

## EL PODER EN LA NUEVA FILOSOFIA

### 1. METAFISICA DEL PODER.

El tema del poder es fundamental en la Nueva Filosofía. Sin una consideración previa de lo que es y significa, no se logra entender el mundo en que nos ha tocado vivir. Se necesita incluso fijar la atención en el poder durante largo tiempo para comenzar a pensar con sentido<sup>1</sup>.

El descubrimiento del puesto central del poder en la reflexión filosófica se atribuye a la lectura de Platón, o de Hegel, o de Nietzsche, o de Lacan, o a la participación en la experiencia revolucionaria de mayo del 68. En cualquier caso puede considerarse característica de los nuevos filósofos la preocupación por el esclarecimiento de la esencia del poder.

«Es conocida —afirma B. H. Lévy— la vieja pregunta de los filósofos: ¿Por qué existe el ser más bien que la nada? Probablemente ahora el nuevo problema del que sería preciso disponerse a hacer, si no nuestro vértigo, por lo menos nuestra obligación, sea éste: ¿Por qué existe el poder más bien que la nada?»<sup>2</sup>. Se impone investigar por qué existe el poder, cómo se origina, de qué forma impregna y condiciona las relaciones interhumanas, cuál es la causa de su perennidad a través de la historia a pesar de tantas rebeliones. «No tiene sentido filosofar fuera de este espacio. La filosofía no merecía una hora de esfuerzo si no tomara, en primer lugar, la forma y la figura de lo Político»<sup>3</sup>.

La relevancia concedida al poder en la reflexión filosófica adquiere pleno sentido cuando se le identifica con el ser, con la totalidad de lo real. El poder lo abarca todo, lo asimila todo. Y lo que no logra asimilar y dominar lo destruye o lo condena a las tinieblas exteriores de lo marginal e irrelevante. «Lejos de romper maliciosamente la trama del tejido social, el poder es el costurero que fabrica el paño de toda realidad»<sup>4</sup>. Construye el mundo, lo recorta y moldea a su capricho. He aquí una convicción que conduce inevitablemente a un pesimismo rudo y abrupto. Si al poder se le concede un peso tan enorme, es inútil soñar con proyectos de liberación de los mecanismos de dominio.

Bernard-Henry Lévy hace una dura crítica a la izquierda marxista y a la izquierda libertaria por transmitir a las masas una idea falsa

1 Debate entre Ch. Jambet - G. Lardreau y G. Hertzog, en *Le Magazine Littéraire*, nn. 112-13 (mayo de 1976).

2 B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain* (Grasset, Paris 1977) p. 15.

3 *Ibid.*, 15.

4 *Ibid.*, 58.

y optimista del poder. La teoría marxista hace consistir el poder en la manipulación de los hombres mediante una ideología, una mentira, que una vez instalada en las conciencias, les incapacita para reconocer su opresión. Pero esa astucia del Amo puede sacarse a la luz y exorcizarse. Basta que el rebelde se convierta en maestro de verdad, conozca la causa de sus cadenas, despierte de su somnolencia y oponga su saber a la astucia diabólica de la ideología del opresor. Explicación sumamente fácil. Simple herencia del siglo de las luces. La luz del saber disipará las sombras de la ignorancia y de la opresión.

La teoría marxista, por una parte, parece tomar en serio el peso del poder y la astucia de sus resortes secretos. Por otra, el poder se disuelve fácilmente con el avance irresistible de la luz de la razón. Pero la historia real se encarga de probar que la cuestión no es tan fácil de resolver. La ilustración del proletariado acerca de los misterios de la explotación y de la astucia del capital no ha podido evitar que continúen existiendo opresores y oprimidos, ni que el capital siga triunfando bajo los auspicios del capitalismo liberal o del capitalismo de Estado. Un esclavo puede tener plena conciencia de la causa de sus cadenas y seguir en su condición de esclavo<sup>5</sup>.

Para la izquierda libertaria lo que eterniza el poder no es la astucia del príncipe, sino el amor del esclavo. Los hombres son siervos porque desean servir voluntariamente. En la raíz de todo está el deseo y en el deseo hay goce. El poder, lo mismo que la cultura, encuentran su explicación en una perversa microfísica de pulsiones, deseos, flujos y goces. Deleúze y Guattari prolongan las especulaciones de Reich, jugando con la categoría suprema de libido, entendida también en clave materialista, como lo exige el aire del tiempo. El Amo se convierte en ídolo de un culto que no ha suscitado, en ser inocente colocado en el trono y despertado de su somnolencia por los clamores de la plebe deseante. Si Hitler subió al poder, se debió al hecho de que las masas alemanas lo desearon. Detrás de todo poder tiránico se encuentra la verdad secreta de las pulsiones de la plebe que goza con la sumisión<sup>6</sup>.

En la teoría libertaria de los maestros deseantes el poder se presenta con mayor consistencia ontológica que en la teoría marxista. Pero no deja de concebirse como una proyección de pulsiones entendidas en clave de una economía libidinal, al estilo del crudo naturalismo de Lyotard, con lo que resulta fácil desvelar sus secretos e incluso destruirlo. Si es el deseo el que entroniza al Amo, está claro que un deseo ondulatorio, transversal, desviado, invertido o parásito puede derribarlo de su trono. Basta dejarse llevar por los mil fuegos del deseo y romper las cadenas con que el Amo reprime la fuerza de las pulsiones, reduciendo a unidad lo que es energía neutral, pluralidad aleatoria, impulso anterior a toda regulación y a toda ley.

Resulta divertido leer la despiadada crítica que hacen Lardreau y Jambet de la *Economía libidinal* de J.-F. Lyotard. Es cómico y siniestro a la vez que alguien se dedique a ensalzar un deseo errante, expansivo,

<sup>5</sup> *Ibid.*, 17-19.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 20-22.

gozosamente estúpido, sin principio, ni dirección, ni finalidad<sup>7</sup>. El desencadenamiento del deseo, sin límite ni norma, sólo puede conducir al caos de la barbarie, a la proliferación de nuevas esclavitudes, a la perversión sexual, a la exaltación racista, al terrorismo, a la droga.

Pero donde se aprecia mejor la ingenuidad de la filosofía deseante es en la convicción de la inocencia del deseo. Se postula un deseo anterior al poder y a la ley. Bastará librarlo del encorsetamiento a que ha sido sometido por las ordenanzas del príncipe para poder contemplarlo en su vigor y pureza original y disponerse a vivir en la sociedad armónica y reconciliada que surgirá del deseo liberado. Y esto se defiende después de haber escuchado los lamentos en contra de la sociedad de consumo por dedicarse a suscitar deseos y necesidades superfluas, dando lugar a un hombre unidimensional totalmente sometido a los intereses del poder. La verdad es que el deseo nunca es autónomo en relación al poder y a la ley. Si en un momento se decreta que hay que dar rienda suelta a la energía libidinal, es imbécil entusiasmarse con el decreto del Amo. Lo inteligente será preguntarse a qué intereses sirve el decreto.

Es el poder el que determina en cada momento lo que es valioso, lo que merece la pena desear. Si el poder impregna la totalidad de lo real —sostiene Jambet— no hay deseo que no pertenezca al Amo<sup>8</sup>. La misma tesis es defendida por Lévy: «No hay deseo original o parasitario, no hay deseo rebelde o corrosivo que no sean simples versiones de la pura voluntad del Amo»<sup>9</sup>. Esto se debe a que «no es el deseo el que produce el poder, sino que es el poder el que produce, estructura y hace posible el deseo»<sup>10</sup>. Desde su momento original el deseo está impregnado de normatividad. Es inútil, por tanto, buscar la felicidad a través de la descodificación de los mecanismos deseantes. Querer hacer trabajar contra la opresión un deseo liberado de la impronta del poder y la ley equivale a usar una fuerza sin consistencia ni estructura que no lleva a parte alguna.

