

## *Cultura y Capital. El fin del neolítico*

Nuria SÁNCHEZ MADRID  
Juan Jesús RODRÍGUEZ FRAILE  
(Universidad Complutense de Madrid)

### **Introducción**

Los libros de Santiago Alba Rico y de Carlos Fernández Liria abordados en esta nota bibliográfica fueron escritos y publicados a la vez en la misma editorial, y, de forma muy explícita, pretenden tratar del mismo problema y defender la misma tesis, aunque la estrategia de su argumentación sea, sin embargo, muy distinta.

El presupuesto compartido más llamativo se resume en una doble convicción: 1) la de que el capitalismo más tardío ha herido de muerte una consistencia antropológica que la historia había arrastrado invariable desde el neolítico; 2) que esta constatación diacrónica exige una investigación de lo que haya ocurrido con ese segmento sincrónico que desde las entrañas de toda sociedad era, al parecer, capaz de producir ese efecto al que llamamos “hombre” y en el cual la antropología dice encontrar su objeto teórico. Ambos autores encaran la cuestión de qué pueda entenderse por “ciudadanía” en este nuevo e insólito entramado estructural.

### **I. De la Cultura a la Especie: las condiciones estructurales del triunfo del Hombre**

ALBA RICO, Santiago, *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*, Hondarribía, Hiru, 2001.

Los tabaru, sociedad guerrera y matrilineal, antiguos habitantes del suroeste de Filardia, asistieron a la desintegración, en un corto tramo temporal, de

su consistencia cultural a causa de la mera convivencia con la gestualidad occidental. La hilaridad que les producían la actitud y el comportamiento de los occidentales les dejó a la merced de éstos hasta desaparecer del todo, convencidos de que bastaría la cavidad de la risa de un niño tabaru para que todo el capital simbólico de su cultura saliese disparado por ella. En un horizonte a primera vista tan distinto como es el de la sociedad capitalista se ha trabajado denodadamente para conducir hasta su máximo grado de indistinción a la condición indígena y la condición humana, difícil componenda siempre rayana en el desajuste, pero que mientras ha durado el Neolítico ha permitido que los hombres tuvieran alguna *presencia*. Como era de esperar, la Razón y las preguntas que –según la letra kantiana– vertebran sus intereses, a saber *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué me está permitido esperar?* no pueden permanecer indiferentes ante una catástrofe de este calibre. No en vano, todas ellas desembocan en la pregunta *¿qué es el hombre?* Ahora bien, si el antropólogo está en condiciones de dar una razón de la revolución que el mero contacto con *el otro* opera en la sociedad tabaru, parece que el hecho de que complejos mecanismos económico-culturales característicos de la sociedad moderna estén poniendo fin a las condiciones que hasta ahora habían habilitado la existencia de los hombres espera aún someterse al juicio maduro de una época. Un trabajo que lleva a cabo la rigurosa fenomenología de un despiadado entramado eidético –al que *debemos* nuestra propia consistencia física y que *puede* decretar nuestra desaparición–, como es el caso de la obra de Santiago Alba, acierta enormemente en la percepción de los interlocutores necesarios para iluminar las causas que lo producen, a saber, H. Arendt y Kant. Si el diálogo implícito con la primera protagoniza buena parte del libro, la exigencia de respuestas y soluciones por parte del segundo alza la voz en las páginas finales.

“H. Arendt nos ha descubierto cuántas cosas hemos perdido sin saberlo y cuántas nos *faltan*, pero no nos explica por qué las hemos perdido sin saberlo ni por qué nos *faltan*” (149). Lo que *falta* es una arqueología del consumado declive del hombre público, hecho que, por otro lado, Arendt detecta con toda claridad, *falta* que funciona como un *bonum vacans* que los auténticos responsables de la pérdida ocupan rápidamente para que todo siga como antes. O, si se prefiere, *La ciudad intangible* sostiene que en el arco que podemos trazar entre *La condición humana* y *La vida del espíritu* brilla por su ausencia la pregunta por el fundamento de lo que allí se somete a análisis, pues tras “lo que falta” al menos aguardan “cálculos” teóricos *imputables* a unos cuantos entendimientos. Fundamentalmente, el estudio de Santiago Alba se ocupa de denunciar, con ayuda de la investigación antropológica, lo

que podríamos calificar de *limitaciones* latentes bajo el discurso sobre la acción de Arendt, donde, en lugar de avanzar hacia la causa de la subrogación de la “condición humana” a manos de la “sociedad moderna”, se integra al descubridor de la ley fundamental de esta última, a Marx, en la línea de análisis de autores como Locke y Adam Smith. Con este proceder Arendt pasaría por alto que es el capitalismo –no Marx– quien ha terminado por identificar labor y trabajo, así como que no es indiferente a qué tipo de sociedad haya que arrebatarse un espacio para el ocio (*scholé, otium*), pues en el caso de la sociedad capitalista no nos las habemos solamente con una sociedad sin *pólis*, sino con una sociedad que consiste en impedir sistemáticamente –por “naturaleza”– que aquélla pueda constituirse.

