

“LOS TELÉFONOS ERICSSON HAN DEJADO DE SER SUECOS (UNA RE-LECTURA ENCRIPTADA DEL MANIFIESTO COMUNISTA)”

Manuel ASENSI-PEREZ

ABSTRACT

The capitalist system doesn't manage to satisfy the classes which it's supposed to serve priority, and much less those which it doesn't have to serve. For this reason, essentially, a threat hangs over it. However, there is no critical thought which seems to rise to the occasions. My question is: under such conditions, how can we read a book as The communist manifest? That's why I can't resist doing a bit of science fiction, imagining a determinate reading of Marx and, more concretely, of The Communist Manifest, which could be translated, as I've said before, into the politic action ground.

I

En un programa informativo de la cadena Ser-radio del día 9 de octubre de 2002, Antoni Espasa comentaba el informe del gobierno en torno a las expectativas económicas para el 2003. En su opinión, poco difícil de mantener, se trata de un informe pesimista. Contempla un crecimiento negativo, más o menos alrededor del 2'3, inferior a lo previsto por la Unión Europea, que llega al 2'8, y anuncia una inflación situada en el 2'1%. Al mismo tiempo, reconoce que bajo tales condiciones es muy posible que aumente el paro. Al cabo de unos momentos, habla Rodrigo Rato y le quita importancia a la cuestión de las décimas, argumentando que siempre que se habla de futuro se está haciendo, de alguna manera, ciencia ficción. El futuro, concluye, puede contradecir esas previsiones. *Chi lo sa?* La reciente huelga por el decretazo sensibiliza en mayor grado esas previsiones. Además, en el orden internacional, seguía el informativo, FIAT prevé 8.000 despidos tras una suspensión de pagos.

No me interesa ahora la cuestión de por qué la izquierda da una gran importancia a las décimas que separan la previsión europea de la previsión española, mientras que la derecha se la resta. Los análisis de Pierre Bordieu, y pienso ahora en su *Hommo Academicus* (1984), en torno a los debates culturales franceses son aplicables, salvando las diferencias, a la política en general. Parfraseándole podemos decir que basta conocer las posiciones ocupadas por los protagonistas en el campo político para comprender el verdadero principio del debate que les ha opuesto y que en vano se buscará en el contenido mismo de las tomas de posición respectivas (1984, p. 151). ¿Quién no sabe, a estas alturas, lo que significan los “votos cautivos” en política?

Lo que me interesa es que ese mismo día, en el periódico digital libertadigital.es, Federico Jiménez Losantos (que mi ordenador se empeña en escribir *Lozanitos*), refiriéndose a la actitud de Aznar y su gobierno ante las demandas de los sindicatos por el famoso decretazo, escribe lo siguiente:

Aznar se ha cargado la legitimidad del Parlamento para legislar en materia laboral, cediéndosela a “la calle”, esa entelequia puesta en pie de ciento a viento por unos sindicatos que no representan nada y a casi nadie, salvo la incomprensión tozuda y la obstrucción sistemática a todas y cada una de las medidas de política económica del Gobierno Aznar que tan excelentes resultados han tenido para España, aunque los sindicatos lo nieguen. Pero el Gobierno ganó el pulso que UGT y CCOO decidieron echarle con una huelga general tan injustificada como fracasada. Sólo Polanco se ha empeñado en sostener que lo negro era blanco y lo blanco era negro, por fastidiar. Y, de pronto, Aznar le ha dado la razón. Pero no algo de razón: toda, absolutamente toda. Todas sus reformas eran malas, estaban injustificadas, atropellaban los derechos de los trabajadores, no debieron tramitarse

como decreto ley y por el trámite de urgencia, vulneraban los derechos de los trabajadores y atentaban contra la “paz social”, otra entelequia sindicalera que, según creímos equivocadamente, mantenía el Gobierno en cumplimiento de sus obligaciones. No es de extrañar el “irrintzi” de Polanko. Tampoco el engallamiento de Zapatero, porque para él ha comenzado la sucesión. Sólo para él (Libertad Digital, 9/10/2002, “la capitulación de Aznar”).

Vamos a dejar de lado lo que tiene que ver con la posición política de este periodista, con la de Rodrigo Rato o con la de los sindicatos. De todo lo citado, que no es mucho pero sí significativo, me interesa lo que podríamos llamar el diagnóstico de la situación presente en lo que a nuestra sociedad se refiere, la profunda agudeza a la hora de describir un escenario muy propio del capitalismo actual. Sumemos: la previsión económica para el 2003 es negativa, y esa negatividad repercutirá previsiblemente en el mundo del trabajo, tendremos menos poder adquisitivo, y encima la calle y la paz social son una entelequia, en tanto que los sindicatos no representan ni a nada ni a nadie.