Deleuze y Guattari conciben el deseo como positividad afirmación, plenitud, expansión ilimitada. Pero aquí nos encontramos con una nueva trampa. El deseo, el *eros* platónico, es deficiencia radical de ser, búsqueda incesante de plenitud, aspiración a un absoluto ausente. Está claro que esa aspiración no podrá apagarse con los objetos múltiples del mundo fenoménico. Será preciso reducir la multiplicidad y variedad de los fenómenos a orden, a unidad, a cultura. Sólo así se conseguirá la impresión de hallarse ante la totalidad a la que aspira el deseo. Y es precisamente el poder el que elabora la totalidad ordenada y muestra al deseo, de por sí ciego, el camino hacia la plenitud que le falta. El deseo busca desde el primer momento la regulación de los impulsos del inconsciente, la totalidad ordenada, la censura, la ley y el legislador. «Como ya viera Platón, el poder del Amo y la necesidad de la ley se fundan en

7 G. Lardreau y Ch. Jambet, *L'Ange* (Grasset, Paris 1976) pp. 213-26.

8 Ch. Jambet, *L'Apologie de Platon* (Grasset, Paris 1976) p. 19.

9 B.-H. Lévy, o. c., p. 48.

10 B.-H. Lévy, o. c., p. 47.

el conocimiento del deseo y no en su desconocimiento<sup>11</sup>. Al desaparecer Dios como plenitud del deseo, la dogmática se seculariza y el Amo ya no puede exigir la represión de los mecanismos deseantes. Prometerá llevarlos a su pleno desarrollo. Pero lo hará mediante el falseamiento de la naturaleza del deseo y mediante un nuevo orden impuesto por exigencias de nuevos absolutos: lo social, la historia, la revolución, el deseo, la sexualidad. Así se explica que todo movimiento libertario termine por instalar un nuevo poder, un nuevo amo, un nuevo legislador. Los nuevos filósofos han aprendido de Platón, Freud y Lacan a desconfiar de las promesas revolucionarias. Este último concederá todo su peso al significante-patrón dominado por el deseo de que exista todo lo que nombra y todo aquello a lo que se refiere. Para ello se armará de un lenguaje bien estructurado y de un saber de dominio en su afán de superar la deficiencia constitutiva del deseo. El resultado será un discurso de la totalidad intramundana, replegada sobre sí misma, en la que no hay lugar para la alteridad y en la que se refuerzan las cadenas de la sujeción. Para la mayoría de los nuevos filósofos no hay liberación posible sin postular un deseo distinto al deseo intramundano. Se impone admitir, con Platón, que el ser y la verdad no pertenecen a este mundo, sino que se encuentran en ruptura metafísica con él.

Ni la astucia del príncipe ni el deseo de sumisión logran explicar el poder. Según Lévy el poder surge del simple lazo social como una maldición. En términos lacanianos los hombres se juntan y ceden a la tentación de comunicarse porque tienen un cuerpo y los cuerpos no logran fundirse, y porque les agujonea la radical insuficiencia que les habita. Desde el momento en que surge la socialidad comienzan a funcionar los mecanismos del dominio y de la sujeción.

Ha de evitarse concebir el poder como si fuera una cosa. Es más un ideal del yo, un super-ego exteriorizado y proyectado sobre un cielo ideal, una hemorragia del cuerpo social, olor desagradable de un organismo sucio y enfermo desde el origen. Es una imagen irreal, una mentira, un fantasma en sentido fuertemente freudiano. Sólo en el freudismo se encuentra una palabra capaz de evocar ese «todo y nada» que es el poder. Se trata de la palabra fantasma.

Al no ser el poder una cosa, no puede localizarse en las instituciones, ni en las estructuras, ni en las funciones, ni en las personas. Pero las hace posibles. El poder es una mentira que hace vivir. Abarca la totalidad de lo real, da consistencia al mundo, es su horizonte omnicomprendivo. El Amo es el nombre de todos los nombres, el innombrable que nunca cesamos de nombrar, el ilocalizable que está en todas partes, el irreal que da consistencia a toda realidad. De donde se deduce que toda ontología es, en el fondo, una política<sup>12</sup>.

Para construir su teoría del poder, Lévy interpreta a Freud a través de la obra de Lacan. El significante-patrón y los diversos mecanismos de dominación descritos por Foucault y los autores de la escuela de Frankfurt son elevados a categoría ontológica, universalizando el poder y pres-

11 G. Lardreau - Ch. Jambet, *L'Ange*, cit., p. 27.

12 B.-H. Lévy, o. c., pp. 27-34.

cindiendo de sus determinaciones concretas. Existen ciertamente efectos del poder que repercuten dolorosamente sobre los hombres, existen príncipes, Estados, agentes del poder fácilmente localizables, pero es preciso distinguirlos del Amo en general que no es algo material, ni posee una esencia en el sentido de los filósofos. Es un ente de razón aparentemente innombrable, una forma de ser que consiste en la forma misma de pensarlo. No puede ser destruido por la revolución ya que se desconoce su origen, el lugar donde reside, la densidad que posee. El poder es la forma transfigurada de un mal radical e insondable para el que no hay redención posible. Es la enfermedad que acompaña siempre al deseo de vivir o de sobrevivir.

En la historia han existido hombres capaces de narrar la atroz comedia del «querer vivir» y el horror del simple lazo social. Son los fugitivos de la sociedad, los ángeles de la desesperación: Platón, Schopenhauer, Artaud, Bataille, los surrealistas malditos, los pequeños maestros románticos. Y sobre todo Rousseau, el maldito de su siglo. Supo detectar los miasmas de las famosas luces y la barbarie que acompañaba a la idea de libertad de Voltaire y Diderot. Defendió la imposibilidad de socializar el bien y la felicidad. Allí donde hay relación al otro hay ya distancia, separación, división, rivalidad, amor propio, dilatación del hombre en su ser y en su apariencia, relaciones de dominio y sujeción. Rousseau dejó claro en el «Emilio» que no puede haber felicidad en la institución social. Por eso la idea de una sociedad buena es absurda y contradictoria y la idea de bien público un invento de soñadores que pronto se convertirán en asesinos. Todo esto quiere decir que el poder nace con el lazo social y tiene como misión fundamental convertir a la «multitudo dissoluta» en cuerpo de un soberano. Rousseau no dice, como los maestros del derecho natural, que el poder durará tanto como la naturaleza humana. Pero sí afirma que subsistirá mientras haya lazo social, cultura e historia. Y esto mismo vendrá a decir Hegel, tan contrario a Rousseau en tantos aspectos. La conciencia sufre el martirio de la enajenación en la relación al otro, en las obras que realiza, en la objetivación en un mundo que es negatividad, contradicción, separación, desventura dialéctica<sup>13</sup>.

Lardreau y Jambet opinan que también es éste el mensaje del último Freud. «Si es preciso poner todos los medios para que exista el analista, con el fin de que pueda armar al sujeto, esto significa que el sujeto está siempre y necesariamente desarmado»<sup>14</sup>. El hombre está condenado a llevar sobre sus espaldas la impronta de la censura y el sello del Amo.

Causa sorpresa la creencia de los nuevos filósofos en un poder genérico que se expresa en la ley y fundamenta los señoríos y dominaciones particulares, domesticando a su antojo el deseo, la sexualidad, el trabajo, el pensamiento. Semejante creencia sólo puede explicarse, si el poder es capaz de superar los límites que impone lo real, la naturaleza, la cultura y la historia. De hecho han sido acusados de no creer en lo

13 Cf. B.-H. Lévy, o. c., pp. 34-42.

14 G. Lardreau - Ch. Jambet, *L'Ange*, cit., p. 29.

real, de rechazar la ciencia, de no conceder valor alguno a la historia, de considerar toda forma de discurso como instrumento funcional al poder<sup>15</sup>. Después de todo, los nuevos filósofos son hijos de su tiempo y han aprendido del idealismo a tener lo real en poca consideración. De Lacan y otros estructuralistas han recibido el mensaje de que todo se reduce a discurso. De Marx y sus secuaces han aprendido a considerar la historia como la narración de las ofensas que las clases dominantes han infligido a los oprimidos.