Partiendo de aquí, es menester hacer algunas observaciones a propósito del lugar en el que *La condición humana* queda ante *La ciudad intangible*. Si Arendt había clasificado las actividades del hombre sirviéndose de la tríada *labor, trabajo*<sup>1</sup> y *acción*, quizás haya que modificar un poco esta tabla e indagar cuáles sean las condiciones de la acción allí donde las relaciones de los hombres con las cosas ya no respetan la distinción (neolítica) de estas últimas en *consumptibilia* –destinadas a desaparecer para aplacar el hambre–, *fungibilia* –caracterizadas por el ritmo lento del uso– y *mirabilia* –destino de eternidad de las cosas que se salvan del ritmo de destrucción al que obliga la supervivencia–, pues, en una aterradora coalición de los mitos (del hambre) de Dimas y Erisictón, las cosas de comer se han convertido en cosas de mirar, de la misma manera en que ya no hay cosa de mirar que no pueda ser consumida, es decir, privacidad y espacio público han acabado por intercambiarse como ámbitos equivalentes. Por otra parte, allí donde el mínimo estructural representado por los tres regímenes de la cosa se disuelve en la forma-mercancía nos encontramos con un llamativo escenario de la acción, a saber, el Mercado, “un ámbito de culto, místico y sobrenatural, sacro y marcadamente estetizado” (245), pero también lugar de consumo, es decir, de destrucción y profanación generalizadas.

---

<sup>1</sup> Los estudios en castellano sobre la obra de Arendt –en su práctica totalidad– han asumido como traducción canónica de las dos primeras actividades los términos *labor* y *trabajo* –siguiendo la decisión de Gil Novales al publicar la traducción castellana en 1974–. Sin embargo, la traducción al alemán de los términos *Labour* y *Work* de la edición original en inglés de la *Condición humana*, llevada a cabo por la misma Arendt, vino a disolver toda duda posible con respecto al sentido de aquéllos, al elegir la autora verterlos con los términos *Arbeit* –trabajo– y *Herstellen* –producción–. Si bien no hemos encontrado en *La Ciudad intangible* objeciones lanzadas a Arendt que pudieran disolverse recordando este error de traducción –heredado y a la espera de enmienda–, sí conviene tenerlo en cuenta en prevención de malentendidos que, en todo caso, serán nuestros, pero no de la pensadora alemana.

Arendt tampoco habría advertido que en la sociedad moderna, a la que tanto denosta, el proceso de debilitamiento de la sociedad por obra de la tecnología se ha visto acompañado por una exagerada humanización –la tecnología es humana y detrás del ordenador IBM que disputa una partida de ajedrez a Karpov están sus ingenieros, señala Santiago Alba–, de suerte que todo se deja en manos del Hombre “desnudo” con sus competencias (102), ante lo cual el supuesto enfrentamiento del hombre y la máquina no aparece más que como una interesada y nada interesante operación mediática. La Máquina sería, pues, la muestra más acabada de lo que Kant calificó como el más grave de todos los prejuicios de la Razón, a saber, la *superstición* –un mundo sin esencias, sin *possibilitas*, es un mundo que queda a merced de la libertad de Dios, como bien sabían los nominalistas–, pues el automatismo –emparentado con el *casus*–, en la misma medida en que no se ha revelado capaz de liberar de la labor y aumentar la capacidad de ocio, genera una sociedad de labores “regulada por ciclos naturales y *automatones* ciegos” y pone en circulación a usuarios que “achican” las existencias de los mercados (133). De la mano de esta puesta en libertad de la falta de leyes una *Humanidad universal* concebida como la Comunidad interpelada por la Tecnología –una cultura de *idiotas* que constituyen sociedad sólo por ver pasar las mismas cosas y por hacer las mismas cosas al mismo tiempo (metonímicamente)– se compeadece con el sistema de clasificación y exclusión, de encubrimiento y fetichismo que es el Mercado, de manera que es a este “hombre desnudo”, de familia, de *pólis*, de ley y oficio, al que ya no le queda nada más que lo que el mundo precapitalista asociaba al régimen del *idiotés*, a saber, el espacio ganado para “el hambre libre” –réplica invertida del *ágora*– y para el mercado privado de la Imaginación.

A pesar del elogio –explícito en *La ciudad intangible*– del que es merecedora Arendt por su asombrosa capacidad analítica, capaz de disociar lo que en el orden de las actividades humanas se nos da de una sola pieza, parece –a la vista de lo anterior– que su estudio permanece aún bajo el hechizo de importantes prejuicios que le impiden advertir, por ejemplo, el modo en que el capitalismo ha radicalizado la lógica del paganismo con respecto a la labor, despreciándola y consiguiendo, al mismo tiempo, un resultado antropológico “cero”, con el que aquélla se supera para afirmar el falso Sujeto Social Trabajador del liberalismo, única subjetividad –como el Sujeto que mide el genoma humano– a la medida de “la forma en que el capital, a un ritmo cada vez más vertiginoso, convierte envoltorios indiferentes desde el punto de vista material y funcional en más capital” (137). Esta doble operación nos devuelve a un escenario en el que los objetos producidos dejan de ser vehí-

culos de cultura y soluciones de problemas, para convertirse en aislados actos de optimismo que nacen, no de la fatiga del fabricante –llamativamente nuestro dolor y fastidio no encuentran resonancia pública alguna, no movilizan nada–, sino de la gestualidad distraída de cualquier otro, como objetos sin fundamento. Aquel hechizo quedaría roto –indica Santiago Alba– por el diagnóstico marxista a partir de 1857, que, sin embargo, bien podría ser el de Arendt, pues, lejos de la obsesión cristiana por el hombre y su esencia de la izquierda hegeliana, es consciente de que el análisis de la sociedad moderna se detiene en un espacio en que no hay cosas, sino mercancías que no ocultan tanto a los hombres como a determinadas relaciones entre los mismos, por lo que sería de esperar que una relación más transparente con las cosas fuera el preludio de una nueva relación de los hombres entre sí. Roto el hechizo, se apreciaría que la pretensión de poner en relación a “hombres desnudos” delata la enorme cautela de una sociedad para no exponer las divisiones –que siguen siendo de clase– y las conexiones –que sigue determinando el salario– que impone entre los individuos.