Un libro del año 1999 publicado en francés por Luc Boltanski y Ève Chiapello con el título de *Le nouvel esprit du capitalisme* (traducción española *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, 2002), da buena cuenta de ese panorama. En un apartado cuyo contenido es el capitalismo regenerado y la situación social degradada, analizan elocuentemente dicha situación: la población en edad activa se ha empobrecido, el número de parados ha sufrido un crecimiento regular, el trabajo es precario, las rentas del trabajo se han estancado, reina un sentimiento de inseguridad en todos aquellos que se sienten bajo la amenaza de la pérdida del empleo, la familia se ha convertido en una institución mucho más inestable y frágil que no puede garantizar a los hijos posiciones equivalentes a la de los padres, la escuela no se halla en condiciones de satisfacer las esperanzas que se habían depositado en ella, los títulos y diplomas garantizan poca cosa, las jubilaciones provocan inquietud en cuanto a su futuro. A ello se añade: la creación de zonas de no derecho en beneficio de actividades mafiosas, el desarrollo de la violencia por parte de gente cada vez más joven, la dificultad de integración de las poblaciones provenientes de la inmigración, el aumento de la mendicidad y de los “sin techo”, etc. (Boltanski y Chiapello, 1999, pp. 12-29). ¿Cuál es el papel de la crítica ante esta situación? Esta es la pregunta que tratan de responder Boltanski y Chiapello, y tendremos ocasión de hablar de su respuesta a lo largo de mi exposición. Conviene subrayar su constatación de que “las viejas ideologías críticas (...) fracasan en su función de desestabilización del orden capitalista y ya no aparecen como portadoras de alternativas creíbles. El desconcierto ideológico -siguen diciendo- ha sido uno de los rasgos más evidentes de estos últimos años marcados por la descomposición de las representaciones asociadas al compromiso socio-económico puesto en marcha durante los años de posguerra, sin que ningún pensamiento crítico parezca estar a la altura de los cambios en curso” (Boltanski y Chiapello, 1999, p. 28). Se trata de una paradoja: el sistema capitalista no logra satisfacer a las clases a las que se supone que ha de servir prioritariamente, y mucho menos a las que no ha de servir, y por ello, en rigor, pende sobre él una amenaza. Sin embargo, no hay un pensamiento crítico que parezca estar a la altura de las circunstancias.

Mi pregunta es: bajo tales condiciones ¿cómo se puede leer un texto como *El Manifiesto comunista*? Cómo se puede leer, quiero decir, con miras a devolverlo a una realidad social en la que la crítica, según el diagnóstico de Boltanski-Chiapello, está debilitada; cómo se puede leer pensando en su relanzamiento al terreno de la acción política, y en la enunciación de nuevas reglas positivas.

Siempre han ejercido sobre mí una gran fascinación aquellas palabras de Paul de Man que

en *The Resistance to Theory* (1986) aseguraba que “los que reprochan a la teoría literaria el apartar los ojos de la realidad social e histórica (esto es, ideológica), no hacen más que enunciar su miedo a que sus propias mistificaciones ideológicas sean reveladas por el instrumento que están intentando desacreditar. Son, en resumen, muy malos lectores de *La ideología alemana* de Marx” (1986, p. 23 de la trad. esp.). Siempre pienso para mí: de *La ideología alemana* o del *Manifiesto comunista*. En el mismo libro, durante su entrevista con Stefano Rosso, comenta su intención de aplicar lo que él llama “análisis crítico-lingüístico” a las cuestiones de naturaleza política e ideológica (1986, p. 185 de la trad. esp.). Pero no llegó a tiempo, la muerte le sorprendió antes de que pudiera hacerlo. En definitiva, siempre me he preguntado cómo sería una “buena” lectura de Marx, según Paul de Man, y qué tipo de acción política se podría desprender de ella. Por supuesto, no voy a ser yo quien prosiga la empresa de de Man, otros lo están intentando. Pero no me resisto a hacer un poco de ciencia ficción, como decía Rodrigo Rato, a imaginarme una determinada lectura de Marx, y más en concreto del *Manifiesto comunista*, que pudiera traducirse, como he dicho antes, al terreno de la acción política. Como no soy político profesional, a mi imaginación no le cabe más que declararse virtual en cuanto a su viabilidad performativa, sin que por ello ponga en duda los efectos políticos de una lectura. Claro que después de leer los *Spectres de Marx* de Derrida, que mi imaginación se declare virtual, no debería considerarse nada inofensivo. “¿Qué pensar hoy -pregunta Derrida en ácido reproche a Allan Bloom y Francis Fukuyama- de la imperturbable ligereza que consiste en cantar el triunfo del capitalismo o del liberalismo económico y político, la ‘universalización de la democracia liberal occidental como punto final del gobierno humano, el fin del problema de las clases sociales?’” (Derrida, 1993, p. 131).

¿Es posible hoy leer en serio el *Manifiesto comunista*?

