clerical, de ciudadanos iguales ante la ley pero no todos igualmente ciudadanos, con un Parlamento con tan excesivo uso de su libertad que casi siempre estaba cerrado; pero con una ley para los estados de emergencia con cuya ayuda se salía de apuros sin Parlamento, y cuando volvía de nuevo a reinar la conformidad con el absolutismo, la Corona

ordenaba que se continuara gobernando democráticamente. Monumento estatal que todos los días despertaba asombrado de estar vivo.

No deja de ser un dato más en la creciente marea de los hechos, constatar en qué forma los nacionalismos disgregadores han impuesto su dominio sobre los integradores típicos del XIX, como Italia y Alemania, señalando una tendencia hacia lo que Nairn, remedando a Musil, denominó Ukania (juego ahora con United Kingdom), fin de trayecto de un nacionalismo que tiene como tatuaje original el ser separatista.

¿Podemos interrogar a la descorazonadora guerra que estamos viviendo para que nos dé alguna respuesta sobre los nacionalismos, que dejaron como si se tratase de un reguero de pólvora los dos imperios desaparecidos en los Balcanes? Pero, ¿no deberemos cambiar las preguntas? No sería mejor preguntarse no ¿qué es una nación? (esa nube de Hamlet con la que Hobsbawm metaforizaba lo inaprensible del nacionalismo), sino ¿cómo han sido utilizados los nacionalismos por el poder material e ideológico dominante, el liberalismo?

Una vieja historia: liberalismo y nacionalismo. Está en todos los libros de texto. Más, ¿cuál es su relación íntima? Porque parece que nos hemos quedado embrujados ante la carrera que estados y nacionalismos culturales nos deparan sin descanso. Con un postulado clave: si el estado no logra convertir a sus ciudadanos a la nueva religión nacional antes de que escuchen a los evangelistas rivales, estará en dificultades.

Si miramos con atención los acontecimientos de esta década que llega a su fin y queremos aprender su lengua tal vez nos ofrezca una piedra Rosetta.

El liberalismo ha utilizado estratégicamente al nacionalismo para homogeneizar las relaciones históricas y sociales que las viejas estructuras legaron. El liberalismo ha sabido integrar las energías nacionales en su dinámica imparables hacia la economía-mundo. Anderson y Wallerstein mostraron que el entramado internacional de estados separados con sus flujos económicos fue esencial para el crecimiento global del capitalismo. Ahora bien, el proceso de producción y reproducción ampliada de plusvalía constituye un acontecimiento único de las sociedades humanas porque se realiza a través de un trastocamiento de los vínculos comunitarios que daban consistencia al conjunto de vida «tradicional». El universalismo de la modernidad implica un desenraizamiento también universal. Pero esta dinámica va acompañada de zonas de resistencia, que reivindican sujetos parciales, reales o inventados (raza, etnia, Volk) siendo el nacionalismo el que se ha mostrado con más nervio, aunque sin poder escapar al destino de convertirse en una reserva potencial en la extensión de esas relaciones económicas universales. La continua fragmenta-



ción política que propugna no debe desligarse del propio desarrollo desigual de la economía de mercado. Más aún, si llevase razón Szporluk, el socialismo —gran antagonista del liberalismo desde la segunda mitad del XIX hasta 1991— habría sido infectado por la lógica liberal a través de List, es decir, la relación nacionalismo-industrialización por el puente volado del proteccionismo.

Imaginemos: si un día Clinton o antes Kohl o Blair convocaran a Pujol y le dijeran «a partir de mañana le recibiremos como jefe de gobierno de una nación soberana», ¿dónde quedaría el debate nacional o los ‘hechos históricos y diferenciales’?

Dice Ortrud refiriéndose al enigmático caballero del cisne en Lohengrin: «¿La fuerza de Dios? ¡Ja, Ja! Dame el poder, y con seguridad te mostraré que débil Dios es el que lo protege».

LA AMENAZA FANTASMA (PRISTINA, BELGRADO, PEKÍN)

Durante estos dos largos meses nos ha ocurrido como en ese pasaje de Alicia en el que la Reina Blanca afirma que a menudo se cree seis cosas imposibles antes de desayunar. La otra cara de esa recomendación de Fahrenheit 451: para que un hombre no se sienta políticamente desgraciado, no le enseñes dos aspectos de una misma cuestión para preocuparle; enséñale sólo uno. O, mejor aún, no le des ninguno. Y es que no hay nada como vivir en este país, en esta Europa de las maravillas. Ahora que parece que la guerra va a detenerse, estamos seguros de que la pitanza no se detendrá y vates menesterosos, eternos premiados, popes y académicos de nacimiento, intelectuales de empresa y toda la baba que adula, edificarán y limpiarán nuestra conciencia de toda duda con el empalago retórico de los derechos humanos prístinos. Los que no creemos en unos derechos humanos en porciones como el caserío-me-fío, nos preguntamos algo más borroso. ¿Cómo seiscientos millones de personas a la orden, un inmenso producto interior bruto, unos medios militares irresistibles, toda la parafernalia de los medios de comunicación, se han movilizado por una región más pequeña que Granada y contra un país de diez millones de habitantes, llevándose por delante la ONU, la propia legalidad de la OTAN, y cualquier otra minucia de esas características?

Lo sentimos pero nos parece demasiado. No nos lo creemos. El complejo militar industrial que nos da la felicidad no debe fijarse en ese detalle geográfico. Confiésenlo. No pasa nada. Nadie les va a molestar mas allá de unos pobres artículos de periódico. Digan la verdad. Prístina y Belgrado son la primera palabra del informe sobre la política de ventas del siglo XXI. El resto del mismo que no podemos leer tenemos que imaginarlo. Y parece que el asunto es gordo. Por lo menos poblado. Muy poblado.

Creemos que se equivoca I. Ramonet cuando en el número de mayo de *Le Monde Diplomatique* habla de «la increíble improvisación mostrada por los países de la OTAN en el desencadenamiento de este nuevo conflicto en los Balcanes». Y pensamos que es así porque él mismo contradice esa constatación cuando un poco más abajo se hace la pregunta fatal de por qué fracasó la conferencia de Rambouillet, pero no aisladamente sino dentro de una interrogación más amplia: «¿Si las dos partes en conflicto habían llegado a alcanzar un acuerdo sobre lo esencial, por qué fracasó la conferencia de Rambouillet?». De lo que no se da cuenta Ramonet es que la primera parte de la doble pregunta contesta la segunda. Sencillamente porque la OTAN no quería acuerdo. Porque la OTAN quería la guerra. Porque lo que pretendía era instalarse en Kosovo. Cosa que, por otra parte, ya ha conseguido. De ahí las condiciones inaceptables de Rambouillet. ¿Dónde queda entonces la improvisación?

No. Pese a todas las historias sobre las pretendidas chapuzas en las que navegan la OTAN, la CIA, etc, no hay improvisación en esta guerra de agresión. Ramonet más tarde añade: «Se confunde uno ante la miopía de la OTAN que, por propia iniciativa, ha metido a los kosovares en una situación de peligro similar a la que conocieron los armenios de Turquía», etc, etc. Pero ¿realmente cree el director de *Le Monde Diplomatique* que a la OTAN le importan los kosovares? Otra frase parece mostrar la credulidad de Ramonet. «En descargo de la Alianza hay que reconocer que era difícil de imaginar una respuesta de las autoridades de Belgrado tan criminal respecto a la población albanesa de Kosovo».

La antigua URSS, hoy desactivada y cogida por los testículos, con unos mandatarios que son los nuevos socios capitalistas de occidente (de Chernomirdin a Berezovski), y la siempre en alerta OTAN, y todo bajo control (por cierto que la intervención en Kosovo puede ser un factor de inestabilidad en Rusia, pero el que algo quiere algo le cuesta), es una simple pantalla.

El problema está más allá. Allí donde la estatua de trapo de la libertad no fue suficiente. Ese extraño país, con un extraño sistema, con un extraño gobierno, que persiste en la política de un viejo zorro (Ah!, si el estúpido bienintencionado Gorbachov hubiese ido de rodillas a recibir unas cuantas clases de Deng, pero no, el Necker de las postrimerías del XX, el Necker que abre las puertas a la contrarrevolución, a la restauración capitalista fue a Pekin a dar lecciones a los chinos. Como antes con otros contenidos las daban Stalin o Jrushov). Y en vez de fijarse en la política china de reforma económica sin reforma política desembarcó en Pekin con sus ideas de perestroika que han conducido a la ex-URSS a la ruina económica, a las guerras nacionales y étnicas, a la miseria de la población y a la aparición



de una casta de multimillonarios fieles lacayos de la OTAN enriquecidos con el saqueo del Estado agonizante. Por otra parte qué falta de sentido dialéctico: ¿cómo una reforma económica de la amplitud de la emprendida va a dejar de tener efectos políticos?

No. Si Rusia no hubiera querido no habría habido guerra. Cuando se habla de la «humillación de Rusia» ¿alguien todavía se traga que a Chernomirdin o a Yeltsin le importan algo con sus miles de millones a buen recaudo en algún paraíso fiscal occidental? Los rugidos son pura fachada porque a muchos rusos sí que les humilla y por ahí sí que hay un problema pendiente para el futuro.

El problema está más allá. En el país de la gigantesca NEP. Allí donde Deng pudo llevar adelante lo que Bujarin intentó sin éxito. Una incognita que nadie se atreve a decir donde desembocará. Pero por eso mismo una política que el complejo militar industrial no tiene bajo control. Un país que no es más pequeño que Granada y algo más poblado. Digan: ese es nuestro objetivo. Reconózcanlo: sí, el bombardeo de su embajada fue un acto fallido de los catalogados por el Dr. Freud. Confiésenlo. Que más da, si ya se están quitando la más venerada careta de todas. La de Adam Smith. New York Times del 28 de marzo. Thomas Friedman, consejero de Madelaine Albright: « la mano invisible del mercado nunca funcionará sin un puño invisible. McDonald's no puede prosperar sin la McDonnel (qué bonita aliteración!) Douglas. Y el puño invisible que mantiene la seguridad del mundo, con la tecnología de Silicon Valley, se llama Ejército norteamericano, fuerzas aéreas, marina militar y marines».

LAS LLAMAS Y LA SOMBRA

Hace ya días que pasó el momento de las manifestaciones en las calles pidiendo el no a la guerra. Eso es ya una consigna barrida por los acontecimientos. Ha jugado su importante papel de movilización y de concienciación pero quedarse ahí es condenarse a la queja inútil. Al fracaso. Hay que dar un paso adelante que concrete la realidad de un país en la calle repudiando esta guerra imperialista. La guerra no tiene sentido, tiene una función. Ya sabemos cuál es el de ésta. Y el furor que la habita es su ley. No la sostiene ningún fin superior. Lo que la empuja es la lógica compulsiva y obtusa del beneficio capitalista. Las guerras se hacen contra ellos, contra nosotros, contra los niños.

Hay que formular una política que aparte a España de una efectiva participación en cualquier agresión futura. Ese debe ser el primer paso. Y no es una política utópica. Es real y posible.

Es necesario que los partidos y organizaciones de izquierda firmen un programa común ante el muy posible descalabro electoral del PP (ya desde las municipales) en el que quede claro en uno de sus apartados el compromiso para que en el próximo gobierno de coalición se inicien las directivas y gestiones precisas para eliminar las bases militares norteamericanas de España antes del término de la legislatura.

Si es verdad y no retórica que se quiere alejar cualquier implicación española en un conflicto de estas características hay que preparar la paz. Y sólo se puede hacer factible borrando de nuestro mapa la presencia amenazadora de la guerra que son las bases militares extranjeras. La paz, como decía el filósofo marraño, no es la ausencia de guerra: es una virtud que nace de la firmeza del corazón.

Si de verdad todas las voces, los discursos indignados, etc. quieren la paz deben comprometerse con una política que haga corresponder los hechos a los

dichos. En caso contrario tal vez quede la duda de que la derecha lleve razón cuando afirma que esto es sólo por conseguir un cambio político oportunista.

La paz y la defensa deben convocar las fuerzas políticas y sociales ajustando su forma a su eficacia. Detenerse en llamar asesinos a los cargos del PP o atacar sus sedes es poco más que rabia e impotencia.

La espera, el estancamiento, reducen a polvo el inmenso despliegue de ilusión y esperanza que ha recorrido España en todas direcciones. Si millones de personas en las calles no son argumento para una plataforma común ¿qué se necesitará para hacerla posible?

El paro general no puede ser ya un no a la guerra. Tiene que ser un SI para el comienzo de otra política. A 1 de abril de 2003.



DOCUMENTOS AL GEP DE LA ADEM PARA EL CONGRESO FUNDACIONAL DEL PIE EN ROMA

10 TESIS PROVISIONALES (SOBRE LA CONTRADICCIÓN Y EL ANTAGONISMO PARA UNA POLÍTICA TRANSFORMADORA EUROPEA EN LAS CONDICIONES DEL CAPITALISMO ACTUAL)

I

No somos responsables de la situación a la que nos arroja el capitalismo imperialista actual: más explotación, hambre, enfermedad y guerra. **Únicamente somos responsables de no combatirlo.**

Tras el derrumbe del llamado «socialismo real» el capitalismo actual ha dejado de ser percibido como «un modo de vida» (un modo de producción o una formación social histórica) para presentarse como «la vida» sin más.

La llamada posmodernidad (ese insolente pensamiento capitalista neoliberal) es la cobertura ideológica, la reflexión que el capitalismo flexible hace sobre sí mismo, para abolir la Historia con mayúscula, es decir, la historia de las diversas formas de explotación y crímenes organizados por los poderes dominantes (abolición que conecta directamente con los intereses del Dpto. de Estado y el Pentágono). El fin de la historia es su excepción como gran metarrelato. La posmodernidad es una ideología, un acabado discurso del amo.

Pero cuando comienza a difuminarse el humo que el capitalismo triunfante emitió con el desmoronamiento del socialismo real —la paz y seguridad de un nuevo orden internacional y su cortejo de formaciones imaginarias— lo que vuelve a verse es su núcleo intacto de necesidad irrefrenable de obtención del máximo beneficio y —por la persistencia de su aterrador dominio sobre el mundo y las mortales consecuencias que esparce— el dibujo de un aparato militar que ahora se concentra en un gran poder imperialista que interviene allí donde cree que crece el enemigo o donde imagina la promesa de un gran banquete.

II

La forma actual del capitalismo es —sigue siendo— el Imperialismo. Un imperialismo cuyas consecuencias pueden definirse —siguiendo a James Petras— como *más Imperio (hacia afuera)* y *menos República (hacia adentro)*.

Más imperio, es decir, mayor dominio, explotación y rapiña de los territorios anexionados al imperio, a través de la conquista de nuevos mercados, guerras (declaradas o no) de pequeña o mediana intensidad, exterminios y genocidios de regiones enteras, extensión del hambre y la miseria etc.

Menos república, es decir, desaparición progresiva de los derechos conquistados por las clases explotadas en los países que representan el núcleo del imperio (Estados Unidos y Europa Occidental), privatización de las empresas los servicios y hasta las instituciones públicas, desvanecimiento de los modos de representación democrática (que cada vez más se convierten en liturgia huera de la democracia formal, mientras el poder se traslada de manera acelerada hasta los consejos directivos de las multinacionales), desvío cada vez más intenso de recursos productivos hacia el aparato militar necesario para el control y la expansión del Imperio.

III

La plusvalía existe. La explotación no es un cuento.

«Todo lo sólido se desvanece en el aire» significa hoy que la lógica del capital no deja ya lugar a ningún elemento que posea un atributo que le esté asegurado por principio y para siempre. Hemos entrado en la etapa de la precariedad de cualquier estructura producida o heredada. La maquinaria implícita en la desatada lógica del capital corroe prácticas multiseculares rodeadas de un respeto universal y las disuelve al convertirlas en indescifrables y rechazables. Da igual la esfera: política, sindical, religiosa o estética. Cualquier sistema de agregación y organización se ve sometido a su fuerza de dislocación permanente.

Aunque estén deslocalizados, desterritorializados, inspeccionados, concertados, desprotegidos, devaluados, excluidos, subcontratados, corroídos, precarizados... los trabajadores existen.

La tarea es recuperar su poder antagonista como algo perentorio para salvar la humanidad.



IV

Percibir la lógica implacable del capital y la plusvalía es algo fundamental para poder comprender la estructuración de los antagonismos en la fase imperialista actual. En una dialéctica materialista emancipada de cualquier residuo estalinista sabemos que contradicción y antagonismo no son idénticos. Toda contradicción no es un antagonismo y la lucha de contrarios es el absoluto de la contradicción (se debe distinguir entre la **contradicción** del modo de producción [contradicción entre de las relaciones de producción y de la fuerzas productivas] y el **antagonismo** de las clases [antagonismo burguesía-proletariado]). Ahora bien, distinguir y articular **contradicción** y **antagonismo** no es algo fácil y desde luego nosotros no estamos de acuerdo con la existencia del llamado método dialéctico que todavía utilizan teóricos de la izquierda como un *abracadabra*. No hay ningún método dialéctico o no, que pueda circunscribir y regular el desarrollo del antagonismo de antemano. El desarrollo de la fuerzas productivas y las relaciones de producción capitalistas concretan hoy otro presente de antagonismos. Queremos decir que lo que hay que analizar es el modo en que la relación de antagonismo se materializa en el curso de sus procesos de desarrollo sobre la base de las condiciones anteriormente dadas. El problema es la materialización del antagonismo.

Aparentemente el capitalismo flexible genera una microfísica de antagonismos que parecen difícil de organizar y una amplia zona de exclusión social. A su vez se dibujan nuevas contradicciones entre el estado burgués y la sumisión a políticas supranacionales por una parte y el impacto de la nueva política imperial USA en relación a sus subalternos. Lo que debemos descubrir es la forma específica del proceso de desarrollo del antagonismo sin olvidar que la presencia de las prácticas sociales es interna al desenvolvimiento mismo de la contradicción. La política de resistencia y oposición que podamos organizar es un elemento más del conjunto. Debemos pensar siempre en la riqueza de la contradicción y la complejidad del antagonismo.

V

La tarea de una organización europea que quiera aproximarse realmente a los objetivos contenidos en el Manifiesto del PIE («entendemos el papel y la tarea del Partido de la Izquierda Europea como una contribución para formar una amplia alianza social y política por un cambio radical de la política, por el desarrollo de alternativas y propuestas concretas para la necesaria transformación de las actuales sociedades capitalistas») debe tener muy clara la concreción mundial

actual del capitalismo y sus planes estratégicos de dominio para situarse en la perspectiva correcta (Venezuela, Cuba, Brasil, Argentina, Irak, China, etc.) y un proyecto de recomposición política de clase que sea efectiva y actuante, teniendo en cuenta las formas de organización del capitalismo flexible, la exclusión, la inmigración, y las condiciones de un sindicalismo limitado y amarrado a una gestión de colaboración con la política neoliberal.

Cualquier estructuración de un antagonismo de clase contra el capitalismo debe abordar necesariamente una doble lucha que se corresponde con la doble dominación que ejercen las clases dominantes: la *fuerza* y el *consenso*.

VI

Una lucha contra la *fuerza* de las clases dominantes significa (en relación con la extensión del Imperio) enfrentarse al estado de guerra permanente que el capital ha declarado para apropiarse del planeta. Desde 1991 el capitalismo debajo de sus soñadores utopías de un mundo en paz y feliz en camino de solucionar todos los problemas por medio de ayudas y consenso con los que nos anestesió aplica una estrategia de guerra permanente valiéndose de los problemas que el mismo crea o alimenta: nacionalismos, fundamentalismos, terrorismo, etc. Significa asimismo la defensa absoluta (con todos los matices internos que se quieran) de los bastiones de resistencia al imperialismo (como Cuba o Venezuela) y el apoyo a las naciones que están sufriendo

Pero la lucha contra la fuerza del capitalismo significa igualmente (en relación con la reducción de «la república») luchar contra las privatizaciones, contra las formas antidemocráticas de representación política, contra las privatizaciones, contra la precariedad laboral, contra el sindicalismo de colaboración con el capital, y buscar nuevas formas de organización que aglutinen a las diversas clases explotadas más allá de la diversidad de las formas de explotación que sufren.

VII

La lucha contra el *consenso* capitalista (la dominación de las clases explotadas a través de la ideología burguesa, fundamental en los países imperialistas) significa en primer lugar negar el axioma *capitalismo = vida*. El capitalismo actual no es «la vida», la manera natural de vivir, sino una formación social absolutamente histórica, radicalmente histórica. Igualmente son radicalmente históricas no sólo sus estructuras económicas o sus instituciones políticas sino sus formulaciones ideológicas, tanto aquellas que se refieren a la vida pública como



—sobre todo— aquellas que configuran al tipo de hombre que el capitalismo produce: desde la imagen del hombre como un ser libre (que en el capitalismo no puede ser otra cosa que «libre para ser explotado» como señaló Marx) hasta la producción de la privacidad como un espacio neutro no atravesado por la lucha de clases o la imagen de la naturaleza humana que extiende las categorías burguesas a todas las épocas y formaciones históricas mostrando al capitalismo como naturaleza humana.

VIII

La única posibilidad teórica de formular el antagonismo de las clases explotadas contra las condiciones sociales que producen su explotación es el marxismo. Es la vigencia del análisis de Marx la que restituimos tras haber sido abandonado (o tergiversado en diversas formas) durante un tiempo. Ahora que es posible distinguir entre estalinismo y marxismo, vemos otra vez que la potencia del análisis marxista no se ha agotado sino centuplicado. «Todo lo sólido se desvanece en el aire», proposición contenida en el *Manifiesto* de 1848 adelanta la demostración del sometimiento del trabajo al capital elaborada en los trabajos preparatorios de la gran obra de 1867 y concretada infinitamente en la fase del capitalismo flexible actual.

Una posición teórica marxista implica hoy al menos tres obligaciones ineludibles: 1) La primacía de la lucha ideológica contra las categorías burguesas; 2) La extensión de esta lucha ideológica a todos los espacios sociales: si la ideología penetra en todos los espacios, la lucha ideológica no tiene espacios ajenos, se ocupa de la producción y la distribución, de lo público y lo privado, de lo económico y lo político, pero también de lo artístico, literario, cultural etc., espacios hoy privilegiados en la construcción de una cotidianeidad vital que no representa otra cosa que el despliegue de las categorías burguesas en el espacio de la construcción de la propia individualidad; 3) El tomarnos en serio la distinción fundamental entre la *contradicción primaria* (la contradicción entre las clases explotadoras y explotadas) y las *contradicciones secundarias* (problemas nacionales, de sexo, generacionales, ecológicos, racismo, migraciones, etc.). Sólo a partir de esta estructuración en diferentes niveles de las contradicciones sociales puede la teoría marxista hacer una aportación a movimientos de lucha contra el capitalismo (ecologismo, feminismo, movimientos juveniles, solidarios, antiglobalizadores etc.) que sin el marxismo sólo consiguen ser objetivamente un remedio del capitalismo para paliar o enmascarar los daños del mercado manteniendo intacta la estructura social.

IX

La izquierda antagonista debe superar sus actuales límites nacionales y trabajar para la construcción de Europa como espacio de lucha política y sindical. Ello implica luchar por: *a)* Un parlamento y un gobierno europeos cada vez más democráticos y representativos que vayan asumiendo progresivamente competencias que actualmente pertenecen a las distintas instituciones nacionales; *b)* La configuración del Partido de la Izquierda Europea como una organización unificada que no se limite a ser la federación de partidos nacionales; *c)* La instauración de una ciudadanía europea que equipare en derechos a todos los ciudadanos de Europa.

X

Hace trescientos años Newton pudo decir para referirse a los avances científicos de su tiempo: «*Somos grandes porque estamos subidos a hombros de gigantes*». Hoy la izquierda antagonista europea, que trata de crecer, ha de admitir sin embargo que «*Parecemos pequeños porque estamos de rodillas*». Pero depende de nosotros y de nadie más que podamos ponernos de pie.



GEP: PROPUESTA GENERAL PARA ESPAÑA EN EL PRÓXIMO CONGRESO DEL PIE

El Grupo de Estudios Políticos de la ADEM después de analizar el desarrollo de la situación política en España desde hace varios años y las diferentes propuestas de reforma constitucional que se vienen produciendo desde distintas organizaciones partidarias sean de ámbito nacional o autonómico y teniendo en cuenta nuestra inserción en la UE, ha llegado a conclusiones radicalmente diferentes a las que se proponen en la actualidad. Para nosotros en una perspectiva de izquierda los objetivos a conseguir con una futura reforma constitucional no son ir hacia el federalismo asimétrico o no, o reformar pacatamente este o aquel artículo de nuestra *carta magna*. Nosotros partiendo del reconocimiento de los hechos históricos que configuraron la Constitución del 78 y los 25 años transcurridos desde entonces, proponemos:

1. La desaparición de las 17 autonomías existentes. Disolución de los 17 parlamentos autonómicos.
2. La desaparición del Senado.
3. La asunción por las diputaciones provinciales y los ayuntamientos de las competencias que hoy gestionan los gobiernos autonómicos. Algunas deben volver al gobierno central.
4. La bicapitalidad de Madrid y Barcelona.

El GEP publicará estudios parciales que apoyan la viabilidad no sólo de estas propuestas axiales y sus mejoras sino la necesidad para implicar al ciudadano en la práctica política que ponga en camino tanto para el adelgazamiento de un Estado cada vez más obeso y más insano (por ejemplo, la rapacidad y la falta de escrúpulos de una clase política que mira sólo por la ampliación de sus particulares intereses) como para su deseable anorexia. (Si es que se quiere ser consecuentemente de izquierdas).

V

EL SEMINARIO (1987-2005)

CUATRO CONCEPTOS FUNDAMENTALES

Ante la imposibilidad de publicarlo completo, durante el mes de junio, dos de los asistentes reunieron los materiales y revisaron las cintas del Seminario (cuando las había) *Los cuatro conceptos fundamentales del Materialismo Histórico*, coordinado por Carlos E. del Árbol durante los meses de Febrero a Mayo, realizando un resumen que ha tratado de ajustarse al conjunto de la exposición.

Reproducimos este trabajo de síntesis advirtiendo que por razones de espacio hemos suprimido preguntas y respuestas de los coloquios.

Inicialmente el coordinador del Seminario programó once sesiones como Introducción. Antes de las vacaciones se pudieron completar cinco de ellas, quedando las restantes pendientes hasta su reanudación en Octubre. Lo que sigue es un resumen de las mismas.

En la primera sesión (18-II-89) Carlos E. del Árbol indicó las razones para titular así el Seminario, el por qué la elección de lucha de clases, plusvalor, dictadura del proletariado y centralismo democrático como conceptos fundamentales (y no fuerzas productivas, etc.), anunció algunos de los textos que iría entregando próximamente y un bosquejo de algunos de los libros que había servido tanto para exponer el marxismo en sus líneas básicas, como en su función de formación de militantes. Se refirió al *Anti-Dühring* y al *ABC* de Bujarin y Preobrazhensky (escrito en 1919 cuando aún estaban de acuerdo), al «Politzer», al «Marta Harnecker», pero resaltando la importancia de los textos estalinianos, textos «canónicos» tales como *Fundamentos del leninismo o Materialismo Dialéctico* y *Materialismo Histórico*.

A continuación abordó el problema de la distinción entre MH y MD en la teoría marxista. Para ello escogió a Poulantzas, uno de los teóricos más importantes que en los años 60 y 70 estuvo a la cabeza en renovación de los análisis del MH junto a Althusser, Balibar, Cerroni y J.C. Rodríguez. En *Poder político clases...*

libro como sabemos de 1968, Poulantzas discute la «clásica» distinción entre MH y MD en reelaboración efectuada entonces por Althusser. Sin embargo cinco años más tarde, cuando redacta el capítulo sobre Marx y Engels para la *Historia de Filosofía* de Châtelet leemos: «... Y se llega así a una segunda pregunta: además del hecho de haber creado una ciencia nueva, ¿creó Marx, también, una nueva filosofía? Así se creyó durante mucho tiempo, estableciendo la tradicional distinción entre materialismo histórico, la ciencia marxista, y materialismo dialéctico la filosofía marxista. De hecho, bien considerado, que se entiende por materialismo dialéctico, generalmente y hasta aquí, en el mejor de los casos no es una exposición, que pretende ser sistemática, de los principios epistemológicos y metodológicos que rige el materialismo histórico. Mas, como tales, esos principios forman parte integrante, bien sea del materialismo histórico, o bien de otra ciencia que está constituyéndose, la lógica. ¿Quedaría entonces la concepción materialista del mundo? Mas ésta no es cosa del marxismo. Desde su constitución, el continente filosófico está atravesado por la lucha entre dos corrientes; a través de sus diferentes variantes: esas corrientes son el materialismo y el idealismo.

Existe un extenso debate sobre el lugar del MD sobre el papel que juega en su relación con el MH como criterio de clasificación de las diferentes interpretaciones del marxismo, etc. Véase Lefebvre, Mandel, Labica, Badiou, etc. Pero se detuvo en la que situó como la obra fundamental que codificó la relación del MH-MD: los escritos de Stalin. Y entre estos el folleto «Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico». En ese momento recordó la situación histórica en la que se encuadra el texto de 1938: fascismo, procesos de Moscú, planes quinquenales, etc. y su difusión masiva que no había que olvidar. Sólo hasta 1949 había sido editados más de 35 millones de ejemplares (!)

Tras el comentario de algunos extractos del mismo, subrayó tres aspectos del folleto: 1) prioridad del MD sobre el MH, siendo el MH la aplicación de los principios del MD. 2) El MD es definido como una concepción filosófica y desde el principio, una concepción filosófica de Partido. 3) En la base de esa concepción del mundo filosófica está un método. El dialéctico heredado de Hegel. Treinta años antes, en 1907, Stalin ya había escrito: «De todos es sabido que el fundador del método dialéctico fue Hegel. Marx depuró y mejoró este método». Otra idea apuntala esta construcción: que el materialismo de Marx sea la continuación, el desarrollo del de Feuerbach. (A su debido tiempo hablaremos un poco de Plejanov) «Abríamos / de Marx cada volumen / como en la casa / propia / los postigos; pero aún sin libros / sabíamos / a quién incorporarlos / y en qué bando luchar. / Aprendimos / la dialéctica / no en Hegel; / ella irrumpía en el verso ...» (Mařakovski).



En este momento recomendó leer el análisis del «caso Lysenko» por Lecourt que ponía de manifiesto las consecuencias de textos como aquel de Stalin que permitieron unificar teóricamente el finalismo biológico lisenkista de la herencia, con la concepción tecnicista de la política staliniana (repitió una de las citas del texto de Stalin: «Según sean las fuerzas productivas, así tienen que ser también las relaciones de producción») modificando, trastocando a Lenin bajo el manto del presagio de ser el primer discípulo y continuador; enunciando «leyes» donde Lenin enunciaba «condiciones para conocer».

(Aquí C.E. del A. hizo una digresión sobre la perestroika, la III Internacional y su herencia, las dificultades y desenfocos en el análisis del estalinismo)

Volviendo al MD y su relación con el MH, señaló de una manera abrupta tres interrogaciones esenciales: a) ¿lo que entendemos por marxismo lo constituyen dos disciplinas distintas (MH-MD) o sólo hay una? b) Si existen dos disciplinas, ¿qué relación guardan entre sí? c) ¿Cómo se han constituido históricamente éstas? y ¿el estudio histórico de esa diferencia nos ofrece alguna pista importante?