Tras el enfrentamiento con Arendt, el autor de *La Ciudad intangible* se compromete en la búsqueda de los auténticos *límites* de la condición humana, a saber, aquellos principios –las condiciones estructurales del “final del Neolítico”– que nos permitan determinar *a priori* su diámetro. Para empezar, el fenómeno “final del Neolítico” se detecta en virtud del estado terminal en que se encuentra la tradicional encrucijada entre naturaleza y cultura, de la que el cuerpo –e igualmente la diferencia entre comestible-no comestible; crudo y cocido– es un índice privilegiado. El terremoto que ha experimentado esta conexión puede calibrarse, a su vez, desde dos casos extremos de la misma, a saber, los del cursi y del asceta, que son también la última ocasión para percibir la no-identidad de naturaleza y cultura, aunque sólo sea en la resistencia agonizante que exponen a una completa absorción de la una por la otra. Si el cursi trata a su perro como un *humano metafórico* y se topa con un cuerpo demasiado “cocido” –el cuerpo no puede reducirse al grado cero de cultura, siempre queda un residuo cultural–, el asceta choca con un cuerpo demasiado “crudo” –el cuerpo no se deja reducir del todo a cultura, como pone de manifiesto la incomodidad del nudista ante el *voyeur*–. Hay que reconocer que ambos ejemplos nos permiten realizar recorridos ya imposibles en un mundo de relaciones *tautológicas* como el de Disney –el peor Ión de todos los tiempos–, en el que la cursilería se emplea “no como un exceso o fanatismo de la Cultura, sino como un rasgo interno de la Naturaleza” (72) y en el que esta última ya no encuentra medios para acechar, y así espolear y enriquecer, a la primera. Volviendo a la imagen proporcionada al inicio por

el pueblo tabaru, si para éste la risa representaba la medida de su cultura, el hombre de la sociedad moderna ha encontrado en dispositivos *animados* el cauce por el que la civilización se desintegra en virtud de *signos* que ella misma produce – “[t]odo el universo visible no es nada más que una tienda de imágenes y signos” (Baudelaire)– y por el que la cultura desaparece en pleno éxtasis imaginario, lo que nos aproxima a esa especie de nómeno en sentido positivo que es la culturicidad del hombre sin objeto.

En segundo lugar, esta catástrofe padecida por la distinción entre naturaleza y cultura, por un lado, ha delatado la *existencia* de unos diabólicos entes de razón llamados Tecnología y Mercado, que como titiriteros obligan a los hombres a caminar en dirección contraria a la de su mirada y les encierran –gracias a su dominio de los intercambios antropológicos– en el mundo de una comunicación tan generalizada como vacua, así como les impiden igualmente *sentir* que recorren distancias, esta vez de la cosa al *homo faber* y de la cosa al usuario, los cuales han desaparecido en la superficie “eidética” e intangible del objeto. Por otro lado, las pérdidas culturales que llevamos acumuladas –la experiencia y pobreza benjaminianas– han arrastrado de un modo desesperante a nuestra vida práctica, de suerte que lo que antes eran aporías de la Razón práctica, ahora ni siquiera logra acceder a ese estatuto. No en vano, “lo que nos falta” se habría visto acompañado por la súbita inhabilitación de nuestra voluntad y el secuestro de nuestra capacidad de elección – “la libertad sólo se ejerce *en el mercado*” (91)–, de lo que son responsables “fatalidades sintéticas” (Sánchez Ferlosio) originadas por un plexo estructural que, al haberse desplazado desde el principio al final de todo un proceso, puede permitirse *à la Hegel* el menosprecio de cualquier obstáculo interpuesto a un avance para el que no hay ni descanso ni satisfacción (141). Y es que el plexo estructural que es el Mercado incurre –cuando habla de sí– en el sofisma que se esconde tras “una acumulación antropológica de *puras ventajas*” (93), desde lo que llega a parecer incluso una medida “prudente” y un “daño colateral” asumible la desaparición de la cultura humana. Pero, con todo, no puede evitar que *uno* note la ausencia de aquellas cosas que en nombre de los ya indiscernibles Progreso, Humanidad y Técnica han sido sacadas del mundo y a las que no podemos remplazar por ficciones, porque nos seguirán faltando.

En tercer lugar, la colaboración entre antropología y filosofía con el propósito de “rehacer el texto” de nuestra consistencia antropológica arroja el saldo de que tecnología y capital han producido una *sociedad del tabú generalizado* –en lo que ya se detuvo el autor en una obra anterior, *Las reglas del caos*–, cuyos imperativos de velocidad y cambio no están en modo algu-

no inscritos, contra algunas voces posmodernas, en la naturaleza humana y en la que no es difícil reconocer la cultura más primitiva que haya existido jamás, a saber, una cultura de pura subsistencia.