Si por “leer en serio” entendemos tomárnoslo al pie de la letra, o sólo al pie de la letra, entonces parece muy difícil leérselo en serio. Marx y Engels se equivocaron de medio a medio. Los marxistas de los años cincuenta-sesenta (Althusser entre ellos) ya se dieron cuenta de ello cuando descubrieron, entre otras cosas, la existencia de campos de concentración en la Unión Soviética, o cuando asistieron estupefactos a la invasión de Hungría. Y no es que Marx y Engels fueran responsables de los campos de concentración y de la invasión de Hungría, pero sí se les puede reprochar su error en cuanto al diagnóstico histórico de lo por-venir, su error en cuanto al diagnóstico de cientificidad respecto a las leyes de evolución de la historia. Una cosa es que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días [sea] la historia de las luchas de clases” (p. 27)¹, y otra muy distinta que la revolución proletaria fuera o vaya a realizarse de un modo mimético a la revolución burguesa que acabó con el feudalismo (hecho éste que Marx mismo trata de denunciar). Hasta el momento, los acontecimientos han demostrado que no es así, o que por el momento no es así, o incluso que a la luz de las aplicaciones del marxismo real, no puede ser así. En el comienzo del Manifiesto, escriben: “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo” (*Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus*). Y, poco después, afirman que es necesario que los comunistas “opongan a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido” (p. 26). Como es habitual en los escritos de Marx, todo comienza con el intento de acabar con la fantasmagoría, porque lo que importa es la realidad material y concreta. El comunismo vive en estado fantasmagórico. Vamos a acabar con ese estado y vamos a hacer que el comunismo tome cuerpo, y no porque sea una decisión nuestra más o menos arbitraria, nos dicen, sino porque es la ley objetiva de la historia. El reaccionario, por ejemplo el socialista feudal o pequeño-burgués, es aquél que pretende detener

la marcha de la historia. El progresista es aquél que va en la misma dirección de la historia. Así como la actitud de Cervantes o Quevedo puede ser tildada de reaccionaria por buscar consuelo en una edad anterior a las nuevas fuerzas capitalistas que se estaban abriendo paso, la de los comunistas ha de ser calificada de progresista dado que se han subido al tren de la historia. El comunismo ya no puede permanecer más tiempo en su estado espectral. Sin embargo, el tren de Marx y Engels tomó un camino equivocado, la realidad de los países del Este no era la realidad en la que ellos estaban pensando. Por eso, Derrida se pregunta “¿quién puede decir todavía ‘yo soy marxista’?” (Derrida, 1993, p. 145).

En mi opinión, su análisis del marxismo ha resultado muy certero y sutil precisamente por situarlo en el campo del espectro, por preguntarse “¿cómo Marx mismo ha tratado el fantasma, el concepto de fantasma...?” (Derrida, 1993, p. 146). La paradoja del fantasma es que lo que se corporaliza ha tenido que formar parte antes de lo incorpóreo y no lo abandona nunca del todo. Ya lo hemos visto, Marx y Engels quieren pasar desde el fantasma del comunismo a la materialización del comunismo. De acuerdo con Derrida, Marx debe ese gesto a la diferencia entre el fantasma y el cuerpo, diferencia que indica la imposibilidad de deshacerse del fantasma en el momento mismo en que uno o una quiere arrojarlo de casa. No voy a resumir aquí todo el argumento derridiano, su análisis de la manera como el fantasma puebla los análisis marxistas, por ejemplo su examen de la mercancía como indecible a la luz de la espectralidad general. Ya lo hice en otro lugar y a propósito de la andadura deconstructiva (Asensi, 1994). Lo que sí voy a poner de relieve es la manera como Derrida pretende retener y conservar un espíritu marxista: para él lo aprovechable del marxismo es su espíritu emancipador, su talante mesiánico, su capacidad para hacernos pensar en un espacio nuevo para la democracia (Derrida, 1993, p. 268). Es como si, parafraseando a Jan Patoscka cuando habla del cristianismo, dijéramos que el marxismo es lo que todavía no le ha sucedido al marxismo. Es necesario, concluye Derrida, que aprendamos a conversar de manera sostenida con el fantasma o con la fantasma, a darle la palabra (Derrida, 1993, p. 279).

II

Distanciándome de esta manera de comprender lo que ha acontecido o no con el marxismo, diré que el marxismo es lo que ya le ha sucedido al marxismo y lo que, de alguna manera, debe seguir sucediéndole. Seleccione tres desideratas del *Manifiesto comunista*: 1. La obligación de trabajar para todos, 2. La educación pública y gratuita de todos los niños, y 3. El que una vez desaparecidas las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político (pp. 47-48). ¿Es que dentro del régimen democrático occidental hay algún partido, de los “democráticos” se entiende, desde la izquierda y los verdes hasta la derecha y los socialdemócratas que no sitúe como divisa de su proyecto político el acabar con el paro? ¿Es que no ha sido la democracia la que ha hecho posible una educación para todos? ¿Es que hoy en día el poder público no ha perdido su carácter político? Desde el momento en que las diferencias entre los bloques mayoritarios de la izquierda y de la derecha se reducen, muchas veces, a una distinta manera de gestionar los recursos estatales, ¿no supone eso una apolitización como si se hubiera suprimido la violencia organizada de una clase contra otra? Dejo de lado aquellos puntos referidos a la desaparición de la propiedad, por constituir ésta la base fundamental del capitalismo, si bien no sería difícil demostrar cómo es precisamente la propiedad uno de los elementos en crisis dentro del nuevo capitalismo y de la era de internet.

La idea que trato de exponer es clara: el marxismo es algo que ya le ha sucedido al capitalismo. ¿En qué sentido digo esto? Muchos pensadores tienen la impresión de que el marxismo, tal y como se ha aplicado en muchos países desde principios de siglo, no es el marxismo que tenía que haber sucedido. El acontecimiento marxista, con su buena dosis de represiones, se parece muy poco al marxismo imaginado por Marx y Engels. Por otra parte, otros pensadores afirman el triunfo del capitalismo como la única vía posible del desarrollo de nuestra sociedad. Según este punto de vista, ácidamente criticado por Derrida y Jameson, el malestar en el tercer mundo sólo desaparecerá desde el momento en que esos países subdesarrollados se pongan a la altura del medio de producción capitalista.