La última parte del primer Seminario se centró en ofrecer un acercamiento al lugar del MD en la teoría marxista, lo que estaba directamente unido a la elección de los 4 conceptos fundamentales del MH como ciencia de la lucha de clases y teoría de la revolución. Y las precisiones históricas son necesarias —dijo— porque no se puede construir ni sobre la ignorancia (Spinoza) ni sobre el olvido. Aunque una cierta dimensión de olvido (Nietzsche) no es ajena al marxismo. Vector que como deberemos discutir nos introduce en un campo —el de la ética— que los enemigos siegan (niegan) y los propios marxistas no han sabido cultivar.

Una primera aproximación: en la lucha de clases ideológica el MD es la unidad táctica del MH. Siguiendo con la metáfora militar se podría decir que el MD es el brazo armado del MH. Y puesto que el marxismo, como toda ciencia no se desarrolla aislado de los ataques de la ideología dominante, el MD, es el que entra en contacto, en lucha con la ideología capitalista y con las diversas formas de la ideología pequeño-burguesa. Entendiendo táctica como un arte en la conducción de operaciones singulares. Es ésta una importante razón para explicar por qué se suelen extraer los principios generales de la dialéctica de las obras fundamentalmente polémicas del marxismo sea *La Ideología Alemana*, *el Anti-Dühring*, *Materialismo y Empiriocriticismo* o la *Respuesta a J. Lewis*. Cfr. en el Seminario sobre la categoría de Sociedad Civil lo que dijo J.C. Rodríguez: «el MD no es la introducción de la política en el discurso, sino el discurso como lucha de clases, el MD es la lucha de clases en el discurso».

El MD es por tanto el MH en acción. Proceso y contradicción son elementos claves del MD y son la base de enunciados básicos tales como, «toda realidad es un

proceso, «todo proceso es un conjunto de contradicciones», etc. (Pero con el primado de la contradicción sobre el proceso y del proceso sobre la estructura...) En este instante el coordinador del seminario pasó a hablar de Badiou —su reciente visita era un buen pretexto— refiriéndose a sus obras de mediados de los setenta. Dejó para más adelante —el comentario de *L'être et l'événement* y del *Manifesté*.

Las frases finales de la intervención acogieron de nuevo la dimensión ética en el marxismo: «Si el objeto de este Seminario es hablarles de los fundamentos del marxismo no puedo esconder ni el abordaje singular que hemos emprendido (los cuatro conceptos, esos y no otros cualquiera, veremos por qué), ni los objetivos históricamente delimitados por la elaboración de los mismos, entre los que hay un no bien definido apresamiento ético, velado por un sintomático tapiz de vergüenza. Tapiz que refleja una cierta verdad: tenemos la solución pero todavía no sabemos encontrarla. En el marxismo no es cuestión de escuelas ni de modas. Por lo demás ya sabemos lo que es la moda: un uniforme de entretiempo. Acogimiento de la ética por el marxismo (tal vez la única otra forma junto al psicoanálisis), que amablemente calla las bromas sobre los «compañeros de viaje», explicando sencillamente que se trata de que nos gusta viajar bien acompañados. Travesía siempre en dirección a una verdad que desgarrar el engaño, la mentira o la trampa. Otro simple y magnífico ejemplo, «cuando en la guerra los de arriba te dicen que ese es el camino de la gloria hay que entender que ese es el camino de la tumban. ¿Cómo es posible dudar de que tales efectos de conocimiento dejen intactos el conjunto de significantes de la ideología ética?»

Y nombrado el psicoanálisis ¿No es la distinción entre síntoma y fantasma lo que agarra la dimensión ética del psicoanálisis? ¿De verdad podemos dejar pasar que se puede establecer una organización, considerarla centralismo democrático y esperar que funcione sin una causalidad ética? Tendremos que dedicar a esto un seminario en su momento. ¿No es marxista aquel que se esfuerza en sobrepasar ciertos límites a partir de los cuales ya no cuenta para nada?

Ahora, terminemos así, abandonando el pensamiento sobre momentos ingratos, que serán instantes de comienzo, cuyo alcance no se puede medir.

La 2.^a sesión del Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del materialismo histórico*, tuvo como punto central y casi único, el comentario de textos clásicos del marxismo y de la bibliografía básica entregada al comienzo de la misma.

El material de trabajo se divide en dos grupos: A) textos fotocopiados o fragmentos escogidos. B) Libros y artículos de referencia.

Abreviaremos prescindiendo de los comentarios y enumeramos los textos fotocopiados:



- Fragmento de la Ideología Alemana.
- del Manifiesto.
- de la Contribución a la Crítica de la E. P.
- de El Capital.
- Artículo de Lenin sobre la revolución de 1905.
- Fragmento de la Respuesta a J. Lewis
- de Teoría e historia de la producción ideológica.
- Artículo de Bunge sobre el marxismo.

Todos los textos tienen como punto focal el concepto de lucha de clases que será tratado a partir de la 3.^a sesión.

A continuación enumeramos igualmente los libros y artículos recomendados para leer, trabajar y exponer en su momento en el Seminario:

- El Manifiesto. Marx/Engels.
- La Crítica del Programa de Gotha. Marx
- Guerra Civil en Francia. Marx.
- El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo. Lenin.
- Las lecciones de Octubre, de Trotski.
- Los 10 días, de Reed.
- Los AIE, Althusser.
- Marx/Engels. Biografía crítica, de Jean Bruhat, en ed. Martínez Roca, 1975.

(No hay por ahora texto de Gramsci porque se está tratando en el Seminario de Juan Carlos Rodríguez).

Salvo la obra de Bruhat, todas las demás son de fácil acceso y algunas se encuentran en varias editoriales.

Dejamos de lado los comentarios, salvo uno. C.E. del A. indicó que particularmente un libro recomendaba calurosamente por los excelentes beneficios que reportaría. Se trata del primer volumen de la biografía de Trotski, de I. Deutscher, *El profeta armado*, en ed. Era. Hizo referencia al libro en sus tres partes, a la polémica de Deutscher con Trotski, de nuevo al stalinismo, etc.

Diferentes intervenciones y preguntas ocuparon el resto de la mañana, anunciando el coordinador que en la siguiente reunión empezaría inmediatamente a tratar el concepto, lucha de clases.

La tercera sesión del Seminario «4 conceptos», dio comienzo a la exposición del concepto lucha de clases, como había quedado anunciado. Unas palabras sobre el período histórico que atravesamos abrieron la mañana... Y no es extraño ver florecer en años de repliegue o de derrota, la política de colaboración de clase, acompañada de una buena dosis de escepticismo brillantemente adornado».

El desarrollo de la intervención giró sobre algunas concepciones erróneas que era necesario advertir: 1) No podemos pensar la existencia de las clases sin la lucha de clases de la que ellas son producto. 2) No es la existencia de las clases lo que determina la lucha de clases con sus efectos históricos y sus tendencias sino al revés. 3) El mecanismo de la producción de plusvalor, (en el MPC), mecanismo de las relaciones de producción capitalista, es ya lucha de clases. (La lucha de clases no comienza con la huelga para mejorar un salario, comienza cuando el trabajador ha firmado el contrato de trabajo, cuando atraviesa por primera vez el umbral del taller, etc. -recordemos alguna página de *El Capital*, ... «Abandonamos, esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hasta la oculta sede de la producción, en cuyo dintel se lee: *No admittance except on business* —incluso antes como se puede comprender fácilmente, en tanto que tal trabajador forma parte del ejército de parados, etc.). Es decir, que aunque el proletariado fuese absolutamente sumiso eso no evita que exista la lucha de clases porque el capital ejerce la explotación, «naturalmente», 4) Ni el proletariado ni ninguna otra clase puede definirse con independencia de su propia transformación histórica. Nada en la historia de los modos de producción escapa a la determinación de la lucha de clases. Dicho de otra manera, todo proceso social es interno a la lucha de clases. 5) No reducir la lucha de clases al nivel económico. 6) Nada está decidido de antemano. Ninguna fatalidad conducirá al proletariado y clases populares hasta la resultante justa. 7) No se puede pensar la lucha de clases sin la dictadura del proletariado. Además, en la densidad de esta sesión, el coordinador indicó algunos consejos al repasar textos fundamentales de Lenin. Por ejemplo, no trabajar en el *¿Qué hacer?*, sin antes haber leído a fondo *El «izquierdismo, enfermedad infantil...*

Señaló una cuestión curiosa. Mientras la «rigidez» del *¿Qué hacer?* se fue atemperando hasta culminar en la revolución de 1905 y 1917, Trotski, un «blando» en la concepción del Partido al comienzo, constata en el 17, que la energía de las masas se desgasta y evapora sin dirección después de las jornadas de febrero, y se va «endureciendo» hasta ser como sabemos el creador del Ejército Rojo o el que propone la «militarización» o «estatificación» de los sindicatos. (Él que precisamente había dicho la famosa frase de las sustituciones).

La categoría de clase para los sociólogos del capitalismo es algo muy distinto al marxismo. Aquellos presentan las clases como una unidad abstracta basada en los rasgos comunes o esencia de un conjunto de individuos. Los sociólogos burgueses a lo que se dedican es a definir los criterios económicos, jurídicos, cul-



turales, con los que clasificar, repartir exhaustivamente, a los individuos en diferentes grupos. Conciben las clases como colecciones de individuos, (sin recordar al pobre Machado), reunidos en función de sus «propiedades sociales comunes», como grupos sociológicos, cuando de lo que se trata es de superar la idea de clasificación.

La historia de una clase social, por ejemplo, burguesía/proletariado, no es sólo la historia de un sólo grupo social y de su transformación interna, continua: es la historia de su reproducción bajo formas nuevas, a partir del conjunto de las condiciones creadas por el desarrollo de la explotación. Aquí CE del A. hizo un excursu sobre la constitución del modo de producción capitalista con referencias a la bibliografía pertinente, que simplemente anotamos: «Recorramos la evolución de la burguesía cuando sus enemigos eran el altar y el trono; la religión y el absolutismo, la nobleza y el poder divino, los privilegios, la lógica feudal... En cuanto al proletariado se ha formado simultáneamente al desarrollo del a) proceso de explotación; b) división del trabajo (manual/intelectual); c) de la reproducción de la fuerza de trabajo en sus diferentes etapas, es decir, de la historia de la lucha de clases en la transición del feudalismo al capitalismo y del dominio del MPC; d) la clase obrera no puede ser definida como clase independiente de su propia transformación histórica, de un proceso desigual de proletarianización.

Por último como el tiempo se echaba encima y no había posibilidad de acabar el asunto, subrayó la importancia de la cuestión de las fracciones de clase, describiendo como ilustración, las fracciones del capital y su transformación histórica y papel político.

«La siguiente sesión ocupará un intento de acabar con este primer concepto, pero antes de que caiga en el olvido, dos puntos: 1) el concepto de lucha de clases es al mismo tiempo el primero de los 4 fundamentales del MH y motor de la historia. 2) La lucha de clases es económica, política e ideológica. Este aspecto tiene hoy una relevancia especial, porque la ideología ha sido la instancia más débil del marxismo. «Es necesario comprender que *El Capital*, tal como ha llegado a nosotros, se limita esencialmente a la «esfera de la producción y de la reproducción capitalista» y a sus leyes tendenciales. Esto no excluye que se deba ‘completar’ lo que Marx no pudo terminar, y hablar de la superestructura jurídico-política y de aquella ideología en la que los hombres, los propios ‘hombres’, no tienen ya el ‘estatuto’ teórico que tenían en la esfera de la producción. En particular, la ideología, elemento en el que se desarrolla un aspecto determinante de la lucha de clases (es allí donde los hombres toman condénala de su pertenencia a una clase y llevan ‘hasta el fondo’ su lucha), transforma el ‘estatuto teórico’ de

esos mismos hombres: ellos se convierten entonces en ‘sujetos’ (y no ya en simples ‘soportes’)...» (Althusser). Y sólo a partir de J.C. Rodríguez la teoría dialéctica ha conseguido triunfos decisivos, sobre todo en el ‘campo literario’, sobre las teorías burguesas, con lo que ha quedado abierto un inmenso campo de expansión del marasmo, desgraciadamente inexplorado por toda una serie de causas que me gustaría en su momento desgranar. Para empezar mientras no se traduzca su obra, —la publicada, la punta del iceberg, y la inédita— en todas partes seguiremos dando vueltas de tiovivo, encerrados en falsas problemáticas, sin embargo, desveladas tanto en *Teoría e historia de la producción ideológica*, (que traduzco para un posible despiste, significa. Teoría de la lucha de clases en la ideología), hace ya ¡14 años! y en *La norma literaria*. No aprovechar el seminario para decir esto aquí sería para mí una imperdonable ligereza».

Fueron las últimas palabras. Vale.

«Si se pasa por encima de las leyes del desarrollo objetivo de las cosas, las leyes no tardarán en pasar por encima de usted». Podemos aplicarnos este aforismo de Giap a todo nuestro trabajo sea cual sea el lugar». Con estas palabras dio comienzo la cuarta sesión del Seminario que estuvo dedicada a desarrollar las cuestiones planteadas sobre el concepto de lucha de clases. Nuevamente se volvió a insistir en la no reducción de la lucha de clases al nivel económico. Sería ignorar uno de los aspectos escudales del leninismo. Entender la lucha de clases es hablar de sus diferentes formas, de su articulación en una coyuntura dada, etc. Sólo descubriendo su determinación bajo formas concretas puede ser reconocida la lucha de clases ya se trate de política, de derecho, de literatura, de filosofía, etc. Y añadió el ejemplo de la letra de cambio o de la acción de una compañía. Un papel, un simple papel fue el arma mas terrorífica de la burguesía en su lucha de clase contra el feudalismo.

Una cita de Lenin puede servir de síntesis de las diversas consideraciones hechas sobre la amplitud y complejidad de este concepto fundamental: «La conciencia de las masas obreras no puede ser una verdadera conciencia de clase si los obreros no aprenden, a base de hechos y acontecimientos políticos concretos y, además, de actualidad, a observar a cada una de las otras clases sociales, en todas las manifestaciones de la vida intelectual, moral y política de esas clases; si no aprenden a aplicar en la práctica el análisis materialista y la apreciación materialista de todos los aspectos de la actividad y de la vida de todas las clases, capas y grupos de población. Quien oriente la atención, la capacidad de observación y la conciencia de la clase obrera exclusivamente, o aunque sólo sea con preferencia hacia ella misma, no es un socialdemócrata, pues el conocimiento de



sí misma, por parte de las clases obreras, está inseparablemente ligado a la completa nitidez no sólo de los conceptos teóricos... o mejor dicho: no tanto de los conceptos teóricos, como de las ideas elaboradas sobre la base de la experiencia de la vida política, acerca de las relaciones entre todas las clases de la sociedad actual. Esta es la razón de que sea tan profundamente nociva y tan profundamente reaccionaria, por su significación práctica, la prédica de nuestros economistas de que la lucha económica es el medio más ampliamente aplicable para incorporar a las masas al movimiento político. A fin de llegar a ser un socialdemócrata, el obrero debe formarse una idea clara de la naturaleza económica y de la fisonomía social y política del terrateniente y del cura, del dignatario y del campesino, del estudiante y del vagabundo, conocer sus lados fuertes y sus lados flacos, saber orientarse en las frases y sofismas de toda clase más corrientes, con los que cada clase y cada capa encubre sus apetitos egoístas y su verdadera «naturaleza», saber distinguir qué instituciones y leyes reflejan éstos u otros intereses y como precisamente los reflejan, Y no es en los libros donde puede encontrarse esta «idea clara»: la pueden proporcionar únicamente cuadros vivos, así como denuncias formuladas sobre huellas frescas de todo cuanto suceda en un momento determinado en torno nuestro, de lo que todos y cada uno hablan a su manera o sobre lo que cuando menos cuchichean, de lo que se manifiesta en determinados acontecimientos, cifras, sentencias judiciales, etc. Estas denuncias políticas que abarcan todos los aspectos de la vida son una condición indispensable y fundamental para educar la actividad revolucionaria de las masas.

Las notas sobre Lenin llevaron al coordinador del seminario a detenerse sobre la importancia para el marxismo de establecer la adecuada relación, pero también distancia entre las masas (noción en absoluto peyorativa en el MD), las organizaciones de masas (de los soviets a los sindicatos) y el partido. Por esto Lenin centrará la dirección política de la lucha de clases bajo una serie de principios que podíamos empezar a resumir así:

- a) El partido existe no porque subestime la iniciativa de las masas, sino porque comprende sus limitaciones.
- b) El partido está para explicar a las masas con precisión lo que ha aprendido de ellas con confusión.

(Un nuevo paréntesis se efectuó aquí, para recordarnos que todo lo anterior era MD, y que una manera de explicar la dialéctica está en comprender correctamente la relación MH-MD, y que esta cuestión es igualmente objeto del MD).

Finalmente, más conclusiones básicas sobre la lucha de clases en el MPC, del lado del proletariado:

- 1) Estructuralmente lo que define al proletario es la explotación.
- 2) Tendencialmente lo que lo define es la dictadura del proletariado.
- 3) La tendencia histórica a la DP no puede realizarse sin la transformación histórica del proletariado. ¡Qué lejos queda todo esto de formulaciones estalinistas del tipo: «la lucha de clases no es mas que la manifestación del desarrollo de las fuerzas productivas»! De preguntas hizo a continuación: «¿Vamos comprendiendo la distancia de una formulación leninista de la lucha d clases tal como se esforzó Althusser de las concepciones economicistas e historicistas? ¿Entendemos porqué re exposición del marxismo no sigue las líneas de por ejemplo, la utilísi-ma sin duda obra de Marta Harnecker, es decir, producción-proceso de trabajo-materia prima-materia bruta-la fuerza de trabajo-la división del trabajo?

Terminó esta de nuevo densísima sesión con dos apuntes; por una lado el espinoso asunto de las «clases medias», mostrando con los textos sobre la mesa, el sentido contrario de los escritos de Marx al respecto si comparamos la edición de *Comunicación de las teorías de la plusvalía* con la edición de Cartago. En concreto comparó las páginas 128 del 2.º tomo de *Comunicación* con la 53 del 3º de Cartago, dejando para el análisis del concepto de plusvalía el problema. Y anunció que la quinta sesión se dedicaría a poner algunos ejemplos históricos, Octubre 17, la transición española, etc. para ilustrar el trabajo sobre el concepto fundamental de lucha de clases.

La 5.ª sesión (13-V-89) del Seminario «los 4 conceptos» estuvo dedicada a ofrecer un panorama de octubre soviético desde las explicaciones de los seminarios anteriores sobre el concepto de lucha de clases. Transcribiremos por primera vez extensamente:

«La historia enseña pero no tiene alumnos. Hoy la situación del movimiento revolucionario en los países de la metrópoli es para la mayoría descorazonador. Pero si miramos atrás veremos que estas situaciones se han repetido con frecuencia. Después de la derrota de la Comuna hay un período de 32 años, ¡32!; que ha pasado a denominarse «período pacífico del movimiento obrero». La revolución rusa de 1905 se salda con otro fracaso y sólo saca de su sopor a algunas fracciones de la socialdemocracia europea. Sus dirigentes sin embargo preferirán seguir durmiendo. (Es la época en que aparece el libro de Roberto Michels, *Los partidos políticos*). En 1914 la guerra que se veía venir estalla y los trabajadores y campesinos europeos corren cantando a destriparse animados por la dirección



socialdemócrata. Una generación se ahogó en las trincheras o quedó descuartizada para siempre. Rosa Luxemburgo les dirá a los Kautsky «...proletarios de todos los países, en paz uníos, en guerra degollaos» esa es vuestra divisa.

Hay que leer la correspondencia bolchevique, internacionalista para darse cuenta de la desesperación, de la derrota, de la amargura sangrienta ante la situación increíble. Y sin embargo, Zimmerwald. Aunque, ¿quién pensaba que 4 años más tarde estallaría la revolución en Rusia?

¿Necesitamos más ejemplos? La resistible ascensión de Arturo Ui. Gramsci muriendo en vida en la cárcel.

De la marcha sobre Roma a 1945 hay 23 años.

Y si pensamos en la propia revolución rusa que ahora vamos a enfocar, en nuestro primer triunfo histórico ¿qué vemos? El parto de una nueva sociedad en medio de la más brutal carestía, de la guerra civil, de la epidemia, del hambre. ¿Cuál es el trasfondo de todos los discursos de Lenin, de sus obras, de sus cartas, de sus telegramas? Pero ¿quién lee a Lenin hoy? La historia enseña pero no tiene alumnos».

(Hay que informar que durante los anteriores seminarios el coordinador siguió entregando material de trabajo, uno de los cuales será utilizado como punto de referencia en esta sesión).

Como una revolución nos presenta todos los hechos y relaciones en forma concentrada, veamos algunas cosas del 17. No se trata de hacer una historia de la revolución rusa de febrero a octubre. Se trata de extraer de los acontecimientos la lógica determinante para conocer la lucha de clases en períodos críticos, al mismo tiempo que nos instruye en la dirección de la política partidista comunista en relación con las masas tal y como lo hemos ido desarrollando hasta ahora.

El MD es una herramienta teórica delicadísima; necesita de un adiestramiento muy complejo sobre todo en esas épocas de crisis en las que se producen decisivos desplazamientos de clases. Si consultamos algunas de las cartas de Lenin antes del 25 octubre, se requiere tanta precisión como un mecanismo de relojería.

«Bueno, ahora tomen una de las fotocopias que les entregué el día anterior. Se trata de la página 177 de Eurocomunismo y Estado del Sr. Carrillo. Como les comenté es algo inaudito un texto así y parece que el libro lo leyó en su momento mucha gente, era como una especie de evangelio eurocomunista. Recuerdo que con quienes hablaba en aquellos lejanos años, pues como diría, no encontraban nada raro. ¡Asombroso! pues, cómo puede afirmar que, «de lo que no hay duda es de que los comunistas rusos y la clase obrera no tenían otra opción que tomar el poder». ¡No tenían otra opción! Verdaderamente increíble. No les voy a co-

mentar ahora todas las implicaciones de esas palabras. Sólo vamos a desmontar tal error... o, tal vez... ¿mentira? Otro tipo de reducción tan absurda como ésta pero totalmente opuesta es por ejemplo la de I. Sotelo para quien la revolución rusa fue sólo un «golpe de Estado afortunado». También veremos en qué sentido hablaba Lenin de «fortuna».

Justamente lo contrario es el nudo de la verdad. ¡Qué sorprendentes son los acontecimientos de octubre! ¡El estupor al seguir la lectura de los 4 volúmenes de 500 páginas cada uno, de febrero a octubre, de la edición de Akal de las O. C. de Lenin... es una experiencia única! Cómo guiarse en el maremagnum de hechos, de acontecimientos, encontrando (Picasso) el hilo rojo que pueda llevar a la posibilidad de una decisión histórica, está en las antípodas de esa obligación de la que habla el Sr. Solares. Tan tremendo es el error que me resisto a creerlo como tal. Chilla como un síntoma.

Para conducirlos a través de esos meses, les voy a ofrecer diez fechas de anclaje, que nos ayudarán a no perdernos en la tempestad del año 17.

Nos vamos a mover entre dos marcas: por arriba el 23 de Febrero, comienzo de la insurrección de las masas, coincidiendo con el Día de la Mujer trabajadora (fueron las obreras textiles las que iniciaron el movimiento), que culminará pocos días después con el desmoronamiento del zarismo; por abajo, el 25 de Octubre. En medio, nuestras diez fechas.

- 18 de Abril
- 20-21 de Abril
- 6 de Mayo
- 10-18 de Junio
- 3-4 de Julio
- 26 de Julio
- 24 de Agosto
- 21 de Septiembre
- 23 de Septiembre
- 7 de Octubre.

(J.C. Rodríguez intervino para que se aclarara qué calendario era el de referencia para no confundirnos. «Seguiremos siempre el calendario antiguo (juliano), antes de la adopción al año siguiente del gregoriano»).

A continuación resumió los hechos que marcaban cada una de las fechas: El 18 de Abril estalla, la nota de Miliukov, Ministro de Exteriores del Gobierno salido tras la caída del zarismo, en la que tranquilizaba a los aliados, asegurando que Rusia cumpliría sus compromisos de guerra, lo que significaba oponerse al re-



cién nacido e inexperto Soviet de Petrogrado y mantener la política de anexiones. Esto determina las dos fechas siguientes: 20, 21 de abril, que corresponden a las movilizaciones y manifestaciones de masas bajo la consigna ¡Abajo el Gobierno Provisional! y el choque con las manifestaciones de la derecha que comenzaba a reagruparse al grito de ¡Viva Miliukov! Se traía de la crisis de abril. El 6 de mayo se forma el Ministerio de Coalición como resultado de las jornadas de abril. Los parados teóricamente de izquierda entran en el Gobierno. 10 y 18 de junio significan el intento de manifestación bolchevique contra la guerra, la prohibición por parte del Soviet dominado aún por mencheviques y eseristas, el repliegue bolchevique y la manifestación de respuesta organizada por el Soviet, que ve sin embargo el triunfo de las consignas bolcheviques. 3 y 4 de julio son los momentos críticos de la Revolución. Ascenso del movimiento revolucionario. Fracaso de la ofensiva. Los soldados no obedecen. Lenin dirá: «las votaciones ya las han hecho los soldados con su botas...». Gigantesca demostración de masas. Acusación contra los bolcheviques de intento de golpe de estado. Represión del gobierno, ataque a Pravda, detenciones, etc. Lenin pasa a la clandestinidad. Reflujo. El 26 de julio se abre el VI Congreso bolchevique. Lenin consigue que la mayoría del Partido acepte su política. Trotski entra en el Partido. Crecimiento del bolchevismo. El 24 de Agosto se produce el intento de golpe militar del general Kornilov con el objetivo de acabar con el Soviet. Fracaso. El Soviet se arma. 21 de Septiembre, mayoría bolchevique en el Soviet por vez primera y elección de Trotski como presidente del mismo. 7 de Octubre. Boicoteo del parlamento que significa casi el fin de las vacilaciones bolcheviques ante la política insurreccional leninista. El tándem Lenin-Trotski se impone. [Explicaciones sobre el mito estalinista del monolitismo del Partido]. Además Carlos E. del Árbol añadió el contraste entre la actitud de la burguesía rusa en el 17 aplazando continuamente la Asamblea Constituyente y la inteligencia de Suárez en la transición española acelerando el proceso constituyente con la legalización del PCE para «facilitar el cambio» y evitar «peligros», dobles poderes, etc.

Como nuevamente había sobrepasado el tiempo programado se pospuso para la sesión sexta el análisis detallado del 17 a partir de este esquema.

EL *¿QUÉ HACER?* DE LENIN O LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

El *¿Qué hacer?* de Lenin (que acababa de tomar ese nombre en diciembre de 1901) se publicó en la Verlag J.W.H. Dietz de Stuttgart el 15 de marzo de 1902¹. El que será dirigente bolchevique poco después, estaba embarcado junto a otros marxistas revolucionarios rusos en el empeño de *Iskra*, cuyo primer número se lanzó a la aventura de la difusión clandestina en diciembre de 1900. Para hacernos una idea de las precauciones que los revolucionarios iskristas rusos tenían que adoptar en la lucha clandestina bastará indicar que una de las imprentas ocultas dentro de Rusia se hallaba instalada en una mina abandonada de Bakú. En total se habían publicado 18 números de *La Chispa* en los catorce meses transcurridos. La lucha contra el revisionismo alemán, contra el economicismo ruso, iba viento en popa. No era desesperado imaginar por fin un congreso en condiciones de la socialdemocracia rusa. El de Minsk tenía su valor simbólico pero no efectivo.

Desde su cumplimiento de condena en Siberia, la vida de Lenin es un continuo peregrinaje. Ufa, Moscú, San Petersburgo, Pskov, Ginebra, Munich, Leipzig, Munich, Viena, Munich. Atrás quedó Shúshenskoye, las partidas de ajedrez y la guitarra, la pesca y la caza, las setas y los piñones siberianos y el peligro del invierno que sumerge en un goloso estupor. Sus caminatas con Nadia mostrándole el frío reino blanco encantado que hacía que el vaho del aliento de su recién casada se convirtiese en cristales de nieve. Ese paisaje que al detenerte se transforma en un cuadro viviente: una liebre que salta sobre un sendero invisible, carámbanos plateados que se diluyen en la cabeza de una cabra salvaje, un oso que desaparece en un

¹ El texto de este ensayo se ha redactado mientras desarrollo mi Seminario de la ADEM del 2002, *Lenin y la dialéctica de la revolución*, donde detallo las cuestiones que aquí están implicadas.

amasijo multicolor, el aullido de un lobo que pide socorro... Y los tenaces estudios y las estadísticas que pueblan su *Desarrollo del capitalismo en Rusia*.

A finales de julio de 1900 cruza la frontera y en agosto está en Ginebra donde las dificultades en las relaciones con Plejanov estuvieron a punto de apagar la llama de *Iskra*. Pero los estorbos fueron vencidos: existían enlaces en las mayores ciudades del imperio, se reclutaron corresponsales, agentes para distribuir el periódico, los fondos necesarios y la colaboración del grupo de Plejanov. En marzo de 1902, Londres, siguiente etapa de su exilio ya le estaba esperando.

Pero ahora el libro está saliendo de la imprenta y comenzaba la gran partida: la lucha por el partido. Desde este momento la masa confusa y heteróclita de militantes tendría delante la materia ideológica para admitir la necesidad de una organización centralizada con una dirección firme y homogénea.

El movimiento obrero ruso se mostraba audaz pero había que erradicar el particularismo de los grupos provinciales que desarrollaban su actividad compitiendo con la organización vecina. Una prueba de la eficacia conseguida es que en muy poco tiempo *¿Qué hacer?* se pudiese leer hasta en los confines de Siberia. Y había que derrotar a un marxismo de moda pero aprendido en los «marxistas legales» que torpemente el zarismo había tolerado, pensando en perjudicar al populismo al que creía aún su mayor enemigo. Un marxismo revisionista que en Rusia se llamaba *economismo* y estimaba que la clase obrera no necesitaba un partido político para defender sus intereses vitales y mejorar su situación material.

Mucha es la riqueza que encierra este inesperado libro. También inesperado, como veremos, para la socialdemocracia. Su arquitectura, su estilo afilado, su nervio interno. *¿Qué hacer?* es un compendio de la política organizativa y de la táctica iskrista tras una experiencia de dos años. Es la crítica del ala derecha en la organización socialdemócrata. Es una rectificación polémica del economismo y al mismo tiempo la explicación de la enorme importancia de la lucha económica y de los sindicatos. Sorprendió ante todo (y todavía sorprende hoy a cualquiera que intente leerlo) lo que vamos a destacar en este ensayo, lo que consideraremos su núcleo teórico y político: la manera de hablar de la actividad espontánea que se podía esperar de la clase obrera. Este será el aspecto central que retendremos. Eso no significa que dejemos de lado los otros temas del libro: el combate implacable contra la situación de grupos dispersos y dispares, la centralización del partido, la homogeneización desde arriba, el periódico como esqueleto de la organización, el periódico como organizador colectivo, la necesidad de elevar la conciencia política del proletariado de la reivindicación económica al del enfrentamiento con el zarismo, el partido centralizado.



Lenin es el único que vió el rasgo diferencial, cómo el oportunismo y el revisionismo pueden infiltrarse en el movimiento obrero bajo el pretexto de los problemas de organización. Es desde esta perspectiva que tenemos que entender el famoso debate sobre el artículo 1º de los estatutos en el II Congreso del POSDR que se celebraría al año siguiente y que daría lugar al menchevismo y al bolchevismo. Si se mira desde aquí se comprenderá claramente la «intransigencia» leninista.