La cuarta y última función indicadora de los límites de la condición humana nos remite a lo siguiente: si la Ciudad era el reino de las apariencias, un mundo reducido a sus imágenes será el desierto de las tentaciones. Santiago Alba subraya cómo la creencia en el proceso infinito con que ya no se trabaja, ni se produce, ni se usa, sino que sólo se renueva y se lleva a las mercancías de los ojos a la boca, ha expulsado del lenguaje al “verbo blanco y traspunte” (Sánchez Ferlosio) que es el “haber”, condición de posibilidad de la apariencia de las cosas. Igualmente la seducción por “la virtualidad o la pasión de inmanencia” (211) nos coloca ante el peligro de que terminemos rechazando *lo real* porque nos parezca muy poco *virtual*. El precipitado de este gusto por lo virtual de la sociedad moderna viene a ser lo que el autor de *La ciudad intangible* tilda de conjugación posmoderna de la *máxima credulidad*, manifiesta en la propagación de la superstición y las visitas a la vidente y al quiromante, y de la *máxima incredulidad*, dado que el conjunto de axiomas matemáticos, teoremas geométricos y leyes físicas puede ponerse en entredicho por cualquiera, por ejemplo en aras de una aproximación probabilista. Es evidente que el geómetra ya no vive aquí, pues su misma respiración provocaría un amenazador tornado en este Imperio en el que las imágenes han ocupado el lugar de las leyes.

Al comienzo de esta reseña reproducíamos la objeción principal que Santiago Alba lanza contra el pensamiento de Arendt, los límites de cuyo discurso sólo podían salir a la luz rehaciendo la partitura de nuestra sintonía neolítica y estableciendo –tomando a ésta como criterio– lo que nos había sido arrebatado y por qué. En este punto debe introducirse una observación de más amplio alcance: “Los que acusan de *reduccionista* la tentativa de explicarlo todo por la economía querrían más bien que no explicase *nada*” (268). La reflexión de *La ciudad intangible* acerca de la conexión entre condiciones económicas capaces de producir “pecados estructurales” o estados de cosas catastróficos, irreductibles a cualquier forma de responsabilidad individual, y una moral como la kantiana responde al interés que el autor de esta obra toma en contestar a la pregunta de la Razón *¿qué debo hacer?* allí donde los hombres se encuentran rodeados “de efectos que *nadie ha operado* y de gestos que no producen *ningún efecto*, salvo los más inmediatamente empíricos” (279). *Interés* que, dicho sea de paso, conduce a la obra que reseñamos a medirse voluntariamente con sus propios límites.

Como conclusión del largo recorrido antropológico que logra identificar

al Mercado, la Tecnología y el Espectáculo –ejes de la sociedad moderna– en tanto que motores de la progresiva e imparable aculturización del Hombre, Santiago Alba apunta que “[n]uestra moral es *moderna* en un mundo que *ha dejado de serlo*” (281). El supuesto de esta tesis es el siguiente: si el *mundus* que nos rodea –en el que la “libertad” y la “necesidad” se han convertido en mercancías destinadas colectiva y arbitrariamente a distintas partes del globo– no se debe a ningún actuar *por principios*, quizás cumplir las leyes, tanto jurídicas como morales, implique una irreflexiva colaboración con aquellas estructuras que, al haber sustituido el espacio de la moral por la intransigencia de un juego económico, torturan o impiden sistemáticamente la existencia de millones de habitantes de la tierra. Ese supuesto se basa en una clara, pero no tan legítima deducción, a saber, puesto que los teoremas de la segunda *Crítica* kantiana no nos han servido para imponer barreras al avance insensato de la lógica optimista del Mercado, esa doctrina moral habría sido secuestrada a manos de las Fuerzas Armadas Contrarrevolucionarias (productivas) del Capitalismo de la edad tecnológica (FACC), lo que le habría obligado a cambiar de densidad ontológica para convertirse en “una costumbre antropológica de los occidentales”, tan respetable como otras en caso de que no se adscribiera el derecho a exigir su cumplimiento también a aquellos que no se mueven en su éter, a saber, a aquellos que han sido sometidos colectivamente a la necesidad de los tiempos modernos. Esta doctrina tan poco *militante* delataría, en definitiva, que la ley moral estaba, en el fondo, antropológicamente determinada (sería tan maleable como ha demostrado serlo “el hombre”) y que, por ello mismo, ha contraído el virus de la lógica del mercado, de suerte que sería legítimo traducir inmediatamente el mandato “no robarás” por “no robarás un bizcocho para quitarle el hambre a una niña”.

Sin embargo, bastarían unas líneas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* para desautorizar a esta enmienda a la totalidad que desde las desventuras de la condición indígena a manos del Triunfo del Hombre podría elevarse contra la anticuada por moderna moral kantiana: “la filosofía moral toda descansa enteramente sobre su parte pura, y, cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo –antropología–, sino que le da, como a todo ser racional, leyes *a priori*”. *La ciudad intangible* deja en un difícil lugar al lector de Kant, consciente de que en la esfera práctica de la Razón no sólo es potestativo juzgar, sino que hay que (*muß*) juzgar. Este difícil lugar se hace aún más incómodo si el filósofo kantiano comienza a manejar, porque ve que no hay otro camino para él, razones muy semejantes a las que el cónsul Censorino sostiene frente a los

cartaginenses: “Hogares, otros templos y ágoras os es posible construirlos allí donde os trasladéis, y pronto, también aquéllos serán vuestra patria de la misma manera que vosotros, tras abandonar Tiro, emigrasteis a África, y los territorios que entonces adquiristeis, ahora los tenéis por vuestra patria” (51). A raíz de estas líneas preguntamos lo siguiente: ¿Habitar el lugar propio nos devuelve al que ocuparon nuestros antepasados o más bien, como parece ocurrir con el sentido común, ese lugar está todavía por hacerse y nos remite al que será de nuestros hijos?. Habría que darle bastantes vueltas a esta última frase hasta descubrir la carga de *prudencia* que contiene, antes de identificarla con la aseveración de que no cambian tanto las cosas porque nos hayamos quedado sin lugares de tránsito, sin la diferencia entre cosas de comer y cosas de mirar, sin distinción entre el mercado y la catedral.