«Sabido que el pasado no existe, actuar como si fuéramos historiadores, como si el pasado existiera»<sup>16</sup>. Es el axioma que hace posible la historia. Pero Proust supo ver que la discontinuidad de un pasado evaporado sólo adquiere consistencia cuando es invocada, memorizada y reconstruida artificialmente. Ya es sintomático que la historia comenzara siendo la narración del suceder de los príncipes y de los avatares de los Estados. Significa que donde hay Amo se produce la necesidad de dominar y manipular el tiempo, de hacer calendarios, de ordenar el discurrir caótico de los acontecimientos. La estrategia política es, ante todo, cronología, dominio del tiempo, búsqueda de la hora oportuna, disposición de los hechos de modo que antecedan y justifiquen el orden instaurado o que se va a instaurar. Lo real de los historiadores es lo que puede entenderse dentro de una sucesión ordenada. «Fundamentalmente la historia es, en el fondo, una lógica del orden. Nada cambia en realidad, pues el futuro no es la posibilidad imposible, sino el desarrollo simple de una cadena de acontecimientos que probablemente sucedan»<sup>17</sup>. Y establecer la lógica del orden de la historia pertenece al Amo. «Allí donde hay historia, donde hay voluntad histórica de plegar el desorden del incidente al orden de un tiempo lineal, allí hay siempre, de una forma o de otra, marca y garra del poder»<sup>18</sup>.

También pertenece al Amo dar un nombre a las cosas y a los acontecimientos y dominarlos por el hecho de nombrarlos<sup>19</sup>. Ya Adorno había puesto de relieve la relación íntima entre poder y estructura lógica del lenguaje. Pero algunos de los nuevos filósofos llegan a identificar el lenguaje con la forma misma del poder. Para Lévy no puede concebirse el lenguaje como un depósito neutro y aséptico del que se sirven todos los que hablan, como pensaba Aristóteles. Ni tampoco como un instrumento político del que se sirven sucesivamente los opresores y oprimidos, como pensaba Marx. Ni siquiera como un juego en el que participan los que luchan por el poder, como piensa Foucault. El lenguaje debe concebirse como la expresión misma del poder. «Hablar equivale, inevitablemente, a decir y articular la ley. No hay una palabra plena que no esté plena de prohibición. No hay discurso libre que no esté marcado con el sello de la tiranía. Dicen los lingüistas: la lengua es un *sistema*, una *estructura*, una red de prohibiciones y de barreras, una forma de

15 Cf. F. Aubral - X. Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie* (Gallimard, Paris 1977) pp. 61-75.

16 Cf. G. Lardreau - Ch. Jambet, *L'Age*, cit., p. 21.

17 J. P. Dollé, *Haine de la pensée* (Hallier, Paris 1976) pp. 63-64.

18 B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, cit., p. 65.

19 M. Guerin, *Nietzsche, Socrate héroïque* (Grasset, Paris 1975) p. 187.

no decir, un diccionario de impensables. La gramática es una policía, la sintaxis un tribunal, la escritura un broche sobre una unidad fundamental que balbucea sordamente la aparente mezcla de las palabras. Los filósofos dicen: ese tribunal, esa policía hay que entenderlos a la letra. Esa lengua disciplinaria, ordenada y disciplinante supone un legislador arbitrario y discreto. Si los hombres y los pueblos hablan, se debe a que han sido facultados para hablar por otro, y ese otro mítico tiene todas las características del Príncipe. Y los freudianos, finalmente, concluyen: ese Príncipe no es el Príncipe concreto, sino el agente y el soporte de todos los príncipes posibles. El legislador equivale a la red en la que se encuentran aprisionadas todas las lenguas»<sup>20</sup>. En esta perspectiva el lenguaje del Amo constituye el horizonte mismo del pensamiento. Siguiendo a Lacan, se concluye que todo es discurso. Y todo discurso manifiesta la voluntad del legislador. De donde se sigue que es inútil pretender liberar la palabra y devolvérsela al pueblo. Todos los pueblos hablan las lenguas de sus amos. En los diálogos de Platón, como en la plaza roja de Moscú, el pueblo es convocado para expresar su asentimiento a la voluntad del Amo. Es cuestión de saber preguntar y enseñar a las masas a poder responder.

Si todo es discurso dominado por el poder, ¿podrá éste encontrar resistencia en lo real, en la naturaleza, en el mundo? La respuesta ha de ser negativa, desde el momento en que no se cree en lo real ni en la naturaleza, ni en el mundo. «No existe la naturaleza. Sólo hay discurso sobre la naturaleza. Lo real no es más que discurso. O también: el mundo es un fantasma... Puesto que mundo y discurso son los dos nombres equivalentes de la suma total del ser del *Pleroma*, es decir, de los muchos *pleromas* históricos, el discurso tiene desde ahora el espesor, el peso del mundo, y el mundo la ligereza del discurso: *mundi volant ut verba, verba manent ut mundi*»<sup>21</sup>. Lévy sostiene que la naturaleza que objetivamos es una naturaleza construida, lo real un real realizado. Es la lección del idealismo: reconocerse cuando se conoce, poner una alteridad que sea remedo de la identidad, poner una resistencia al querer que sólo sea obra del querer. Los tecnócratas son hegelianos. Colocan problemas y barreras en la sociedad con el único fin de superarlos. Crean burocráticamente el desorden para superarlo mediante la burocracia. Los especialistas en marketing y los expertos en expansión del capital saben que lo real no existe, que un objeto es un super-objeto. Por eso son dignos de conmiseración los ecologistas y otras almas cándidas que hablan de una naturaleza desencantada y mancillada por la fuerza desatada de un capitalismo energúmeno y libidinal. Olvidan que es función del poder moldear y recortar lo real<sup>22</sup>.

Alguien podría pensar que los nuevos filósofos se verán obligados a detenerse ante el prestigio de la ciencia. Pero no es así. Para Lardreau se impone hacer un proceso a la ciencia, analizarla como una construcción ficticia, y denunciar su incapacidad para responder al deseo de

20 B. H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, cit., pp. 50-51.

21 G. Lardreau - Ch. Jambet, *L'Ange*, cit., p. 18.

22 B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, cit., p. 56-58.

verdad que anima al hombre<sup>23</sup>. Dollé se fija especialmente en la manipulación ideológica de la ciencia. Cuando no se tiene en cuenta la perspectiva popperiana, según la cual toda teoría científica es provisional y falsificable, se considera la definición que de la realidad da la ciencia como definitiva y última. De este modo la ciencia asume el papel de la metafísica. En nombre de la objetividad e infalibilidad de la ciencia se impone la obediencia a lo real definido y tal como es definido. Se explica así que los científicos reclamen el derecho a decir la última palabra sobre las cosas y los acontecimientos. «Los sabios tienden a la hegemonía absoluta: conocer, saber, gestionar del mejor modo posible el saber para mejor poder, ésta es su línea. Aspiran, no a discernir en sentido hipotético, sino a reproducir lo más fielmente posible lo que es real. Son pagados de todas sus fatigas cuando pueden proclamar: es así... Pero desgraciadamente ninguna ciencia ofrece objetivamente el objeto de la objetividad ni produce científicamente la ciencia de la ciencia»<sup>24</sup>.

La actitud de los nuevos filósofos ante la ciencia ha producido escándalo. Es el reproche mayor que le dirigen los marxistas Aubral y Delcourt. Guilles Deleúze expresaba su asombro con estas palabras: «Es desconcertante la forma en que los nuevos filósofos tratan la ciencia... Es la negación de toda política y de toda experimentación»<sup>25</sup>. El escándalo no proviene tanto de que rechacen la ciencia como ideología funcional al poder o hagan el proceso a una racionalidad de tipo instrumental, a semejanza de los autores de la escuela de Frankfurt. Lo que verdaderamente escandaliza es que hagan la crítica de la ciencia en nombre de la metafísica. Sin embargo, parece necesario aclarar que en la mayoría de las ocasiones los nuevos filósofos se refieren a las llamadas ciencias humanas que tienen como meta dirigir y gobernar a los hombres.