Plejanov había señalado correctamente la responsabilidad que incumbía a la *intelligentsia* en las raíces del revisionismo y del oportunismo y Lenin compartía ese análisis, pero la diferencia radicaba más allá. La difusión del revisionismo y del oportunismo no sólo era culpa de la falta de decisión y pasividad de la *intelligentsia*, se debía también al oportunismo de los trabajadores. Lenin no ocultaba la «desagradable» cuestión de lo que se podía esperar de la actividad espontánea de la clase obrera. El proletariado por sí solo jamás superaría un estado de conciencia enteramente compatible con la indefinida perpetuación del capitalismo. Una clase obrera con orientación sindicalista aún cuando extienda su actividad a la esfera política no supondrá una amenaza seria para el capitalismo. La claridad de la argumentación leninista culmina en esos enunciados cortados diáfananamente: si la mentalidad sindicalista es un síntoma de acomodación al capitalismo, una política sindicalista de la clase obrera no es otra cosa que una política burguesa de la clase obrera. Si se habla de los otros «temas» que hemos enumerado del *¿Qué hacer?* y escondemos éste, estamos mutilando la obra de Lenin, estamos borrando su lógica interna.

Para combatir la ideología espontaneísta de la clase obrera existía un medio: el recurso a la teoría que debía encargarse de lograr que el movimiento no quedara atrapado en el pantano del oportunismo.

Aparentemente Plejanov iba en la misma dirección: exhortar en la vigilancia de la ortodoxia frente a cualquier otra tendencia radical como algo indispensable para el éxito del movimiento socialista. Pero de nuevo Lenin introduce la *diferencia*², porque de lo que se trataba era de apreciar que la propia clase obrera, con

² Aclaremos que cuando empleamos la categoría de *diferencia* no lo hacemos ni exactamente en sentido deleuziano, ni con la configuración que tiene en el debate feminista francés, (feminismo de la igualdad-feminismo de la diferencia), ni por supuesto en sentido heideggeriano. Digamos que no hemos descubierto sino que nos ha saltado a la vista en la obra de Lenin, algo que llamaremos, la diferencia en la oposición, o mejor, la *diferencia en el antagonismo*. Recordemos que para oponerse a la omnipotencia de la identidad hegeliana Althusser hablaba de un principio de contradicción múltiple o sobredeterminado. Cfr. «Contradicción y sobredeterminación», en *La revolución teórica de Marx*, Ed. Siglo XXI, México, cuarta edición, 1969. Ver el Anexo I a este ensayo.

su inclinación al oportunismo amenazaba a la socialdemocracia y había que introducir medidas para protegerla. (Obsérvese que eso no implica que Lenin no considere que la clase obrera no sea el «sujeto» dirigente de la futura revolución). La detección del peligro exigía profilaxis organizativa: los socialistas ortodoxos debían diferenciarse de los representantes típicos de la clase obrera. Si no el oportunismo proletario podía anegar la organización. ¡La ortodoxia en la teoría exigía ir a contrapelo de ciertas tradiciones del movimiento socialista que eran ya práctica de los partidos marxistas europeos! Así frente a Lenin se levantará un coro de voces que recordará la *autoemancipación* del proletariado en Marx, lo que no es más que una lectura unilateral porque en Marx no se puede entender esa autoemancipación sin comprenderla al mismo tiempo con otra idea con la que va relacionada y es que la ideología burguesa infecta al movimiento obrero de muchas formas entre ellas la de los falsos consejeros y guías. El peligro de lectura de la «autoemancipación» en Marx es que conducen al proletariado hacia el espontaneísmo en política. La autoemancipación vale como afirmación a escala histórica no como precepto de la lucha política.

Dicho de otro modo: hay un desfase entre el crecimiento del descontento obrero y la debilidad subjetiva de la dirección revolucionaria, más preciso todavía, el movimiento de masas y la teoría de la revolución se despliegan sobre terrenos que no están unidos por ninguna armonía preestablecida. Y entonces hay que estar atentos a este principio: cuanto más inmaduro sea el movimiento, por activo que sea, más fuerte debe ser la dirección revolucionaria. Lenin percibe que el carácter de clase del partido y el porvenir se juegan también en el conflicto aparentemente de procedimiento de centralizar la dirección política del Partido en manos de un comité de redacción dirigido por él mismo y en el que hay que dejar fuera a dirigentes históricos como Zasúlich, Axelrod y Potresov³. Desde el lado de los que no comprenden la dialéctica de la revolución estas ideas son vistas psicológicamente como «ansias de poder». Así lo verán los mencheviques y el Trotski de esa época. Y en cuanto a la autoemancipación, Rosa Luxemburgo o

³ Todo esto ha sido confundido por la herencia estalinista de la III Internacional en los partidos comunistas (incluido el PCE) paralizándolos, al sostener por un lado el centralismo democrático sin combinarlo con la máxima cohesión teórica e ideológica posible, viviendo desconcertados tanto frente al capitalismo actual y al desplome del socialismo real como a la política concreta. Resumámoslo así: una esquizofrénica presencia de dirección centralizada sobre un mosaico de taifas ideológicas. Sostener así el centralismo puede sonar muy leninista pero es su mayor perversión. Esta nota tiene un carácter universal.



Trostki estarán dominados por la exaltación de la autoactividad de las masas que pueden ser constreñidas por un corsé autoritario. Eso les llevará a ambos a la falsa alternativa de ¿quién hará la revolución: las masas o el partido? Lenin en cambio toma como punto de partida dos cuestiones fundamentales, a) cómo estructurar en un movimiento unificado política y orgánicamente el movimiento obrero ruso disperso en una constelación de círculos desigualmente influidos por el marxismo y, b) cómo pueden los movimientos del proletariado que se agotan en luchas violentas, pero diseminadas o economicistas, elevarse a un nivel en el que tengan una auténtica fuerza política, con las que habría de contar la autocracia y burguesía.

Rosa o Trotski (poniéndolos como ejemplo de actitud revolucionaria, no como mencheviques) al afirmar que la vanguardia es la emanación del movimiento espontáneo de las masas lo que hacen es borrar la delimitación entre el Partido y las masas. Rosa dirá que no pueden existir departamentos estancos entre el núcleo proletario consciente, sólidamente encuadrado en el partido y las capas envolventes ya adiestradas en la lucha de clases y entre las que aumenta cada día más, la conciencia de clase. Lenin piensa lo contrario: en el enfrentamiento con el zarismo la clase obrera puede tener aliados más seguros como el campesinado y dudosos como la burguesía liberal, por tanto, debe intervenir en el terreno político de la manera más potente posible: centralización, homogeneidad, si no quiere que sus energías revolucionarias aprovechen a la burguesía como ocurrió en el siglo XIX en Europa. Cuando Rosa o Trotski defienden un concepto de partido en el que su relación con las masas debe ser íntima y constante, abierta, parece acompañarles el sentido común y sin embargo, se oculta una incomprensión (de apariencia inofensiva) gravísima que embellece la relación contradictoria existente entre la conciencia histórica del proletariado representada por el partido y su conciencia inmediata, cotidiana. La cuestión por el contrario para Lenin es evaluar el movimiento espontáneo de las clases dominadas y no hacerse ilusiones con él. Hipervalorar las posibilidades autoemancipatorias del proletariado de un costado, comprender sus limitaciones de otro. El primero conduce a olvidar que el campo político no es solamente el terreno en el que se expresan fuerzas sociales brutas sino un espacio donde en medio de la lucha se sitúan los cerrojos de la sociedad capitalista: estado, policía, ejército, y diferentes aparatos de dominación. Curiosamente en el costado primero aflora un cierto fatalismo revolucionario que está ausente en la concepción de Lenin. Y curiosamente cuando llegue la época de reflujo revolucionario la exaltación pura y simple de la espontaneidad esconde los peligros mortales del anarquismo o del reformismo —que son complementa-

rios— y del liquidacionismo. Impresiona del *¿Qué hacer?* como prefigura los vaivenes posteriores no como anticipación o adivinación sino como consecuencia de la lógica férrea de la teoría.

Desprender de la teorización leninista que implica indiferencia ante las masas es uno de las acusaciones típicas y más erróneas. Para Lenin la condición fundamental del éxito organizativo de la clase obrera a través del partido es que ésta se diferencia en virtud de causas económicas objetivas de todas las demás clases de la sociedad capitalista por su mayor capacidad de organización. Sin esta condición, la organización de revolucionarios profesionales sería un juego, una aventura, un rótulo vacío, y la obra de Lenin insiste en que la organización que se defiende tiene sentido sólo en ligazón con la verdadera clase revolucionaria que se alza espontáneamente a la lucha. Las masas son indispensables para la revolución. Escogeremos una cita al menos. Pertenece al apartado c) del capítulo IV⁴: «La lucha política de la socialdemocracia es mucho más amplia y más compleja que la lucha económica de los obreros contra los patronos y el gobierno. Del mismo modo (y como consecuencia de ello), la organización de un partido socialdemócrata revolucionario debe ser inevitablemente de un *género distinto* que la organización de los obreros para la lucha económica. La organización de los obreros debe ser, en primer lugar, sindical; en segundo lugar, debe ser lo más extensa posible; en tercer lugar, debe ser lo menos clandestina posible (aquí y en lo que sigue me refiero, claro está, sólo a la Rusia autocrática). Por el contrario, la organización de los revolucionarios debe englobar ante todo y sobre todo a gentes cuya profesión sea la actividad revolucionaria (por eso, yo hablo de una organización de los *revolucionarios*, teniendo en cuenta a los revolucionarios socialdemócratas). Ante esta característica general de los miembros de una tal organización debe desaparecer en absoluto toda distinción entre obreros e intelectuales, por no hablar ya de la distinción entre las diversas profesiones de unos y otros. Esta organización, necesariamente, no debe ser muy extensa, y es preciso que sea lo más clandestina posible. Detengámonos sobre estos tres puntos distintivos»⁵. Fijémonos (aunque no podemos

⁴ El libro es de una claridad expositiva apabullante que se percibe ya desde la organización del índice. El capítulo IV se titula *Los métodos artesanos de trabajo de los economistas y la organización de los revolucionarios*, y el apartado c) *La organización de los obreros y la organización de los revolucionarios*.

⁵ OC. Ed. Akal, Madrid, 1976, Tomo V, pág. 459.



detenernos es esto) que Lenin hace saltar en pedazos la determinación por el origen de clase en el Partido ⁶.

Concebir la conciencia de clase del proletariado como un producto mecánico de su situación en el modo de producción capitalista es el error de fondo. Lo que Rosa y Trotski no ven es el hecho de que la dimensión de la actividad de la organización no está esencialmente determinada por un nivel dado de la conciencia del proletariado (que por otra parte se transforma con el desarrollo del propio modo de producción capitalista) sino de manera permanente por los intereses históricos de la clase obrera. Es decir que en tiempos menos favorables se puede pasar de portavoz de la espontaneidad revolucionaria a paladín de su espontaneidad reformista.

Por todo esto, cuando se produzca la revolución de 1905 y la aparición de los soviets, Lenin en muy poco tiempo reconocerá el valor revolucionario de esa institución (comprendiéndolo como un órgano de combate del proletariado, un embrión de gobierno revolucionario y no un apéndice de la socialdemocracia) a la par que sus limitaciones (órgano local y urbano) lo que refuerza la necesidad objetiva del partido. Los soviets quedarán integrados en su táctica insurreccional que se prolongará hasta el boicot a la primera Duma en una etapa ya no tan favorable para la clase obrera y el campesinado. Pero en una época de reflujos de la conflictividad social, la lógica del *¿Qué hacer?* protegerá al bolchevismo de la tentación liquidacionista y de la política de conciliación. Más aún, en 1912 en la conferencia de Praga, la separación del menchevismo se hará efectiva realmente proclamándose unilateralmente la fracción bolchevique como única representante legal del partido.

Pero Lenin para llegar aquí tuvo que pasar por siete años de un análisis implacable del populismo, liberalismo y revisionismo, bajo las formas rusas de 'marxismo legal', 'economismo' y 'menchevismo'. Recordemos que entre los trabajos primeros con los que Lenin (entonces firmaba como Tulin) irrumpió en la escena teórica rusa finisecular se encuentra *El contenido económico del populismo*

⁶ El estalinismo pervertirá igualmente el leninismo en esta cuestión. Las purgas del 36 al 38 serán un exponente destructivo de características apocalípticas. Se habla de la necesaria distinción entre leninismo y estalinismo pero es una frase vacía si no se muestra punto por punto, por esta sencilla razón: la visión del leninismo que conocen los militantes y no militantes comunistas desde hace sesenta años es ¡la visión dada por el estalinismo! *En Teoría de las formaciones postcapitalistas. (URSS 1924-1934)* Tesis Doctorado 1995 y junto a Carlos Torregrosa en *El comienzo de la historia* (Ed. Comares, de próxima aparición) creemos haber investigado y desentrañado la infraestructura del estalinismo.

publicado en 1895. Y ¿de qué trata ese texto? De una crítica desde el marxismo del populismo pero también de sus aspectos positivos como corriente democrático—revolucionaria en un país a las supuestas puertas de una revolución burguesa. De demostrar que en la lucha política contra el populismo se deslizaba una divergencia entre quienes (caso de Struve, Tugán-Baranovski, Berdiáev, etc.) eran demócratas burgueses para los que la ruptura con el populismo no significaba el paso del socialismo pequeñoburgués (o populismo) al socialismo proletario, como lo era para los socialdemócratas, sino al liberalismo. El propio Lenin, más tarde, pondría ese escrito como ejemplo que muestra el valor político—práctico de una polémica teórica intransigente.

Las críticas a este libro, uno de los esenciales de Lenin, no tardaron en sucederse. Pero el dirigente bolchevique se mantuvo impertérrito. Y al hacer balance de esas críticas advirtió su carácter cómico. Porque el error principal de los que polemizaban con el *¿Qué hacer?* estaba en que desligaban la obra de la situación histórica concreta y de un período de desarrollo del partido. Lenin describe posteriormente la situación de esta manera: «Hablar hoy de que *Iskra* (¡en 1901 y 1902!) exageraba la idea de la organización de revolucionarios profesionales, es lo mismo que si después de la guerra ruso—japonesa se reprochase a los japoneses el haber exagerado la fuerza militar de los rusos, el haberse preocupado exageradamente antes de la guerra por la lucha contra dichas fuerzas. Los japoneses, si querían lograr la victoria, tenían que reunir todas sus fuerzas contra el máximo posible de fuerzas rusas. Es de lamentar que muchos juzguen a nuestro partido desde afuera, sin conocimiento de causa, sin ver que *ahora* la idea de organización de revolucionarios profesionales ha alcanzado ya una victoria completa. Pero tal victoria hubiera sido imposible si en su tiempo no se hubiese presentado esta idea en *primer plano* y si no se hubiese expuesto ‘exageradamente’ a quienes impedían ponerla en práctica»⁷.

Tal vez un repaso a las tesis de *¿Qué hacer?* puedan ser útiles en estos momentos de confusión teórica e ideológica que padece desde hace tiempo el movimiento emancipatorio.

⁷ Lenin, O.C. Akal editor, Madrid, 1977, tomo XIII, págs. 95-96.



ANEXO I

La base de mis análisis se encuentra en la problematización real que tuve que hacer en 1991, mientras trabajaba en mi tesis doctoral *Teoría de las formaciones sociales postcapitalistas (Una investigación histórica: URSS 1924-1934)*⁸, de una cuestión *filosófica* que se arrastraba desde nuestra correspondencia con Althusser iniciada en 1975, su visita posterior a Granada, y más tarde con Balibar también en Granada: se trataba del problema de la *identidad de los contrarios/unidad de los contrarios* a propósito de mi elucidación del *fenómeno estalinista*. En mi primer seminario en la ADEM del año 1987-88 *Lo que no puede durar en la teoría marxista* realicé una tentativa todavía limitada.

Una cita de mi tesis dejará, espero, clara la cuestión. «La burguesía no puede existir sin el proletariado; este sí puede existir sin la burguesía (negándose). Lo particular-universal del proletariado (su especificidad) consiste en que objetivamente se emancipa negándose. La burguesía no puede negarse sino que tiende a perpetuarse. El negarse una y perpetuarse otra no ocurre porque éticamente el proletariado sea superior a la burguesía, ni porque ambas se guien por su particular conciencia ética, sino por su particular posición de clase dominante y dominada, y por ser una la beneficiaria del producto social, y otra simplemente productora del mismo»⁹.

Los resultados de mi investigación dejaban diáfano en evidencia que la dialéctica marxista no podía sino desmarcarse absolutamente de la *identidad de los contrarios*. Los viejos debates de los años sesenta, y, sirva como ejemplo el de Godelier/Séve mostraban por una parte su importancia teórica y por otra alguna pequeña limitación. Decía así Godelier: «Es fácil demostrar que si el principio de la identidad de los contrarios implica ‘a fortiori’ el de la unidad de los contrarios, la reciprocidad no es verdadera. Los contrarios pueden unirse sin ser necesariamente idénticos. Para Hegel el Amo es él mismo y su contrario, el Esclavo. Para Marx el capitalista no puede existir sin el obrero, pero no es el obrero»¹⁰. Nosotros tras nuestra investigación sobre la infraestructura ideológica del

⁸ Universidad de Granada, Departamento de historia contemporánea, octubre 1995.

⁹ Op. cit, pág. 131. Ver en el mismo sentido Juan Carlos Rodríguez, *Brecht y el poder de la literatura*, en *Brecht, siglo XX*, Ed. Comares, Granada, 1998.

¹⁰ Godelier, M. «Lógica dialéctica y análisis de las estructuras», Ediciones Caldén, B.A. 1973, pág. 29.

estalinismo añadimos, como hemos visto por la cita anterior este matiz: el obrero puede existir sin el capitalista. El proletariado puede existir sin la burguesía.

Es obvio, que para llegar a estos resultados tuvimos que hacer una lectura detenida sobre todo de dos obras de Hegel: *La fenomenología del espíritu* y *La ciencia de la lógica*, de la crítica de Marx en sus distintos momentos, la lectura leninista en sus *Cuadernos*, Mao, etc. Y considerar los estudios sobre los 'orígenes' de la dialéctica hegeliana que nace en la época de Francfort (1797-1800) en el ambiente de crítica religiosa poskantiana, de la pregunta por el significado de la religión en la historia de la humanidad, de la contradicción entre la felicidad de la religión pagana y la infeliz religión hebraica, del nacimiento de la religión de Jesús y sus momentos, en resumen de la temática fundamental *escisión—reunificación*, que nos dará la primera forma de la dialéctica: resolver la antítesis mediante la reunificación de los opuestos. Luego la época de Jena marcada por la discusión con Fichte y Schelling, etc.

Llevaba por tanto razón Althusser cuando sostenía que lo que el marxismo le debe a Hegel es el concepto de *proceso*.

ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Ed. Siglo XXI, México, 1969 (Cuarta edición).

BALIBAR, E., «La contradicción. Categoría fundamental de la dialéctica materialista. Algunas tesis filosóficas». En VV.AA. *Teoría y praxis*. Fdo. Torres editor. Valencia 1977.

BARON, S.H., *Plejanov. El padre del marxismo ruso*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976.

BRIEN, A. *Lenin*, Ediciones B, s/f.

BROSSAT, A., *En los orígenes de la revolución permanente*, Ed. Siglo XXI, marzo 1976.

ENRIQUEZ DEL ÁRBOL, C., *Teoría de las formaciones sociales postcapitalistas (Una investigación histórica: URSS 1924-1934)*, Tesis de doctorado, Universidad de Granada, 1995.

GODELIER, M/ SEVE, L., *Lógica dialéctica y análisis de las estructuras*, Ed. Caldén, B.A. 1973.

LENIN, *OC.*, Tomos 1,2,3, IV, V, XIII, Ed. Akal.

RODRÍGUEZ, J.C., *Brecht y el poder de la literatura*, en *Brecht, siglo XX*, Ed. Comares, Granada, 1998.

SHANIN, T., y OTROS, *El Marx tardío y la vía rusa*, Ed. Revolución, Madrid, marzo 1990.

WALTER, G., *Lenin*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1973.



AGOSTO DE 1917 EN PETROGRADO (HEGEMONÍA DE LA CLAU/MOUFFE Y POLÍTICA DE LA DIFERENCIA) ¹

«Después de la revolución proletaria en Rusia
y de sus victorias en escala internacional,
inesperadas para la burguesía y los filisteos,
el mundo entero se ha transformado y la burguesía
es también otra en todas partes».

Lenin

«Esperad, está llegando el mismo Lenin en persona.
Entonces empezarán las cosas de verdad»

Kérensky

Tal vez, si hubiese que elegir algún libro de la década de los ochenta del pasado siglo para discutir los problemas de la teoría marxista, escogería *Hegemonía y estrategia socialista* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe ². En este trabajo quiero

¹ Este fragmento de ensayo es una redacción provisional a partir de tres momentos previos. El primero data de mi primer Seminario en la ADEM de 1987. *Lo que no puede durar en la teoría marxista* (donde fue uno de los textos fundamentales de comentario), el segundo de un capítulo inédito en mi tesis doctoral que trataba de la cuestión de la clase obrera como clase universal (en CD) y finalmente del Seminario en curso en este 2005 *Lenin y la dialéctica de la revolución*. Aclaremos que el título de este Seminario arrastra cuatro cursos: 2001-2002 *Lenin y la dialéctica de la revolución*. (I) Industrialización y cuestión agraria en Rusia.. 2002-2003 *Lenin y la dialéctica de la revolución*. (II). (La percha de Lacan). 2003-2004 *Lenin y la dialéctica de la revolución*. (III) Ideología y teoría de la producción ideológica. [Con Manuel Valle]. 2004-2005 *Lenin y la dialéctica de la revolución* (IV) De Conan Doyle a Raymond Chandler y Lenin y la política de la diferencia. [Con Manuel Valle].

² Lo que me llevó a remover viejos escritos fue la presentación que hice meses atrás del libro *Derivas del discurso capitalista*, Miguel Gómez ediciones, Málaga, 2003, de Jorge Alemán. Hay además un debate entre Laclau y Jorge Alemán acerca de *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?*, Mesa redonda de la EOL (Escuela de la Orientación lacaniana), 22/07/03. Y he de decir que en ese debate no encontré nada nuevo en relación al libro de 1985 (versión española de 1987).

poner de relieve los dos puntos esenciales de desacuerdo con los planteamientos de ese texto: la discusión sobre la pluralidad e indeterminación de lo social (que implica el rechazo de los puntos privilegiados de ruptura y de la confluencia de las luchas en un espacio político unificado) y la insuficiente presentación de la teoría y la prácticas leninistas.

Y he empezado por señalar los dos lugares importantes de desacuerdo porque en la mayor parte del conjunto de cuestiones que aborda la obra de Laclau/Mouffe hay una sustancial concordancia con las inquietudes históricas y teóricas de nuestra teoría de la *desmitologización del proletariado*.

La claridad expositiva permite hacer visible prontamente el desacuerdo. Por ejemplo: «El concepto de ‘hegemonía’ tal como surgió en la socialdemocracia rusa, y que, como veremos, supone también una lógica de la contingencia, fue desde este punto de vista mucho menos radical. Ni Lenin ni Trotski fueron capaces de poner en cuestión el carácter clasista *necesario* de los agentes sociales»³.

En efecto, ni ellos (ni Gramsci) pusieron en cuestión el carácter clasista de los agentes sociales porque... *no se puede*. Ese es el núcleo la discordancia que quiero privilegiar con los autores de *Hegemonía y estrategia socialista*. Y espero poner en evidencia que hay al menos una prueba que puede demostrar el error en que incurrían.

Pero, la línea general de exposición es perfectamente válida. Y no es ni ocioso ni inútil recordarla. Se trata para Laclau/Mouffe de reconocer, siguiendo los textos, que partiendo de la constitución de la ortodoxia de la II Internacional, según una lectura básicamente positivista de la obra de Marx y Engels publicada —lo que en otro lugar denominé ‘*el espejismo de la ortodoxia*’—, se produjo muy pronto la crisis del ‘paradigma’, del modelo mismo erigido. Así lo demostrarían las teorizaciones de Labriola, del austromarxismo (caso por ejemplo de Otto Bauer), de Bernstein, de Sorel que nuestros autores relatan con claridad y elegancia. Menos convincentes son las precisiones sobre Trotski⁴ en las que no vamos a entrar ahora y desde luego las referidas a Lenin en las que sí nos vamos a detener.

³ E. Laclau/Ch. Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 51-52.

⁴ Ya Poulantzas puso de manifiesto el economicismo de fondo del táctico de Octubre y organizador del Ejército Rojo. Cfr. por ejemplo *Fascismo y Dictadura*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 4.ª edición, octubre 1973.



Podemos estar de acuerdo en que la crisis del marxismo es asunto vetusto que se remonta a los años finales del siglo XIX⁵, que hay un paradigma político esencialista del marxismo que es deconstruido por el desarrollo desigual y combinado del capitalismo tardío, e igualmente que no existe ninguna «ley necesaria de la historia», pero a partir de aquí comienza la discrepancia de fondo. Porque Laclau/Mouffe llevan la deconstrucción hasta la misma noción de «clase social» en función de que «en las condiciones del capitalismo maduro, dicha unidad es siempre precaria y sometida a un constante proceso de rearticulación hegemónica»⁶, lo que implica una obviedad para un análisis marxista serio⁷ y una grave lesión, más bien desfiguración del concepto de hegemonía.

Para nuestros autores «la experiencia del «desarrollo desigual y combinado», de la dislocación que es su resultante y de las consiguientes recomposiciones hegemónicas –heterodoxas respecto a las categorías clasistas del marxismo- es más evidente todavía en los países de la periferia capitalista. En ellos asistimos constantemente a la redefinición de las fronteras de lo político, y a la emergencia de identidades populares y colectivas que no se recortan en términos de la divisoria de clases»⁸. Así, «lo que está actualmente en crisis es toda una concepción del socialismo fundada en la centralidad ontológica de la clase obrera, en la afirmación de *la* Revolución como momento fundacional en el tránsito de un tipo de sociedad a otra y en la ilusión de posibilidad de una voluntad colectiva perfectamente una y homogénea que tornaría inútil el momento de la política. El carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas ha terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de sujetos «universales» y constituido en torno a una Historia

⁵ Un teórico relevante que la expuso en sus contornos esenciales fue Labriola, por ejemplo, en su carta a Lagardelle. Véase en el notable ensayo de Liana Longinotti, F. Engels e la 'Rivoluzione di maggioranza', *Studi Storici*, núm. 4, Roma, 1974. Luego publicado en la ed. Avance junto al prólogo de Engels. Véase infra nota 14.

⁶ Op. cit. p. IX del Prefacio a la edición española. En mi exposición del Seminario de 1987 (*Lo que no puede durar...*) tomé como párrafo inicial de comentario una frase de la nota 8 en la p. 13: «El problema decisivo, es, en cambio, el de saber si el sujeto de la lucha anticapitalista constituye o no su identidad en el interior de las relaciones de producción capitalista y como resultado exclusivo de las leyes que gobiernan a dicho modo de producción».

⁷ Por ejemplo un texto accesible como el de E. Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Laia, Barcelona, 1976.

⁸ op. cit. p. IX.

concebida en singular: esto es, el supuesto de la «sociedad» como una estructura inteligible, que puede ser abarcada y dominada intelectualmente a partir de ciertas posiciones de clase y reconstituida como orden racional y transparente a partir de un acto fundacional de carácter político. Es decir, que la izquierda está asistiendo al acto final en la disolución del imaginario jacobino»⁹.

Decir que la unidad de la clase obrera es una unidad simbólica¹⁰ creyendo efectuar un descubrimiento es una simpleza. Lo es para la versión positivista (para el *espejismo de la ortodoxia*), pero para el marxismo revolucionario (tanto en el del *18 Brumario*, *El Capital*, *La guerra civil en Francia*, etc.), como para Lenin, Gramsci, etc. no es sólo una unidad simbólica, es también una representación imaginaria, ideológica, sujeta a la lucha ideológica¹¹. La lucha por la unidad política de las clases trabajadoras es requisito esencial para construir un bloque histórico que arrebatase el poder del Estado y desarticule sus aparatos de dominación. De hecho Laclau/Mouffe reconocen que incluso en Rosa la terrible ‘necesidad’, consecuencia de las relaciones capitalistas, es la fragmentación de la clase obrera. Hay un pasaje de *Huelga de masas, partidos y sindicatos* que es absolutamente diáfana: «El capitalismo no evoluciona siguiendo una hermosa línea recta, sigue un recorrido caprichoso y lleno de bruscos zig-zag. Así como los diferentes países capitalistas representan los estadios más diversos de la evolución, en el interior de cada país encuentran las capas más diversas de una misma clase obrera. Pero la historia no espera con paciencia a que los países y las capas más atrasadas alcancen a los países y a las capas más avanzadas, para que el conjunto pueda ponerse en marcha en formación simétrica, en columnas cerradas. Se dan las explosiones en los puntos neurálgicos cuando la situación está madura y en la tormenta revolucionaria bastan algunos días o algunos meses para compensar los retrasos, corregir las desigualdades, poner en marcha de golpe todo el progreso social. En la revolución rusa, todos los estadios de desarrollo, toda la escala de intereses de las categorías distintas de obreros estaban representados en el programa revolucionario de la socialdemocracia y el número infinito de luchas parciales confluía en la inmensa acción común de clase del proletariado; lo mismo ocurrirá en Alemania cuando la situación esté madura. La tarea de la socialdemocra-

⁹ Id, p. 2.

¹⁰ id. 12.

¹¹ Cosa extraña en autores conocedores de Lacan y que deben recordar cuanto insistió en la separación de lo imaginario de lo simbólico.



cia consistirá en regular su táctica no en base a los niveles más atrasados, sino en base a los más avanzados de la evolución»¹².

Que en Rosa esté presente, sin embargo, el *espejismo de la ortodoxia*, como nuestros autores creen adivinar, no es ninguna novedad porque lo que ocurre es que en el descubrimiento del continente historia, en las formulaciones iniciales del materialismo histórico, es decir, en los propios textos de Marx y Engels encontramos mezclados de distinta manera y composición lo que he llamado (a partir del tercer seminario de la ADEM) la versión positivista junto a la versión revolucionaria, que por otro lado, y este es otro problema, va unido a una exposición dominada por lo que Martin Nicolaus llamó la 'coreografía hegeliana'. Para que quede claro: en Marx mismo podemos hallar estas dos mismas exposiciones —positivista y revolucionaria— y elijo como modelo los siguientes textos.

Texto canónico de la exposición positivista del materialismo histórico: «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar al individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material; por el conflicto existente entre las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas rela-

¹² Ed. Siglo XXI, 2.ª edición septiembre 1974, Madrid, pp. 90-91. No es necesario recordar al lector que Rosa Luxemburgo se refiere en ese libro a la revolución rusa de 1905-6.

ciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana». Se trata del mil veces reproducido texto del *Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política* del que se tienen que examinar nuestros bachilleres en las pruebas de acceso a la Universidad.

Como texto de referencia de la exposición revolucionaria del marxismo disponemos del asombroso *capítulo sexto (inédito)* de *El Capital*, del que podemos escoger un pasaje como el que sigue: « Sin embargo, todos esos cambios no afectan, de entrada, al contenido y procedimientos técnicos reales del proceso de trabajo y de producción. Por el contrario, es normal que el capital someta el proceso de trabajo, tal como éste existe, es decir, sobre la base de *procesos de trabajo* desarrollados por los diferentes modos de producción anteriores.

El capital somete, pues, un proceso de trabajo *preexistente y determinado*; por ejemplo, el trabajo artesanal o la pequeña agricultura campesina autónoma. Las únicas transformaciones que se pueden registrar en el proceso de trabajo tradicional, sometido al dominio del capital, son las *consecuencias progresivas* de la subsunción realizada, en adelante, por el capital, de los procesos dados y tradicionales de trabajo.