Es de esperar que el filósofo kantiano argumente como Censorino por lo que respecta a la constitución de una cultura, pero eso no empece para que huya del cinismo que supondría esperar del *hombre* ruandés las mismas pautas de comportamiento que del *ciudadano* occidental. Por ello se debe ser especialmente cuidadoso con la geografía kantiana. No nos es permitido exigir a la moral que transgreda su ámbito de trabajo y su espacio de sentido con el propósito de modificar un “inmundo” que no nos place, así como tampoco podemos esforzarnos en fingir abyectamente un mundo que no existe –un Estado de Ángeles–, o, si se prefiere, cuantos más estados de cosas explique la economía, menos explicará la moral, por mucho que en sus choques el sano entendimiento común no vea otra salida que interpelar a los *principios* de la segunda para enfrentarse a los *hechos* de la primera. Si bien a primera vista nada parece más lejano, el inmundo sin paradas ni descanso al que nos condena la lógica del capitalismo avanzado amenaza la posibilidad de pensar *antes que* la posibilidad de decidir. Oculta el abismo que significa ser hombre *antes que* atacar directamente el régimen de existencia de un ser racional finito. Por otro lado, el marxista no es un filósofo moral, a no ser por accidente; su programa persigue simplemente –que no es poco– la denuncia (*kategorēin*) de condiciones estructurales incompatibles con las del objeto de estudio de la antropología. Sin embargo, compete al filósofo trascendental –y es su virtud contar con la sensibilidad suficiente para descubrirlo– actuar allí donde se pone en peligro una estructura semejante al “lugar de cualquier otro”, al que nos remite la exigencia (*Zumutung*) con la que enunciamos un juicio de gusto y cuyas coordenadas coinciden –a diferencia de lo que ocurre con la Razón práctica– con las de la discusión que tiene lugar en *La ciudad intangible*. En la forma-mercancía vemos precipitarse a toda velocidad a la quietud que acompañaba a la *apariencia* de las cosas y que hacía posible la

sintaxis del verbo “haber”. Análogamente, una economía responsable de “eide” intangibles, opacos al esfuerzo y la desesperación de los hombres, representa la máxima amenaza no tanto para el juicio práctico, cuanto para la operatividad del sentido común.

Nos parece que una obra como *La ciudad intangible* no debería avanzar demasiado aprisa hacia la meta de la Razón práctica y la resolución de la pregunta *¿qué debo hacer?* en un mundo que ha dejado de ser moderno, en beneficio de la demora en las páginas de la *Crítica del Juicio*, en cuyo §60 Kant señala que el pueblo en el que nació la política –sociabilidad regida por leyes– tuvo que encontrar antes el arte de la comunicación recíproca entre las partes que lo integraban, de suerte que de éste se obtuviese el término medio entre la más elevada cultura (y sus males) y la naturaleza autosuficiente (y sus excesos). Tampoco parece haber solución del “mayor problema del género humano”, que es la institución del derecho, sin haber formado antes comunidad. De la mano de esta obra de Santiago Alba se advierte que nuestra tan frágil como destructiva sociedad capitalista también ha conformado comunidad, ahora bien, la peor de las comunidades posibles, que –en un giro que contiene una decisiva enseñanza platónica– no ha tardado en convertirse en una cárcel donde “los hombres” se olvidan de lo que en verdad son y se dejan morir bajo la fría electricidad de sus aparatos tecnológicos. Esto conmina a salvar lo que hay y obliga a huir tanto de las falsas promesas de la cultura como de los románticos retornos a la naturaleza, pues la primera se queda vacía sin la segunda, del mismo modo en que la segunda avanza ciega sin la primera. Ante el irremediable vencimiento de este “contrato” podemos imaginar al hombre –como el guerrero tabaru tras ser víctima de un ataque de risa– permanecer sus días y sus noches sin moverse, con sus mercancías al lado del cuerpo y la mirada perdida, pues ya no es capaz de “ampliar las fuerzas de su alma más allá de las restricciones que se le han impuesto arbitrariamente y mediante las cuales se le puede manejar con mayor facilidad, como meramente pasivo” (*KU*, §29, *Obs. gen.*). Asimismo, ha asistido a la pérdida de “la sociabilidad apropiada a la humanidad”, consistente en un “sentimiento de participación universal” y en “la facultad de poderse comunicar de un modo universal e íntimo”, que la distinguen del instinto gregario animal (*op. cit.*, § 60). Todo ello ratifica –nos parece– que ni el tabaru ni el hombre moderno se dejan morir solamente por la rapidez del hambre o, más bien, que hay una muerte del *lógos* que cuenta con una casi paradójica prelación esencial con respecto a esa muerte “natural” y que adviene precisamente cuando nos son arrebatadas las condiciones de posibilidad del pensar en comunidad con otros. Creemos que la imagen de este moribundo podría abrir

un ensayo –sin duda deudor del análisis crítico contenido en *La ciudad intangible* de Santiago Alba– cuyo campo de batalla quedase señalado por la siguiente frase, con la que se cierra *La condición humana* de Arendt: “no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable [como el pensamiento] y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico”.