## 2. APOTEOSIS DEL PODER EN EL ESTADO.

El poder se encarna con fuerza inusitada en la organización estatal. Esto significa que corresponde al Estado definir lo real, suscitar y canalizar el deseo, nombrar las cosas y fijar lo decible y lo que no puede decirse, resucitar el pasado mediante una ordenación de los acontecimientos. Un Estado al que corresponden tan altas funciones no puede concebirse como el fruto de un pacto entre voluntades individuales. Se impone abandonar la interpretación tradicional del contrato social de Rousseau. «Si no existe una naturaleza original y el Estado es, en verdad, lo que he expuesto hasta ahora, ya no es suficiente denunciar la técnica del contrato y del pacto social, ni es suficiente demostrar que no existe una grey de individuos anterior a su agruparse. Es preciso ir más allá y decir a propósito del individuo lo que dice Nietzsche a propósito de

23 G. Lardreau, *Le singe d'or* (Mercure de France, Paris 1973) p. 89.

24 J.-P. Dollé, *Vote d'accès au plaisir* (Grasset, Paris 1974) p. 20.

25 'Gilles Deleuze contre les Nouveaux Philosophes', en *Le Monde* (20-6-1977) p. 18.



la conciencia, es decir, que necesariamente ha llegado tarde, puro efecto plástico de cuanto sucede antes de su advenimiento»<sup>26</sup>. Se dice paladinamente que es el Estado el que crea el individuo, le da consistencia, le impone deberes y le concede derechos. El Estado es lo originario y el individuo lo derivado. Aquí quedan en entredicho las pretensiones del personalismo. Del mismo modo se denuncian, en tono pesimista, las ilusiones de las corrientes liberacionistas. «Si el individuo, en el momento de su advenimiento, no surge más que como agente y soporte del poder, es necesario desembarazarse de los torcidos y conexos conceptos de opresión y liberación»<sup>27</sup>.

En 1975 aparece la obra de Glucksmann titulada *La cuisinière et le mangeur d'hommes*. Es un ensayo sobre «el Estado, el marxismo y los campos de concentración». La cocinera es aquélla de la que habla Lenin, asiática y un tanto retrasada mental, que ha de aprender a dirigir el Estado. Después de 60 años está en condiciones de poder hacerlo. El «derivador de hombres» es el Estado que expresa su verdad más íntima en los campos de concentración. Campos nazis y campos rusos, campos de la derecha y campos de la izquierda. En cualquier clase de campo se manifiesta la insignificancia del individuo frente al Estado. En nombre de una teoría supuestamente infalible, el Estado aterroriza a todos los que se desvían con las armas del miedo, del secreto, de la denuncia, de la pérdida de la dignidad moral. «En la jungla de los campos de concentración la víctima ha de ser ella misma el verdugo y la corrupción redobla la represión»<sup>28</sup>.

Lo que más sorprende a Glucksmann es la fuerza de la verdad oficial del Estado. Frente a ella de nada valen los testimonios de millones de víctimas. Se dan múltiples razones para justificar el Gulag, pero ninguna tan eficaz como el hecho de que el Estado ruso se proclame socialista. Semejante proclamación oficial le exime de ser acusado de capitalista y fascista, a pesar de explotar de forma descarada el trabajo humano y de reprimir toda forma de libertad física o espiritual. Los cretinos teóricos, que son legión tanto en la derecha capitalista como en la izquierda socialista, tranquilizan sus conciencias con su fe inquebrantable en la verdad oficial del Estado. Sin embargo, «que la URSS sea capitalista o fascista... lo leemos con todas las letras en el *Archipiélago Gulag* y sobre los cuerpos de los torturados. He ahí nuestras fuentes que no son distintas de las que consultaba Marx. Citad las vuestras, defensores del socialismo en Rusia, incluso acompañado de errores. ¿El texto de la constitución soviética? ¿Las declaraciones de los últimos dirigentes de turno? Sería como pretender hacer la historia del III Reich considerando "Mein Kampf" como el único testimonio digno de fe»<sup>29</sup>. Se da razón a los verdugos y se le quita a las víctimas. La razón del individuo se evapora ante la razón y el poder del Estado.

26 B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, cit., p. 80.

27 *Ibid.*, p. 82.

28 André Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (Seuil, Paris 1975) p. 29.

29 A. Glucksmann, o. c., p. 202.

Glucksmann busca antecedentes históricos del estatismo en la Roma imperial, en la Roma pontificia, en el gobierno de Luis XIV. Bajo la presión del parlamento, se funda en 1676 el Hospital General de París, encomendado a una administración laica y burguesa. En él son encerrados mendigos, pobres diablos, ladrones, enfermos, locos. Glucksmann no resiste a la tentación de comparar con los hospitales psiquiátricos rusos en los que son encerrados todos los que muestran conductas desviantes en relación con el Estado «racional». El encierro ruso estaría en conexión con el gran encierro que inauguró el orden burgués en la Europa occidental de los siglos xvii-xviii, superándolo en gran escala. Corona de la nueva razón, el Hospital General prefiguraría el campo de concentración<sup>30</sup>. Glucksmann se sirve de las aportaciones de Faucault sobre la historia de la locura en la época clásica.

En *Les maîtres penseurs* Glucksmann desarrolla una intuición ya presente en su obra anterior: la relación de causa a efecto entre la ideología y el Gulag. Las ideologías pueden ser consideradas peyorativamente como conjuntos de ideas simples que nutren las grandes masacres del siglo xx, sirviéndoles de justificación. «La ideología es aquello sin lo que los crímenes se cuentan con los dedos de la mano, a escala de Macbeth, y aquello con lo que los crímenes pueden multiplicarse a escala de una solución final o de un Archipiélago Gulag»<sup>31</sup>. Glucksmann recoge la tesis de Soljenitzin según la cual los personajes de Shakespeare se detienen ante una docena de cadáveres, porque las justificaciones son débiles y el remordimiento termina por corroerles el alma. Les faltaba una ideología para justificarse ante sus propios ojos y ante los ojos de los demás. Con la ideología, en cambio, los verdugos logran sentirse con la conciencia limpia, libres de recriminaciones, rodeados de respeto y de alabanzas.

Este nuevo enfoque hace innecesario buscar antecedentes del absolutismo del Estado en épocas lejanas de la historia. Es cierto que el pensamiento europeo está impregnado de absolutismo y de utopías desde su origen. Basta recordar a Platón, convertido al final de su vida en consejero del tirano de Siracusa, soñando con una ciudad ideal en la que el despotismo no deja resquicio alguno para el desorden, para las libertades individuales, para la vida íntima. Pero existe un momento en la historia en el que se da un salto cualitativo. El absolutismo regio y los proyectos utópicos de sociedad son sobrepasados. La fecha clave es 1789. Los franceses hacen su gran revolución —para Glucksmann sería preferible decir sus revoluciones— y con ella se desata el terror. Pero realizan la revolución como por azar, sin una ciencia previa de la revolución. En Alemania, en cambio, se reflexiona sobre el acontecimiento y se intenta comprender la revolución antes de hacerla. Para ello es preciso conocer el movimiento de la historia, determinar los caracteres de la sociedad necesaria y libre a la que tiende ese movimiento, encontrar los mecanismos para empujar la historia hacia su meta final. Es la tarea de la doctrina de la ciencia de Fichte, de la

30 Cf. A. Glucksmann, o. c., pp. 101-12.

31 André Glucksmann, *Les maîtres penseurs* (Grasset, Paris 1977) p. 123.

lógica de Hegel, de la crítica de Marx, de las genealogías de Nietzsche. Es la gran ilusión de los maestros pensadores <sup>32</sup>.