El contenido del proceso real de trabajo y la técnica en vigor no cambian tampoco por el hecho de que aumenten la intensidad y la duración del trabajo, y de que el trabajo se ordene y se despliegue de manera más seguida, bajo el ojo interesado del capitalista. Por el contrario, aquéllos más bien se hallan en flagrante contraste con el modo de *producción específicamente capitalista* (trabajo a gran



escala, etc.), el cual se desarrolla, a medida en que aumenta la producción capitalista, *revolucionando* progresivamente la técnica del trabajo y el modo de existencia real del conjunto del proceso del trabajo, al mismo tiempo que las relaciones entre los diversos agente de la producción.

Es justamente en oposición al modo de producción capitalista plenamente desarrollado que llamamos *subsunción formal del trabajo al capital*, a la subordinación, al capital, de un modo de trabajo, tal como éste estaba desarrollado antes de que hubiera surgido la relación capitalista.

Las dos formas tienen en común que el capital es una relación coercitiva que tiende a extorcar plusvalor, ante todo, prolongando simplemente la duración del tiempo de trabajo, y que no fundamenta ya la coacción en una relación personal de dominación y de dependencia, sino únicamente en diferentes funciones económicas. De hecho, el modo de producción específicamente capitalista conoce también otros modos de extorcar plusvalor, pero, sobre la base de un modo de producción preexistente, es decir, de un modo *dado* de la fuerza productiva del trabajo, y del modo de trabajo correspondiente al desarrollo de esa fuerza productiva, el plusvalor no puede ser extorcido *más que prolongando la duración del tiempo de trabajo*, bajo la forma del *plusvalor absoluto*. La *subsunción formal del trabajo al capital* no conoce, pues, más que esa única forma de producción de plusvalor ¹³».

Regresando al concepto de hegemonía, es verdad, como escriben Laclau/Mouffe, que esa categoría hace alusión a una *totalidad ausente*, pero eso es insu-

¹³ No es el momento de desarrollar de una manera sistematizada mi conceptualización del marxismo o materialismo histórico, pero es necesario precisar que la distinción que opero entre marxismo positivista y revolucionario, no se debe confundir con otras categorizaciones valiosas y muy ponderadas como por ejemplo la de Alvin W. Gouldner una de mis referencias de los años setenta. La distinción del gran teórico estadounidense entre un marxismo crítico y un marxismo científico no se corresponde con la mía porque hay un elemento esencial que organiza la diferencia y que depende de la teoría que descubrí junto a Carlos Torregrosa que es la de la *desmitologización del proletariado*. No es tanto estar con o contra Hegel, porque el hegelianismo (para el marxismo) sólo se puede entender desde el proletariado en el poder, desde el estalinismo. La distinción surge desde la novedad de la perspectiva leninista sobre la fuerza y límites del proletariado (en las diferentes condiciones históricas). Tampoco se corresponde con el gesto epistemológico althusseriano, joven/maduro, etc. Entonces para empezar llamo *política de la diferencia en Lenin* a la práctica de la estrategia y la táctica bolchevique que lo alejan del 'espejismo de la ortodoxia', de la infraestructura ideológica positivista de la socialdemocracia y la II Internacional.

ficiente; el sintagma es incompleto si no se le añade lo esencial: *totalidad ausente* en el campo de las clases dominadas pero totalmente *presente* en el campo de las dominantes. Para nuestros autores en el antagonismo en ninguno de los lados puede darse una presencia plena. Pero el capital a partir de su dominio de la estructura social ¿a qué más plenitud puede optar? ¿Qué mayor diferencia plena que la apropiación de la plusvalía?

Entonces la frase inmediatamente anterior, «el concepto de hegemonía no surgió para definir un nuevo tipo de relación en su identidad específica, sino para llenar un hiato que se había abierto en la cadena de la necesidad histórica», es una proposición falsa. Lo que nuestros autores perciben como expansión de la *lógica de lo contingente* y retracción de la necesidad histórica está implícita en la formulación positivista del marxismo, la que nace dentro del horizonte ideológico cientifista burgués de la segunda mitad del siglo XIX y que se prolonga más claramente en el paradigma evolucionista de la II Internacional (el *espejismo de la ortodoxia* según nuestra denominación de origen).

El espontaneísmo de Rosa es el síntoma del choque entre las dos versiones del materialismo histórico que hemos aislado: la positivista y la revolucionaria, en la que domina la perspectiva revolucionaria, aunque lo haga de una manera insuficiente¹⁴. Otro síntoma es la censura de los textos del propio Engels por la dirección de la socialdemocracia alemana, por ejemplo, de su *Introducción a La lucha de clases en Francia de Carlos Marx*, censura de la que se quejó por lo menos en tres cartas: a Fisher el 8 de marzo de 1895 (importantísima carta sólo publicada en 1967 por Steinberg tras haber sido descubierta por Blumenberg), a Kautsky el 1 de abril y a Lafargue el 3 de abril¹⁵. El revisionismo no fue otra cosa que la eliminación del marxismo positivista de cualquier atisbo de marxismo revolucionario¹⁶.

¹⁴ Cuando Rosa escribió en el verano de 1906 *Huelga de masas...* Parvus, Trotsky y Lenin habían abierto vías decisivas para salir del cerrojo del marxismo positivista. Lo veremos más tarde.

¹⁵ Para todo ello cfr. Liana Longinotti/Federico Engels, *La revolución de la mayoría*, Ed. Avance, Barcelona, junio 1975. La correspondencia entre los dirigentes de la socialdemocracia nos ofrecen una idea adecuada de la revisión del marxismo, del estorbo de Engels... En España F. González realizó la revisión con su frase: 'hay que ser socialistas antes que marxistas'.

¹⁶ Todavía en los años de la polémica Kautsky-Lenin-Kautsky-Trotsky, el revisionista Kautsky pedía a los bolcheviques que volvieran al «evolucionismo marxista». K. Kautsky, *Terrorismo y comunismo*/L. Trotsky, *Terrorismo y comunismo* (El Anti-Kautsky), Ed. Júcar, Barcelona, 1977, p. 141.



Según nuestros dos autores, al ser concebida por el leninismo la hegemonía como *dirección política* en el seno de una *alianza de clases* aunque peque de autoritarismo al separar sectores dirigentes y dirigidos, es potencialmente más democrática que nada que se pueda encontrar en la tradición de la II Internacional, «ya que la coexistencia en una misma coyuntura histórica de tareas y reivindicaciones que de acuerdo al economicismo clasista hubieran debido corresponder a etapas diferentes, conduce a aceptar la validez política presente de una pluralidad de antagonismos y puntos de ruptura y evita la concentración exclusiva de la legitimidad revolucionaria en la clase obrera. Surge así un desajuste estructural entre ‘masas’ y ‘clases’, ya que la línea que separa a aquéllas de los sectores dominantes no se yuxtapone con la explotación de clase. El desarrollo desigual y combinado es, por tanto, el terreno que permite al marxismo por primera vez, complejizar su concepción acerca de la naturaleza de las luchas sociales»¹⁷.

Pero si esto es así, ¿en donde reside el supuesto de que en el mismo momento en el que se amplía la dirección democrática de las luchas se afirme el carácter externo y manipulatorio en la relación vanguardia/masas? Según Laclau/Mouffe en la atribución a la clase obrera de una «centralidad *ontológica*, sede a su vez de un privilegio *epistemológico*: en su calidad de clase ‘universal’ el proletariado —o más bien su partido— es el depositario de la ciencia»¹⁸. Porque bastaba, «al surgir la posibilidad de concebir la toma del poder como un acto de masas más amplio que la clase obrera, y que se mantuviera, sin embargo, en los términos clásicos, el principio de la centralidad política de ésta última, para que el giro autoritario fuera inevitable»¹⁹.

Laclau/Mouffe no pretenden negar la necesidad de la mediación política en la determinación socialista de la clase obrera ni tampoco oponer un obrerismo que se funde en una mítica determinación socialista espontánea de la clase. Lo que ponen de relieve es que la práctica autoritaria de la hegemonía sienta las bases para transformar en mecanismo fundamental la relación de representación y entonces «una vez que toda relación política es concebida como relación de representación, se crean las bases para un sustitutivismo infinito que procede de la clase al partido (representación de los intereses objetivos del proletariado) y del partido al Estado soviético (representación de los intereses del movimiento co-

¹⁷ *Hegemonía y ...*, op. cit. p. 63.

¹⁸ Op. cit. p. 64. Esta cuestión creemos haberla resuelto en C. Enríquez del Arbol/C. Torregrosa. *El proletariado que existió*, Ed. Universidad de Granada, 2002, entre otros lugares.

¹⁹ Op. cit. p. 65.

munista a nivel mundial). Una concepción marcial de la lucha de clases se cierra así en una épica escatológica»²⁰.

El problema básico de esta argumentación es que dejan fuera ni más ni menos, a) un pequeño ‘detalle’, casi ínfimo: la ‘diminuta’ cuestión de la revolución de octubre. Y esto permite encabalar en su desarrollo expositivo como si careciera de relevancia la cuestión de la representación de clase y la del Estado (constituido como por arte de magia) a nivel mundial; b) borra la distancia que separa de leninismo de estalinismo; c) simplifica la enorme complejidad del pensamiento leninista en primer lugar en relación con la propia clase obrera. Esta simplificación afecta muchas facetas del materialismo histórico: empezando por la transición centralidad ontológica—privilegio epistemológico. Vamos a repetirlo brevemente: la única centralidad ontológica es la del *ser-explotación*²¹; es en relación a la explotación capitalista que la clase obrera desempeña un papel —llamémosle así— particular, especial. Que en Lenin este asunto se encuentra en el centro de su reflexión se puede constatar leyendo sus obras con cuidado (y no leyéndolas desde el estalinismo que es lo que todo un inconsciente ideológico nos ha transmitido)²².

Sin embargo, queremos centrarnos en la *extrañeza* de la revolución de octubre. En un capítulo del proceso que va de febrero a octubre. La riqueza de momentos del desarrollo revolucionario intentamos atrapararlo en nuestros primeros seminarios de la ADEM, quedando una huella en el *Boletín núm. 0* del otoño de 1989²³.

Hemos dicho *extrañeza* porque frente a una concepción mecanicista y finalista (diríamos ‘carrillista’ si no fuera porque este término no dice ya nada) muy de ‘sentido común’ en la izquierda comunista, que cree en la inevitabilidad y la

²⁰ Op. cit. p. 68. Aquí podríamos derivar otra rama argumentativa que se basa en nuestro acuerdo con una frase decisiva del libro de Laclau/Mouffe cuando dicen en la p. 78: «Todo depende, pues, de cómo se conciba a la ideología». En efecto, y el problema es que nuestros autores no tienen ni idea de la teoría de la producción ideológica.

²¹ Hace ya muchos años expusimos este problema epistemológico combatiendo el *ser-para-muerte* heideggeriano. Trotski escribió —y Castoriadis lo recordó oportunamente en uno de sus ensayos primeros— que «el proletariado en sí, no es más que materia de explotación».

²² Tal y como desarrollo en mi Seminario *Lenin y la dialéctica de la revolución* en la ADEM. Se puede ver algo de esto en el pequeño extracto del Seminario del año 2002 publicado en la *Revista Laberinto*, núm. 9, mayo 2002, *Lenin y la política de la diferencia*. Por otro lado pedimos disculpas a los autores por nuestra enumeración.

²³ Enríquez del Arbol, C., *Cuatro conceptos fundamentales del materialismo histórico*.



facilidad de la revolución de octubre, lo que hay que señalar es casi su prodigio, su resolución inesperada al observarla históricamente.

Como es imposible que pueda resumir en este fragmento los meses de seminario sobre la revolución de octubre, pero al mismo tiempo es la clave de mi argumentación en relación a Chantal/Mouffe, escojo como procedimiento añadir un anexo al final de este trabajo, elegido con todo cuidado que nos servirá de marca. Se trata de un escrito breve de Lenin dirigido al CC del partido bolchevique, un documento de tres páginas elegido entre las dos mil que podemos consultar en sus OC dedicadas al citado proceso de febrero a octubre. Invito al lector que consulte ahora el texto.

¿Qué es lo primero que debemos comentar? La importancia de la misiva a sus camaradas del CC de partido reside en que Lenin ha percibido una nueva vuelta de tuerca en el paralelogramo de fuerzas que impulsan la relación de clases en Rusia. Y el secreto de ese giro está en que si las clases populares tras las jornadas de julio comenzaron a repudiar la política de conciliación (entendiendo ésta como la tentativa por parte de esas clases populares, es decir, trabajadores, campesinos y soldados, de satisfacer sus necesidades a través de concesiones y reformas por parte del capital, sin revolución socialista), a fines de agosto, frente a la korniloviada, durante unos días, se había dado en la práctica una alianza inédita hasta entonces de bolcheviques, eseristas y mencheviques contra los kadetes, la burguesía imperialista y los terratenientes que concluyó con una victoria fácil, desmoronando, evaporando la amenaza de guerra civil. Tengamos en cuenta que la sublevación de Kornílov abrió los ojos a la inmensa mayoría de la tropa haciéndole ver que su camino no coincidía con el de sus mandos. Ahora bien, los dirigentes mencheviques y eseristas van a continuar con sus vacilaciones. ¿Cuáles son esas? No entregar el poder a los soviets, no derrocar a Kérensky, no ofrecer la paz, no confiscar las tierras de los terratenientes.

Por consiguiente, en segundo lugar, se trata de seguir combatiendo a Kerensky, pero, y esto es lo esencial, cambiando la forma, poniendo de relieve ante las clases populares (que han luchado contra Kornílov) la debilidad y las vacilaciones de Kérensky. Los bolcheviques lo han hecho antes, pero ahora la diferencia radica en que es ese el objetivo primordial. Y hay que hacerlo no directamente contra Kérensky sino indirectamente. Ahí están las directivas de Lenin: intensificar, armar, llamar, legalizar, implantar, etc., arrestar a Miliukov y Rodzianko, y disolver la Duma.

En tercer lugar, recordar al partido que no se ha producido ningún alejamiento de la conquista del poder por el proletariado. Todo lo contrario. Aunque no se pre-

cise ni el tiempo ni la táctica los momentos decisivos se aproximan y hay que preparar ya a todos los militantes para la acción. De nuevo constatamos que la intervención —como veremos más abajo— del 4 de junio no fue ninguna bravata.

La revolución de febrero de 1917 barrió a la monarquía zarista dando el poder a la burguesía liberal que colaborando con el imperialismo anglo-francés deseaba reducirla a una pequeña revuelta palaciega. En principio no estaba dispuesta a ir más allá de una monarquía constitucional con un sistema electoral restrictivo. Cuando la revolución suprimió la monarquía e impulsó los soviets esta burguesía se volvió hacia la contrarrevolución. Derrocado el régimen zarista, el poder estatal pasó a manos del primer gobierno provisional, compuesto por representantes de la burguesía a los que se unieron los terratenientes. El partido *kadete* (de constitucional democrático), principal partido capitalista, se adueñó del poder gracias a la fuerza de la riqueza, la organización y los conocimientos, pese a que quienes se habían enfrentado a las tropas zaristas habían sido los marinos y soldados, los obreros y campesinos. No tuvo empacho en hacerse republicano aunque siempre había sido monárquico. En el poder los kadetes concentraron sus esfuerzos en el prosecución de la rapaz guerra sellada por los tratados secretos con ingleses y franceses.

Todavía en los días de abril que ve llegar Lenin a Petrogrado la posición de los diversos partidos socialistas no se había definido con claridad. Pero pronto se pudieron observar las vacilaciones de mencheviques y socialrevolucionarios (eseristas) en cuestiones tan importantes como el problema de la tierra, la relación con los órganos de administración local y la guerra. Los propios dirigentes bolcheviques tardaron en comprender y asumir la lógica y el alcance de las posiciones leninistas iniciadas con las *Cartas desde lejos* culminando en las *Tesis de Abril*. Ningún apoyo al gobierno provisional.

Hasta la crisis de julio —de febrero a julio— la característica de la situación política se definía por el ‘doble poder’, que expresaba material y formalmente, el modo indefinido y transitorio del poder estatal. Si el problema del poder es el problema fundamental de toda revolución, en esa etapa el poder era inestable. Lo compartían el gobierno provisional y los soviets. Los soviets eran delegaciones de la masa de obreros y soldados libres, es decir, no supeditados a la coerción exterior y armados. El estar las armas en manos del pueblo y no existir coerción exterior definían la esencia de la situación. Esta especificidad era la que en esos meses hizo que Lenin pensase en la posibilidad de un desarrollo pacífico de la revolución.

Sin embargo, las fuerzas políticas mayoritarias en los soviets, eseristas y mencheviques no comprendieron nunca la constitución del escenario político y



sus virtualidades. No comprendieron que *'Todo el poder a los soviets'* no sólo significaba la consigna de marcha pacífica de la revolución, porque ninguna clase, ninguna fuerza política hubiera podido entonces resistirse a impedir el paso del poder a los soviets, sino que ese desarrollo pacífico hubiera podido realizarse siempre que los partidos dentro de los soviets hubiesen asumido a tiempo todo el poder estatal.

Por su composición de clase, los soviets eran los órganos del movimiento obrero y campesino; dicho de otra manera: la forma ya plasmada de sus dictadura. Si hubieran asumido todo el poder estatal, el defecto principal de las capas pequeñoburguesas —su confianza en los capitalistas— siendo sometido a la crítica de la experiencia de sus propias medidas, podría haberse eliminado. La sustitución de las clases y los partidos que ocupan el poder habría podido operarse pacíficamente dentro de los soviets, siempre que estos dispusieran de un total y pleno poder. El vínculo entre todos los partidos representados en los soviets y las capas populares se habría mantenido sólido e íntegro. Ese vínculo hubiera contribuido a eliminar las ilusiones en la política pequeñoburguesa de pactos con la burguesía. El paso del poder a los soviets no habría cambiado ni la correlación de clases ni el carácter pequeñoburgués del campesinado pero hubiese sido un gran paso para apartar a los campesinos de la burguesía y acercarlos al proletariado. Los eseristas prometieron al campesinado la abolición de la propiedad privada de la tierra, la entrega de la tierra a los trabajadores y la confiscación de las tierras de los terratenientes sin indemnización. Pero la realización de esas gigantescas reformas era absolutamente imposible sin las medidas revolucionarias más decididas contra la burguesía, que sólo podrían ser adoptadas, cuando el campesinado pobre se uniese al proletariado, cuando los bancos y los consorcios fuesen nacionalizados. La confianza de los campesinos, que durante algún tiempo creyeron que podrían conseguir esas tres cosas hermosas pactando con la burguesía se verá defraudada por sus representantes políticos mayoritarios.

Es sobre esta base de análisis cómo se deben interpretar los tres espasmos revolucionarios que significaron los acontecimientos de 20 y 21 de abril, 18 de junio, y, 3 y 4 de julio. Esas tres crisis sobrevienen en el marco de una política objetiva de los partidos mayoritarios en los soviets —eseristas y mencheviques— cuya esencia es la conciliación con la burguesía contrarrevolucionaria, o lo que es lo mismo, con la aspiración de estos demócratas pequeñoburgueses a compartir el poder con la burguesía y no a derrocarla, del mismo modo que los kadetes querían compartir el poder con el zarismo y no derrocarlo. Cambió la forma de la conciliación. Bajo el zarismo era burda: el zar sólo dejaba al kadete entrar en la

trastienda de la Duma del Estado. Después de febrero, en una república democrática la conciliación se volvió tan refinada como lo era en la Europa capitalista democrática: a los pequeñoburgueses se les permite ocupar en los ministerios puestos inofensivos para el capital.

Lo peculiar de estas tres crisis es su forma de manifestarse. La del 20 y 21 de abril fue espontánea y turbulenta, sin la menor organización y acompañada de los disparos de las centurias negras contra los manifestantes y una campaña de calumnias contra los bolcheviques. Pero no había duda de que el movimiento se dirigía contra el gobierno, tanto, como para que un regimiento se presentase con sus armas ante el palacio Márninski dispuesto a arrestar a los ministros. Los soviets habrían debido tomar el poder pues no habría habido resistencia alguna; en lugar de eso eseristas y mencheviques se enredaron con el gobierno capitalista en la política de conciliación. La revolución instruye a todas las clases con una rapidez y una profundidad desconocidas en épocas 'normales', pacíficas. Los capitalistas, mejor organizados, más expertos que nadie en materia de luchas de clases y de política, aprendieron su lección más velozmente que los demás²⁴. Cuando vieron que la posición del gobierno era desesperada, recurrieron a un método que durante décadas había sido practicado por sus hermanos europeos para engañar, dividir y debilitar a las clases trabajadoras. Es el método del llamado «gobierno de coalición». En los países en que la libertad y la democracia coexisten desde hace tiempo con un movimiento obrero revolucionario, caso de Inglaterra o Francia, los capitalistas habían recurrido a este método repetidas veces y con gran éxito. Los capitalistas demócratas y republicanos rusos de reciente factura lo adoptaron con éxito igualmente. El 6 de mayo se constituyó el ministerio de coalición. Allí donde ningún ministro burgués podía presentarse ante los obreros revolucionarios o ante los soviets defendiendo al gobierno, aparecían los mencheviques Tsereteli, Dan o Chjeídze o los eseristas como Chernov, cumpliendo la función operativa de la coalición: desvivirse por defender el ministerio, embellecer el capitalismo, repetir promesa tras promesa y aconsejar, esperar, esperar.

La del 18 de junio, manifestación organizada por el Soviet tras haberle prohibido a los bolcheviques una demostración anterior que supuso la desagradable sorpresa para los partidos hasta entonces mayoritarios de ver, que las consignas

²⁴ Los capitalistas pusieron a estudiar a sus escuadrones de historiadores, filósofos y sociólogos la revolución de octubre para evitar repetición de errores. Y así con todas las revoluciones. Afortunadamente no pueden calcularlo todo. El último proceso en el que se durmieron es en la esperanza de la pequeña Venecia.



que dominaban entre los más de medio millón de participantes, eran ... las bolcheviques. Esa misma noche del domingo 18 de junio se inició la ofensiva en el frente lo que seguramente contuvo el desencadenamiento de una crisis política. Si el 6 de mayo amarró a los eseristas y mencheviques al carro de la burguesía con una soga, la ofensiva del 18 de junio la transformó en una cadena.

Finalmente el 3 y 4 de julio se produjo un fuerte estallido en las calles pese a los esfuerzos del partido bolchevique para contenerlo, seguido en los días posteriores por una furiosa explosión de la contrarrevolución. Repasemos sucintamente los acontecimientos de junio y julio.

El 3 de junio de 1917, se había inaugurado en Petrogrado, en el palacio Táuride²⁵, el I Congreso de los Soviets de toda Rusia. Lenin habló al día siguiente, y durante su intervención, pertrechado con las resoluciones de la VII Conferencia del POSDR (b), dejó claras las intenciones bolcheviques: «El (se refiere al ministro de Correos y Telégrafos que lo había precedido en la tribuna) decía que no hay en Rusia ningún partido político que esté dispuesto a asumir todo el poder. Yo contesto: ‘¡Sí lo hay! Ningún partido puede renunciar a eso, y el nuestro ciertamente no renuncia. Está dispuesto en cualquier instante a asumir todo el poder»²⁶. La frase provocó en la audiencia aplausos y risas. Pero la situación de Rusia en medio de una guerra mundial no era para reirse.

Días más tarde, con el descontento popular en ascenso, el partido bolchevique, decidió organizar una manifestación convocando al proletariado frente a la contrarrevolución y el gobierno provisional, manifestación en la que participarían algunas unidades militares. Alarmados, eseristas y mencheviques consiguieron que el Soviet prohibiera la demostración con el argumento de que se podrían producir enconadas luchas en las calles de la ciudad y dándole oportunidades a la «contrarrevolución agazapada». Los bolcheviques retiraron la convocatoria. La *Pravda* aparecería a la mañana siguiente con espacios en blanco en su portada. Luego vino la sorpresa de la manifestación del 18 de junio ya citada y el mismo día, tras el decreto sobre la ofensiva promulgado por el ministro de Guerra Kérensky²⁷ el 16 de junio, la ofensiva en el frente suroccidental. Ya el 12 de junio el gobierno provisional había implantado la pena de muerte en el frente.

²⁵ Edificio del XVIII, regalo de Catalina II la Grande al virrey Potemkin.

²⁶ Lenin, OC, Tomo XXVI, Ed. Akal, Madrid, 1976, p. 86.

²⁷ Kérenski era un trudovique (o Grupo del Trabajo) que fue uno de los partidos que se formaron durante la primera revolución rusa de 1905, de tendencia populista, se constituyó en abril de 1906 con diputados de la I Duma del Estado y sólo en marzo de 1917 ingresó en el partido eserista.

Hay que recordar que ese año de 1917, por ejemplo, los diplomáticos del gobierno provisional bendijeron, la ocupación de Albania por parte de Italia y su conversión en un protectorado italiano, el golpe de estado en Grecia alentado por Inglaterra y Francia, obligando los aliados a abdicar al rey Constantino, mediante el bloqueo, el hambre y la ocupación por tropas anglofrancesas de varias regiones griegas, colocando en el poder a Venizelos que les era adicto y arrastrando a Grecia a una guerra a la que era contraria la mayoría de la población, y, la ocupación de Irán (Persia) por tropas inglesas y rusas.

También en junio durante el congreso del partido eserista aparecieron profundas divergencias sobre diversos asuntos, sobre todo en relación a la actitud ante la guerra, afirmándose las posiciones del ala izquierda.

El destino de la ofensiva, tras algunos éxitos iniciales, fue un fracaso, que era al mismo tiempo el de la política del gobierno provisional y el del bloque eserista-menchevique que lo apoyaba. El 2 de julio los ministros kadetes Shingariov, Manuflöv y Shajovskoi renunciaron a sus cargos en el gobierno de coalición para provocar una crisis en el gobierno y aplicar las deseadas medidas del partido kadete de desarmar a la Guardia Roja, evacuar a las tropas revolucionarias de Petrogrado y proscribir al partido bolchevique. La indignación popular por la ofensiva y sus resultados provocó la violenta salida a la calle de obreros, marinos y soldados. Las manifestaciones amenazaban con transformarse en una acción armada contra el gobierno provisional.

La pregunta esencial era ¿había madurado la situación revolucionaria en el país (y no sólo ya en Petrogrado)? En esos días cruciales coincidieron la II Conferencia bolchevique de Petrogrado y la reunión del CC del partido. Se intentó impedir la manifestación y ante la imposibilidad de hacerlo se resolvió ponerse al frente e intentar darle un carácter pacífico. La manifestación se convirtió en una marea de consignas bolcheviques exigiendo que el Comité Ejecutivo Central de los Soviets tomara el poder. Los marinos de Kronstadt (unos 20.000) encabezados por los bolcheviques se dirigieron, fusil al hombro, a la sede del partido en el palacio Khesinski²⁸ donde Lenin, en tono moderado, censuró al gobierno provisional y les exhortó sobre la necesidad de defender la revolución. Luego, con Lunacharsky al frente, marcharon hacia el palacio Táuride mientras se les unían otros destacamentos y grupos de trabajadores. Exigieron ver a los ministros socialistas del gobierno provisional. El eserista Chernov fue el primero en aparecer y los marinos lo detu-

²⁸ Villa de la Khesinskaya, bailarina de ballet favorita del zar, al lado de la fortaleza Pedro y Pablo.



vieron como rehén. Es sabido que fue la decisión y la oratoria de Trotski la que le salvó el pellejo. Pero después de la dispersión de los marinos aún quedaban dos oleadas por llegar, la segunda con el regimiento de reserva número 176 al frente y la tercera con miles de trabajadores de las fábricas Putilov. Es evidente que los bocheviques en julio podrían haber tomado el poder en Petrogrado, pero evaluaron que todavía no estaban dadas todas las condiciones necesarias.

La respuesta del gobierno provisional fue, pasado el peligro, clausurar los periódicos bolcheviques, destruir la imprenta, desarmar a los trabajadores, allanamientos, arrestos, asesinatos y enviar las tropas revolucionarias de los cuarteles al frente de guerra. Se ordenó la detención de Lenin y otros líderes bolcheviques, acusados de instigación a la rebelión armada con ayuda financiera alemana.

El período del doble poder se había clausurado. El soviét quedaba subordinado e impotente bajo el mando del gobierno provisional.

Para Lenin el ciclo de desarrollo de los partidos se había completado tras las jornadas de julio. Eseristas y mencheviques habían ido resbalando desde la confianza en Kerensky en febrero hasta quedar atados por la ofensiva y la colaboración con la burguesía. Su llamamiento en julio a las tropas contrarrevolucionarias señalaban a donde habían ido a parar. Kerensky, Tsereteli y Chernov habían quedado subordinados a la política kadete. El hecho principal y decisivo de los días de julio era el giro hacia la contrarrevolución de los eseristas y mencheviques. Por tanto nada de ilusiones constitucionalistas. Era necesario retirar provisionalmente la consigna ‘Todo el poder a los soviets’.

Si volvemos a comparar los días de abril con los de julio, observamos como el 20 de abril estalla la indignación del pueblo contra el gobierno. Un regimiento armado sale a las calles de Petrogrado con la intención de arrestar al gobierno, arresto que no se produce. Pero el gobierno ve claramente que no tiene en quien apoyarse. No hay tropas que estén con él. Derrocar a semejante gobierno era fácil y el gobierno presenta un ultimatum al Soviet: o me respaldan o me voy. En julio se produce una similar explosión de indignación de las clases populares, explosión que todos los partidos tratan de contener, pero que se produjo a pesar de todos los esfuerzos por contenerla. Se organiza otra manifestación armada contra el gobierno. Pero la enorme diferencia es que los dirigentes eseristas y mencheviques, que están aislados del pueblo y confusos, acuerdan con la burguesía llamar a Petrogrado las tropas de Kaledin. Los periódicos burgueses publicaron las palabras de Kaledin recordando la llamada de los ministros ‘socialistas’, pero los mencheviques *Rabóchaia Gazeta* y el eserista *Dielo Naroda*, ocultaron a los lectores esa declaración política. Es decir, por primera vez el gobierno recurría a las

tropas de la contrarrevolución mientras desarmaba a las tropas y a los trabajadores decidida y verdaderamente revolucionarios.

Habría sido un error si el 3 y 4 de julio los bolcheviques se hubiesen propuesto como objetivo la toma del poder pues la mayoría, no sólo del pueblo, sino también de los trabajadores, no había experimentado en la práctica la política contrarrevolucionaria de los generales en el ejército, de los terratenientes en el campo y de los capitalistas en la ciudad. Luego el error del partido estuvo en otra parte. Estuvo en considerar la situación general del país menos revolucionaria de lo que en realidad resultó ser, en considerar que todavía era posible un desarrollo pacífico de las transformaciones políticas por medio de un cambio en la política de los soviets, cuando en la práctica los mencheviques y eseristas se habían enredado y atado tanto en su conciliación con la burguesía y cuando ésta se había vuelto a tal punto contrarrevolucionaria, que ya no era posible el desarrollo pacífico. Esa era la valoración del jefe bolchevique.

Es notable que Lenin en esos momentos de reflujo posteriores a julio, avanzara la posible deriva hacia el bonapartismo, ya que de hecho se configuraba el síntoma fundamental de éste: un poder estatal apoyado en una camarilla militar que maniobra entre dos clases, dos fuerzas hostiles, más o menos equilibradas entre sí. La agudización de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado visible de abril a julio, con la posibilidad de un conflicto civil es la condición económico-social clásica para el bonapartismo, que se une a otras como la revuelta furiosa de la burguesía, por un lado, contra los soviets, aunque impotente aún para disolverlos y por otro, la impotencia de los soviets propiciada por la política de los Chernov y Tsereteli para ofrecer seria resistencia a la burguesía. Ahora bien, un bonapartismo ruso de 1917 se diferenciaría del francés de 1799 y 1849 en que ni una sola de las tareas de la revolución ha sido cumplida, empezando por la solución del problema agrario.