Nuria SÁNCHEZ MADRID

## II. De la Economía a la Raza: las condiciones estructurales del fracaso del Hombre

FERNÁNDEZ LIRIA, C. *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. Hondarribia, Hiru, 2001.

Los *tzotziles*, una de las comunidades mayas que habitan en los Altos de Chiapas, fueron protagonistas en el año 1994 de una insólita y anacrónica rebelión. Estos indígenas que se denominan a sí mismos *bats'i vinic* (“hombres verdaderos”) vieron amenazada no ya su consistencia cultural sino su propia supervivencia a causa de la convivencia con la legalidad occidental, y concretamente con una de las formas más avanzadas de la misma: el Tratado de Libre Comercio. Lo curioso es que a este pueblo, que vive en una reserva, se le permite seguir gobernándose según sus propias leyes tradicionales, y ese estatuto no se vio en ningún momento amenazado legalmente por las autoridades Mejicanas. Bastó, no obstante, el simple contacto con esas libertades occidentales que ya ni siquiera se trataba de imponer de forma colonialista, para que estos pueblos, lejos de acogerse gustosamente a las posibilidades de emancipación y de desarrollo que se les ofrecían, o de limitarse a rechazarlas, reaccionasen violentamente contra ellas tratando de salvar así unos modos de vida que no tienen nada de idílico. Esto es algo que resulta casi incomprensible para la mentalidad occidental, algo que no parece caber en la imagen que ésta se ha hecho de sí misma y de su destino, y de la manera en que los ideales de la Ilustración rompieron para siempre ese círculo cerrado de las supersticiones y abrieron las puertas hacia un progreso sin límites a toda la especie humana. Estos conflictos –de los cuales el de Chiapas es sólo uno de muchos que puede ponerse “a modo de ejemplo”– obedecen a unas reglas que no parece posible determinar dentro del marco en el cual nuestra Civilización se ha entendido a sí misma, como si se tratase de derivas o de figuras demasiado complejas, de curvas que representasen funciones como

esas que los matemáticos llaman “patológicas” y que sólo pueden representarse geoméricamente mediante imágenes imposibles y absurdas.

Si trazásemos una línea que dividiere a la Civilización Occidental en dos mitades de manera que a un lado –por ejemplo a la izquierda– quedase la *geometría* y al otro lado –digamos a la derecha– la *tragedia*, entonces nos encontraríamos, por una parte, a un montón de cosas que han pretendido desde siempre tener auténtico *valor*, mientras que al otro lado estaría aquello que pretende tener, propiamente, *validez*. El valor nos presenta una verdad *más verdadera* que la de la validez, mientras que la validez nos ofrece una verdad *más cierta*. En el ámbito práctico la validez nos da unos bienes *más seguros*, pero el valor nos propone bienes *más buenos*, unos fines más elevados. De esta forma la validez nunca ha parecido tener mucho valor por sí misma, al menos *de derecho*, quedando relegada al ámbito de la *metodología*, al plano del cálculo de los medios, mientras que el valor no ha conseguido tampoco tener mucha validez, instalándose frecuentemente en el terreno indiscutible de la *teología* o de la *teleología*. Pero esto no significa que el valor no haya pretendido nunca tener validez. El problema es que cuando lo ha intentado ha acabado formulando meras *tautologías* o convirtiendo la *ontología* en *onto-teología*<sup>2</sup>. Algo semejante ha ocurrido con la validez cuando ha tratado de proponerse como algo valioso por sí mismo, como algo más seguro y, además, más bueno que cualquier otra cosa, porque entonces ha acabado por caer en manos de la mera *técnica* y por convertir al pensamiento en *onto-tecnología*, en *ingeniería social* y –pronto– en *ingeniería genética*.

En ambos casos parece que el problema está en que los dos lados “pretenden tener razón”, o más bien, en que ambos pretenden tener *toda la razón*. En efecto, si dividiésemos otra vez esas dos mitades pero ahora por una línea horizontal de manera que abajo quedase la parte antigua de la Civilización Occidental y encima la parte moderna, lo que veríamos abajo sería a un montón de cosas, a un lado, que pretenden tener toda la razón a base de ser las más válidas en la práctica, por su carácter de fundamento (al menos *de derecho*) del ámbito mismo de lo valioso y con él de lo válido que sin esta referencia al mundo de los fines últimos carecería de cualquier sentido. Nos encontraríamos, así, con un montón de cosas que pretenden tener un *sub-valor*. Al otro lado estarían las cosas que pretenden tener toda la razón por ser las más válidas en la teoría, por su validez, y por su carácter de fundamento del ámbito mismo de lo válido sin el cual ningún valor podría afirmarse y

---

<sup>2</sup> A decir de Heidegger.

reconocerse como tal. Serían las cosas que pretenden tener *sub-validez*. En un lado –en el lado derecho– encontramos la versión antigua de la onto-teología, bajo la figura de la *Religión* que se sitúa –por su propio pie– fuera de los límites de la mera Razón, poniéndose como aquello que hace racional a ésta. En el otro lado –en el izquierdo– encontramos al modelo antiguo o humanista de onto-tecnología: a la *Cultura*, que pretendería, por su parte situar a la entera Razón dentro de sus meros límites, declarando a todo lo que queda fuera irracional.