Ambas posiciones están equivocadas: la primera no advierte que el marxismo no puede tener lugar como una identidad hegemónica, absoluta e hipostática. El marxismo no puede existir sino como diferencia en relación al capitalismo, me atrevería a decir que no puede existir sino como *différance* en relación al capitalismo. De ahí que el marxismo sólo adquiera sentido como fantasma cuyos efectos son, no obstante, reales. La segunda deja de lado un hecho fundamental: el triunfo del capitalismo (expresión ésta del todo irónica) sólo ha sido posible gracias a que una de sus características más importantes es el anticapitalismo. Es notable, en esta dirección, su capacidad para asimilar las diferentes críticas, tanto marxistas como no marxistas, que sobre él se han lanzado. Cuando hace un momento me refería a la manera como los partidos democráticos han incluido en sus programas buena parte del decálogo marxista, tal y como se expresa en el *Manifiesto comunista*, no me refería a otra cosa. Detengámonos unos momentos en las equivocaciones indicadas.

Primera equivocación:

De la primera equivocación se ha ocupado recientemente Slavoj Žižek en el libro *The fragile absolute* (2000) (traducción española 2002). También el filósofo estonio sitúa la cuestión marxista en el terreno del fantasma, si bien desde una perspectiva lacaniana. En un apartado titulado precisamente “El espectro del capital” observa cómo una de las características más sobresalientes de la llamada “globalización”, es decir, “la imposición brutal del mercado mundial unificado que amenaza todas las tradiciones étnicas locales, sin excluir la propia forma del Estado nación” (Žižek, 2000, p. 22), está perfectamente descrita en ese pasaje de la primera parte del *Manifiesto Comunista* que dice “la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales (...) Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional, etc...” (p. 30). Žižek ve muy bien que estas palabras son una descripción de nuestra realidad actual. Es que “los teléfonos Ericsson han dejado de ser suecos” (Žižek, 2000, p. 23). Señala, asimismo, cómo el carácter iconoclasta del capitalismo, su capacidad desenmascaradora, está también descrita en el *Manifiesto*. Leamos: “Ha ahogado el agrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha reducido la libertad personal a valor de cambio, etc...” (p. 29, trad. modificada). Sin embargo, Marx cometió un error: llegar a la conclusión de que, a partir de las premisas capitalistas, “es posible un nuevo y más elevado orden social (comunismo), un orden que no sólo mantendría sino que elevaría, y liberaría completamente (...) el potencial de la espiral de productividad que se autoincrementa” (Žižek, 2000, pp. 27-28). Lo que Marx, en opinión de

Žižek, no advirtió es que “el obstáculo/antagonismo que le es inherente como ‘condición de imposibilidad’ del pleno despliegue de las fuerzas productivas es al mismo tiempo su ‘condición de posibilidad’” (Žižek, 2000, p. 28). ¿Cómo sería posible una productividad *sin trabas* fuera del marco del capital?

En este sentido, el capitalismo y el comunismo no representan una alternativa el uno al otro sino que son productos históricos semejantes y sincrónicos, y si el socialismo real fracasó fue “porque al final no era otra cosa que una subespecie del capitalismo, un intento de ‘nadar y guardar la ropa’, de salirse del capitalismo pero manteniendo su ingrediente fundamental” (Žižek, 2000, p. 29). Desde este punto de vista, el comunismo sería un fantasma inherente al capitalismo, no como algo que le amenaza recorriendo Europa y América, sino como su condición de posibilidad. Este análisis de Žižek llega hasta su clímax cuando sugiere que otro error de Marx fue considerar que el objeto del deseo se mantiene incluso cuando queda privado de la causa que da su impulso: la plusvalía (Žižek, 2000, p. 32). Si, como notó Derrida, la plusvalía es el aspecto fantasmagórico de la mercancía, no parece nada descabellado ver en esa plusvalía una manera como el usuario, el vendedor o el comprador, proyectan la dinámica del *objet petit-autre* (*objet a*) sobre dicha mercancía. Una de las funciones de la publicidad consiste, precisamente, en mantener la circulación del fantasma adherido al producto ofertado. La publicidad es estúpida desde el punto de vista de su mensaje “*naïf*” o “*kitch*” en bastardilla, como es estúpido pensar que en el caso de beber Martini vas a conseguir a la rubia cuya falda se ha enganchado hasta el punto de dejar entrever una parte nada desdeñable de su anatomía, o al chico de gafas negras que se pasa el pulgar por los labios. Pero es muy poco estúpida desde el punto de vista según el que el sujeto busca constantemente un imaginario que le arrastre lejos de lo real. Lo que como plusvalía se paga es justamente el fantasma. Un error por parte de Marx fue pensar que era posible eliminar la dimensión fantasmagórica de las mercancías, sean éstas un automóvil, un teléfono móvil, un cuadro de Barceló, o el aceite de oliva.