Ya en el mes de junio Lenin avisaba de la posibilidad de un Cavaignac ruso (Cavaignac fue una especie de kadete francés). Cuando los republicanos burgueses franceses llegaron al poder tras el derrocamiento de la monarquía en 1848, deseaban el mismo «orden» que los kadetes rusos: policía, ejército regular, burocracia privilegiada, etc. y meter en cintura al proletariado. La pequeña burguesía, soñadora y ampulosamente socialista en sus aspiraciones, temió depositar su confianza en el proletariado revolucionario y, en su impotencia y vacilaciones, abrió paso al 'kadete', el general Cavaignac, que desarmó a los obreros de París para fusilarlos en masa. En las condiciones de junio del 17 era un hecho que eseristas y mencheviques desempeñaban el papel dirigente. Y, sin embargo, ¡les estaban cediendo el sitio al partido de los Cavaignac!



Las semanas posteriores a las jornadas de julio fueron muy difíciles para los bolcheviques. Trotski en su *Historia de la Revolución Rusa* las llamaría «el mes de la gran calumnia», mientras, el Cavaignac de turno se acercaba.

Se llamaba Kornílov, jefe supremo del ejército nombrado por Kérensky, que comenzó la rebelión el 25 de agosto con unos objetivos muy definidos: apoderarse de Petrogrado, aniquilar al partido bolchevique, disolver los soviets, implantar una dictadura militar y preparar la restauración de la monarquía. Kornílov hizo avanzar sobre Petrogrado el tercer cuerpo de caballería mientras en la ciudad las organizaciones contrarrevolucionarias estaban dispuestas para la acción. Los bolcheviques dirigieron eficazmente la lucha para contener a los rebeldes y el propio Kerensky al temer ser barrido por y junto a Kornílov se apartó de éste, declarándolo sedicioso contra el gobierno provisional. Petrogrado, marinos, soldados y trabajadores estaban de nuevo en armas bajo las directrices del partido bolchevique. La rebelión de Kornílov puso en evidencia algo muy importante: que el ejército, todo el ejército odia al Estado Mayor.

Es el momento de recomendar al lector volver a leer el *Anexo* que abre la perspectiva de Octubre.

Hay un apartado que conviene tener en cuenta para completar el cuadro de la reflexión leninista a finales de agosto y comienzos de septiembre porque es solidario con la política de la diferencia que determina el texto de la carta al CC. Se trata de la actitud en relación al campesinado y al partido eserista.

Como hemos insistido en distintas ocasiones, la cuestión agraria constituyó para Lenin una preocupación constante durante toda su trayectoria política y teórica. Desde sus polémicas con el populismo hasta sus ingentes estudios para definir la penetración del capitalismo en la agricultura o poder elaborar un programa agrario coherente para el POSDR, pasando por la continua preocupación por las transformaciones agrarias en occidente. Lenin sabía perfectamente que sin el apoyo campesino no habría nunca revolución en Rusia.

Tras la korniloviada, y tras las jornadas de julio, la previsión leninista acercaba la fase decisiva de lucha por el poder a un tiempo cercano, si no las clases explotadas terminarían por incluir a los bolcheviques entre los políticos pusilánimes. Si en el texto del *Anexo* queda clara la táctica con respecto a Kérensky, (*'usar a Kérensky para acabar con Kornílov'*) quedaba por definir con precisión la actitud ante el partido eserista y su programa agrario. Si el campesinado comprendía que el paso del poder político al proletariado satisfaría sus demandas y aspiraciones inmediatas y concluía una alianza con él, la victoria de la insurrección no podría ser impedida.

ANEXO
AL COMITÉ CENTRAL DEL POSDR ²⁹

Es posible que estas líneas lleguen con retraso, pues los acontecimientos se desarrollan a veces con una velocidad verdaderamente vertiginosa. Escribo esto el miércoles, 30 de agosto; los destinatarios lo leerán no antes del viernes, 2 de septiembre, pero con todo y con eso, arriesgando, creo mi deber escribir lo siguiente:

La sublevación de Komílov representa un viraje de los acontecimientos en extremo inesperado (inesperado por el momento y por la forma) e increíblemente brusco.

Como todo viraje brusco, exige una revisión y un cambio de táctica. Y como con toda revisión, con ésta hay que ser extraordinariamente prudente para no caer en una falta de principios.

A mi juicio, incurrir en una falta de principios quienes (como Volodarski) descienden hasta las posiciones del defensismo o (a modo de otros bolcheviques) hasta *el bloque* con los escritas, hasta *el apoyo* al Gobierno Provisional. Esto es archiequivocado, es una falta de principios. Nos haremos defensistas *sólo después* de que el poder pase al proletariado, *después* de proponer la paz, *después* de romper con los tratados secretos y los vínculos con los bancos, *sólo después*. Ni la caída de Riga ni la caída de Potrogrado nos harán defensistas. (Rogaríá que se dé a leer esto a Volodarski.) Hasta entonces estaremos por la revolución proletaria, contra la guerra y no seremos defensistas.

Nosotros no debemos apoyar al Gobierno de Kerenski *ni siquiera ahora*. Es una falta de principios. Preguntarán: ¿es posible que no haya que luchar contra Komílov? ¡Por cierto que sí! Pero no es lo mismo; hay un límite; y ese límite lo transponen algunos bolcheviques cayendo en una «posición conciliadora», dejándose *arrastrar* por la corriente de los acontecimientos.

Vamos a combatir y. combatimos a Komílov, *como lo hacen las tropas de Kerenski*, pero nosotros no apoyamos a Kerenski, **sino que** desenmascaramos su debilidad, ésa es la diferencia. Es una diferencia bastante sutil, pero archiesencial y no se la puede olvidar.

¿En qué consiste el cambio de nuestra táctica después de la sublevación de Komílov?

²⁹ Cito ahora por Lenin, *Obras Completas*, Tomo 34, Editorial Progreso, Moscú, 1985, pp. 123-125.



En que cambiamos la forma de nuestra lucha contra Kerenski. Sin debilitar un ápice nuestra hostilidad contra él, sin retirar una sola palabra dicha en su contra, sin renunciar al objetivo de derribar a Kerenski, decimos: hay que *tomar en cuenta* el momento; no vamos a derrocar a Kerenski en seguida; ahora encararemos *de otra manera* la tarea de luchar contra él, a saber: explicando al pueblo (que lucha contra Komílov) *la debilidad y las vacilaciones* de Kerenski. También antes se hacía esto. Pero ahora pasa a ser *lo fundamental*; en esto consiste el cambio.

Luego, el cambio consiste en que ponemos en un *primer plano* el intensificar la agitación en favor de lo que podríamos llamar «exigencias parciales» a Kerenski: que arreste a Miliukov, que ame a los obreros de Petrogrado, que llame a las tropas de Cronstadt, de Vîborg y de Helsingfors a Petrogrado, que disuelva la Duma de Estado, que arreste a Rodzianko, que legalice la entrega de las tierras de los terratenientes a los campesinos, que implante el control obrero sobre el trigo y las fábricas, etc., etc. Y estas exigencias no las debemos presentar sólo a Kerenski, *no tanto* a Kerenski, como a los obreros, soldados y campesinos, arrastrados por la marcha de la lucha contra Komílov. Seguir *arrastrámblos*, alentarlos a que liquiden a los generales y oficiales que se han pronunciado a favor de Komílov, insistir en que *ellos* exijan de inmediato la entrega de la tierra a los campesinos, sugerirles a *ellos* la idea sobre la necesidad de arrestar a Rodzianko y a Miliukov, de disolver la Duma de Estado, clausurar *Rech* y otros periódicos burgueses e iniciar una investigación judicial. A los eseristas de «izquierda» es a quienes más hay que empujar en esta dirección.

Sería incorrecto pensar que nos *hemos alejado* del objetivo de la conquista del poder por el proletariado. No. Nos hemos acercado extraordinariamente a él, *pero no en forma* directa, sino de costado. Y hay que hacer agitación *en este mismo instante*, no tanto directamente contra Kerenski, como *indirectamente*, pero también contra él, esto es: exigiendo una guerra activa, muy activa, auténticamente revolucionaria contra Komílov. Sólo el desarrollo de esta guerra puede conducirnos a nosotros *al poder*, pero en la propaganda hay que *hablar poco* de eso (recordando firmemente que mañana mismo los acontecimientos nos pueden colocar en el poder y entonces nosotros no lo dejaremos escapar). Me parece que debería comunicarse esto en una carta a los agitadores (no en la prensa), a las comisiones de agitación y propaganda y, en general, a los miembros del Partido. Hay que luchar despiadadamente contra las frases acerca de la defensa del país, del frente único de la democracia revolucionaria, del apoyo al Gobierno Provisional, etc., etc., demostrando precisamente que no son sino frases. Ahora, hay que decirles, es el momento de *obrar*: ustedes, señores eseristas y mencheviques, hace tiempo que han gastado estas frases. Ahora es el momento de *obrar*. La guerra contra Komílov hay

que hacerla de manera revolucionaria, atrayendo a las masas, levantándolas, inflamándolas (y Kerenski *tiene* a las masas, *tiene* al pueblo). En la guerra contra los alemanes, ahora precisamente es necesario *obrar*: de inmediato y de una manera absoluta hay que proponer la paz sobre la base de condiciones precisas. De hacer esto se podrá lograr, ya sea una pronta paz, ya sea transformar la guerra en revolucionaria; de otro modo, todos los mencheviques y eseristas seguirán siendo lacayos del imperialismo.

P. S. Habiendo leído, después de escribir esto, seis números de *Rabochi*, debo decir que coincidimos plenamente. Saludo de todo corazón los magníficos editoriales, el resumen de la prensa y los artículos firmados por V. M-n y Vol-i. Sobre el discurso de Volodarski leí su carta a la Redacción; esa carta también «anula» mis reproches. Nuevamente, ¡mis mejores votos y saludos!

Escrito el 30 de agosto (12 de septiembre) de 1917

Publicado por primera vez el 7 de noviembre de 1920 en el periódico «Pravda», núm. 250. Se publica según el manuscrito.



VI

MIRADAS SOBRE LAS PRÁCTICAS ARTÍSTICAS

UN FANTASMA RECORRE LA FÁBRICA DE SUEÑOS. (PRIMERA PARTE)

«En el balcón resplandecía el sable místico de la palma»
Ramón Gómez de la Serna

«... Y las viejas familias cierran las ventanas»
Alberti

Nadie pone en duda la obviedad de que el film buñueliano nace del encuentro del 'residente' Luis Buñuel Portolés, aragonés de Calanda e hijo de terrateniente regresado de la guerra de Cuba afincado en Zaragoza, con la eclosión del movimiento surrealista. Un joven más que inquieto retratado así por Ernesto Giménez Caballero en 1927 en *La Gaceta Literaria*: «Luis Buñuel, aragonés. Un cíclope. Tallado en planos recios. Con una silueta hierática y un rostro litográfico».

La sensibilidad moderna estaba siendo remodelada a golpes por las intrusiones en el imaginario 'tradicional' de la serie de movimientos artísticos que en rápida sucesión y encabalgamiento prolongan al impresionismo y su investigación lumínica, entre otros, el cubismo, con la ruptura de los esquemas de la pintura tradicional, el expresionismo, el futurismo y su poética de la imagen dinámica. Pero si los diversos movimientos o 'ismos' citados habían encontrado su plasmación cinematográfica (pensemos en *Pérfido encanto* de Bragaglia en 1916 para el futurismo, en *El Gabinete del Dr. Caligari* de Robert Wiene en 1918 para el expresionismo, o *Entreacto* de René Clair y Francis Picabia en 1924 para el dadaísmo), el surrealismo, pese al intento previo de *La concha y el reverendo* de Antonin Artaud y Germain Dulac del año 1927, sólo se vio complacido en el celuloide cuando se estrenó *Un perro andaluz* («ese fresco pintado en la pared de los sueños») en junio de 1929 en París (aunque había sido realizada en 1928) en

el Studio Ursulines. (En España se estrenó en la Sala Goya de Madrid el 8 de diciembre de 1929).

Por supuesto, no tiene sentido intentar una mínima aproximación a Buñuel o a cualquier otro, sea Dalí, Lorca, etc, sin una teorización suficiente de la coyuntura de las vanguardias en nuestro país en los años veinte y treinta con toda la fusión y fisión cultural que van a arrastrar consigo. Para nosotros la vanguardia artística realiza el papel de hechicero que asume todas las descomposiciones de un orden social para inmunizarlo generalmente o romperlo en momentos muy específicos. Por ejemplo, la quiebra entre el artista y la sociedad al hacerse estos más autoconscientes de su situación de marginados y de inoperantes en el marco de las nuevas relaciones sociales capitalistas. (Malditismo, pureza, bohemia, vitalismo, etc.). Pero sabiendo interpretar la variedad de categorías presentes. Así, infraestructuralmente las vanguardias nunca pueden ser «puras», por su kantismo, ya que en esta la manifestación del nivel trascendental sólo se transparenta en la acción moral, en la voluntad, en el vivir. Mezcla de historicismo fenomenológico y culto a lo popular. Pero también Hegel y Nietzsche y para el caso de la vanguardia española lo más decisivo la condensación que se produce con la temática frentepopulista. Todo en el proceso general de la burguesía española por encontrar su propia expresión ideológica contra el viejo entramado feudal y eclesiástico. (J.C. Rodríguez). Del poema machadiano a Fco. Giner de los Ríos, «Yunque sonad, enmudeced campanas» a la secuencia de Viridiana contraponiendo el trabajo al rezo. Esto significa que no miraremos la ideología de las vanguardias como algo exterior al arte sino como algo interno a su práctica. Para no extendernos aquí recordaremos el intento de Breton y sus seguidores de fundir en la crítica situación tras la depresión, marxismo y freudismo. Se inserta ahí el activismo de un joven Dalí que demasiado se olvida, entre el surrealismo y el marxismo. (Joaquim Molas).

No nos extenderemos en el poder que el cinematógrafo concitaba. Son suficientes las albertianas: «Yo nací, ¡respetadme!, con el cine» o «Yo era un tonto, y lo que he visto me ha hecho dos tontos», El Paseo de Buster Keaton y el guión de Lorca *Viaje a la Luna*, escrito a fines del 29 o principios del 30 (que ha sido materializado para la pantalla por Frederic Amat recientemente), la creación del Cine-Club a impulso del ya citado Giménez Caballero, cuya sesión inaugural tuvo lugar el 23 de diciembre de 1928 en el cine Callao, con la proyección de *La caída de la casa Usher* de Epstein en la que, por cierto y fijémonos en las fechas, Buñuel participó como ayudante de dirección. La preocupación por el séptimo arte tal y como se deja ver en el Segundo Manifiesto Surrealista.



Las potencialidades del cine: su poder hipnótico, la fascinación que puede embargar al espectador sumergido en la oscuridad y silencio de la sala, a través de su flexibilidad técnica que permite la ruptura temporal y espacial, la manipulación de la imagen (por ejemplo los fundidos), la acción simultánea, etc., hicieron que los surrealistas mientras no disponían de una obra genuinamente propia adoptaran medidas heredadas del dadaísmo. Es conocido cómo en el estreno del *Potemkin* en París en el momento en que los marineros tiran al mar a los oficiales que querían hacerles comer carne podrida, una tremenda perturbación en forma de aplauso obliga a encender la luz y expulsar a los alborotadores de la sala: eran los surrealistas. O cómo el grupo surrealista deambulaba por París entrando en películas empezadas y saliendo sin que hubiesen terminado para entrar en otro cine también con la película comenzada. Esto es, «collage», asociación libre, subversión del significado, proceso judicial al realismo, prohibición levantada a ‘la loca de la casa’, automatismo psíquico, sustitución del pensar dirigido por el sueño, etc.

Si hemos recordado el precedente dadaísta bueno será imaginar cómo se las gastaban. Por ejemplo, según relato de un adversario de una exposición de ‘collages’ de Ernst a comienzos de los años 20: «Con su mal gusto característico, esta vez los dados han recurrido al terror. La escena se hallaba en el sótano y en el interior de la tienda todas las luces estaban apagadas; por una ventanilla se dejaban oír gemidos. Otro farsante, oculto tras un armario, injuriaba a las personalidades asistentes... los dados sin corbata y de guante blanco, pasaban y volvían a pasar una y otra vez... André Breton iba quemando cerillas, Ribemont-Dessaignes gritaba, a cada momento, «llueve en un cráneo»; Aragón maullaba; Philippe Soupault jugaba al escondite con Tzara mientras Benjamin Péret y Charchoune se estrechaban la mano cada dos por tres. En la entrada, Jacques Rigaut contaba en voz alta los automóviles y las perlas de las visitantes...» (M. Nadeau).

En los pequeños márgenes de este artículo voy a defender dos tesis que tuve la oportunidad de discutir en el marco del homenaje *Centenario del nacimiento de Luis Buñuel (1900-1983)* organizado por el Departamento de Español de la Universidad de Beijing y la Embajada de España en la capital de China, durante los debates que sucedieron a la proyección de los films *Un perro andaluz*, *Simón en el desierto*, *Belle de jour*, *Viridiana* además del documental *Buñuel* de Rafael Cortés, los días 7,9 y 11 de junio del 2000.

Tesis A) La posibilidad de explicar cualquier discurso fílmico por muy surrealista que se presente. B) Que una característica buñueliana notable, la de

que el poder de sus imágenes remite siempre más allá, hacia otro lado, es un recurso en la resolución de la tesis A. Esto no significa no reconocer otras relevantes características del cineasta aragonés, desde la maestría de la puesta en escena invisible a la consideración de su técnica excepcional bajo una capa de desaliño, pasando por la de ser un genio de la elipsis.

Ante una película de Buñuel y sobre todo ante este ‘perro andaluz’ (donde no hay ni perro ni andaluz) uno piensa en primer lugar que está indeciso, para a continuación pensar, que ya no está tan seguro. Ahora bien, la duda está más cerca de la verdad que la falsa certeza. (La ironía es una traslación, una travesía de significación de la propia a la contraria, un contraste entre apariencia y realidad que necesita ser interpretado).

No es inusual en el ámbito de la crítica sostener que en muchas películas de Buñuel hay que renunciar a su interpretación. En apoyo de esta idea se citan declaraciones del propio Buñuel o de sus amigos. Las referencias se estratifican y se desdoblan así cuando se trata del propio don Luis:

1. —«Yo no sé lo que dice mi película».
—«Bueno, pero usted ha querido decir...».
—«Yo no he querido decir nada. Usted es el que está diciendo...».
2. —«Entonces, ¿su película no quiere decir nada?».
—«Mi película quiere decir lo que usted quiera».
Todas las variantes posibles a estas dos pertenecen a lo que se llama la pragmática buñueliana (Velo).
3. Pero tenemos la negación de la negación: «No rebusquéis en Buñuel nada indescifrable. Todo es una pura transparencia. Eso sí, no una transparencia cualquiera: la transparencia de un gran poeta» (Emilio Sanz de Soto).
4. La liquidadora aseveración de Cocteau de que toda película es surrealista en cierto grado. O el recurso a la autoridad de Breton.
5. Finalmente el pez que se muerde la cola: si quizá todo no es más que un sueño, ¿quién es el que está durmiendo? (Carrière).

Solo tomaremos dos citas. Aunque directamente relacionadas. La primera de Juan Antonio Ramírez en su colaboración al dossier Buñuel que recientísimamente apareció en la Revista Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 603 del septiembre del 2000. «La renuncia a lo que podemos llamar la lógica narrativa es lo que primero llama la atención en Un perro andaluz. Buñuel y Dalí han declarado en diversas ocasiones que cuando una idea les parecía coherente, de inmediato la re-



chazaban. Por el contrario, en *La edad de oro* (1930), también coescrita por ambos, sí se cuenta una historia. Claro que esta vez se trata de un relato muy complejo, en el cual quedan entrelazadas una historia de amor, la historia de la humanidad y, en última instancia, la historia natural». (Buñuel y Dalí en la estación surrealista).

La segunda pertenece a *Mi último suspiro*. Buñuel cuenta los entresijos de su colaboración con Dalí y dice: «Escribimos el guión en menos de una semana, siguiendo una regla muy simple, adoptada de común acuerdo: no aceptar idea ni imagen alguna que pudiera dar lugar a una explicación racional, psicológica o cultural. Abrir todas las puertas a lo irracional. No admitir más que las imágenes que nos impresionaran, sin tratar de averiguar por qué. En ningún momento, se suscitó entre nosotros ni la menor discusión. Fue una semana de identificación completa. Uno decía por ejemplo: ‘el hombre saca un contrabajo’, ‘no’ respondía el otro. Y el que había propuesto la idea aceptaba de inmediato la negativa, etc.».

Como vemos, parece haber un acuerdo entre la particular confesión del cineasta y la crítica. Pero lo que nos ha llamado la atención son seis palabras que tienen un estatuto extraño, intruso, en la misma lógica de la frase buñueliana. Si suprimimos las seis palabras «sin tratar de averiguar por qué», el párrafo permanecería estable, perfecto.

Su presencia, sin embargo, corroe el sentido. Si Buñuel y Dalí adoptan el acuerdo de no aceptar idea ni imagen que tenga explicación (racional, psicológica o cultural) ¿cómo no escamarse ante esas imágenes que les dejan impresionados? Sin tratar de averiguar la impresión producida por una imagen ¿cómo vamos a saber que no tiene ninguna explicación racional?

Lo que normalmente pasa desapercibido en la cita recordada más arriba es este «sin tratar de averiguar por qué». La cuestión está clara. Ese presupuesto invalida el punto de partida. La ignorancia o el no querer saber no es un argumento. Ni Dalí, ni Buñuel pueden evitar que su discurso cinematográfico quede armado bajo una lógica interna propia, por muy especial que sea. Y que por supuesto no tiene por qué ser el ‘Yo’ de la pragmática aludida. Ni mucho menos una remisión a cada paso, de significante a significado, que es lo que muchos demandan para su tranquilidad.

Antes de seguir adelante digamos que lo que desde luego es absurdo, es reducir su cine a símbolos (¿por qué símbolos y no alegorías?). Por tanto nada de interrogarse en solitario, ¿qué significan los alacranes de *La edad de oro*?, ¿qué hay del avestruz que mira a la cámara en *El fantasma de la libertad*?, ¿qué lleva el japonés en la cajita de *Belle de jour*?, etc.

Para aproximarnos a nuestro planteamiento daremos un rodeo: es sabido (como aludíamos más arriba) que durante cierto tiempo se consideró a Buñuel un desaliñado técnicamente, así se explicaría el curso apacible de sus films. Nada más torpe que esa apreciación. Un ejemplo aducido hace bastante tiempo (A. Fernández Santos), nos mostrará la sabiduría técnica de Buñuel para escapar de la puerta falsa del énfasis, del maleficio del exceso. *Tristana*. Estamos en el momento en que Deneuve (Tristana) toca el piano (reintegrada a la casa de don Lope [Rey]) visitada por Horacio (Nero).

En el guión, (los guiones son una cueva privilegiada para ver síntomas buñuelianos), en el guión mucho más extenso que en la película, Nero la lleva en brazos a su habitación excitado por la rareza del vacío de la pierna amputada y llegando hacia la cama, sobre la colcha, la pierna ortopédica descansa con la media puesta y calzada por un zapato de charol. ¿Qué ocurre? A Buñuel su instinto le advierte y perdón por la expresión ahora, corta por lo sano, es decir, decide que no pase absolutamente nada, pero su elección nos sacudirá con una brutalidad mayor. Quedando así: plano detalle de las manos de Deneuve sobre el teclado del piano; a continuación su rostro radiante, en primer plano, sigue la evolución de sus dedos sobre el teclado; la fuente de la música queda fuera de la imagen; la cámara hace un movimiento descendente y hacia atrás, para ganar campo, hasta que sitúa la mirada del espectador bajo el piano: allí, en una imagen casi insoportable, descubrimos la pierna izquierda de Deneuve cubierta con una media de seda y un impecable zapato de charol, golpeando los pedales del piano; junto a ella, discretamente bajo la falda, asoma el muñón de la pierna derecha amputada. Después, Deneuve y Nero dialogan.

¿Qué ha ocurrido? Simplemente Buñuel ha elidido la técnica, que se hace invisible.

Vayamos ahora a nuestro perro. Si hablamos de dejación del control lógico ya en la primera imagen, la del ojo (posiblemente la más famosa de toda la historia del cine —pensemos que para empezar consiguió el efecto anticinematográfico de que no sea vista ¡!) nos encontramos con la sucesión navaja-ojo-luna-nube-ojo.

Bien. No es interpretable el cine de Buñuel —se dice— porque se basa en sueños y en deseos. Pero sí es interpretable el sueño. ¿Cómo es eso?

¿Qué es un sueño?

¿Qué es el deseo?

El deseo es primordial. Empecemos por ahí. Porque mientras la psicología pone notas al ser humano, la consideración del inconsciente es que no es un mundo de cosas, es un mundo del deseo como tal. Si pensamos en el planteo clásico



sujeto-objeto, el sujeto tiene que adecuarse a la cosa, es una relación de ser a ser, ser que es, a ser que se sabe ser, mientras en la experiencia freudiana, el deseo es una relación de ser a falta. No es falta de esto o de aquello, sino falta de ser por la cual el ser existe. El deseo, es deseo de nada nombrable, búsqueda de ese más allá que no es nada. Es el deseo el que consume la estructuración primitiva del mundo humano, el deseo en cuanto inconsciente. Mundo humano que vive a través de una ideología inconsciente.

Intentemos más claridad en este fundamental postulado lacaniano. Está el deseo. Pero atención. Está más allá lo que lo pone en movimiento. Lo que le da vida. Está el objeto causa del deseo. Hay un objeto causa del deseo. Un objeto que creamos encerrado, disimulado en el lado del Otro. El sujeto cree (todos sin excepción creemos) que allí se encuentra alguna verdad esencial, un secreto del que estamos excluidos. (Un *impromptu* divertido de Don Luis. Alguien contaba la siguiente ocurrencia. Durante el rodaje de *Tristana* o *Belle de Jour*, unos alumnos de cinematografía llegaron acompañados de su profesor. Después de atenderlos en un receso, Buñuel antes de reanudar las tomas levantando la voz, dijo: «¡atención, la señorita Deneuve va a desnudarse. Por favor, los españoles sálganse fuera!). Ahora bien, tal objeto es un objeto ilusorio de la fantasía. Un espejismo. En realidad no hay nada, perdón, mejor, hay un vacío. Ocurre en realidad como en esa definición de lo que es historia con mayúscula: algo que nunca ocurrió escrito por alguien que no estaba allí ¿Qué se pretende en un análisis? Conseguir que el sujeto llegue a reconocer y a nombrar su deseo. Pero no algo que estaría allí dado. Al nombrarlo, el sujeto hace surgir una nueva presencia. Una especie de paso de mito a existencia. No dijo alguien que la vida es un rodeo obstinado desprovisto de significación.. No dijo ese otro también: morir, dormir, soñar quizá.

El deseo surge en el momento en que se encarna en la palabra de una ideología.

Recurriremos a una secuencia de *Viridiana* para tratar de ilustrar lo que estamos diciendo.

HAMLET IDIOTA, PRÍNCIPE DE DINAMARCA. (UNA APROXIMACIÓN)

«Es todo lo contrario de lo que creemos»
Marco Polo, *Libro de las maravillas*

«Sólo soy lo que estoy persiguiendo»
Vincent Hanna (Al Pacino) en *Heat*

1. ¿QUIÉN VIVE?

Nadie debería escribir una sola línea más sobre Hamlet [M.A.Conejero]. Sobre Hamlet se ha dicho todo [Luis Rosales]. Hamlet pulveriza cualquier expectativa de explicación unívoca [Leopoldo Mateo]. Todos quieren obtener alguna meta en una obra que es un emblema de lo inalcanzable [Pérez Gállego]. Un ramillete de opiniones autorizadas suficiente que casi disuaden de intentar algo más. Afirmaba Wittgenstein que una duda sin fin no es ni siquiera una duda. Hamlet, nos han dicho, es el arquetipo de la duda. Descartes parece que duda. Porque ya sabemos que la duda cartesiana es una duda metódica¹. ¿Demasiado sabido? La duda del príncipe (i) es una duda política hundida en el deseo. La incertidumbre ante la

¹ Y la risa como madre de la indeseable duda. Eco y la rosa. Eco y la risa. La risa de Descartes de haber aparecido sería la risa del loco. Pero la hipótesis de la locura fue apartada por el Cartesio. Ver la polémica entre Foucault y Derrida.

objetividad de la política. Esta es la pequeña tesis que defendemos y trataremos de explicar en este escrito, en esta temerosa aproximación ante la envergadura del caso. Una pequeña tesis en una maraña de problemas, sospechas, escondites, escuchas, confidencias.

Una duda política hundida en el deseo es una proposición teórica cuyo calado es el de esa cremallera donde podríamos anudar el discurso del materialismo histórico, la teoría de la producción ideológica, con el psicoanálisis lacaniano. Juan Carlos Rodríguez hace dos años aproximadamente se encuentra embarcado de una manera sistemática en pensar, en enfrentar un límite de su propio pensamiento: la relación entre inconsciente ideológico e inconsciente libidinal. Y lo está haciendo mediante una reflexión torturantemente profunda sobre Freud. Léase esta pequeña tentativa como aportación a partir no de Freud sino de Lacan.

Una duda política hundida en el deseo, sí, pero atención, nuestra proposición se despliega en su otra cara como la búsqueda de la «verdad» hundida en el deseo. Esto implica que consideramos primera cita esencial I,2,255, según la edición bilingüe del Instituto Shakespeare dirigida por Manuel Angel Conejero: «Though all the earth o'erwhelm them, to men's eyes». [La infamia saldrá a la vista, aun sepultada por la tierra]². La pulsión de verdad es la conductora de la venganza y de su aparente demora. La famosa duda. Porque la duda hamletiana es también una duda metódica, es en cierto modo, una duda cartesiana, una duda que necesita despejar todas las incógnitas y que hace emerger la riqueza de lo negativo, como dice uno de los personajes de *American Beauty*. Negaremos centralmente la ideología espontánea que envuelve a Hamlet (como esas nubes a la que hace referencia su tío en su primer diálogo) que no es otra que la de la inacción del «intelectual». Y sus variantes.

Finalmente tras la diatriba entre la bibliografía extraeremos una imagen diferente de la propuesta por Bloom, al tratarse de la más reciente ambiciosa obra en relación a Shakespeare.

Pero antes, el fantasma, el espectro.

² Ed. Cátedra, Madrid, 1996, pp. 148-149.



2. SPINOZA Y LOS APARECIDOS

En el siglo XVII la mayoría creía en los aparecidos. Unos pocos no. Spinoza el que más radicalmente se burló de las patrañas. La correspondencia con Boxel es ilustrativa.

Estamos en los años finales de la vida del filósofo de Amsterdam. El pensionario Hugo Boxel en carta de 14 de septiembre de 1674 interroga así a Spinoza. «El motivo por el que le escribo esta carta es que deseo saber su opinión acerca de las apariciones y los espectros o duendes, y, si existen, qué piensa usted de ellos y cuanto tiempo dura su vida»³.