Se trata, en definitiva, de comprender la historia para poder dominarla, pues saber es poder. El pensador ambiciona ser Amo y el Amo busca el poder del saber. El revolucionario se arma de una teoría todopoderosa porque verdadera, según la expresión de Lenin, y el pensador se arma de un movimiento revolucionario para llevar a la práctica sus ideas. Es cierto que los teólogos cristianos habían intentado encontrar un sentido a la historia, pero se referían a una providencia, a un «Deus absconditus», a un «intellectus archetypus». Al historiador le quedaba buscar en los acontecimientos una simple confirmación del mensaje divino. Con la mundanización de la providencia trascendente, el hombre se convierte en sujeto único de la historia. Los acontecimientos se articulan científicamente, dando la impresión de una concatenación necesaria y verdadera. Aparece una ciencia de la transformación de la historia a través de la revolución. «Llamada a jugar un papel análogo al de la matematización copernicana de la naturaleza, la ciencia de la revolución implica la doble pertenencia de la revolución a la ciencia y de la ciencia a la revolución (genitivo subjetivo y objetivo a la vez). Todos los amos pensadores se afirman más rigurosos que los matemáticos en lo tocante al hecho de que en la historia que conciben las condiciones del dominio de la experiencia son las condiciones de la experiencia de dominio» <sup>33</sup>. Glucksmann acentúa el corte que se produce con la llegada de la ciencia de la revolución. El hecho ya había sido puesto de relieve por Jacques Ellul y por Bertrand de Jouvenel. Antes de 1789 las revoluciones se hacían contra la historia. Se trataba de desviar su curso, de impedir que se prolongara un presente juzgado insoportable, de retornar a una edad de oro que se había desvirtuado por las erosiones del tiempo y por la malicia de los hombres. A partir de 1789 la revolución deja de ser ruptura con la historia para convertirse en el fruto y la plenitud de su marcha ascendente. Con Marx la revolución termina por ser consecuencia de un fatalismo histórico, de un determinismo económico y social, de unos factores objetivos cognoscibles mediante el análisis científico. Una ciencia que conoce la marcha de la historia hacia una venturosa etapa final concede sobradas justificaciones a los funcionarios encargados de ajustar las cuentas a los nostálgicos del pasado, a los que se dejan manipular por la nobleza, por el clero, por la burguesía, o simplemente por intereses egoístas e irracionales. Las masas han de querer libremente y necesariamente lo que ha de querer su voluntad profunda y verdadera.

Lo cierto es que la ilustración nació con una tendencia sincera y profunda a liberar al hombre de la ignorancia y de la esclavitud. Los autores de la escuela de Frankfurt han puesto de relieve el desarrollo paradójico de la ilustración. Partiendo de la fe en el progreso y en la liberación del hombre, concluye en una creciente alienación. A la opresión económica, vigorosamente denunciada por Marx, han de añadirse la manipulación de los medios de comunicación de masas, la creación

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 148.

artificial de necesidades y deseos por parte de la sociedad de consumo, la alienación psicológica y psicoanalítica. Pero los nuevos filósofos no se contentan con la simple constatación de una dialéctica ilustrada que conduce a paradojas irritantes. Exigen la ruptura de esa dialéctica mediante el recurso a la metafísica, al arte, a la espiritualidad, a la religión. En este punto los filósofos marxistas F. Aubral y X. Delcour no pueden reprimir su enfado<sup>34</sup>. Se explica si tenemos en cuenta que los nuevos filósofos atacan violentamente al marxismo, después de colocarlo en la más ortodoxa dialéctica de la ilustración. Según Jean Paul Dollé, Marx comenzó siendo un auténtico revolucionario. Pero un día se encontró con el capital, concepto clave para interpretar la historia y máquina formidable en la estrategia revolucionaria para transformarla. Engels enriqueció la herencia y la II Internacional la asumió con todas las consecuencias. De este modo el marxismo se convirtió en un cientificismo metafísico, en un fideísmo implícito, usando la ciencia de la historia y de la revolución para una vasta empresa de ilustración del pueblo ignorante. Con el stalinismo aparecerá el terror del saber que impone su orden a lo real en nombre de una visión del mundo totalitaria, supuestamente científica, determinista, materialista<sup>35</sup>. El marxismo es la prolongación consecuente del siglo de las luces. Lévy lo afirma con su lenguaje despreocupado de los matices: «¿Qué es el Gulag? Las luces menos la tolerancia. ¿Qué es el plano quinquenal? El economicismo burgués, más el terror y la policía. El socialismo al poder significa el saber de las ilusiones liberales. El socialismo en acto es un *lapsus* del capital»<sup>36</sup>. Para Glucksmann «la ciencia de Marx recibe ya desde el primer momento toda la herencia de la *Wissenschaft* —filosofía realizada como ciencia— de Fichte y después de Hegel»<sup>37</sup>.

También para Maurice Clavel el desencadenamiento de los delirios del poder encuentra su justificación en un pensamiento pretendidamente científico, absoluto, exclusivamente mundano. La filosofía de las luces y el humanismo ateo implican una apoteosis tal de la razón que no puede menos de conducir a la muerte de Dios, a la muerte del hombre y al absolutismo político. El pensador ateo, liberado de toda instancia trascendente, se coloca en lugar de Dios, fuera del mundo, por encima del mundo<sup>38</sup>. Llevado de un furor parricida, asesina a Dios y asesina a los maestros que le anteceden por negación, oposición o superación. Es el caso de «nuestros tres maestros modernos: Marx, Freud, Nietzsche, santa trinidad de la Sorbona»<sup>39</sup>.

La cultura atea, racionalista y humanista ha creado un poder y un Estado a su imagen y semejanza. Es el Estado de la revolución francesa, del terror jacobino, del infierno capitalista y del Gulag marxista<sup>40</sup>. A los hombres de nuestro siglo les ha tocado contemplar una ideología, la

34 Cf. F. Aubral - X. Delcour, *Contre la nouvelle philosophie*, cit., p. 173.

35 J.-P. Dollé, *Le désir de révolution* (Grasset, Paris 1972) pp. 82-85.

36 B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, cit., p. 142.

37 A. Glucksmann, *Les maîtres pensurs*, cit., p. 231.

38 M. Clavel, *Ce que je crois* (Grasset, Paris 1975) p. 73.

39 *Ibid.*, p. 83.

40 *Ibid.*, p. 159.

más puramente humana en su ateísmo, que se revuelve contra ellos en términos que superan de lejos los tiempos de la peor cristiandad. Entre la Inquisición y el Gulag hay diferencias de grado y de naturaleza. En épocas de cristiandad inquisitorial siempre quedaba alguna oportunidad para escapar. En un sistema puramente científico y gestor, sin fe y sin los límites de la trascendencia, no hay posibilidad de escapar a la inquisición universal. La Inquisición, en sus años de mayor pujanza, era capaz de dar cuenta de 120 muertos. Al sistema del Gulag le basta un año para dar cuenta de tres millones<sup>41</sup>.

Lévy es más contundente a la hora de establecer la conexión entre el pensamiento ateo y racionalista y la estatolatría. «¿Es el totalitarismo lo nuevo de nuestro tiempo? Seguro que sí, pero es preciso añadir en seguida que es la crisis de lo sagrado la primera y decisiva. ¿Es el Estado bárbaro el presentimiento de lo que será nuestro futuro? Ciertamente, pero es preciso enraizarlo en ese oráculo inaugural que es el nacimiento del Estado ateo»<sup>42</sup>. El poder se ha comprendido siempre desde lo divino. La organización de la ciudad terrena era reflejo de la ciudad celeste. Lo trascendente era modelo y, a la vez, freno a los delirios del poder. Durante milenios el poder no logró desarrollar su inclinación al totalitarismo a causa del freno religioso. La político siempre necesitó un mundo divino como fundamento, modelo, punto de referencia e instancia última y lejana. Toda doctrina política proyectaba la legitimidad del orden social sobre un más allá de este mundo, sobre Dios o sobre el pueblo, concebido éste como sustituto de Dios, libre de pasiones, omnipresente, omnisciente y, al mismo tiempo, invisible y lejano. Incluso los reyes más absolutos estaban limitados en su poder por la benevolencia natural, los juicios de equidad, las leyes fundamentales del reino que legitimaban su autoridad, por el mismo Dios del que se consideraban contingente y pálido reflejo. Con el racionalismo humanista y ateo ha desaparecido el freno religioso. Lévy lo dice sin ambages, después de una sorprendente identificación entre el mal y la esencia del poder: «Si el Poder es el Mal, si quiere el Mal, si piensa el Mal, han sido necesarios dos mil años de creencias y de piedades para exorcizar e impedir sus efectos. Si existe un límite que ha preservado al poder hasta ahora de su inclinación natural a la caída y de su intrínseca verdad, ese límite es probablemente la religión considerada sencillamente como lazo y nacimiento social»<sup>43</sup>.