Segunda equivocación:

De la segunda equivocación, que no es más que otra manera de hablar de la primera, se han ocupado Boltanski y Chiapello en el libro antes citado. Lo atractivo de este libro comienza con un reconocimiento básico: una cosa fue el capitalismo de los años treinta; otra, el de los años sesenta, y otra, bien distinta, el de los años noventa. Cada fase del capitalismo está dotada, nos dicen Boltanski y Chiapello siguiendo a Weber, de un espíritu propio, entendiendo por espíritu del capitalismo “la ideología que justifica el compromiso con el capitalismo” (Boltanski y Chiapello, 1999, p. 41). ¿Qué hay en el capitalismo, gracias a sus “virtudes” y a pesar de sus “defectos”, que provoca la adhesión de los individuos a ese sistema socio-económico-político? Lo que hay es un espíritu, una ideología que esos individuos son capaces de compartir más allá de los inconvenientes que ese sistema les pueda suponer. Un ejemplo: los inmigrantes hispanos, cuando llegan a los EEUU, lo hacen, en su mayoría, con la intención no de subvertir el sistema americano, sino de adherirse y medrar dentro de él. Sería absurdo pensar que la ideología es algo que únicamente les engaña. Cuando Althusser define la ideología como una ‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1969, p. 144 de la trad. esp.), hay que tener en cuenta que esa relación imaginaria funciona si y sólo si, a través de ella, los individuos logran un determinado grado de satisfacción. La satisfacción puede ser defectuosa, triste, grave, pero en última instancia provoca la adhesión de los individuos que viven bajo sus determinaciones. En definitiva, “las personas necesitan

poderosas razones morales para adherirse al capitalismo” (Boltanski y Chiapello, 1999, p. 43), esto es, un conjunto de creencias que justifiquen dicho orden y lo mantengan.

Un análisis de los tres espíritus fundamentales de los modelos capitalistas, análisis que tiene en cuenta las aportaciones de Max Weber hasta Baechler, pone de relieve cómo el anticapitalismo es, desde un punto de vista histórico, la expresión más importante del capitalismo (Baechler citado por Boltanski y Chiapello, 1999, p. 83). ¿Qué quiere eso decir? Quiere decir que la formación de los diferentes modelos capitalistas se ha hecho, entre otras cosas, a partir de la asimilación deconstructiva, esto es, deformadora, de los contenidos críticos lanzados contra ellos.² El adjetivo “deformadora” no se usa aquí en un sentido peyorativo. Afirma, en efecto, que tal asimilación ha provocado que los objetivos primarios de las críticas contra el capitalismo se desviaran. El segundo espíritu del capitalismo, el de los años cincuenta-sesenta, asimiló aspectos tanto del fascismo como del marxismo que, lógicamente, no preveían su adaptación a un modelo capitalista. Pero afirma, al mismo tiempo, que ello demuestra la existencia de unas pruebas de fuerza y de legitimación en su seno. Como aseguran Boltanski y Chiapello “no se puede, por ejemplo, comprar a los críticos literarios y ser reconocido como un escritor dotado de gran inspiración, o convertirse en director de gabinete por el simple hecho de ser el primo del ministro. Hay que renunciar a salirse con la suya a cualquier precio” (Boltanski y Chiapello, 1999, p. 77). Su estudio del tercer espíritu del capitalismo, el postmoderno, el de la globalización radical, arroja unos resultados sorprendentes. No es posible que yo lo resuma aquí de una manera ni siquiera aproximada, pero sí puedo darles una idea.

Se trata de un estudio realizado a través del análisis de la denominada “literatura de gestión empresarial”. Veamos un ejemplo muy ilustrativo. La figura del *cuadro* (director u organizador), propia del anterior modelo capitalista, ha sido sustituida en el actual por la del *manager*, entendido como aquél que da prueba de una gran capacidad “para la animación de un equipo y el manejo de las personas, en contraposición con los ingenieros, más centrados en la técnica” (Boltanski y Chiapello, 1999, p. 124). En él predomina la intuición creativa frente a la fría racionalidad calculadora, su inteligencia se corresponde con las habilidades del hemisferio izquierdo frente a las del derecho, es visionario, intuitivo, humanista, inspirado, creativo, tiene capacidad para desplazarse sin arredrarse por las fronteras. Otras figuras nuevas son las del *coach* (cuyo objetivo es desarrollar las competencias y el potencial de las personas que integran la organización) y las del “experto” (que posee la información en materia de innovación y de saberes muy especializados con vistas a la competición tecnológica). El clímax fascinado de este sugerente análisis se alcanza en la siguiente conclusión: “las cualidades que en este nuevo espíritu son garantes del éxito -la autonomía, la espontaneidad, la movilidad, la capacidad rizomática [notemos la presencia de Deleuze], la pluricompetencia (en oposición a la rígida especialización de la antigua división del trabajo), la convivencialidad, la apertura a los otros y a las novedades, la disponibilidad, la creatividad, la intuición visionaria, la sensibilidad ante las diferencias, la capacidad de escucha con respecto a lo vivido y la aceptación de experiencias múltiples, la atracción por lo informal y la búsqueda de contactos interpersonales - están sacadas directamente del repertorio del mayo de 1968” (Boltanski y Chiapello, 1999, p. 149). Dicho de manera breve y sucinta: los modelos capitalistas se han desarrollado históricamente, en cuanto a sus ideologías justificativas, mediante la asimilación deconstructiva de las críticas radicales que contra él se han lanzado. El marxismo ya ha tenido lugar, bien como una solución alternativa fracasada, bien como fantasma, deconstructivamente asimilado por el capitalismo. Entendamos que dicha apropiación ha tenido el resultado positivo, aunque insuficiente, de

situar un ojo vigilante, ético, político y estético, en el seno de los modelos capitalistas, que ha ayudado a cambiar las reglas del juego, y que debe seguir ayudando en dicha tarea.