Pero el caso es que si nos pasásemos ahora a la parte de arriba, a la parte moderna, y nos situásemos lo más lejos posible del eje horizontal –es decir, en ese lugar correspondiente a la Civilización Occidental Contemporánea– veríamos allí un espectáculo bastante curioso.

A un lado nos encontraríamos a un montón de cosas que ya no pretenden tener un sub-valor fundamental, sino que se limitan a tener un *plus-valor*, un valor que no se cree más válido que todos los valores, y al que le basta con fluir por encima de todos ellos dejándolos yacer en el fondo y limitándose a ser lo único valioso *de hecho*. Al otro lado se quedarían aquellas cosas que tampoco aspiran a imponer su sub-validez como algo verdaderamente válido, sino que se conforman con integrarse, mansamente, en el ámbito de la *plus-validez*, tratando de no hacer demasiado ruido, superponiéndose y ocultando *de hecho* debajo suyo todas las demás valideces y sub-valideces como si fuesen los anuncios de espectáculos y de eventos pasados que ya no pueden interesar al Público.

El plus-valor es el *mero bien*. Pero lejos de poder ser acusado de tautológico o teológico –y menos aún de teleológico– se presenta como aquello que está pleno de un valor *más seguro* que cualquier otro. El plus-valor constituye algo tan maleablemente valioso como la mantequilla, y tan atronadoramente válido como los cañones. La plus-validez, por su parte, lejos de presentarse como una verdad más cierta, se limita a ser *meramente verdad*; no porque no pueda ser de otra manera, o porque esté clarísimo por qué es así, sino porque “es así y así se lo hemos contado”, y la plus-validez sólo pretende informar de lo que hay, sin complicarse la vida con problemas metodológicos o deontológicos y sin dejarse llevar por prejuicios en contra de la tecnología y las posibilidades de manipulación inherentes a ella. La plus-validez se sitúa por encima o más allá de esas cuestiones gracias a que se nos ofrece cargada de un valor indiscutible, como algo lleno del *más bueno* de los valores: la libertad. La Libertad de Prensa responde directamente a la libre demanda del Público, y la Información se convierte así en algo tan maleablemente válido como la mantequilla, y tan atronadoramente valioso (o caro)

como un cañón o como un editorial de periódico o un anuncio de la televisión.

Así pues a base de tolerancia y de respetar todas las diferencias y todas las iniciativas, a base de no querer tener toda la razón y de no pretender imponer a nadie más límites o más leyes que aquellas que sean *absolutamente necesarias* –como parece propio del espíritu ilustrado, o al menos de su versión liberal– parece que los ámbitos de la geometría y de la tragedia hubiesen intercambiado sus papeles, y que ahora lo de la izquierda estuviera a la derecha –como sucede cuando el plus-valor comienza a hacerse cargo de la validez teórica mediante la financiación de una *Educación* que sirva a sus intereses– y lo de la izquierda a la derecha –como pasa cuando la plus-validez se transforma en defensora de los valores más altos, es decir: de los principios que se han impuesto en el *ranking* y que han demostrado así ser los únicos que valían en la práctica: los que proclama a diario la *Publicidad* (comercial o política)–.

Así en los periódicos y en los libros de los ensayistas premiados por las editoriales se explica por qué el Teorema de Pitágoras puede estar muy bien en teoría, pero no sirve para la práctica, porque nunca basta con la versión de las hipotenusas, y hay que escuchar también –para ser “objetivos”– a todos los catetos. Mientras, en las reuniones del FMI se lamentan del carácter absolutamente necesario e invariable de las leyes del mercado, y de las tragedias provocadas por esa manía que tienen los habitantes de los países pobres de intentar desafiarlas o de tratar de escapar de ellas y venirse a la Madre Patria –no se sabe muy bien si para atentar contra sus padres y morder la mano que les da de comer o para acostarse en el lecho de sus madres y llenarnos esto de multiculturalismo–.

De esta manera, en el siglo XXI, la Religión ha sido sustituida por la *Economía* como horizonte fundamental de comprensión de nuestro lugar en el mundo, y la Cultura es absorbida, cada vez más, por la *Información*, o va siendo reconvertida en mera *Tecno-ciencia* o en una sucursal de la *Industria del Espectáculo* capaz de entretener durante cuatro o cinco años a los jóvenes antes de poder considerarlos “empleables”. Esas son las caras de la onto-teología y de la onto-tecnología modernas.

Esta situación es la que aborda el libro del profesor Carlos Fernández Liria titulado *Geometría y tragedia. El uso público de la palabra en la sociedad moderna*. En él se parte de una investigación antropológica de campo realizada en los Altos de Chiapas entre los años 1991-93, y se trata de recorrer hacia abajo este marco buscando el lugar en el que se inició esa especie de quiasmo en el que vivimos, tratando de hallar en el lugar en que se cruzan

esas líneas –en la Ilustración– el *origen* mismo de esos ejes cartesianos según los cuales pretendemos estar midiendo nuestros progresos.