Lo nuevo en nuestro siglo está en el desenganche del poder de toda referencia a lo divino. «El mundo ha conocido, después de todo, sociedades sin historia y, según se dice, sin poder. Sociedades sin artistas y sin literatura. Pero es la primera vez, hoy, que prescinde de una referencia, de un enganche con lo divino. Es la primera vez que se rompe con ese deísmo difuso sin el que las sociedades jamás han funcionado. Es el crepúsculo de los dioses, preludio al crepúsculo de los hombres»<sup>44</sup>. A un poder desligado de lo religioso, como modelo y freno, sólo le

41 M. Clavel, *Dieu est Dieu, nom de Dieu* (Grasset, Paris 1976) pp. 148-49.

42 B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, cit., pp. 159-60.

43 *Ibid.*, p. 159.

44 *Ibid.*, p. 160.

quedan dos alternativas: ocupar el lugar de Dios, convertirse en lo absoluto, o dar bandazos según los intereses de grupos de presión, falto como está de un sólido punto de referencia y del prestigio de los símbolos sagrados. En ambos casos se está en camino hacia el desprestigio y la muerte de lo político y hacia el desencadenamiento de la barbarie. El ateo Lévy no es precisamente optimista respecto al futuro de los Estados sin religión.

Los maestros pensadores optaron por la absolutización del Estado en cuanto expresión máxima del poder. «La palanca de las ideologías —constata Glucksmann— tiene un punto de apoyo: el poder del Estado. Todas hacen pasar por él la transformación del mundo que programan. Los amos pensadores fueron los padres de las ideologías reinantes por el hecho de haber dado sus razones al Estado»<sup>45</sup>. No puede afirmarse que hayan sido los amos pensadores los que han inventado el Estado. Pero sí son responsables de haber descubierto una nueva forma de vinculación entre saber y poder, entre los expertos y la sociedad disciplinar, entre los intelectuales y el nuevo Estado. Los filósofos anteriores deducían de su acto de pensamiento la propia existencia o la existencia de Dios. Los amos pensadores deducen la existencia del Estado. «Los militantes de los Estados perfectos profieren en voz baja: pienso, luego el Estado existe»<sup>46</sup>.

El esfuerzo hegeliano por hacer concebir lo divino como immanente al mundo ha conducido a la estatolatría. Si en el Estado se concreta toda la densidad del espíritu objetivo, a él deberán dirigirse las esperanzas humanas, el culto y la veneración. De donde se deduce que «el Estado totalitario no es el Estado sin religión, sino la religión del Estado. No es el ateísmo, sino la idolatría en el sentido más literal»<sup>47</sup>. El individuo debe reconocer en el Estado la fuente de la eticidad y del derecho, el fin supremo, su realidad más substancial. Fuera de la substancia del Estado no hay salvación. Hegel hace el elogio de Sócrates por haber despertado el pensamiento en el hombre, pero le critica por no haber puesto su filosofía al servicio del Estado, fingiendo no saber nada, y sobre todo por apelar a la conciencia y a la norma moral que ésta descubre, ofendiendo la eticidad substancial del pueblo ateniense<sup>48</sup>.

Los hombres de hoy han asimilado la ideología hegeliana del Estado hasta el punto de que sin referencia a la institución estatal son incapaces de pensar el presente o el fuero. «Pueblos y clases capaces de Estado o incapaces. La alternativa vale para todos los maestros pensadores, jóvenes y viejos, de derecha o de izquierda. Fuera del Estado (presente o futuro) no se sabe lo que se quiere. En este punto todo mundo es hegeliano»<sup>49</sup>.

Ni siquiera la dialéctica marxista conduce a un resultado distinto. De nada vale que Marx profetice la desaparición del Estado. Desde el momento en que la esencia humana no debe concebirse como algo abs-

45 *Les maîtres penseurs*, cit., p. 123.

46 *Ibid.*, p. 118.

47 B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, cit., p. 162.

48 A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, cit., pp. 81-92.

49 *Ibid.*, p. 177.

tracto inmanente al individuo singular, sino como el conjunto de las relaciones sociales, tiene poco sentido hablar de la interioridad y dignidad de la persona. Se explica que en el marxismo se critique con tanta furia el egoísmo individualista para ensalzar lo colectivo, la especie, la vida del conjunto. En cualquier caso, es indispensable, pasar por la fase de un Estado bien organizado para llegar al paraíso. Marx y Engels «consideran históricos los pueblos (naciones) capaces de organizarse en un Estado racional moderno. No son históricos los otros pueblos (nacionalidades) que deben asimilarse, para sobrevivir, a los primeros, como la retahíla de checos, serbios, galos, bretones, bascos... «residuos despiadadamente pisoteados por la marcha de la historia». Para no mencionar más que de pasada los «gitanos rusos», los «estúpidos eslavos» de la Europa del Sur, o también, según Engels, «la raza más sucia de todas», a saber, los judíos de Polonia. En cuanto al resto de los continentes, a excepción de Estados Unidos, Persia y Afganistán, parece abocado a las tinieblas de la barbarie»<sup>50</sup>. Ya N. Berdjáev insistía en que comunistas y fascistas coinciden en afirmar que sólo la colectividad conoce la verdad. El individuo no puede descubrirla y menos hacerla valer contra la clase, el partido que la representa, el Estado que la encarna.

El alma jacobina del marxismo ensalza a los ilustrados destinados a dirigir la clase elegida del proletariado. Los cuadros del partido han de asumir el mando porque están en posesión de un saber infalible. Una vez que logran posesionarse de los resortes de la organización estatal, les corresponde educar a las masas y hacer que sus deseos desordenados y superficiales coincidan con sus deseos verdaderos y profundos. Para conseguirlo, se educa, se reeduca y, si aparece excesiva resistencia, se procede al lavado del cerebro. «Se reeduca en China —escribe Glucksmann— mediante la autocrítica de los errores. Cuanto más se reeduca tanto más cercana está la hora de la liberación. Una reeducación que llega a su fin implica la conciencia plena de los errores cometidos. Suponiéndote finalmente reeducado, los responsables te proponen la libertad, pero, ¿puede alguien plenamente consciente de sus errores pedir libremente algo distinto que permanecer en el campo?»<sup>51</sup>. En el Estado concebido por los maestros pensadores hay Amo y no hay esclavos porque todos los sujetos han recibido buena educación. La libertad de los individuos consiste en despedirse de sí mismos y pensar con el Amo, como el Amo, o más exactamente, que el Amo piense en todos y por todos. Incluso si la mayoría no está de acuerdo, la autoridad del Amo permanece incontaminada. Eso significa que el pueblo ha sido influenciado negativamente por la aristocracia, por el clero, por la burguesía, por intereses egoístas. Debe continuar el proceso de educación y de reeducación.

El gran estratega del proceso educativo es Hegel. Al margen de la dirección iluminante del Estado la plebe no sabe lo que quiere. Por eso ha de ser colocada en «posiciones socialmente definidas: la posición del niño o la del loco». El Estado considerará misión esencial educar al pueblo «ese gran niño que nunca está suficientemente educado». El

50 *Ibid.*, p. 106.

51 *Ibid.*, p. 17.

niño y la plebe son tierras vírgenes que el maestro pensador y el Estado instructor deben colonizar<sup>52</sup>.