III

Y ahora, tras este breve recorrido, necesario para lo que viene a renglón seguido, hagamos de nuevo la pregunta: ¿cómo leer el *Manifiesto comunista*? Sólo tengo tiempo aquí de indicar las posibles líneas generales de esa lectura, su croquis, su andamio. La respuesta es: irónicamente, conjugando a la vez la versión que Quintiliano y Kierkegaard dan de la ironía. Debe sobreentenderse, por tanto, que “irónico” no abriga en este contexto ningún matiz de burla, sino más bien el sentido de una lectura “a contrario”, basada en el reconocimiento de los dos errores que acabo de comentar. Para ello, tomo nota del consejo de Hayden White cuando en su ensayo “The Burden of History” aconseja al historiador contemporáneo comprender “el valor del estudio del pasado no como un fin en sí mismo, sino como una manera de proporcionar perspectivas sobre el presente que contribuyan a la solución de problemas peculiares de nuestro tiempo” (White, 1978, p. 48). La lectura irónica procede en este caso tanto a través de figuras del plano de la expresión como del plano del contenido.

En el *Manifiesto*, Marx afirma con contundencia que los proletarios “tienen que *destruir* todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente” porque, según decía unas líneas antes, “el proletariado no tiene propiedad” (p. 37, la cursiva es mía). Si en lugar de “destruir” leemos “deconstruir”, entonces evitaremos muchos de los errores cometidos por las dos posiciones antes descritas. Tal y como ha puesto de manifiesto Žižek y Boltanski-Chiapello, la destrucción ha llevado en el terreno político a la creación de un subproducto capitalista, lo que quiere decir que se reinstaló lo que se tenía la intención de derrocar. Como apuntaron Heidegger y Derrida, no tenemos otro lenguaje contra la metafísica que el de la propia metafísica. Lo cual no quiere decir que debemos permanecer anclados en ella a manera de un destino fatal (interpretación ésta muy habitual entre los que no saben cómo posicionarse ante la deconstrucción), sino que la única manera de describir y crear nuevas reglas positivas es partiendo del reconocimiento de que uno no puede desprenderse simplemente de los viejos lenguajes.

Si el marxismo ha sido asimilado deconstructivamente por el capitalismo, un gesto político sería el de asimilar deconstructivamente el propio capitalismo. El/a proletario/a, el/a sindicalista, el/a funcionario/a, el/a político/a, el/a profesor/a, la asociación de mujeres maltratadas, el/a periodista, se comportan deconstructivamente en política desde el momento en que logran cambiar las reglas del juego y ofrecen otras tantas reglas positivas. Para ello, la práctica de lo que podemos llamar **encriptamiento institucional** resulta esencial. ¿Qué quiere decir encriptamiento? En el caso de la deconstrucción marxista, y frente a la destrucción marxista, un rechazo de la violencia como lucha política dentro del marco democrático. En los “Principios del comunismo” Engels ante la pregunta “¿será posible suprimir por vía pacífica la propiedad privada?” responde que “Sería de desear que fuese así, y los comunistas, como es lógico, serían los últimos en oponerse a ello. Los comunistas saben muy bien que todas las conspiraciones, además de inútiles, son incluso perjudiciales” (p. 70)³. El único supuesto bajo el que Engels aconseja la violencia es en el caso de la represión del proletariado por medios violentos, por medio de lo que Althusser llamaría los aparatos represivos del Estado en acciones violentas. En un marco democrático, ese tipo de acciones no son las habituales y, en cualquier caso, el mismo Engels reconoce que todas las conspiraciones son perjudiciales. Otra cosa distinta es lo referido

a aquellas situaciones no democráticas en las que la violencia, fruto de regímenes dictatoriales o fundamentalistas, es la práctica habitual. Sobre ello habría que hablar en otro texto y en otro momento.