Spinoza le contesta que la misiva le resultó grata tanto por constatar el no haber sido olvidado como por darle la oportunidad de percatarse «de que no sólo me pueden ser útiles las cosas verdaderas, sino también las bagatelas y las imaginaciones». Y anima a su interlocutor a comunicarle que le refiera una o dos historias de espectros de las que no se pueda dudar lo más mínimo. «Y si los filósofos quieren llamar espectros a las cosas que ignoramos, no los negaré, pues hay infinitas cosas que se me ocultan»⁴. Además añade una pregunta para Boxel: si los espectros son niños, necios o locos, «pues las cosas que de ellos he oído son más propias de ignorantes que de sabios, y, por interpretarlas en el mejor sentido, se parecen más bien a cosas de niños o a diversiones de necios»⁵. Finalmente le sugiere una explicación: que aquel deseo que suelen tener los hombres de contar las cosas no como realmente son sino como desean que sean, se conoce más fácilmente por las narraciones sobre los duendes y los espectros que por las otras»⁶.

Pocos días después Boxel escribirá en su contestación a Spinoza un breve tratado de 'espectrología'. Los espectros existen por las siguientes razones. «Primera, porque es coherente con la belleza y perfección del universo. Segunda, porque es verosímil que el creador los haya creado, puesto que son más semejantes a él que las creaturas corpóreas. Tercera, porque así como existe el cuerpo sin alma, también existe el alma sin cuerpo. Cuarta, en fin, porque considero que en el aire, lugar o espacio superior, no hay ningún cuerpo oscuro que no tenga sus habitantes y que, por consiguiente, el espacio inconmensurable que está entre nosotros y

³ Spinoza, B. Correspondencia, Ed. Alianza, Madrid, 1988, Carta 51, p. 311.

⁴ Op. cit. Carta 52, p. 313.

⁵ Id.

⁶ Id.

los astros no está vacío sino lleno de espíritus que lo habitan»⁷. Un poco más adelante añade una precisión preciosa: «se dan espíritus de todo género, pero quizá ninguno de sexo femenino». El lector comprenderá que sólo estas cuatro razones dan para una glosa muy jugosa. Pero tendremos que ahorrárnosla. A continuación enumera lugares de aparecidos. Plutarco, Suetonio, Wierus, Lavater, Cárdano, incluso Melanchton. Luego añade otros nombres y termina la carta con una cita de Lavater no sin antes acordarse de una frase que no conservamos en la carta de Spinoza y en la que este le escribió, que encomendarse a Dios no podía sino hacerle reír (actitud que sabemos por otro detalle de la vida de Spinoza).

Será larga la respuesta del filósofo. No dejará de notar la ausencia de espectros femeninos. No dejará de señalar que su asombro no es tanto ante los relatos sino ante quienes los escriben porque, cómo hombres dotados de ingenio pueden escribir semejantes necedades. La argumentación de Spinoza, la detallada respuesta a las cuatro afirmaciones planteadas, no tiene desperdicio ya que la ironía está presente junto a la exposición indirecta de aspectos de su filosofía. Así por ejemplo la duda de Boxel sobre los antedichos espíritus femeninos permite a Spinoza este comentario: «si esta fuera su opinión, parecería coincidir más bien con la imaginación del vulgo, que piensa que Dios es de género masculino y no femenino. Me sorprende que aquellos que vieron a los espectros desnudos, no hayan dirigido su mirada a los genitales, quizá por temor o por ignorancia de dicha diferencia»⁸. O el interesante comentario que el marrano de Dios (como lo llama Yovel) le hace a Boxel a propósito de una frase de éste sobre aquellos que mantienen la temeraria idea de que el mundo fuera creado por azar. «Respondo, pues, que así como es cierto que fortuito y necesario son dos conceptos contrarios, también está claro que quien afirma que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina, niega en absoluto que el mundo haya sido hecho por azar; y que, en cambio, quien afirma que Dios pudo omitir la creación del mundo, confirma, aunque con distintas palabras, que fue hecho por azar, ya que surgió de una voluntad que pudo no existir. Y como esta opinión y esta sentencia es totalmente absurda, todos conceden unánimemente que la voluntad de Dios es eterna y que nunca fue indiferente; por lo cual también deben conceder necesariamente (adviértase bien) que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina»⁹. Y añade a continuación que si se acepta por todos que la voluntad divina es diferente de la humana,

⁷ op. cit. Carta 53, p. 314.

⁸ Op. cit. Carta, 54, p. 318.

⁹ Id. p. 318-319.



no teniendo en común más que el nombre, y que «la voluntad, el entendimiento, la esencia o naturaleza de Dios son una y la misma cosa, así como yo también, para no confundir la naturaleza divina con la humana, no atribuyo a Dios atributos humanos, a saber, la voluntad y el entendimiento, la atención y el oído, etc. Digo, pues, como señalé hace un momento, que el mundo es efecto necesario de la naturaleza divina y que no fue hecho por azar¹⁰». Es decir, estamos en el paisaje del Apéndice de la Primera Parte de la *Ética*.

En cuanto a la belleza, «distinguido señor, no es tanto una cualidad del objeto que se ve, cuanto un efecto en el sujeto que lo ve. Si nuestros ojos fueran más largos o más cortos, o si nuestro temperamento fuera diferente, las cosas que ahora nos parecen bellas, nos parecerían deformes... Una mano hermosísima, vista en el microscopio, parecerá horrible...¹¹». (Una connotación lateral a este párrafo de Spinoza es la secuencia de *Parque Jurásico* en que el matemático Malcolm flirtea con la doctora Ellie). Así las opiniones de Boxel serán derruidas una a una. Acabaremos el resumen de esta carta con la tercera. «El tercer argumento, consistente en que, así como hay cuerpo sin alma, también debe haber alma sin cuerpo, me parece igualmente absurdo. Dígame, por favor: ¿no sería también verosímil que se diera memoria, oído, vista, etc., sin cuerpos, porque existen cuerpos sin memoria, sin oído, sin vista, etc.? ¿O que exista una esfera sin círculo, porque existe un círculo sin esfera?»¹².

Boxel volverá a la carga en su carta siguiente, en la que la deidad será el punto focal: «Pero si usted niega de Dios nuestras operaciones y nuestras más altas meditaciones y afirma que no se dan eminente y metafísicamente en Dios, desconozco su Dios o qué entienda usted por la palabra Dios»¹³.

Los espectros aparecen en seis obras de Shakespeare. Varios en la primera y segunda parte de Enrique VI. Once en Ricardo III. El de César en Julio César. El del padre de Hamlet y el de Banquo en Macbeth. Para más detalles sobre brujas y fantasmas es conveniente consultar la tesis doctoral de Federico Trillo, *El poder político en los dramas de Shakespeare*¹⁴ donde hace un repaso a las actitudes ante ellos según la doctrina católica, la protestante y la tendencia agnóstica, así como

¹⁰ Id. p. 319.

¹¹ Id. p. 319-320.

¹² Id. p. 321.

¹³ Op. cit. Carta 55, p. 323.

¹⁴ Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1999 (1.ª edición, septiembre).

el capítulo «Shakespeare and the exorcists» en el libro de Stephen Greenblatt, *Shakespearean negotiations* ¹⁵.

Es conveniente recordar dentro de las notas de Moratín ésta que transcribimos completa sin la supresión de 1825: «El día iba ya a hablar cuando el gallo cantó. El Gallo debería incluirse en la lista de los personajes, puesto que también hace su papel. Horacio, que es hombre de estudios, no debía creer los disparates que dice, ni los que añade Marcelo, acerca de los espíritus, las brujas, los encantos y los planetas siniestros, pero todo esto va dedicado al populacho de Londres, á quien Shakespeare quiso agradar contándole patrañas maravillosas. El poeta dramático no ha de adular la ignorancia pública; su obligación es censurar los vicios é ilustrar el entendimiento» ¹⁶. El origen del drama barroco y ciertas delineaciones de Benjamin no serían ociosas aquí.

3. EL BOSQUE DE BIRNAM AVANZA O ¿QUÉ HACER?

La acumulación de cuestiones (hablamos solo de Hamlet, no de Shakespeare) ¹⁷ atosiga al que se enfrenta a una página en blanco para añadir algo sobre el desdichado príncipe: las fuentes, la composición, las ediciones (Q1,Q2,F1 etc.), la tradición crítica (de Dryden o Pope a Dover Wilson o K. Muir pasando por Coleridge), la evaluación de la actuación de los personajes (por ejemplo, ¿participa Gertrud en el crimen?) o, cómo editar hoy Hamlet (sobre todo a partir del «revisiónismo» de Gary Taylor y Stanley Wells), o las traducciones. Tomemos

¹⁵ Oxford University Press, 1988, pp. 94-128. Aunque es inexcusable recordar la divertida obra de Lewis Carroll sobre los espectros. Cfr. *Fantasmagoría*, Ed. Alba, Barcelona, 2000. Véase igualmente, Joyce. James, Ulises (vol. I), Ed. Bruguera-Lumen (trad. J.M. Valverde), Barcelona, 1979, el capítulo nueve donde habla de Goethe, Shakespeare, Hamlet... y los fantasmas.

¹⁶ Rodríguez, JC. *Moratín o el arte nuevo de hacer teatro*. Con la edición facsímil de la *Vida de Guillermo Shakespeare* y la traducción de *Hamlet* de Leandro Fdez. de Moratín, Caja General de Ahorros de Granada, Ediciones Anel, Granada, octubre 1991, op. cit. pp. 81-82. Nota 7. Pág. 331 (modificada).

¹⁷ No vale la pena insistir en la abrumadora bibliografía (para los límites de este ensayo) sobre la infinidad de problemas que suscita la obra de Shakespeare. Nos han parecido obras especialmente sugerentes dentro de la producción reciente, Grady, Hugh. *The modernist Shakespeare*, Oxford University Press (First published 1991, first published in Clarendon paperback 1991) —Nuestra edición es la reprinted 1995—, sobre los cambios de ‘paradigma’ en la tradición shakespeareana, así como Taylor, Gary. *Reinventing Shakespeare* (A cultural history from the Restoration to the present), Vintage, London (First published by The Hogarth Press, 1990, Vintage edition 1991).



una breve muestra. Se trata de la intervención, de las primeras palabras de Hamlet en Hamlet. «A little more than kin, and less than kind». Según algunas de las traducciones que comparamos, nos encontramos con lo siguiente:

1. Planeta: «un poco más que pariente y menos que padre».
2. Alba: «un poco más que pariente y menos que amado».
3. Aguilar (Obras Completas, traducción de Astrana Marín): «un poco menos que primado y un poco más que primo».
4. Espasa-Calpe: «más en familia y menos familiar».
5. Ediciones b: «Soy un poco más que primo y no tanto para que sea un hijo».
6. McGraw-Hill: «algo más que deudo y menos que amigo».
7. Cátedra: «algo más que deudo y menos que hijo».
8. Carroggio: «no soy tu hijo y desde luego no estoy dispuesto a hacer el primo». O «ni hermano ni dispuesto a hacer el primo... sin duda jamás seré su hijo».
9. Olympia Ediciones, traducción-adaptación de Buero Vallejo: «hijo querido y poco requerido».
10. Y por supuesto la traducción de Moratin (que utilizan algunas editoriales); hemos seguido la edición imprescindible ya de Juan Carlos Rodríguez¹⁸. Moratín traduce así: «algo más que deudo y menos que amigo». Nota con la propia nota de Moratín en la pag. 332. Parece suficiente; y la lista de problemas se alargaría hasta sumirnos en la inacción. Observemos lo que ocurre cuando acudimos a las versiones cinematográficas.
11. Mel Gibson: «un poco más que pariente y menos que padre». Es decir, la de Planeta o lo que es lo mismo la garantía de José María Valverde. Kenneth Branagh: «algo más que sobrino y menos que hijo».

Como queremos ir al grano sin más dilaciones, trastocaremos el modo de investigación en el modo de exposición. Dejaremos para después el examen bibliográfico y entraremos de lleno en Hamlet por un corte en su espesor.

Hemos elegido el procedimiento siguiente. Escogeremos una obra crítica para partir de sus resultados. Una cala. Y tras diversas vacilaciones nos hemos decidido por *Hamlet o Hécuba (la irrupción del tiempo en el drama)* de Carl Schmitt¹⁹.

¹⁸ *Op. cit.*

¹⁹ Pre-Textos-Universidad de Murcia, Valencia, 1.ª edición diciembre 1993. Sobre todo vacilamos con dos obras que se publicaron con muy poca diferencia. Nos referimos a Conejero, M.A.

La cala es la siguiente: «Lo que sí podemos afirmar es que, actualmente, ya no tiene sentido continuar con interpretaciones de corte psicológico. Las interpretaciones psicoanalíticas, con sus complejos paternos y maternos, fueron el momento último y el espasmo mortal del período de las interpretaciones de Hamlet puramente psicológicas».

A partir de aquí abrimos tres enunciados: a) el acierto de Schmitt al dejar de lado la pura psicología abandonada a su delirio interpretativo; b) el acierto al plantear ya desde el principio como subtítulo de su libro lo que llama «la irrupción del tiempo en el drama»; c) sin embargo, la reapertura de la vertiente psicoanalítica por el Hamlet de Lacan en su Seminario del año 1958-1959.

Las proposiciones a y b están íntimamente unidas en el análisis del teórico del decisionismo. Es la proposición tercera la que nos permitirá plantear la relación del materialismo histórico con el psicoanálisis.

Para Schmitt dilucidar el origen real del acontecer trágico sólo puede hacerse a partir de la «realidad histórica», comprender Hamlet es relacionarlo con su «situación concreta». Y la tragedia de Shakespeare tiene que ver de alguna manera con el histórico rey Jacobo, hijo de María Estuardo, aunque tal acercamiento suponga enfrentarse a tabúes y malentendidos. «Atengámonos a los hechos tal y como se nos ofrecen en la obra y preguntemos: ¿cual es la acción del drama, y quién el Hamlet que actúa, el protagonista del drama?²⁰». Estas son las palabras con las que Schmitt cierra la introducción de su ensayo tras una observación preliminar. Cuestión que se desdobra en la pregunta por la legitimidad de incluir discusiones históricas en la consideración de una «obra de arte» (nota sobre esta categoría). Schmitt se ve obligado a justificar que no es impropio vincular una obra maestra a la actualidad política del momento, frente a los que consideran que tal cosa es una perturbación estética y una degradación de la forma artística. En esa trifulca deja observaciones muy pertinentes sobre el concepto de escritor que una

Shakespeare. Orden y Caos. Fernando Torres editor, Valencia, 1975 y Pérez Gallego, Cándido. *Hamletología*, Fernando Torres editor, Valencia, 1976. Unos diez años más tarde apareció un libro muy útil que contiene aportaciones de varios autores sobre aspectos sensibles de Hamlet, presentado por el mismo Cándido Pérez Gallego. Se trata de VVAA. *Guía de Hamlet*, Ed. Fundamentos (espiral), Madrid, 1987. La decisión a la hora de escoger el texto de Scmitt viene determinado por la concreción en un punto histórico que nos ayudaba a fijar nuestro trabajo protegiéndonos de una más que probable dispersión de focos que cualquier tentativa sobre la obra shakespereana puede arrastrar. Pero tanto el libro de Conejero como el de Pérez Gallego son fundamentales.

²⁰ Op. cit. p. 10.



tradición poco vigilante sobre la tradición romántica la traslada impropia-mente a la época isabelina. «Shakespeare no escribió sus obras para la posteridad, sino para su público londinense que tenía una existencia concreta. En propiedad, ni siquiera puede decirse que las escribió. Las compuso con la vista puesta en destinatarios muy concretos. Ninguna de las obras de Shakespeare tuvo un público formado por espectadores que hubieran leído previamente la obra representada y la conocieran a partir de un libro impreso»²¹. En el *Ulises* se lee esto: «lobos de mar que navegaron con Drake mascan sus salchichas entre los espectadores del patio»²². Más aún: «Un autor de piezas teatrales destinadas directamente a la representación ante un público bien conocido, no sólo mantiene una relación de intercambio psicológico y sociológico con su público sino que forma parte de un espacio público común»²³. Y, finalmente, «hay algo que limita firmemente la subjetividad del autor teatral así como su gusto por la fabulación; se trata del saber del espectador presente en la representación que ha de seguir, y del espacio público determinado por esa presencia»²⁴.

Schmitt plantea que entender la pregunta por la culpa de la madre se impone desde el comienzo del drama y ya no se puede ocultar en el curso del mismo. Dos soluciones se habían ofrecido: 1) el hijo mata a ambos, asesino y madre. He ahí a Orestes. 2) madre e hijos unidos matan al asesino. Tenemos la opción de la saga nórdica. Pero Hamlet no sigue ninguno de los dos caminos. Y la obra deja en penumbra la cuestión de la complicidad de la madre. Schmitt recoge en su ensayo algunos estudios sobre la responsabilidad de la madre (Dover Wilson, A. Erich Günther, J. Kohler) aunque es una cuestión controvertida. Pero es una cuestión con la que los directores de escena tendrán que lidiar inexorablemente (luego veremos que pasa en la versión cinematográfica de Branagh, que hemos elegido como montaje de control). «Pues lo que Hamlet hace en el drama resulta por completo diferente si suponemos la culpabilidad de la madre o, por el contrario, su inocencia»²⁵. A continuación aprieta el cerco tomando las diferencias entre Q1, Q2 y F1 y encuentra que «en la impresión in quarto de 1603 encontramos una escena IV 6, de la que es posible concluir que la madre forma parte del plan de vengan-

²¹ Op. cit. p. 29.

²² Joyce, J., Op. cit. P. 317.

²³ Id. p. 30.

²⁴ Id. p. 31. Sobre espacio público, opinión pública, etc. Cfr. Habermas, Juan Carlos Rodríguez, etc.

²⁵ Id. p. 13.

za, unida a su hijo contra su segundo esposo. Tal cosa no aparece en las versiones tardías»²⁶. En estas la madre queda cuidadosamente apartada de la misión vengadora. Estamos ante un verdadero tabú. ¿Por qué es apartada y al mismo tiempo no aparece con claridad su absoluta inocencia?

Schmitt cree que es inexcusable aludir a que ese tabú tiene que ver con la realidad histórica que representa la reina María Estuardo de Escocia y con el ascenso al trono de su hijo Jacobo. Y recuerda que Shakespeare y su compañía pertenecían al círculo de los condes de Southampton y Essex, que apostaron por Jacobo como sucesor al trono de Isabel. Ambos fueron condenados a muerte y sus bienes confiscados (aunque Southampton se libró de la pena capital). Y que la compañía teatral de Shakespeare tuvo que abandonar Londres y representar sus obras en provincias. A la muerte de Isabel, Jacobo indultó a ambos restituyéndoles sus bienes. En cuanto a Shakespeare, aparte de volver a Londres y representar ante la corte con mucha más frecuencia que bajo Isabel²⁷, fue nombrado ayuda de cámara y recibió la orden de Lord Chamberlain. «Así pues, las esperanzas del grupo al que pertenecía la empresa teatral de Shakespeare, en los años críticos comprendidos entre 1600 y 1603, estaban puestas en Jacobo, el hijo de María Estuardo. Jacobo, de hecho, se convirtió en 1603 en el sucesor de Isabel, sucesor directo de la misma reina que apenas dieciséis años antes había ordenado la ejecución de su madre... Ahí tenemos el tabú al que me refería en relación con el autor de la tragedia Hamlet. El respeto a Jacobo, hijo de María Estuardo y esperado sucesor en el trono, hacía imposible atribuir a la madre culpa alguna en el asesinato del padre. Por otra parte, el público del drama Hamlet, toda la Inglaterra protestante y en especial Londres, estaban convencidos de la culpabilidad de María Estuardo. Teniendo en cuenta a ese público inglés era imposible sostener la completa inocencia de la madre. La cuestión de la culpa debía ser, por tanto, cuidadosamente evitada. La acción del drama quedó con ello restringida y poco clara. Tras las máscaras y disfraces de la escena teatral se vislumbra una realidad histórica temible. Y ahí nada puede cambiar una interpretación filológica, filosófica o estética por muy aguda que sea»²⁸.

Hay que tener en cuenta que la construcción de Dover Wilson es clara: «El misterio de Hamlet es el misterio de Essex»²⁹. En efecto para el eximio crítico

²⁶ Id. p. 13.

²⁷ Cfr por ejemplo, Halliday, F.E. *Shakespeare*, Salvat, Barcelona, 1984, p. 108.

²⁸ Schmitt, pp. 16-17.

²⁹ *El verdadero Shakespeare*, Eudeba, 1964, p. 107



británico en la aventura política de Essex se encuentra una clave para entender Hamlet.

En un excursus al final de su libro Schmitt trata un aspecto que tiene relevancia examinar para sopesar el carácter y la conducta de Hamlet. ¿Era heredero legítimo de la corona? «Si éste fuera el caso, el rey Claudio sería un usurpador con todas las consecuencias y efectos, morales y jurídicos, que este concepto conlleva»³⁰. Y entonces, «el drama no sería únicamente una pieza de venganza sino que sería al mismo tiempo, un drama de sucesión»³¹. Para ello se apoya en Dover Wilson y en Lilian Winstanley. El secreto está en despejar no sólo si Dinamarca era una monarquía electiva o el sentido de la *dying voice* del predecesor sino comprender la relación entre monarquía electiva y monarquía hereditaria, que hoy contraponemos dentro de una ideología jurídica ‘moderna’. Para ello hay que considerar tres factores en la sucesión al trono de las monarquías nórdicas. Uno: el nombramiento como expresión de última voluntad. Dos: la elección no arbitraria, esto es, la *dying voice* está condicionada por el derecho de sangre, lo que significa designar un miembro de la estirpe real, hijo, hermano u otro pariente. Tres: la aceptación del designado por el consejo o por los grandes del reino. Aquí Schmitt matiza a Dover Wilson: «El rey Claudio, el asesino que dispuso la súbita e imprevista muerte del padre de Hamlet, no sólo le arrebató con ello la vida sino también la posibilidad de designar a su hijo Hamlet como sucesor. Ahoga la *dying voice* y lesiona el derecho de sucesión del joven Hamlet. No por ello es posible caracterizar a Hamlet como legítimo sucesor y a Claudio como usurpador del modo como lo hace John Dover Wilson. El derecho directo e indiscutible a la sucesión de Hamlet sólo se sigue de uno de los factores del orden sucesorio nórdico, el sagrado derecho de sangre. Dicho con otras palabras: sobre la base del derecho divino de los reyes al que Jacobo siempre apeló. Tampoco desde la perspectiva de la validez jurídica de la posición de Hamlet como heredero del trono es posible marginar la conexión histórica entre Hamlet y Jacobo»³².

³⁰ Schmitt, p. 47.

³¹ Id. p. 47.

³² Id. p. 50. Además: «realmente, si el público inglés de Hamlet shakespeariano pensaba según conceptos ingleses y no daneses antiguos, lo que por razones históricas se comprende por sí mismo, la conexión de Hamlet con Jacobo y la *Scottish succession* es manifiesta e imposible de ocultar»; (p. 48).

Si tenemos en cuenta todo esto la conclusión a la que llega Schmitt en el reducido ámbito de su estudio (queremos decir que Schmitt no plantea una panacea para explicar todo Hamlet) y en relación a las ediciones existentes es que «en la versión de Q1, anterior al ascenso al trono de Jacobo, son claramente reconocibles los motivos de la venganza y el derecho al trono. En las versiones siguientes de Q2 y F1 la pugna por la sucesión pasa a segundo término ya que tras el ascenso al trono de Jacobo su interés había perdido actualidad»³³.

Quede claro que los problemas en los planteamientos de Schmitt no vienen por aquí. El mismo dice literalmente: «Sería necio interpretar Hamlet según la figura de Jacobo»³⁴. O también en los dos lugares a través de los cuales el tiempo histórico irrumpe en el tiempo de la obra teatral: el tabú, en el que se revela la culpa de la reina, y la desviación del tipo de vengador o «hamletización» porque ambas irrupciones son «dos sombras, dos lugares de oscuridad. No son, de ningún modo, dos simples implicaciones políticas, ni meras alusiones ni tampoco verdaderos reflejos, sino datos asumidos y respetados en el juego de la obra, alrededor de los cuales gira con temor la propia obra»³⁵. Lo que discutiremos de su discurso es el concepto de 'tiempo histórico'. Por ejemplo: «Para el sentir ya fuertemente barroco de la vida de esta época, alrededor de 1600, la totalidad del mundo se había convertido en escena, como *Theatrum Mundi*, *Theatrum Naturae*, *Theatrum Europaeum*, *Theatrum Belli*, *Theatrum Fori*. El hombre activo de esta época se veía a sí mismo sobre un proscenio frente a espectadores, y se entendía a sí mismo y a su actividad en la teatralidad de su obrar. Ese sentimiento escénico se ha dado también en otras épocas, aunque en el Barroco es especialmente fuerte y está especialmente extendido. La acción en el espacio público era acción en un escenario y, por tanto, drama»³⁶.

³³ Id. p. 50.

³⁴ Id. p. 44.

³⁵ Id. p. 37.

³⁶ Id. 34. Es obvio que aquí nos separamos de Schmitt. No sólo en las categorías (de «barroco» a «política») sino en la *problemática* que también es diferente.



4. ¿QUÉ OCURRE EN ESCENA? EL HAMLET DE BRANAGH

Para guiarnos en el bosque imparable que se viene encima apenas se tocan unas líneas de Hamlet nos agarraremos a un salvavidas utilísimo. Gracias a Branagh tenemos desde hace menos de un lustro una versión cinematográfica completa de Hamlet. Aunque no fuese tan extraordinaria (excesiva para algunos), seguiría siendo útil, porque fijaría en un montaje visible para el orbe, la presencia o hueco de los problemas de la tragedia.

Es tal vez inexcusable comenzar por la gran obra reciente de Bloom sobre el hijo universal de Stratford-upon-Avon: *Shakespeare: the invention of the human*³⁷. Los dos alientos de Dios. Entre el padre asesinado y el hijo llamado a la venganza hizo el segundo sople. Shakespeare habría tejido nuestro modo de ser humanos que nos separarán desde el Renacimiento³⁸ en adelante, un modo de ser que ya no tiene nada que ver con el hombre antiguo y medieval. Una idea que por cierto ya se encuentra en Auerbach más de medio siglo antes³⁹ y en otros lugares como en Macgowan-Melnitz⁴⁰: «Es un gran mérito de Shakespeare habernos dado seres humanos como Hamlet, Enrique V... etc.»⁴¹. Hay que decir que ya en el Canon Occidental Bloom defendió la ansiedad de Freud con respecto a Shakespeare, ya que Shakespeare fue el verdadero inventor del psicoanálisis mientras Freud fue un mero codificador. Hamlet no tenía un complejo de Edipo, sino que era el mismo Freud el que tenía un complejo de Hamlet. La obra freudiana no sería un texto científico sino un texto literario.

Frente a esto nuestra tesis es que Shakespeare no inventa lo humano como dice Bloom, sino la primera codificación de las modalidades del sujeto (del siervo desatado de la sacralización). Esta será nuestra tercera tesis.

Nuestros argumentos contra la famosa «procrastination», se basan por una parte en su aparición tardía en la crítica a partir de Coleridge, esto es, tras más de doscientos años de ediciones y representaciones (y dentro de una ideología específica) y por otra en la objetividad de la escena. Nunca podremos reconstruir las miles de representaciones de esta obra antes que el celuloide apareciese en la historia.

³⁷ Riverhead, N.Y. 1998.

³⁸ Renacer ¿de qué? Vid. J.C. Rodríguez, *Teoría e historia...*, op. cit.

³⁹ (ver *Mímesis: la realidad en la literatura*, FCE, México, 1975, pp. 298 y ss. (La primera edición alemana es de 1942).

⁴⁰ *La escena viviente*, Eudeba, B.A. 1966, (original inglesa de 1955).

⁴¹ Cit. p. 150.

Goethe-Coleridge establecerán el canon hamletiano: el ser irresoluto como el «ser» de Hamlet: el desajuste entre el pensamiento y la acción. Una enfermedad del pensamiento excesivo. Sin embargo hay que decir que esta visión no es compartida por el que se considera el primer crítico moderno, profesional y especializado en Shakespeare, Bradley. Claro que Bradley verá la causa de la actitud de nuestro príncipe en otra dolencia, esta vez la melancolía (ver el tratado de la misma del XVI). Freud sin embargo se apoyará en esa duda «canónica» para comenzar su indagación. Se trata de la carta a Fliess de 15 de octubre de 1897: «¿Cómo entender esas dudas en vengar a su padre, asesinado por su tío, quien no tiene el menor escrúpulo en enviar a sus cortesanos a la muerte y no duda un segundo en matar a Laertes?»⁴². Para un examen de las anotaciones críticas sobre Hamlet hay una antología muy útil. Se trata de la edición de John Jump titulada *Shakespeare: Hamlet*⁴³. Contiene una selección de ensayos críticos en dos partes. Una que abarca de 1710 a 1745 y otra de recent studies.

Pero, ¿qué dice la escena? Como no podemos hacer visibles los montajes de Hamlet a los que hemos asistido (el último debido a la compañía de Lluís Homar que sigue la versión de Angel Luis Pujante) pensamos que no resultará ilegítimo que recurramos al cine. Todo el mundo puede poner en marcha el vídeo. Y aquí las cosas son más fáciles porque como hasta ahora solo existe una versión completa de la obra de Shakespeare, por razones obvias desecharemos todas las demás (de Sir Lawrence Olivier a Mel Gibson) y convocaremos al estrado el Hamlet (extraordinario, por otro lado como dijimos) de Kenneth Branagh.

¿Dónde está Hamlet paralizado por la indecisión de la meditación? Tomemos el momento del encuentro con Ofelia. La puesta en escena nos muestra una gran sala poblada de espejos (¿pensaba Branagh en Ian Kott?). El gran salón imperial, una estancia que remeda el versallesco de los espejos, está vacío. Una espléndida caja de reflejos guarda el nido de puertas que esconden las escuchas y las traiciones. Hamlet acaba de pronunciar el más célebre soliloquio de la historia del teatro. (El «ser o no ser», pensamos, es una continuación del monólogo anterior).

Cuando antes en el monólogo de la autoacusación por la presunta «inacción» dice ‘actúa cerebro’, lo que se deduce es que antes no ha sabido escoger un camino para recuperar la corona y lavar la ofensa, porque es inmediatamente a conti-

⁴² Freud, S., *Obras Completas*, T. III, p. 3.585.

⁴³ MacMillan Education LTD, first published 1968, reprint 1987.



nuación cuando se le ocurre el plan del teatro para descubrir a Claudio. (La interpretación de Branagh es espléndida arrastrando la parte de la autocensura con la idea del plan). El puñal del príncipe ha chirriado levemente sobre el cristal y la presencia de Ofelia le hace volverse hacia ella. Hamlet avanza morosamente a su encuentro, como un planeta atrapado por la gravedad. Con suavidad brotan las palabras conocidas: «Ninfa, en tus oraciones acuérdate de mis pecados».

Y observemos bien la construcción, la puesta en escena de Branagh: Digamos así que el encuentro con Ofelia muestra tres niveles.

Hamlet-Branagh se para frente a Ofelia-Winslet. Tras un primer intercambio de palabras el se acerca hasta abrazarla. Fundidos en el abrazo, pues es correspondido, es igualmente Hamlet quien la besa siendo también correspondido aunque Ofelia lo empuja hacia atrás, (pero probablemente porque está siendo observada y no solo por su padre!!). Hamlet retrocede despacio⁴⁴.

Segundo nivel: la actitud de Hamlet cambia cuando ella trata de devolverle los presentes, los recuerdos recibidos.