Es vana la pretensión de interpretar a Hegel desde la perspectiva de una búsqueda noble de la armonía entre lo universal y lo particular, entre los derechos del Estado y los derechos del individuo. Al margen del organismo estatal, las partes carecen de vida, de eticidad y de verdad. Debe excluirse toda parte que se resista a perderse en lo universal, en aquello en lo que se encarna el espíritu absoluto, en lo que es el momento supremo de la eticidad. Para Glucksmann el paradigma de todo lo que el Estado excluye es el hebreo. Hegel se desencadena en insultos contra él. El hebreo es perverso, egoísta, individualista, obstinado, asesino, suicida. ¿Por qué oscuro motivo —se pregunta Glucksmann— el hebreo es colocado al lado del demente en el espacio de exclusión de la razón hegeliana? La respuesta es obvia. El hebreo reivindica el derecho a dirigirse por una ley extraña y distinta a la ley del Estado racional. Se empeña en mantener obstinadamente su singularidad. Para Hegel es hebrea toda forma de comunidad extraestatal, toda forma de vida colectiva al margen del control de la administración central. Es el caso de las comunidades religiosas de la Iglesia romana con la profesión de esos tres votos que alejan al ciudadano del matrimonio, del ejercicio de una tarea civil, de la obediencia exclusiva al Estado. Es también el caso de Antígona. A pesar de sus buenas intenciones, se atreve a contraponer la ley del más allá a la voluntad del gobierno de aquí abajo<sup>53</sup>.

No tiene sentido apelar al más allá, a las leyes divinas, una vez que lo absoluto se hace inmanente a la historia. En el historicismo hegeliano se convierte en relatividad histórica incluso el Origen, el Ser originario, el Pensamiento que se expresa en las diversas formas de pensamiento. De este modo —sostiene Dollé— se hace imposible escuchar la voz del Ser, cualquier voz que venga de otra parte, ya que la historia es un espacio cerrado, una totalidad que tiende a imponerse totalitariamente. El resultado de semejante concepción de la historia es la apoteosis del Estado, «pues no hay más historia que la del Estado»<sup>54</sup>. «La historia de la civilización mundial —afirma Glucksmann— no es más que la historia de los Estados. Estos mueren, ciertamente, pero nunca sin caer los unos en brazos de los otros. En el devenir del mundo hacen cadena y se pasan la antorcha de la cultura»<sup>55</sup>. Lo mismo afirma Lévy: «No hay historia antes del Estado y nada histórico sucede sin el Estado. Antes del Estado la historia no existe y con el Estado el tiempo se convierte en historia»<sup>56</sup>. Marx pudo anunciar triunfalmente en sus manuscritos económico-filosóficos de 1844 que había resuelto el enigma de la historia. Cuando asuman el poder aquellos a los que deje en herencia esa ciencia de la historia que desvela los secretos del origen, del medio y del fin, y permite conocer las radiantes avenidas del mundo, ¿quién osará oponerles la más mínima resistencia? Resulta divertido leer

52 *Ibid.*, pp. 177-80.

53 *Ibid.*, pp. 101-2 y 118-21.

54 J.-P. Dollé, *Haine de la pensée* (Hallier, Paris 1976) p. 64.

55 A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, cit., p. 115.

56 B.-H. Lévy, *La barbarie...*, cit., pp. 78-79.



las páginas en las que los nuevos filósofos ridiculizan las piruetas de los historiadores marxistas y no marxistas a la hora de encuadrar los acontecimientos en el esquema elaborado por Marx y Engels para resolver el enigma de la historia <sup>57</sup>.

La historia camina hacia un final feliz. También esta tesis hace parte del providencialismo secularizado. La ilustración profesa una fe inquebrantable en el progreso. El historicismo hegeliano cree en un espíritu que se afirma y se niega dialécticamente, pero siempre para reencontrarse superado y acrecentado después de cada batalla. Están puestas las bases de la fe en el «happy end» de la historia. El marxismo será el heredero legítimo de esa fe. Al final nos espera la sociedad libre y reconciliada, después de pasar por los dolores de parto de la lucha de clases y de la revolución. De este modo queda justificado cualquier acontecimiento histórico. «La historia, tal como es y se desarrolla, en sus caminos más radiantes y en sus errores más trágicos, es el espacio del bien, la engendradora de lo mejor, el camino seguro y bendito de la revolución obligatoria» <sup>58</sup>. Se explica que el hitlerismo pueda considerarse como un paso en falso de la burguesía, muy aleccionador por cierto, y los crímenes de Stalin como desviaciones, es decir, como lecciones.

El Estado recibe su prestigio del hecho de ser sujeto exclusivo de la historia. Pero también lo recibe de su racionalidad. Al este y al oeste crea el Estado un enorme aparato burocrático. Un día aparece S. Burocracio (Max Weber) con la misión de justificar racionalmente la burocracia. Pirámides de funcionarios y pirámides de papeles, justificándose cada estrato por el inmediatamente superior, encontrándose en la cúspide de la pirámide la justificación última. Lo que menos importa es que el individuo quede olvidado en el sistema burocrático. Un sacrificio más por la racionalidad del sistema y de los reglamentos surgidos de la mente de los expertos. «En una sociedad aparentemente tranquila, tranquilos sociólogos presentan al burócrata como funcionario de una racionalidad *desencantada*. No es el hombre de los fines últimos, sino el de los expedientes bien estudiados, el de los reglamentos objetivos, el de la disposición calculada y controlable de los medios definidos en función de fines prefijados por las autoridades legales. Y así sucesivamente. Ante los deseos contradictorios del público, se instala en una posición neutra, y ahí se encuentra uno de los secretos de su expansión: si dos administraciones se oponen, se crea una tercera para administrar el conflicto, de modo que se hace necesaria una policía para los policías, mediadores entre los servicios públicos y el público, y un nuevo servicio para esos mediadores. Inútil lanzar insultos contra S. Burocracio, pues si la burocracia no es racional, se la racionaliza por la burocracia, ya que de otro modo uno se inflige una administración diletante» <sup>59</sup>.

En la base de la creencia en la racionalidad de la organización estatal está la fe en la autoridad del texto. Fe que los marxistas comparten con todas las burocracias de los Estados modernos, a excepción de que el texto se designa con diversos nombres. Los expertos y los maestros

<sup>57</sup> Cf. A. Glucksmann, *Les maîtres...*, cit., pp. 291-310-(58); B.-H. Lévy, *La barbarie...*, cit., p. 87.

<sup>59</sup> A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, cit., p. 18.

pensadores definen la realidad e imponen la ley. Y lo hacen con un lenguaje matemático, modelo de señorío y dominación, empeñado en ser dueño de todo aquello a lo que se refiere. También recurren al lenguaje teológico por ser abarcador y dominante. Bien afirme que Dios existe o que Dios ha muerto, el lenguaje teológico se proclama dueño de lo divino, presentándose a sí mismo como prueba en su inexpugnable coherencia interna. Se explica el interés del Estado moderno por el control del lenguaje. Recurre al simple y brutal hacer callar a los disidentes, al lavado de cerebro, a la manipulación del lenguaje y de la información. De este modo se consigue que un gigantesco sistema represivo se haga pasar por la patria de la liberación del hombre. El disidente se queda mudo, porque fuera del lenguaje oficial sólo existe el caos.

El Estado moderno ama la luz y la transparencia. Está poseído por una especie de paranoia luminosa que tiende a suprimir las zonas opacas de la vida social e incluso las zonas secretas e irreductibles a la racionalidad de la vida interior de los individuos. Soporta difícilmente el derecho al secreto, al silencio, a la singularidad. Se conoce el resultado de esta tendencia en los países del socialismo realizado. Si la historia no cambia su rumbo, ése será el futuro de toda la humanidad. El Estado tiende a penetrarlo todo con su mirada, a reducir las zonas de libertad, a convertir la sociedad en una inmensa prisión panóptica. Mao «lanza campañas masivas para que nada permanezca oculto en la conciencia de las masas o en los corredores de la burocracia. Los conflictos estallan, caen las cabezas, el marco se transforma un poco, pero, al mismo tiempo, la alta vigilancia gana terreno, la visibilidad se refuerza, el centro permanece inatacado, encarnado en la persona del presidente (Hegel habría dicho del monarca). Mao u otro, el nombre no designa más que un lugar, el puesto del vigía y custodio, sale reforzado de la operación»<sup>60</sup>. Sin embargo, si el nombre del que ocupa ese puesto es pronunciado, sin referencia alguna al innombrable, entonces se designa la cúspide sobre la que descansa la legalidad «racional», el jefe autocrático y totalitario, que gobierna en su propio nombre y se coloca sobre la ley, con poder para hacerla y deshacerla. Es el «Führer», «il Duce», el «gran Timonel», el «Padre de los pueblos». He ahí un fenómeno típico de nuestro siglo. En nombre de la materia divinizada, de la raza o del proletariado, se diviniza la maquinaria estatal puesta al servicio de esos mitos, y a los líderes carismáticos que los encarnan.