Los encriptados son aquellos que hacen política bien al margen de los partidos políticos (desde las diferentes asociaciones del marco democrático hasta las ONG y un largo etcétera), bien desde dentro de los partidos políticos como individuos y grupos que participan de las “ideologías” pero no pertenecen totalmente a ellas. Participan sin dejarse absorber por la línea oficial, pero participando en ella. ¿Qué finalidad persigue esa disposición? Cambiar, de forma siempre contextual y en relación a problemas concretos (pongamos por caso, la legalidad a propósito de los maltratos físicos y psicológicos; la actitud ante la investigación de las células madre; la situación de la Universidad y de la Escuela pública; la posición del trabajador del campo y de las fábricas, etc.) lo que son los presupuestos teóricos de tales partidos, de forma que su acción política se desprende de su función meta-teórica. Decir que la acción política se desprende de una función meta-teórica puede sonar extraño, pero se comprenderá mejor si utilizamos el paralelo de los textos legales. En el terreno judicial, es el cambio de los supuestos legales lo que acarrea un determinado tipo de cambio en cuanto a las decisiones de los jueces. Del mismo modo, es el cambio en los programas y en los supuestos de los partidos los que permiten actuar de una manera o de otra. Se trata, en definitiva, del carácter práctico de la teoría tal y como fue descrito por Althusser. Dentro de su libro *Pour Marx* (1965) hay un capítulo titulado “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, en la que habla de lo que él mismo denomina la “práctica teórica”. ¿Qué es la práctica teórica? Sencillamente el hecho de que la teoría no deja de ser un tipo de práctica social con sus efectos y sus consecuencias. Como tal, la teoría es una manera de ejercer una acción directa en la realidad, y el producto de esa acción es lo que comúnmente llamamos *conocimiento*. “Diremos, muy esquemáticamente, que los medios de trabajo teórico que constituyen su condición misma, la teoría y el método, representan el lado ‘activo’ de la práctica teórica, el momento determinante del proceso” (Althusser, 1965, p. 142 de la trad. esp.).

Como la resistencia ante las acciones teórico-prácticas de los encriptados (pensemos en los verdes habitando el partido socialdemócrata de Gerhard Schröder (SPD) en Alemania, o presentándose en España junto con el PSOE) es y será tan inmensa, resulta fundamental mantener viva la llama de la crítica radical. ¿A qué llamo “crítica radical? Volviendo de nuevo a los planteamientos de Boltanski-Chiapello, digamos que la crítica radical surge de la “vivencia de una experiencia desagradable que suscita la queja, ya sea ésta padecida personalmente por el crítico o el resultado de una conmoción por la suerte de otro” (Boltanski y Chiapello, 1999, p. 83). Es una crítica que surge de la indignación y del sufrimiento. Como estos autores apuntan, tanto la indignación como el sufrimiento no conducen de una manera inmediata a una crítica articulada, ya que requieren “de un apoyo teórico y de una retórica argumentativa” (Boltanski y Chiapello, 1999, p. 83). Curiosamente, lo que hoy en día permanece viva es la indignación y el sufrimiento, mientras que la teoría práctica de la que estamos hablando se halla en estado de desmantelamiento. De ahí la necesidad de que el encriptado se aplique en la construcción de esa teoría y esa retórica con los fines deconstructivos de los que vengo hablando.

Los encriptados han de provocar miedo, no por la violencia, sino por su amenaza constante e irredenta de dejar al descubierto las deficiencias de una acción política, judicial o administrativa. Y no se trata de “reformas administrativas realizadas sobre la base de las mismas relaciones de producción burguesas, y que, por tanto, no afectan a las relaciones entre el capital y el

trabajo asalariado” (p. 55), palabras éstas que Marx y Engels dirigen contra lo que llaman “socialismo conservador o burgués”. ¿Por qué? precisamente por la función metateórica de los encriptados, crítica cuyo objetivo centrado en la erosión debe ser imprevisible en cuanto al tipo de democracia que de ello resultará. Pervierito a Marx: “los encriptados [comunistas, dice él] no forman un partido aparte (...) No tienen intereses que los separen del conjunto de acciones políticas [del proletariado, dicen Marx y Engels] (...) No proclaman principios especiales (...) Son el sector que siempre impulsa adelante” (p. 40). Marx había dicho ya en las *Tesis sobre Feurbach* que no se trata de interpretar sino de transformar, y, por eso, unas líneas más abajo, apunta que “las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas (...) No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales...” (pp. 40-41). Los encriptados, al contrario, se basan en ideas y en interpretaciones transformadoras a sabiendas de que no hay condición real sin el espectro que la persigue.

El miedo que provoca esa crítica radical es una herencia del *Manifiesto*, pues ¿cuál es la retórica de éste sino el producir miedo en su narratorio textual y empírico? Apela directamente a una segunda persona del plural, la amenaza, su tiempo privilegiado es el futuro: “Desaparecida la compraventa, *desaparecerá* también la libertad de compraventa”, “os horrorizáis” de que se quiera abolir esto y lo otro, y os horrorizáis con razón, horrorizaros, pues, porque vamos a por vosotros: “...nos acusáis de querer abolir vuestra (...). Efectivamente eso es lo que queremos (...) vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley” (pp. 43-44). ¿Nos reprocháis? Sí, pues adelante, “confesamos este crimen”, prepararos, vamos a acabar con la mujer y el hombre como simples instrumentos de producción (p. 45), etc. De ahí que el encriptado recupere las críticas tradicionales contra el capitalismo. Éstas, de acuerdo con Boltanski y Chiapello, son de dos tipos: la crítica artista (que yo prefiero llamar “romántica”) y la crítica social. La primera ve en el capitalismo una fuente de desencanto y de inautenticidad, y una fuente de opresión opuesta a la libertad, la autonomía y la libertad; la segunda ve en el capitalismo una fuente de miseria y de desigualdad (hoy aplicable a la relación de los países democráticos occidentales con la emigración y la situación en el tercer mundo) y una fuente de oportunismo y egoísmo.