Hamlet sabe que va a desencadenar una tragedia inevitable y quiere librar a Ofelia de la ruina que se avecina. Hamlet la ama. ¿Quién puede dudarlo? La misoginia presunta y la política enlazadas. Si no hay explicación a la actitud del príncipe. Al mismo tiempo su violencia verbal continúa el equívoco de la locura. Es entonces cuando pronuncia por primera vez el «get thee to a nunnery»⁴⁵ tras el juego desconcertante entre la honestidad y la belleza. Hamlet se autoacusa [«soy arrogante, vengativo, ambicioso; con más faltas a mi alcance de las que pueden nombrar mis palabras, o pueda dar forma mi imaginación, o tenga yo tiempo para ejecutar. ¿Por qué han de arrastrarse hombres como yo entre el cielo y la tierra? Somos todos unos canallas. No te fies de la gente como yo. Ea, vete a un convento»]... y entonces,

⁴⁴ Comparar con Gibson en donde Hamlet al verla parece intentar seguir su camino.

⁴⁵ Cfr. Pujals, Esteban. ¡*Vete a un convento!* (El dúo Hamlet-Ophelia en *Hamlet*, de Shakespeare), Actas del V Congreso de AEDEAN, Oviedo, 1981, Madrid: Alhambra, pp. 21-42. Pujals entre otras, considera «inconcebible» la opinión de Madariaga de que Hamlet no ame a Ofelia, añadiendo más adelante que tampoco «puedo aceptar la tesis de Salvador de Madariaga, que supone que Ophelia se finge loca para expresar así que ella ha sido la querida de Hamlet sin manchar su decoro»; en tercer lugar, se decanta por traducir el «get thee to a nunnery» como «¡vete a un convento!» y no «vete a un burdel» como por ejemplo ocurre en la edición de Buero (p. 68) siguiendo cierta crítica erudita. Además añade un dato interesante: cuando Shakespeare tenía dieciséis años, existe en los archivos de Strafford un sumario judicial sobre una joven ahogada cerca del pueblo de nombre Katherine Hamlett.

Tercer nivel: Se oye un chasquido que delata al príncipe que está siendo espiado y que Ofelia es un señuelo. Los ojos de Ofelia son un dulce y menesteroso reclamo enjaulado.

Hamlet pregunta por su padre. Y pasa de la violencia verbal a la física. La agarra y la arrastra por la estancia, pero de nuevo atención, buscando con furia tras las puertas a los espías. ¿Hay que suponer que solo busca a Polonio? No. Claudio y Polonio van siempre juntos. Y de la escena no podemos dejar de pensar claramente el final que hubiese ocurrido si hubiese logrado abrir la puerta correcta. Sobre todo porque como hemos dicho Hamlet saca el cuchillo durante la enunciación del monólogo y sabemos que sigue presto a salir de su funda. La secuencia tiene un momento casi sublime cuando Hamlet literalmente estrella a Ofelia contra uno de los espejos sin dejar de hablarle mientras la boca de la bella exhala el aliento que empaña el cristal.

Hay que decir que independientemente de juzgar si Branagh es consciente totalmente de las consecuencias de su montaje, es de una plena objetividad con la lógica interna del texto de Shakespeare: la opacidad de la política⁴⁶. Tanto Hamlet como El Quijote tematizan la inoperancia de un código previo (teatro/libro), en el que el teatro estaría ocupado por la tragedia de venganza y el libro por la novela de caballerías. Tal vez sea acertado ver que Hamlet es un injerto desestabilizador de un príncipe «renacentista» en un esquema primitivo como el de Kyd o del Ur-Hamlet.

Pero también hay otra cosa clara. Lo decisivo que es el enfoque de la representación. Se puede forzar el texto con la puesta en escena, pero hay que forzarlo de principio a fin.

Las representaciones, las puestas en escena que una compañía intente, las propuestas, como se dice ahora, responderán a la ideología con la que se lea la obra. Y hay que suponer que desde hace doscientos años la lectura kantiano-romántica ha sido la dominante. Esta tiene variantes pero reposa en esas ya aburridas dicotomías actividad/pasividad, sujeto trascendental/sujeto empírico, teoría/práctica, etc.⁴⁷.

⁴⁶ En espera de la publicación de su obra sobre la escena del XVII recordaremos las clases en las que JC Rodríguez nos explicaba, como Hamlet era un alma bella luchando por rasgar la opacidad traidora del espacio público, etc.

⁴⁷ El parágrafo 67 del *Breviario* de Brecht necesitaría un largo comentario, pero ahora retengamos la frase: «Sólo consigue complicarse en las intrigas feudales a las que regresó». En Brecht, B. *Breviario de estética teatral*, Ediciones de la Rosa Blindada, Buenos Aires, 1963, pp. 57-58.



La decisión de Hamlet de apiolar a Claudio es, podría decirse, brutalmente acentuada por Branagh para que no queden dudas en tres momentos de este tercer acto. Incluso en la determinación del príncipe durante la actuación de los actores. Así cuando Claudio está de rodillas intentando rezar, tras la representación, Hamlet introduce el cuchillo por la rejilla del confesionario casi rozando la sien de Claudio. Un puñal, un estilete fino que se clavaría en los sesos del tío asesino. Como sabemos es la posibilidad de no mandarlo al infierno lo que salva la vida del rey.

Luego Hamlet, podría haber efectuado una rápida o loca venganza aquí mismo, en salón principal del palacio primero, más tarde tras la representación y por supuesto cuando por error liquida a Polonio. ¿Es esto indecisión, incapacidad para la acción?

Es interesante un detalle apuntado por John Wain⁴⁸. Éste llama la atención sobre la contradicción en las órdenes de la sombra misma: «Al decirle a Hamlet que su muerte no fue natural, sino la consecuencia de un asesinato, la sombra añade: ‘Asesinato horrendo, como todo asesinato,/siendo éste el más horrendo y contra natura’ (I,V, 27-28). La traducción que aparece en la edición española de Wain es: ‘El asesinato más repugnante, como lo es hasta en el caso más justificado. Pero éste es el más repugnante, insólito y antinatural’. Si el asesinato es ‘el más repugnante’, aún ‘en el caso más justificado’ y más atenuante, ¿qué derecho tiene la sombra, que ya sufre (en el purgatorio, al parecer) por los inconfesados pecados cometidos en vida, para exigir a Hamlet que cargue con ellos sobre su alma»⁴⁹.

Segunda cita imprescindible: II,2,627-628. «Quiero tener pruebas contundentes. La representación será la trampa donde caerá la conciencia del rey»⁵⁰. Momento que queda reforzado en III, 2,82-91: «Te suplico que, cuando llegue ese momento,/ con toda la intensidad de tu alma/ observes a mi tío. Si un oculto crimen/ no se revela en una escena concreta,/ entonces es que el que vimos era espíritu del mal/ y mi fantasía, negra como la fragua/ de Vulcano. Mírale con atención,/que por mi parte yo también clavaré mis ojos/ en su cara. Después contrastaremos nuestra opinión/ para juzgar su apariencia»⁵¹.

⁴⁸ *El mundo vivo de Shakespeare*, Ed. Alianza, Madrid, 1967.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 176.

⁵⁰ Edición bilingüe del Instituto Shakespeare, *op. cit.*, p. 335.

⁵¹ *Op. cit.* pp. 379-381.

La objeción a la petición de que Hamlet cumpla la venganza inmediatamente es tan evidente como tonta la petición. Si la cumple sin tardanza ¿qué sería de Hamlet obra teatral? Por otra parte está la leyenda de Saxo, la versión de Belleforest y Kyd.

Pero además faltaría entonces el ingrediente fundamental que como ha subrayado Dover Wilson y demos por buena su autoridad, es el teatro dentro del teatro. Y pensemos un poco más. Si en el momento en que ve rezando al rey pese a que lo enviaría al cielo, lo hubiese matado, ¿cómo justificaría la muerte del rey? Porque se lo ha dicho... ¿un fantasma? ¿Qué habría adelantado? Simplemente ser un asesino vil. Su tío en efecto, es un asesino, pero oculto y rey, aunque pueda discutirse su legitimidad. La tarea de liquidar al rey y ceñir la corona no es fácil de conseguir y asombrosamente no se ve por cual procedimiento distinto de lo que ocurre en la obra puede llevarse a cabo la venganza... salvo... Más aún, qué nos impide pensar que en realidad cargarse al rey no es un problema, que el verdadero problema es qué hacer con su madre. Porque la línea de actuación que podría suponer una alianza con su madre contra Claudio tampoco puede cuajar ya que Claudio se adelanta al sacarlo de Dinamarca para eliminarlo poniendo sobre el tablero otra secuencia de movimientos.

Quizá Hamlet no es Spinoza (aunque haya leído a Montaigne) pero no le basta lo revelado por el fantasma. Desde luego no es Boxel. Fijémonos en que Hamlet no les cuenta el asesinato de su padre tras escucharlo de labios del espectro. No tiene plan todavía. Por tanto no puede darle una estocada a Claudio nada más verlo.

Los que defienden el significado de la dilación como parálisis por el pensamiento tienen varios puntos a los que agarrarse: II,2,605-610 y la aparición del espectro en III, 4,101-135.

Pero lo llamativo de III, es que Gertrudis no ve nada. Como se ha apuntado⁵² se trata de una aparición para impedir que se ensañe con su madre. Y en cuanto a III, 2, 605-610 se trata de un reproche pre-político. ¿Hamlet actuando como si estuviera en la saga de los nibelungos? Pero se da la circunstancia que el mundo en que se mueve Hamlet es el mundo del estatalismo de la transición que aun conservando muchos elementos ya no es el pleno feudalismo. Como ha observado Cándido Pérez Gállego: «Todos quieren mandar en esta obra, no hay

⁵² (ver Pujante en su estudio preliminar p. 35).



zonas desprovistas de ambición». Y como escribe Wain «... Hamlet ve sin duda alguna ese destino que el ha plantado en medio de una maraña de males, y que su propia vida está atrapada en la red. Sabe que el momento es de desorden; y como es hijo del rey, el heredero directo al trono, también sabe que ‘ha nacido para ponerlo en orden’. Por mucho que su corazón se rebele contra este destino regio, nunca se le ocurre elegir otro rumbo. Como en las obras de historia inglesa, la realeza no es un asunto que se pueda dejar o tomar a voluntad. Es un destino que sitúa a un hombre aparte, para el triunfo o para el desastre, y no puede ser rechazado»⁵³.

No se trata de aportar una nueva faceta al texto, se trata de cambiar de terreno.

En la dialéctica privado/público en la que se mueve Hamlet hay que recordar que ambas caras son antisacralizadas. Esa relación se dobla en Shakespeare con otra dialéctica: política /erotismo. La verdad, sinceridad y transparencia del alma bella frente a la opacidad del lenguaje político.

Para Hamlet (como para el espectador) la Corte es desconcertante. La llamada duda intelectual de Hamlet es el desconcierto ante un espacio que no comprende; tanto las palabras huecas de los cortesanos, como los gestos sin traducción de la reina, una viscosa opacidad que lo desazona hasta la melancolía. Solo sabe que huele a podrido. Porque la duda y la venganza no son los ejes fundamentales de la obra. Ofelia es presa igualmente de esa oscuridad del lenguaje político, sólo que ella no tiene la iniciativa o no puede sino dejarse utilizar como señuelo para Hamlet. Pero Hamlet aprenderá a descubrir las claves tras las sombras⁵⁴. La melancolía del príncipe es una manifestación de un lenguaje que no entendía. Pero tras matar a Polonio, habiendo descubierto el jeroglífico de Elsinor esgrime el lenguaje político. Es como si hubiera podido leer el «manual» gracianesco aunque la lógica sea distinta. Así la contestación a Claudio cuando le inquiera por Polonio, la manera en que liquida a Rosencrantz y Guildenstern, o la

⁵³ Wain, op. cit. p. 175.

⁵⁴ Llamamos la atención sobre un ensayo decisivo de Juan Carlos Rodríguez como *El espejo, la mano y la daga (La ideología literaria organicista de la sangre en Lope y Calderón)*, en *VVAA Antiqua et nova Romania, Estudios lingüísticos y filológicos en honor de José Mondéjar, sexagesimoquinto aniversario*, U. Granada, 1993, V. II, pp. 272-299, si el lector no puede internarse en toda la extensión de la obra del autor de *Teoría e historia de la producción ideológica* (Ed. Akal) o *La literatura del pobre* (Ed. Comares). Esta última debería consultarse por su segunda edición corregida y aumentada. Cfr. esta última para la noción de «desorden».

decisión que muestra cuando dice lo de ‘beber sangre’. Parfraseando la obra goethiana (donde por cierto se habla de la tragedia de Shakespeare) diríamos: la tragedia del aprendizaje de Hamlet. Hamlet va a recurrir a un lenguaje público que sea un espejo del de la Corte. El teatro. Sin embargo Claudio es un enemigo de cuidado. Le va a someter a otra representación donde hay un hijo vengador de su padre y Hamlet no va a descubrir la estratagema. (Hamlet debería no haber olvidado el axioma que predica que se puede confiar en los malvados porque no cambian jamás). El nuevo desdoblamiento. Más aún, Claudio sabe que no puede asesinarlo sin más. Pensemos en lo que dice cuando lo saca de Dinamarca. O Laertes engañado por Claudio. Un Laertes que es sólo venganza. ¿Es que se quiere que Hamlet sea un «vulgar» Laertes?

Croce no entiende lo que pasa cuando supone que: «Al fin, realiza la gran venganza, pero, ¡ay!, de qué modo tan pequeño, como jugando, casi por casualidad, se diría, y sucumbiendo él también en la empresa. Su vida había sido por él abandonada al azar; ¿qué de extraño, pues, que su muerte fuera un azar?»⁵⁵. ¿Azar? Sí, en tanto el desenlace lo es. Pero producto de la astucia de Claudio. Porque Hamlet forja un plan. Pero lo que ha extraviado a la crítica es que ese plan permanece en hueco porque los acontecimientos se precipitan. Es nuestra cuarta proposición. La locura simulada es la manera de ganar tiempo y poder descifrar el baile de marionetas. Si la locura es el tiempo que necesita para idear un plan no tiene sentido matar a Claudio a las primeras de cambio. En todo caso el problema es lo acertado o no de la elección del plan para recuperar el reino. Aunque pase de la melancolía a la locura y eso da que pensar a sus enemigos.

Con las menos palabras posibles: Hamlet lucha con la incertidumbre ante lo político. Hamlet sale de esa incertidumbre arreglando cuentas con todos. Hamlet tiene una estrategia para ser rey, pero nunca la conoceremos pues cuando ejecuta la venganza lo hace como mató a Polonio o cuando no mató al rey que rezaba. De repente y cogido en falso.

El comienzo del plan va justo después de las palabras que podrían inducir a pensar en la indecisión. En primer lugar las reflexiones tras contemplar el ejército de Fortimbrás, IV, 4, 32—66, al final:

«... ¡De sangre serán en adelante,/mis pensamientos! ¡O no serán nada!»⁵⁶.

⁵⁵ Croce, B. *Shakespeare*, Ed. Escuela, B.A. 1955, pp. 128-129.

⁵⁶ Edición bilingüe del Instituto Sheakespeare, op. cit. 521.



En segundo lugar, al comienzo de la escena II del acto V, 5—11, cuando va a relatar a Horacio el descubrimiento de la trampa de Claudio y la forma de llevar a Rosencrantz y Guildenstern a la decapitación:

«... Imprudente —/loada sea la imprudencia, pues a veces/ más conviene el atrevimiento allí donde/ fracasan nuestros planes más perfectos, lo que demuestra/que hay un Dios que da forma a nuestros fines,/ sin que importe nuestro torpe designio—...»⁵⁷.

En tercer lugar, y definitivo, un poco más adelante, siguiendo en diálogo con Horacio:

—Horacio: «Así que Guildenstern y Rosencrantz caminan hacia...».

—Hamlet: «¿Qué he de deciros? Estaban encantados con su empresa./Para nada están sobre mi conciencia. Su perdición/ en ellos mismos tiene la causa, pues es peligroso/para el de rango inferior colocarse/ entre la espada y el golpe cuando luchan/ dos poderosos adversarios»⁵⁸.

Queremos subrayar estas palabras de estos dos versos finales: «Cuando luchan dos poderosos adversarios». A veces una frase condensa un auténtico paralelogramo de fuerzas. Este es el caso. Pero destaquemos dos sobre todo. La frase de Hamlet implica 1) que reconoce la fuerza, la peligrosidad de Claudio y 2) que hay lucha, esto es, que Hamlet está en lucha con Claudio. Por tanto que pasada la etapa de incertidumbre piensa vencerlo (como piensa derrotar a Laertes en la esgrima), y para vencer a tan taimado enemigo hace falta un plan, que no sea matarlo en el hueco de una escalera.

Más aún la continuación del diálogo con Horacio prueba esta deducción.

—Horacio: «¡Dios! ¿Es esto un rey?»

—Hamlet: ¿No pensáis vos ahora —poneos en mi lugar—/ que ese que mató a mi rey y prostituyó a mi madre,/ése que se ha interpuesto entre la elección y mi esperanza/ que puso anzuelo a mi propia vida/ de forma fraudulenta?... ¿No pensáis, digo, que fuera lícito/ hacer justicia con este brazo? ¿Y no sería un crimen/ dejar que este cáncer de la naturaleza/ siga ejerciendo el mal?»

⁵⁷ Id. pp. 651-653.

⁵⁸ Id. p. 659.

—Horacio: Pronto le harán saber desde Inglaterra/cómo ha concluido todo este asunto.

Y atención ahora a las palabras del príncipe:

—Hamlet: Pronto, sí, pero el intervalo es mío, sólo mío/ y la vida del hombre dura el tiempo justo de decir 'uno'./ Mucho me duele, buen Horacio, haber llegado/ a ese extremo con Laertes, pues en la imagen/ de mi causa se refleja el retrato de la suya./ Intentaré conseguir sus favores. Cierito/ que el énfasis que puse en su dolor/ me colmó de ira.

—Horacio: ¡Silencio! ¿Quién llega?»⁵⁹.

Es ahora Osric quien interrumpe la continuación de la confidencia de Hamlet, y es su 'inoportuna' llegada a que nos priva de saber más sobre la idea de Hamlet. Como Ofelia interrumpió el «to be or not to be».

Además, para qué esforzarse en convencer a Horacio u otros si se tratase solamente de una empresa de venganza. Para eso no hace falta confidencia alguna.

Es preciso consultar algunas de las grandes ediciones de Shakespeare. Por ejemplo las de Dover Wilson, Jenkins y Hibbard⁶⁰.

La respuesta de Hamlet a Horacio: «Pronto, sí, pero el intervalo es mío, sólo mío», significa una cosa muy importante. La frase de aviso de Horacio no toma desprevenido a Hamlet como pudiera esperarse, sino que es admitida como sabida, porque es en ese intervalo cuando él piensa acabar con Claudio. ¿Una sublevación? Recordemos los temores de Claudio⁶¹. Tal vez. Aunque parece excesivo para Shakespeare (esto ya es otro tema en el que nos vedamos la entrada). ¿Una acusación ante la corte a través de la prueba de la carta? ¿Las dos cosas? Repito, nunca

⁵⁹ Id. pp. 659-661.

⁶⁰ *The tragedy of Hamlet Príncipe de Dinamarca*, Cambridge University Press, 1968, first edition 1934. Dover Wilson anota así «And a man's life's no more than to say 'one'». «This, which is passed over in silence by edd., refers I think to the single thrust of a rapier; cf. *Rom.* 2.4.23 'one, two, and the third in your bosom', and below 5. 2 278 'One'». En la de Harold Jenkins, *The Arden Edition of the works of W. Shakespeare*, Methuen, London and New York, 1982. En la de G. R. Hibbard, *The World's Classics*, Oxford University Press, 1994. 75. A mans's... 'one'. i.e. a man's life is no longer than the time it takes to say 'one'. Compare *Dream* 5.I. 298-301, 'No die, but an ace, for him; for he is but one.-Less than an ace, man; for he is dead; he is nothing'. See also 'Man (life) is but a figure of one' (Dent o50.1).

⁶¹ Véase IV,3, 1-11, op. cit., p. 497.



lo sabremos. Pero lo que sí sabemos es que Hamlet había elaborado una estrategia y que pensaba ejecutarla políticamente y no como una venganza organicista.

6. LACAN (U OTRA VUELTA DE TUERCA)

En nuestro ensayo sobre Buñuel⁶² tomábamos tres miradas de la cinematografía. *Gilda*, *Viridiana*, *El inocente*. Una mirada de hombre, una mirada de mujer, una mirada de hombre sobre otro hombre. Dos miradas sobre un lecho vacío y una sobre un cuerpo y unos genitales. Tres pinzas para atrapar la lógica del deseo. Para comentar la articulación lacaniana del deseo. Porque cuando en el seminario VI Lacan aborda Hamlet, caracteriza la obra shaskespiriana como la tragedia de la relación del sujeto con su deseo.

El motivo inicial es la distinción freudiana entre angustia/duelo. ¿Qué es lo que falta en Hamlet? Lo que no puede cumplir porque falta el deseo al haberse hundido el Ideal. Hundido el Ideal, representado por el padre, desaparece el poder del deseo, que solo se recompondrá al contemplar un duelo verdadero, el de Laertes por su hermana de la que el príncipe quedó separado por la carencia de deseo. En el duelo el sujeto debe consumir por segunda vez la pérdida provocada por el accidente del destino del objeto amado. Hay que distinguir entre el objeto (a) y el i(a), para poder diferenciar entre duelo y melancolía tal y como Freud lo estructuró.

⁶² Carlos Enríquez el Arbol, «Un fantasma recorre la fábrica de sueños». Revista *Página abierta*, 2001

EL VIAJERO Y SU SOMBRA

Escribo estas líneas, demasiado apresuradas, desde la sorpresa, desde lo impensado. Desde lo impensado de la sorpresa. Las provoca la intrusión amistosa de Susi Oviedo que sabía y recordó para la reimpresión de este libro, que Javier me había solicitado en un tiempo lejano e imposible que prologara *Argentina 78*. Y por algún lugar perdido y roto quedará el borrador desarmado.

A Javier no puedo arrancarlo del cuadro de expectativas, luchas y fracasos de aquellos finales de los setenta. A ese tiempo de aparente 'silencio' entre 1976 y la aparición de *El Viajero* y no después, interrogó. Apenas un reflejo. Aislarle sería una creación y no deseo que mis palabras constituyan un retrato sino un documento de antes de que el mar se volviese una quimera, los naufragos se ahogasen, la saliva brillante del deseo se convirtiera en baba de luciérnagas y el amor dejase de ser un juego para trocarse en su último libro en una aventura alquilada. Ahora sólo quiero una suerte de escritura automática de esos años sobre los que algún día volveré. El está siempre con otros y conmigo, retazos constituidos por imágenes estancadas en el pasado, frases que gozaron de una precaria memorabilidad, nombres, ecos de nombres, (y la dictadura del nombre propio), sombras, recuerdos endurecidos por la pátina del tiempo. Efectivamente, fueron también tiempos confusos.

Esos retazos que sobreviven a las dentelladas del olvido están prendidos en microscópicos momentos preliminares de un recital con el asedio de sus dudas, o cuando entregué a Alberti al final de su primera visita a Granada una apresurada recopilación de sus poemas antes de que partiera el avión, o ese instante en que observé que mi chaqueta crema le caía bien mientras se acercaba para recibir el premio Juan Ramón Jiménez. Pero en todos ellos están presentes todos nosotros.

Discutíamos una y otra vez las implicaciones que para la práctica poética tenía la teoría de la producción ideológica. (En esa época Juan Carlos Rodríguez enunció los primeros trazos de lo que más tarde sería *una otra* sentimentalidad bajo la forma de una aproximación a Brecht —otra escena—). Javier era lo que se llama un animal poético: sin duda Platón lo habría expulsado de la República porque no quería gente devorada por el verbo. Hablábamos y hablábamos. Consecuencias y presupuestos para otro modo de escribir que tropezara con la palabra de la ideología dominante, disimulada, perdida, negada, olvidada, para encontrarla, señalada, enfocada, circunscrita, reubicada en la materia y en la historia. (‘Carlos, todo eso está muy bien, pero ¿puedes decirme aquí mismo algo de lo que pueda acordarme cuando escriba?... ¿Te vale ésta? No litigues por una imposible igualdad de las clases sino por su abolición’). Esta última siempre disimulada, perdida, negada, olvidada. Convertir la poesía en indeseable. Sacar a flote las contradicciones enterradas entre los escombros de una infraestructura ideológica que así se oculta y se hace invisible. «Después miré a la calle/Y era la misma puerta para todos:/ La vida no existía./Desde el mismo cerrojo/La herrumbre del expolio nos miraba».

Y el psicoanálisis. Carmelo Galiano desgranaba las primeras sistemáticas gotas lacanianas y de su memoria escrita robo unas ráfagas precarias:

Eran Tiempos Modernos. La historia era un proceso sin sujetos ni fines/ las calles se llenaban de camaradas atónitos, de sonrisas cómplices. Mientras, nuestro decano sacaba a pasear a Dora. Aquellas tardes con Julia Una consigna: Lucha de clases/ y sexualidad. No había ni armarios de los que salir. Granada era una fiesta. Althusser preguntaba: ¿todos comunistas? Los Diarios de Brecht, «las Albertianas» y el Mundo Obrero, para la señora y el caballero. Fuentesvaqueros, con su voz por los tejados. Llegaban Comediantes/ un terremoto sacudía nuestros corazones. Los trenes rigurosamente vigilados/ la muerte, ¿cómo no?, en Venecia. Encuentros aplazados. Y un largo adiós.

En esa antigua foto está también Letras del Sur, la Agrupación Antonio Gramsci, Escribano y Velilla and Co. Miguel del Pino. Y tantos.

Había pocos referentes poéticos cercanos. Apenas dos islas: Jose Ignacio Moreno (otro poeta tremendo desaparecido poco después de Javier) y Alvaro Salvador... Y hablábamos, y quiero pensar que en los versos «... o será que el mercado nos fue tragando/ con sus comadres y su algarabía,/ que no supimos vernos y hablarnos/ entre anuncios de sopas luminosas,/ promesas y altavoces/pregonando los últimos saldos/ de la fecicidad», hay alguna huella de la lata que le di con



Guy Debord y su nueva manipulación del capítulo sobre el fetichismo de la mercancía. ‘¡Ah, amigo!’ el espectáculo es el capital a un grado tal de acumulación que se vuelve imagen. Toda la vida de las sociedades en las que reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era directamente vivido se ha alejado en una representación’. ¿Y ahora qué haremos? Nos preguntábamos.

Hay que empezar por hacer nuestra ignorancia mucho más precisa.

El me revelaba: *la poesía es un pequeño pueblo en armas contra la soledad*, y tal vez fue entonces cuando se me ocurrió el corolario primero de una diminuta poética a la que le daba vueltas, *la poesía, Javier, debe constituirse en el intento de arrancar al dios de la explotación algunas palabras verdaderas que tiene secuestradas*.

Pero no sólo reinaba el mercado y el espectáculo. Los que salieron del armario fueron los asesinos. No ya los asustados grupos de poder que todo lo controlan sino sus profesionales del crimen que volvían para ejercer su cobarde y cruel oficio: extirpar la vida no de una manera simple, salvaje, seca y eficaz como en la represión antigua sino explorando todas rendijas del horror, la oscuridad, la ocultación y la desvergüenza. Chile. Argentina. («¡Ellos, los asesinos,/se llevaron tan lejos la alegría!» «Ellos, los asesinos,/ vigilaban la caza del amor en silencio», escribiría años después). Pero entonces había que levantar un acta de denuncia de tanta infamia. Y Javier no retrocedió. Y no se cuantas veces estuvo tendido bajo un techo extraño batido por la lluvia pensando en esa hierba demasiado oscura que brota de los ásperos paladares de la explotación.

Y así nació el temblor de *Argentina 78*.

Y hoy, tras dos décadas de malos tiempos para la ética revolucionaria, seguimos necesitando una aspirina del tamaño del mundo. Porque lo terrible no es el hambre del cerco. Lo atroz, lo insoportable, lo que quita las ganas de vivir, es que conoces el color de los ojos, el gesto, la íntima camisa del que, tal vez, mañana se pase al enemigo.

La Herradura, 25 agosto 03

UNA ESTÉTICA PARA EL SIGLO XXI: *EL TEATRO POLÍTICO* DE E. PISCATOR

Hay en nuestro espacio de ruido y furia lugares en donde el riesgo de las propuestas para una transformación cultural muestra una luminosa vitalidad. En 1929 aparece *El teatro político*, un tratado de estética y dramaturgia que constituye, sin duda, una de las mayores aportaciones al teatro del siglo XX. Su autor, el todavía joven director de escena nacido en Ulm en 1893, Erwin Piscator. No se trata de un manual sino de un *collage* vanguardista con materiales de diferente procedencia (textos de programas, artículos de prensa, protocolos, indicaciones escénicas, planos, cuadros de montaje dramático, etc.), con diferentes tipografías y profusamente ilustrado. *El teatro político* es, además de una biografía social de un período de la lucha de clases, la descripción minuciosa de las técnicas, los problemas y las resoluciones que Piscator desarrolló para poder llevar a cabo un teatro de orientación social que pudiera dar cuenta de la realidad en la que viven las personas y de las condiciones a las que están sometidas. Piscator utilizó para la nueva escena proyecciones fílmicas, diapositivas, cintas sin fin, escenografías móviles, estructuras que posibilitaban la simultaneidad de secuencias dramáticas; toda una serie de propuestas surgidas de las vanguardias y reorientadas para dar cuenta de las experiencias sociales producidas por el capitalismo que se encontraba, por otra parte, en un momento histórico crítico. Pero está también la reflexión y la práctica para la construcción de una dramaturgia sociológica y de una literatura dramática que tendría sus exponentes máximos en las obras de Peter Weiss, Heiner Kipphardt o Rolf Hochhuth, al mismo tiempo que una estética de la interpretación actoral fundada en la gestuación, la biomecánica y los escenogramas de masas.

En España tuvimos la fortuna, como ocurrió con otras muchas obras señeras de la cultura de comienzos del siglo veinte (pensemos en el caso de Freud), de

disponer de una pronta traducción del trabajo de Piscator, apenas un año después de su edición en Alemania. La traducción de Salvador Vilá para Cenit se anticipó en treinta años a las de Italia o Francia. En 1973 el Instituto Cubano del Libro hizo una reedición de la obra de Piscator. En 1976 apareció una tercera reedición en la Editorial Ayuso. La edición de la editorial Hiru de 2001 que reseñamos se ve enriquecida por un nuevo prólogo de Alfonso Sastre que se añade al de 1975 y unos útiles apéndices, bibliografía y fotos a cargo de César de Vicente Hernando, responsable de la edición. En uno de los apéndices se ofrecen notas preciosas sobre la visita de Piscator a la España republicana en diciembre de 1936.

Existe una grabación sonora de Piscator en la que este explica cómo se produjo su «conversión» ideológica: «Demonios, ¿cómo se ha hecho usted comunista? Eso me pregunto yo y eso me preguntan otros muchos. Los demás han crecido bajo las mismas circunstancias y, sin embargo, no se han hecho comunistas. Y eso a quien le sorprende es a mí. ¿Por qué a ellos no les importaban las desigualdades y a mí sí, cuando casi todos —al menos en la clase media y más aún en la clase trabajadora— éramos iguales y cuando al final los avatares de la guerra mundial, de las revoluciones, de los diferentes estados sociales y políticos pasaron por encima de nuestras cabezas...».