La maquinaria estatal dispone de medios eficaces para que las muchedumbres abran su corazón y el cuerpo social sea penetrado por la luz de la racionalidad. Se invita al pueblo a que exprese su opinión en carteles murales, se recogen sus protestas, se le incita a que rompa con las cuatro antiguallas que Mao consideraba necesario destruir en las conciencias: el pensamiento antiguo, la antigua cultura, la antigua moral, las costumbres antiguas. Quedan así sentenciados los campesinos, alérgicos a la idea de progreso, los judíos, los cristianos aferrados a su fe, los nostálgicos del pasado. «Una vez colocado todo sobre el tapete,

60 *Ibid.*, p. 181.

el pueblo se encuentra como el niño hegeliano ante el educador, que dispone del monopolio de transmisión de informaciones e ideas (diarios, radio, televisión), del monopolio de la interpretación del texto (difusión de citas escogidas) y del monopolio de los resortes del poder (tal jefe traicionó hace diez años...). Cada uno ha vaciado su saco y así se corresponden el niño y la plebe con el educador, armado de lo que Hegel llama el «saber de los padres» mientras que el partido comunista chino le llama «marxismo-leninismo»<sup>61</sup>.

### 3. CONSIDERACIONES FINALES.

Lo que más sorprende, a la lectura de las especulaciones de los nuevos filósofos sobre el poder, es el uso de categorías totalitarias y abstractas: Poder, Amo, Ley, Deseo, Rebelde, Resistencia. Se trata de categorías conceptuales que terminan por significar muy poco por querer abarcar demasiado. Hay en los nuevos filósofos una clara propensión a los juicios sumarios, a las grandes síntesis históricas, rehuendo el análisis pormenorizado de los problemas. Identificar el poder con la totalidad de lo real puede ser tan ilustrativo como decir que todo es ser. Se explica que algún nuevo filósofo, como Jean-Marie Benoist, sienta la necesidad de alejarse de sus compañeros de grupo a la hora de analizar el poder. Prefiere el estudio del poder en sus manifestaciones concretas, al estilo de Foucault.

Más grave parece la identificación del poder con el mal. En realidad el poder es una virtualidad, una facultad de mover y transformar la realidad. Tal virtualidad se hace humana cuando es dirigida a un fin por una inteligencia que comprende y una voluntad que decide. Desde siempre se ha pensado que el poder está expuesto a sufrir manipulaciones y servir intereses bastardos. Pero también puede colocarse al servicio de la persona humana y de su crecimiento. Quiere decirse que en el ejercicio del poder está implicada radicalmente la dimensión ética del hombre. No debe separarse el poder de la autoridad que lo legitima, ni del bien común al que tiende, ni del servicio a las personas que, en última instancia, lo justifica y realiza. La autoridad, concebida como principio unificativo y propulsor de voluntades hacia fines comunes, no puede verse como pura negatividad. El poder es coextensivo a la sociedad y a la historia. La autoridad necesita el poder en orden a una coordinación eficaz de voluntades. Tal coordinación parece reducir la libertad abstracta del individuo, con mandatos y prohibiciones, pero acrecienta el horizonte de posibles opciones concretas desde el momento en que ofrece bienes inaccesibles al individuo aislado del contexto social. Se puede ver el lazo social como una maldición, pero también se ha de tener en cuenta que sin él el individuo no logra desarrollarse o ni adquirir talla humana.

Los nuevos filósofos se indignan contra los teólogos seculares de la substancia. Son los que identifican lo real con la infraestructura, con

61 *Ibid.*, p. 181.

el inconsciente, con el deseo, con el lenguaje. El resultado es un estrechamiento del horizonte humano y un desencadenamiento de la voluntad de poder. Philippe Nemo se esfuerza en demostrar que el hombre es más que simple naturaleza, más que simple deseo, más que simple discurso<sup>62</sup>. Pero no todos sus compañeros de grupo son capaces de superar la estrechez de miras de la teología secular de la substancia. Algunos siguen identificando la totalidad de lo real con el poder o con el discurso. Arremeten indistintamente contra el saber y el poder. Maurice Clavel hace notar que la identificación entre saber y poder es fruto de una civilización particular, la nuestra desde hace dos siglos, con su racionalismo, su materialismo, su cientificismo. ¿Qué sucede con otras culturas y con nuestra propia cultura en otras épocas? De esto nadie quiere saber. Todo es discurso, he ahí nuestra ley y profetas. Pero Sócrates descoyunta el discurso común de los atenienses. Eso prueba que hay algo más allá y por encima del discurso. ¿Quién se ocupa de buscarlo?<sup>63</sup>.

Los nuevos filósofos entraron en política como se entra en religión, es decir, por gusto de lo absoluto<sup>64</sup>. Bajo la inspiración del maoísmo, a excepción de Benoist y Nemo, intentaban una revolución cultural, un vuelco en la gestión de la política que fuera capaz de cambiar la faz del mundo<sup>65</sup>. La revolución de mayo del 68 debía tener una función análoga a la duda cartesiana: destruir seriamente y con libertad las antiguas opiniones y las antiguas estructuras<sup>66</sup>. Se trataba de ir más allá de lo político disolver el Estado e inventar nuevas formas de sociabilidad surgidas del mismo pueblo<sup>67</sup>.

La revolución fracasó y vino el desencanto. No es posible ir más allá de lo político. Se impone la retirada al desierto. Según Lévy, el filósofo ha de renunciar a ser consejero del príncipe o servidor del pueblo. De otro modo terminará por considerarse sal de la tierra y haciendo funcionar la guillotina. Ha de contentarse con las armas de la metafísica, de la ética, del arte. Lardreau y Jambet vuelven al tema platónico de los dos mundos: el de la verdad y de la doxa, de lo real y lo aparente. Es preciso instalarse en el otro mundo, hacer el ángel, y desde allí subvertir el orden de este mundo intolerable. Asociarse a los que en nombre de otro mundo y de otra historia luchan contra este reino de dominación y esclavitud con riesgo de la propia vida, como los primeros cristianos, como los místicos y herejes de todas las religiones. Le Bris considera imposible rebelarse desde las coordenadas de la dialéctica histórica de Hegel, supremo embaucador de los tiempos modernos. Por eso opta por la huida hacia una moral romántica del arte, de la poesía, de la novela, como alternativa rebelde frente a la historia absolutizada del

62 Philippe Nemo, *L'homme structural* (Grasset, Paris 1975) p. 27.

63 M. Clavel, *Nous l'avons tous tué* (Seuil, Paris 1977) pp. 319-21.

64 Debate entre Jambet-Lardreau y G. Hertzog, en *Le Magazine Littéraire*, nn. 112-113 (1976).

65 Françoise Lévy, *Karl Marx. Histoire d'un bourgeois allemand* (Grasset, Paris 1975) p. 7.

66 J.-M. Benoist, *Marx est mort* (Gallimar, Paris 1970) pp. 13-14.

67 M. Le Bris, *L'homme aux semelles de vent* (Grasset, Paris 1977) p. 202.

Estado. Glucksmann nos invita a dar nuestro apoyo a las víctimas que en todas partes introducen arena, con su resistencia, en los engranajes de la máquina totalitaria. Se trata de alternativas bien débiles frente a un Amo al que se le reconocen inmensos poderes.

JOSE M.ª RODRIGUEZ