No cabe duda de que el *Manifiesto* está atento a esos dos tipos de crítica, aunque se decante en mayor grado por la crítica social. Así, por ejemplo, en Marx y Engels parece haber una velada (sólo velada) nostalgia por una autenticidad pasada, por ejemplo religiosa. La burguesía, dicen, “ha ahogado el éxtasis del fervor religioso” (p. 29). La crítica de la religión por su parte era plana, banal, observaba únicamente el uso que de la religión hacían las clases dominantes, y no advirtieron que la religión profunda oponía una visión del mundo más realista, más ajustada a las condiciones reales de lo que ellos jamás pudieron imaginar. El encriptado, los encriptados, son conscientes, siguiendo a Hayden White, de que el género en que está escrito el *Manifiesto* emplea:

1) un modo de fabulación cómico (la lucha de clases es trágica, pero el triunfo del proletariado nos traerá una realidad sin clases, sin valores de cambio, sin plusvalías, donde las mujeres y los hombres serán iguales y donde los conflictos internacionales ya no tendrán sentido). En esto su construcción narrativa no es distinta de la de cualquier otro manifiesto vanguardista. El marxismo pertenece a la época de las vanguardias decimonónicas (recuérdese el Círculo de Friedrich Schlegel).

2) un modo de explicación mecanicista y/o metonímico (“el mecanicista no ve los elementos del campo histórico -dice White- como formando parte de una relación entre un todo y

una parte, sino más bien en términos de una relación entre una parte y otra parte y según la modalidad de la causalidad” (White, 1978, p. 66); y

3) un modo de implicación ideológica radical.

Sin embargo, la religión (Simone Weil, por ejemplo, y ya antes San Pablo y otras figuras que no es necesario nombrar) es más lúcida al percibir que la apertura del *Manifiesto*, “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clase” ha de ser reescrito de la siguiente manera: “la historia de todas las sociedades ha sido, es y probablemente seguirá siendo, la historia de la lucha de clases”, de ahí la necesidad de una crítica radical, perpetua y en constante cambio. Lo que Marx no vio es que desde la *Iliada* hasta la destrucción de las torres gemelas, desde los genocidios judíos hasta la hambruna africana, lo que prevalece es lo que Simone Weil denominó la *gravedad*. Frente a ella, hay dos opciones: o la gracia (cosa más bien sobrehumana) o la crítica radical de esa gravedad.

El encriptado, yo, tú, ustedes, vosotros, sabe que lo que Marx y Engels dicen en un momento del Manifiesto sobre el “lumpenproletariado”, es decir, que “está más bien dispuesto a venderse a la reacción para servir a sus maniobras” (p. 37), es tristemente algo aplicable a cualquier punto de la escalera de las clases y de los grupos. El lumpenproletariado es, en realidad, el símbolo de esa gravedad que a todos afecta, en lo individual y en lo colectivo, y que nos avisa de que el fatalismo y el desánimo en el terreno de la crítica indignada y sufriente es posiblemente lo más perjudicial. Recuperar a un Heidegger desfigurado, deformar el sindicato, es un cometido arduo, pero deseable. El poder no se posee, sino que se ejerce, decía Foucault. El encriptado lo sabe y por eso, cuando mira el abismo de la gravedad, clama al cielo, algo tan fantasmagórico y poco marxista, ya véis vosotros.

Notas

¹ Cito el texto del manifiesto por la siguiente edición: Marx y Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Moscú, Editorial Progreso, 1990.

² Como ya se habrá adivinado utilizo el concepto de “deconstrucción” en un sentido poco riguroso, más cercano a la deformación y la perversión que a procesos situados en las “condiciones de posibilidad” de elementos trascendentales. Es un uso “deconstructivo” de la “deconstrucción”, que es posible encontrar en prácticas tachadas de excesivamente salvajes.

³ Este cuestionario titulado “Principios del comunismo” y contestado por Engels está publicado junto con el *Manifiesto Comunista* en la edición citada, pp. 61-78.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALTHUSSER, Louis (1965), *Pour Marx*, Libraire François Maspero. Trad. esp. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1973 (9ª ed; la primera ed. es de 1967).
- ASENSI PÉREZ, Manuel (1994), *Espectropoética, Derrida lector de Marx*, Valencia, Episteme, Eutopías 2ª época.
- BAECHLER, Jean (1995), *Le capitalisme*, Paris, Gallimard (2 vols.). Trad. esp. *Los orígenes del capitalismo*, Barcelona, Península, 1976.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Minuit. Trad. esp. : *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.
- BOURDIEU, Pierre (1984), *Homo academicus*, Paris, Minuit.
- DE MAN, Paul (1986), *The Resistance to Theory*, Minnesota, University of Minnesota Press. Trad. esp. *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990.
- DERRIDA, Jacques (1993), *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.
- FUKUYAMA, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press.
- WEBER, Max (1920), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon. Trad. esp. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998.
- WHITE, Hayden (1978), *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- ŽIŽEK, Slavoj (2000), *The fragile absolute or, Why is the Christian legacy worth fighting for?* Trad. esp. *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pretextos, 2002.