Es tal vez por ese «enigma» por lo que el *teatro—documento*, como sintetizó Weiss, necesita entre otras cosas de : a) una crítica del encubrimiento, b) una crítica de los falseamientos de la realidad y c) una crítica de las mentiras, lo que implica que el teatro total tiene que serlo de información, donde expedientes, actas, cartas, cuadros estadísticos, partes de la bolsa, balances de empresas bancarias y de sociedades industriales, declaraciones gubernamentales, alocuciones, entrevistas, manifestaciones de personalidades conocidas, reportajes periodísticos, radiofónicos y televisivos, fotografías, documentales y otros testimonios del presente constituyan la base de la representación, y donde la técnica de montaje ha de resaltar detalles claros entre el caótico material de la realidad exterior pero sin renunciar por ello a unos resultados «artísticos».

El teatro político es un documento inexcusable para acercarse a los puntos en común pero también a las diferencias entre los dos grandes creadores del teatro épico: Piscator y Brecht.

Los acontecimientos que vivimos dan una idea de la realidad y posibilidades de una práctica estética que no ha agotado en absoluto sus potencialidades aunque exija un trabajo adicional de destierro de la *lectura errónea* del proyecto piscatoriano y una liberación del proceso de *normalización* idealista al que fue sometido. Entonces se puede comprender que el núcleo de su estética muestra



que lo que vemos directamente en la representación, sobre el escenario, es la historia como proceso sin sujeto ni objeto y lo que nos revela el discurso estético es el motor de esa historia. Un teatro del descentramiento de las ligazones ideológicas, en palabras de César de Vicente. Justo lo contrario de lo que la escena burguesa está empeñada en representar: una fábula con Sujetos y Objeto enhebrados en una tramposa teleología escondida.

El teatro político es un documento fundamental de la memoria del siglo pasado, pero puede ser un recurso para desagüar incertidumbres que la mitología de la falsa conciencia satisfecha teje incansablemente en nosotros mismos.

**UN BOLLO SUIZO HECHO DE MARIPOSAS.
(HISTORIA DEL DESEO O DESEO DE LA HISTORIA:
LOS EJEMPLOS DE QUEVEDO Y GRACIÁN)**

Puesto que los surrealistas no se equivocaron: si el sexo femenino es un bollo suizo hecho de mariposas como dijeron desde Breton hasta Dalí, no cabe duda tampoco de que el aleteo de esas mariposas ha invadido el discurso analítico de nuestro tiempo de dos maneras irreversibles a) el falocentrismo (o su inverso la castración) que supone el coleccionismo, o bien b) el aire incapaz de aprehenderse en el vuelo multicolor de las alas. Se trate de lo que se trate y no sólo del sexo femenino, y si el análisis ha sido siempre deseo del deseo del Otro hay un polvo que se deposita en las alas y que deja sus residuos en cada regazo de lo que llamamos nuestra palabra de hogar, nuestro inconsciente, es decir, el polvo que desprende la historia: ¿qué relación hay entre las alas de las mariposas y el residuo que van dejando en el aire de lo que llamamos historia?

Esta es nuestra pregunta fundamental: qué relación hay entre el inconsciente psicoanalítico **tout court** y el inconsciente ideológico o histórico donde las mariposas pueden convertirse en buitres. He aquí la clave de lo que vamos a tratar de exponer a través de un par de ejemplos precarios, esto es históricos y sin más pretensiones que una mera exposición.

Los riesgos u obstáculos a evitar. El primero de ellos el **egipticismo** denunciado por Nietzsche: la tendencia a la permanencia estática, a la intemporalidad, a la petrificación, al monumento. Queremos decir, este soneto, la literatura, no es un objeto preexistente de antemano sobre el que luego caerían una serie de interpretaciones variables (fenomenológicas, sociologistas etc.). Este soneto, la literatura, es un objeto específico cuando se lo enfoca desde una perspectiva y otro si se lo aborda desde una diferente.

En segundo lugar: el **vampirismo**. Situarse en la misma trayectoria que la problemática ideológica de cada discurso. El vampiro no se refleja en el espejo. La ideología es invisible no sólo para los que la viven o la sufren sino también invisible ante sí misma. Identificar el objeto estudiado con las categorías de su estudio.

En tercer lugar: el riesgo de **olvidar la lógica y la producción de saberes**. Todas las ideologías tienden a ser universales, a cubrir todas las esferas de la actividad humana. Pero ¡sorpresa!, en toda sistemática ideológica en el lugar de su discurso teórico encontramos unos enunciados ausentes, una elaboración sin nombre. Por ejemplo: el enunciado erotismo o el enunciado conflictos sociales, no son tratados por la ideología clásica hasta que no ha segregado unas pseudociencias, unos saberes, que dan nombre a aquellos enunciados. Sea la psicología o la sociología. Pero precisemos. El hecho de que haya enunciados ausentes en el discurso teórico no significa que la ideología de base no la elabore y reelabore. Así el erotismo en la poética de Petrarca a Baudelaire. Mientras que determinados enunciados no sólo no se les nombra, sino que son inexistentes en una determinada ideología. Así en la ideología feudal, el enunciado conflictos sociales o política. Es evidente que la burguesía no hubiese podido establecer sus relaciones y desarrollarlas mientras la sociedad se siguiera estableciendo no como un lugar autónomo sino como lugar sagrado. Toda la lucha se situará en ese momento en torno al naturalismo, al convencionalismo, a la arbitrariedad del campo de las relaciones públicas. De Maquiavelo a Rousseau. Pero igualmente la imposibilidad de que existiese el teatro: el lugar donde todos los signos se fingen, se intercambian, se liberan. A estos discursos los llamaremos **saberes**. En el feudalismo un saber típico era la alquimia como un saber típico en la ideología burguesa es la psicología.

En 4.º lugar: las **lecturas**. La inocente y la directa. En la primera presuponer la poeticidad a la producción del poema. En la segunda la transparencia del texto.

Primer ejemplo: el goce, el cuerpo y el sueño en el organicismo¹. Dice Lacan: Ahorrando ahora algunos comentarios sobre arte, religión e historia, cuatro términos: goce, obscenidad, apariencia, barroco. Tomemos el siguiente soneto de Quevedo². El goce. Difícil asunto, Schreber por medio. Les dejo en su distinción del placer, en su definición como tentetioso (vuelve siempre a su lugar), los diferentes goces, la ventana abierta a ellos. Sin embargo, una exploración de la terminología cuando se aborda la producción ideológica y su separación de una determinada lógica del discurso están ausentes al examinar el despliegue de las nociones

¹ Para el significado de esta categoría y su relación/oposición a animismo hay que consultar Rodríguez, Juan Carlos. *Teoría e historia de la producción ideológica. 1. Las primeras literaturas burguesas*. Akal, Madrid, 1974. Existe una reedición reciente en la misma editorial (1990). Los ejemplos que utilizamos pertenecen al segundo y tercer volúmenes todavía inéditos.

² Citamos por la edición de Blecua, José Manuel, *Obra Poética de Quevedo*, ed. Castalia, Madrid, 4 tomos. 1969-1971, tomo I, pág. 513. Existe variante anotada por Blecua.



recibidas. Cuando sintomáticamente enunciados y categorías, se acercan a una apuesta indiscriminada, sería necesario comprender el funcionamiento, la lógica interna del discurso, que deslinda, que despegue aquellos del peso de la inmediatez significativa en su uso. Para poder pensar el barroco, ese barroco del que habla Lacan. ¿Qué barroco? Por algún lado habrá que cortar. A comienzos de siglo la reacción antipositivista se congrega en una vuelta a los enunciados kantianos bajo la insignia del formalismo, bien como Ciencias de la Cultura, Estilística o Fenomenología. Esta reacción formalista opera una inversión de la problemática positivista poniendo el acento en espíritu (materia), voluntad (determinismo), formas (causas), cultura (naturaleza), etc. Pero sin olvidar que se trata sólo de una inversión que no pone en entredicho, que no supone cambiar la problemática de base³. Para las nuevas formulaciones antipositivistas, la obra de arte, la poesía, etc. no está sometida a ningún determinismo ni «geográfico» ni «social». Positivismo, empirismo y teoría del reflejo son objeto de repudio. De Taine a un relajado «marxismo» que se alineaba alegremente con el campo llamémosle empirista. Ningún determinismo puede actuar en el reino del Espíritu (ver Cassirer por ejemplo), Espíritu donde juegan las «formas», y no las «causas». La fenomenología buscó y encontró en la literatura del XVII unas obras que suponían se identificaban con sus categorías. El Barroco nace en esta polémica y en esta coyuntura ideológica. Que el lenguaje sea la clave especial y espacial de la fenomenología no podemos dejar de reseñarlo. Consideración del lenguaje como «vida», como «energía» (Herder o Humboldt), como la casa del ser (Heidegger), como el cuerpo del pensamiento (Husserl), etc. El lenguaje en tanto que **ser** y en tanto que **interpretación** posibilita el tratamiento hermenéutico no como técnica sino como categoría filosófica.

Solo desenmarañando esta insidiosa cuestión del lenguaje se explicitan mejor las diferentes temáticas fenomenológicas: el texto, la historia, el cambio. La diferencia entre historia e historial (del ser), entre época y epocalidad. Y no confundamos su sucesión con las épocas hegelianas. Por supuesto la cuestión del lenguaje es también la cuestión del sujeto, pero un sujeto que no quede ahogado en la abstracción trascendental kantiana o en la descripción empírica. Un sujeto agente del sentido, trascendental pero concreto. La conciliación entre Génesis (movible) y Estructura (quieto). ¿Cómo basar en un sujeto empírico una objetividad

³ Cuestión clave. Esa es la vía que nos abrió Althusser. Rechazar no un término para elegir otro, sino rechazar el conjunto. Vid. tal problemática en el libro de Rodríguez, Juan Carlos, *La norma literaria*. Granada. 1984.

ideal? Al abandonar el conjunto sale a la superficie que creer en una lengua natural, en un espíritu humano, en una forma o una esencia previa al hecho poético mismo, supone creer que la historia no es la única realidad posible en donde los hombres se hacen o se producen... No existe un **lenguaje natural**: existe una facultad biológica de hablar (digámoslo así) pero el lenguaje es, materialmente, una realidad histórica. No solo por su pasado sino en la literalidad misma de nuestro cada día. El lenguaje resulta así un artificio, dada la obviedad de que todo hecho histórico lo es. Y muy especialmente el lenguaje poético. La poesía es la producción de un artificio o arte. No una esencia previa sino una producción histórica. Producción y no construcción. Construir significa creer en las formas previas de un supuesto espíritu. La poesía **signo** y **síntoma** de la historia. Y si la poesía es artificio si la podemos producir o leer también podemos transformarla.

Ahora bien, la cuestión de las formas se puede agarrar a dos niveles del idealismo kantiano: trascendental/empírico. Valéry o Mallarmé la sitúan en el nivel trascendental, reino de la Razón, del Espíritu, en su propia pureza. Para Vossler u Ortega el nivel trascendental no es posible hallarlo en sí mismo, sino sólo a través de la razón práctica: esto es, de la voluntad, del vivir, del actuar. Se contraponen así un arte eidético y un arte vital. Toda esta temática segregará cuestiones tales como arte realista/arte antirrealista; veamos por ejemplo, *La deshumanización del arte* de Ortega, la Estilística etc. Y ¡cómo no! la aparición del conceptismo/culteranismo. De nuevo la dicotomía forma/contenido, intelectual/sensible, palabra/idea, el gusto por las formas, el gusto por las ideas. Y así leímos y nos enseñaron a Góngora y Quevedo. Desde el bachillerato, incluso antes.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto y su proyección formalismo/contenidismo sobre la literatura del XVII? *Teoría e historia* ha precisado la configuración de éste momento como la lucha entre la dialéctica organicista y la animista en las condiciones de la Transición. Ni forma ni contenido, ni sensible o racional, etc, sino las categorías de «sustancia», «apariencia», la noción de siervo y la lógica de las semejanzas, las signaturas, la sangre, la jerarquía de sangres. Y el tratamiento de las apariencias que es, por supuesto, distinto en Calderón, en Góngora y en Quevedo. Recordemos el soneto:

¡Ay Floralba! Soñé que te ... ¿Dirélo?
Sí, pues que sueño fue: que te gozaba.

El tratamiento espiritualizador de Quevedo sobre las apariencias produce un efecto distorsionador. Sólo ve éstas como signaturas en la disociación de los elementos que



entran en juego en la encarnación: el espíritu reconociéndose como hundido en el mundo. Y en el soneto escogido, cuando la dicotomía cuerpo/espíritu, amor/cuerpo se borra y carne y espíritu se juntan, se funden (el amar y el gozar), estalla la imposibilidad en tanto que es **sueño**. La lógica animista queda reinterpretada por el tratamiento organicista. El amor, el goce, no son expresión de un alma subjetiva, previa, originaria, sino el reflejo del Espíritu superior (Dios). El amor humano no podrá realizarse nunca en su plenitud durante la vida terrena. Abrazar el cuerpo, tocar la piel, sumergirse en la carnalidad no es más que poseer la corrupción.

Igualmente, todo el acercamiento al escatologismo quevedesco, hecho por las lecturas fenomenológicas yerra de nuevo. La trasmutación culo/cara o el hecho de que Quevedo no se asuste del culo mientras que, por ejemplo, a Swift le horroriza. A Quevedo no le acongoja que «Celia cague», etc., porque el hombre, en la lógica organicista del XVII, es «excremento», mierda, corrupción, pecado. La autonomía animista del yo queda triturada bajo el juego culo/cara; gorjeas con quijadas bisagüelas. La boca, que fue chirlo, ahora embudo⁴ o en el soneto *Pecosa y hoyosa y rubia*:

Malas manchas tenés en ese cuero⁵ o, finalmente, el soneto que comienza:

Que tiene ojo de culo es evidente, y, en su último terceto: Su mierda es mierda, y su orina orina; solo que ésta es verdad, y esotra enredo, y estánme encareciendo la letrina⁶. La temática animista es la que provoca el poema, la ausencia desdeñosa:

«Mis llamas con tu nieve y con tu yelo» (primer verso, 2º cuarteto).

Para extraer un mismo desenlace: en la vida terrena, un verdadero saciamiento del ansia amorosa es imposible. No se trata de la actitud de Floralba, no es su frialdad lo que determina la imposibilidad sino que ésta depende del propio carácter del hecho amoroso.

Gozar a Floralba sólo se puede en el **sueño**. El coito, la vulva, el sexo, está prohibido para el organicismo por mucho que Quevedo quiera espiritualizar las apariencias. La enunciación poética se deshace en la imposibilidad de su realización, frente a la consumación animista de Petrarca a Shakespeare, Garcilaso o Donne. La temática del erotismo, del goce es inasible e insoportable para el organicismo.

⁴ ed. cit. tomo II, pág. 39.

⁵ ed. cit. tomo II, pág. 48.

⁶ ed. cit. tomo II, pág. 62.

La poesía de Quevedo trata de operar una espiritualización de la podredumbre de las apariencias en su más grosera y opaca presencia: el sexo. Porque ahí parece hablar la «autonomía» del cuerpo, la vida propia de la carne. El mejor ejemplo es el Quevedo satírico. («la voz del ojo, que llamamos pedo/(ruiseñor de los putos), detenida»).

Las lecturas ingenuamente empiristas del sueño como «fantasioso» o «imaginativo», hegelianas como «alienación» o «evasión», nuevamente no entienden la dialéctica organicista. La idea del «sueño» es, en primer lugar, imagen de la muerte y, en segundo lugar, representación de la vida, desprendimiento, como visión superior purificada. Porque la muerte muestra la última significación inserta en la vida: es **cuerpo**, es **polvo**, es **ceniza**, es **nada**. Pero este **nada** ya es Góngora.

No sólo en plata, o víola troncada se vuelva, mas tú y ello juntamente en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada ⁷.

Es ya otro tratamiento, en tanto que en Góngora las apariencias duran, dejan de durar y, finalmente, se deshacen en nada. Mientras que en Quevedo las apariencias son arrastradas por el alma, llevando consigo la marca indeleble del fuego que las consumió. Y las que quedan, convertidas en ceniza, las espiritualizará dándoles sentido:

su cuerpo dejará, no su cuidado;
serán ceniza, mas tendrán sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado ⁸

El hecho de que Quevedo espiritualice las apariencias, significa que el **amor** cobrará el peso de un orden revelador que inscribe una gestualización animista. Pero sólo es un planeo fantasmal. Esa superación de las apariencias «más allá de la muerte» no es un «transparentarlas», sino «trascenderlas». Recordemos que el *Carpe Diem* organicista tiene un claro sentido de «Aviso», de la brevedad, del pronto apagamiento del brillo carnal para ir a la verdad, al juicio, mientras que para el animismo la fugacidad del presente no implica otra cosa que la necesidad de aprovecharlo. Ronsard: «Quand vous serez bien vieille...» o el propio Góngora: «goza cuello, cabello, labio y frente, / antes que lo que fue en tu edad dorada / oro, lilio, clavel, cristal luciente».

Para el organicismo, las «formas sustanciales» son una mezcla de espíritu y materia (indisociable). Para el animismo, la fusión de espíritu y materia es incon-

⁷ Góngora, Luis de, *Obras completas*, ed. Aguilar, Madrid, 1972, pág. 447.

⁸ ed. cit. tomo I, pág. 657.



cebible. Hay una vida espiritual detrás de las apariencias carnales y, para llegar a ella, hay que purificarse; de ahí la soledad, la vida retirada, el ascetismo... Para el animismo, no existe mezcla sustancial de espíritu y materia, sino que ambos coexisten y perfectamente disociados, en consecuencia.

Segundo ejemplo: el concepto en Gracián. En un Seminario hace tiempo Germán García decía que «Gracián era el mayor corte desde Aristóteles en la retórica, porque para Aristóteles las palabras son para expresarse mientras que para Gracián las palabras son para producir unas **apariencias** y unos efectos, que al hacer que el otro haga lo que yo quiero, entonces yo quiero lo que hago. No en función de decir alguna verdad sino de provocar, de satisfacer su querer». Esto es una pequeña comedia porque no se puede entender el enredo sin tener en cuenta que tras las apariencias existe un orden latente que les da vida. Y por eso **concepto** y **agudeza** son las nociones claves del pesimista e irritado jesuita. El proceso expresivo de la agudeza está en «carear» los objetos, en reconocer, en detectar la correspondencia (correspondencia que glosó Miller en Granada a propósito de Spinoza) entre dos objetos. Examinarlos al fin no como apariencias sino como **signaturas**. La Retórica antigua en todo caso no habría captado el verdadero sentido que tiene la Agudeza (con «tropos» y «figuras») porque no hay que darles más valor que el que el que poseen como meros instrumentos. En una palabra: la noción de **concepto** en Gracián no es algo meramente retórico sino inescindible de las nociones paralelas de **correspondencia** y/o **semejanza**, no entre las apariencias sino entre las signaturas sacralizadas del XVII. Id. est, de nuevo habría así que recurrir a la radical historicidad de la literatura y del discurso «in genere»⁹. Y con ello, volvemos a nuestra cuestión central: la historicidad impalpable del vuelo de las mariposas. Se trata de decir, pues, que los dos ejemplos que hemos utilizado son perfectamente válidos respecto a su propia historicidad radical, sólo que es aquí donde aparece el último nivel de la mina de oro: puede salir oro o puede salir agua. Queremos decir: estamos seguros de dónde está la historia en el discurso. Pero no estamos en absoluto seguros de dónde está la historia en el psicoanálisis. Y mucho menos, por supuesto, de por qué los psicoanalistas han despreciado siempre la historia. De otro modo: si los historiadores hemos ignorado siempre el psicoanálisis, por qué los psicoanalistas han ignorado la historia —en nombre de la antropología—. O sea, por qué en vez de en el **Nombre** del **Padre** se nos resitúa en el lugar del **Nombre** del **Hombre**: precisamente el lugar que carece de nombre.

⁹ Cfr. Rodríguez, Juan Carlos. *Teoría e historia de la producción ideológica. 2. La literatura en las sociedades sacralizadas*.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Librería Tiempos Modernos
C/ Triana, 21
Granada.-

Granada 11 de Marzo de 1.975

Querido maestro y camarada:

Vamos a hablarte de tu, lo comprendes.

Tus recientes noticias nos han alegrado profundamente. Te comprendemos con toda claridad cuando indicas en "el C. Lewis" (así denominamos entre nosotros tu Reponse) que "un comunista nunca está solo". Y puedes imaginártelo: Granada no es precisamente un lugar donde el debate marxista adquiriera dimensiones políticas definidas en la práctica del M.O.: éste, escasamente numérico y falto de concentraciones industriales, las páginas inscrites por su lucha tienen abundancia de paréntesis y puntos suspensivos... Los estudiantes han ocupado indebidamente el proscenio.

También tus noticias nos incitan a replantearnos y a hacerte partícipe de una serie de cuestiones para nosotros básicas que en estos momentos precisos, es decir, en la presente coyuntura teórica (M-L) ocupan un puesto importante en la lucha de clases que se desarrolla en España.

~~Antes que nada te indicamos que estarás a punto de recibir los dos ejemplares de Juan Carlos Rodríguez destinados a Macherey y Balibar. Te los envía el mismo autor.~~

Efectivamente, como señalaste te damos algunas referencias tuyas.

Primera paradoja, Juan Carlos es profesor adjunto de la Universidad de Granada (Cátedra de Literatura).

Segunda paradoja, no tiene "historia". Explicamos no ha publicado nada desde su "ruptura" a partir de la lectura del "Pou Marx", con todas sus consecuencias.

Tercera paradoja, Granada, distante 2000 Km. de los centros "clásicos" de debate marxista y loco de toda suerte de prácticas reaccionarias, cuenta con un importante núcleo de "lectores marxistas de Marx".

Sin embargo, ¿No es esto una demostración de que hasta los últimos eslabones de la cadena se'branlent (Reed)? ¿No es acaso esto una prueba para la teoría M-L, una gratificación para "nosotros" y un "modelo exportable"?

Quisieramos explicarte que en cierto modo este libro es un colectivo, que cada página lleva la marca de múltiples discusiones políticas y partidistas entre Juan Carlos y un amplio círculo de compañeros y camaradas al margen de la Academia Universitaria, sobre la base de que nuestras discusiones y contradicciones solo tenían un sentido en el marco del M.O., por y para servirlo. Como tu dices parafraseando a Mao, "no olvidar nunca la lucha de clases",



y a nuestro nivel ideológico planteando temas tan concretos como: ¿Qué significa el arte para un revolucionario? ¿Qué significa escribir poesía para un comunista? ¿Qué significa la moral sexual (Freud, Lacan)? ¿Qué significan las represiones familiares, profesionales, en la conducta de un militante? ¿Qué significa un trabajo de masas, "Poseer un buen oído comunista", aquí y ahora?. Vease la eficacia de los A.I.

Queremos decirte así, que tus trabajos nos han sido fundamentales, que queremos agradecértelos como m-1, que hemos tratado de corregirlos, desarrollarlos y aplicarlos en la medida de nuestras fuerzas para lograr "un análisis concreto de nuestras situaciones concretas", incluso en los casos más aparentemente anecdóticos: pintar un cuadro, escribir un soneto, leer a Góngora, o bien, expandir "Diez días que estremecieron" en el M.O., y planificar la futura serie política de Ed. Akal (donde publica Juan Carlos)... La cuestión que nos acosa es, ¿Cómo conectar este trabajo con las masas?. Tu experiencia "parisina", mucho más favorable que la nuestra (?), creemos que te ha enseñado la tremenda dificultad de esta tarea, núcleo fundamental de la lucha marxista durante años: ¿Cómo fusionar la lucha teórica con la lucha proletaria estricta?. Esto en Granada se agrava, como puedes imaginártelo, pero no se trata de uejarnos sino de seguir peleando. "No hay fortaleza que un bolchevique no pueda tomar".

No pensamos consarte sino describirte una situación de hecho a la que tú, por supuesto, puedes aportar alguna idea, algún análisis que nos ayude como hasta ahora nos han ayudado en general todos tus escritos.

En resumen, camarada Luis, la pregunta sigue siendo la misma para todos nosotros: ¿Qué hacer? y lo difícil es responder prácticamente a ella, y te preguntamos, al nivel que corresponde su "objeto", ¿Es este libro un primer intento en la línea?.

Deseamos todas tus noticias y las esperamos impacientemente.

Muy fraternalmente.

P.D. Por razones del Aparato, te rogamos envíes tus cartas a la dirección de Carlos Enriquez, que ya conoces. En lo relativo a la serie política de AKAL, queremos explicarte algunas cuestiones de interés general en mejor ocasión.
La dirección de Juan Carlos es: C/ Melchor Almagro, 7. Granada. El te escribe en estos momentos.

le 5.4.75

chers camarades,

J'ai bien reçu les exemplaires du livre, et je vous en remercie.

"Que faire ?" Redoutable question, surtout quand on la pose à un tiers, et de loin. Dans notre tradition, vous savez que c'est celui qui la pose qui y répond. Non seulement Marx : "l'humanité ne se propose que les tâches qu'elle peut accomplir", mais Lénine, qui posait la question pour y répondre.

C'est celui qui la pose qui peut y répondre. Pourquoi ? Parce que faire, c'est toujours faire quelque chose de défini dans une situation qu'il faut connaître pour le définir. Et il faut être dans la situation pour la connaître, et définir les "tâches" qu'on "peut" accomplir.

Puisque vous êtes des intellectuels, et vous en avez donné la preuve, des tâches sont à votre portée : non seulement votre propre "formation théorique" (et celle de ceux sur qui vous pouvez agir, dans l'enseignement ou ailleurs), mais aussi la lutte idéologique dans le domaine théorique (ex. votre livre).

En dehors du travail dans une organisation (qui n'est peut être pas possible); et même en dehors de lui, il y a toujours pour des intellectuels une façon de préparer une liaison avec le peuple : ce sont les enquêtes concrètes sur ses conditions d'existence. Vieille tradition marxiste : inaugurée par Engels (voir l'admirable "Des classes laborieuses en Angleterre"), poursuivie par Marx (enquête sur la classe ouvrière française : questionnaire rédigé par Marx à l'intention du Parti de Guesde et de Lafargue), et par Mao (enquête dans le Hou-Nan). Lénine avait fait, à un niveau plus élaboré un travail du même ordre dans son "Développement du capitalisme en Russie" (à la campagne). Double avantage de ces enquêtes sur le terrain, menées avec patience et attention, en profondeur : elles permettent de comprendre les réactions (ou l'absence de réaction, qui est toujours une réaction dissimulée) des paysans et des



ouvriers. Elle permet aussi d'établir avec eux des liens concrets qui peuvent avoir, le moment venu, des effets. A quoi peut s'ajouter un dernier avantage : vous permettre de répondre aux questions propres que vous posez, en vous suggérant des réponses auxquelles personne ne peut penser, en l'absence de cette expérience concrète d'enquête.

Je vous suggère cette idée, au cas où elle ne serait pas trop éloignée de vos possibilités. Il y faut beaucoup de patience beaucoup de temps, il faut accepter d'entrer dans tous les détails matériels, quotidiens de la vie de vos interlocuteurs, il faut savoir "entendre" leurs silences, leurs réticences, ne pas aller plus vite qu'eux, respecter leur rythme. Il faut se mettre au courant des problèmes économiques de base, des questions juridiques et autres. Il faut ne pas vouloir aller tout de suite aux explications reconnaître l'importance de l'idéologie, mais à son heure etc. Dans une région comme la vôtre où les contrastes doivent être saisissants, il ne faut pas se laisser fasciner par les contrastes. Au cours d'un travail de ce genre, vous pourrez peut-être découvrir des formes d'expression populaire sur lesquelles une action idéologique peut se greffer.

Je crains fort de ne pas répondre à votre attente, ou de vous suggérer quelque chose, qui, malgré ses titres historiques et théoriques, peut vous être difficile : car il faut du temps et d'autres conditions. Puis les événements vous proposeront peut-être d'autres tâches...

bien fraternellement à vous

L. Althusser



ORDENACIÓN CRONOLÓGICA DE LOS TEXTOS

«La ley del silencio (o prohibido hablar de la teoría de la producción ideológica en la academia)». Un resumen del mismo apareció como artículo en el periódico de Granada. El Semanero, Granada, 17-24 de junio de 1988.

«Cuatro conceptos fundamentales del Materialismo Histórico». Boletín de la ADEM, 1989.

«Althusser: El maestro roto», *Diario Granada*, 2000, 4 noviembre 1990.

«Un bollo suizo relleno de mariposas» (1990) Inédito.

«La muerte joven y la vida breve: un incosciente para Lorca y Falla», Revista *Euroliceo*, núm. 3 abril 1991.

Presentación de *El porvenir es largo* de L. Althusser, 13 de abril 1993 en el Palacio de la Madraza (transcripción). Inédito .

Prólogo a la edición inglesa de *Theory and history of ideological production* de Juan Carlos Rodríguez, University of Delaware, 2002. (Inédito) 1997.

«Pristina, Belgrado, Pekin». Abril de 1999 (Inédito).

«De Kakania a Ukania», Rev. *El fingidor*, U. Granada, núm. 3-4, 1999.

«Un Brecht para el siglo XXI», Rev. *El fingidor*, Universidad de Granada, núm. 8, 2000.

«Piscator: Una estética para el siglo XXI», Rev. *El fingidor*, núm. 13-14, 2001.

- «Un fantasma recorre la fábrica de sueños», Rev. *Página Abierta*, Madrid, núm. 110-111, enero 2001.
- «Lenin y la dialéctica de la revolución», Rev. *Laberinto*, Universidad de Málaga, núm. 9, mayo, 2002.
- «Algún día en Italia», Rev. *Laberinto*, Universidad de Málaga, núm. 9, mayo, 2002.
- «RSI-Rh» (mayo 2002).
- «Hamlet idiota, príncipe de Dinamarca» (1.^a parte). Rev. *Caleidoscopio*. U. Granada, Año I, núm. 2, verano 2002.
- «Las llamas y la sombra» (1-abril-2003).
- Prólogo a la 2^a edición de *Argentina 78* de Javier Egea, El Adalid Seráfico, Sevilla, julio 2003.
- Clínica y política en psicoanálisis (primera parte), *Laberinto*, núm. 13, noviembre 2003.
- Documentos al GEP de la ADEM para fundación del Partido de la Izquierda Europea (mayo 2004) en Roma, febrero 2004.
- «Un obstáculo epistemológico en la teoría marxista y en la filosofía de L. Althusser», Rev. *Er* (en prensa) 2004.
- «Clínica y política en psicoanálisis», (interludio), *Laberinto*, núm. 14 mayo 2004.
- «Agosto 1917 en Petrogrado. Hegemonía de Laclau/Mouffe y política de la diferencia», (en prensa), agosto 2004.



Bucaneros: en su comienzo se les denominaban cazadores de puercos cimarrones (cerdos salvajes), estaban instalados en el siglo XVII en la zona oeste de la Isla Española. Su sustento era la venta de carne ahumada o asada a la barbacoa o "boucan" de ahí procede su nombre. Su expulsión por los españoles de la Española y de la Tortuga, hizo que los bucaneros se organizaran y conquistaran la segunda de las islas anteriores, donde se instalaron.

CS16C



Piratas: tenían características muy similares a los anteriores, pero estos no cumplían ordenes de ningún gobierno, es decir, que eran bandidos, enemigos públicos, ladrones del mar; no tenían ninguna influencia política sino que buscaban su propio beneficio, solo respetaban a los barcos cuya bandera fuera la bandera pirata.

Filibusteros: proviene del holandés vrijbouter en inglés se escribe "freebooter"

Enriquez

'que se hace del botín libremente'

filibusteros: lucharon por la emancipación de los dominios españoles de ultramar.

por esencia libertarios a quienes nada importa como no sea su condición de hombres libres, en el mar que es la libertad

Corsario: pirata que robaba en una embarcación armada, con patente o permiso de su gobierno (patente de corso).

del Árbol