El libro comienza con una cita de Herodoto de una frase del rey persa Ciro: “Ningún miedo tengo de hombres de los cuales es carácter el que el centro de sus ciudades está constituido por un espacio vacío al que acuden para intentar bajo juramento engañarse unos a otros”. Ciro se refería probablemente a aquel punto inextenso que la Ilustración quiso poner en el medio de los ejes con que trazó esos planes suyos para darle la vuelta al mundo antiguo y que han acabado, efectivamente, en esa especie de *antiguo régimen* patas arriba impuesto por esta Contrarreforma Tecnológica Posmoderna en la que vivimos. Ese punto era –como en cualesquiera ejes cartesianos– “el lugar de cualquier otro”, el corazón de la vida civil, a cuyo alrededor se podría trazar el perímetro del espacio público e incluso medir el radio y los límites de la mera Razón –ese ámbito del cual todos los sub-valores, y todas las sub-valideces quedarían inmediatamente excluidas al menos en lo que respecta a su pretensión de tener toda la razón–. Los persas no podían temer a lo que saliese de allí, y hacían bien, porque lo que acabó surgiendo de ese espacio vacío fue algo tan *devaluado* y tan *inválido* como aquella declaración que afirma que “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” –que es el tercer texto de los tres con que comienza el libro, y pertenece a la Declaración Universal de Derechos Humanos–.

Sin embargo los persas actuales (y muchos vecinos suyos) sí tienen hoy día miedo de unos hombres semejantes, y de lo que pueda salir de ese agujero. En efecto, a medida que la “sociedad moderna” fue tomando forma, la plus-validez y el plus-valor, en vez de quedarse fuera de los límites de la mera Razón peleando por tener toda la razón, comenzaron a tomar posesión de ese lugar quitando la única restricción que les impedía el paso: la de no entrar allí con la firme intención de engañar a otros. Cuando ese prejuicio típicamente ilustrado –tan obsesivo en algunos pensadores como Kant– de decir la verdad fue sustituido por su versión negativa –más flexible– de no decir mentiras, los Medios de Información financiados con capital privado pudieron apropiarse de ese espacio público sin decir una sola mentira: a base de no decir la verdad. Lo que hoy llamamos Publicidad es una buena muestra de este cambio y de las infinitas posibilidades abiertas por ese principio. Engañar no es, desde luego, lo mismo que mentir. De la misma manera la Economía pudo ocupar el lugar de la *Política* y hasta de la Religión, sin a penas tener que

someter violentamente a nadie, y sin tener casi que vencer ideológicamente ninguna resistencia, limitándose a tomar posesión de ese lugar vacío de una forma también negativa: dejando hacer al hambre y a la necesidad (a la necesidad absoluta) a través del mercado de trabajo, y limitándose a intervenir puntualmente en aquellos lugares cuyos habitantes seguían aferrándose a sus anacrónicas y relativas contingencias pretendiendo, como todos los indígenas de la Tierra, imponerlas como las de los “hombres verdaderos”<sup>3</sup>.

En medio de esas dos citas con las que comienza el libro hay una tercera, ésta de Platón: “Se dice que una aguda y graciosa esclava tracia se rió de Tales porque, mientras observaba las estrellas y miraba hacia arriba, se cayó en un pozo”. En la discusión que se plantea en uno de los artículos centrales del libro del profesor Fernández Liria se contrapone la búsqueda llevada a cabo por Hannah Arendt de ese lugar de *origen* de lo público en la *Crítica del Juicio* de Kant, con la lectura que hace Heidegger del mismo punto, en cuya interpretación está la clave de dos maneras muy distintas de caerse en el mismo pozo. A partir de ahí se hacen posibles dos modos muy diferentes de entender la forma misma de nuestra Historia –bien como un progreso ininterrumpido, pero lento hacia la emancipación, o bien como la consumación de la onto-teología y de la onto-tecnología al fin reconciliadas en un nihilismo que reina más invisible que nunca–. El punto de vista mayoritariamente adoptado por la Civilización Occidental para entenderse a sí misma está bastante claro. Pero también saltan a la vista las manchas de sombra y de inteligibilidad que esto arroja sobre la mayor parte de las cosas que ocurren en nuestro mundo y que no se dejan proyectar siguiendo ese modelo. Tales se cayó en un pozo porque iba mirando hacia arriba, hacia el cielo, tratando de escudriñar sus misterios. Los pensadores contemporáneos creen tener los pies en el suelo porque han dejado hace mucho de mirar al cielo estrellado sobre sus cabezas<sup>4</sup> y porque pretenden a menudo contentarse con una mera refundición más o menos ecléctica y suavizada de las doctrinas antiguas para responder a las preguntas de la vida (moderna). Pero a veces uno no puede evitar reírse un poco de esos pensadores que constantemente parece que se están tropezando y cayendo dentro de alguna nueva comunidad que nadie más ve, o de aquellos otros que tratan de reinventar las formas más arcaicas de organización social como si fuesen los productos más acabados (o menos malos)

---

<sup>3</sup> Los Derechos Humanos se han convertido en un último resto de indigenismo, en la última proclamación de unos “hombres verdaderos”, expresión del etnocentrismo de la Civilización Occidental.

<sup>4</sup> Y, por supuesto, también a la ley moral en su corazón –por continuar la imagen kantiana–.

del “final de la historia”. Puede que la única escapatoria de este círculo pase por hacer ver el aspecto cómico de aquello en lo que se han convertido las argumentaciones acerca de la identidad cuando han dejado de apelar al sacrificio heroico o a la tragedia del Imperialismo y se han transformado en “sectas evangélicas” y en “patriotismos constitucionales”. Para ello basta con usar un poco de *aritmética*, con hacer unas cuantas sumas de productos interiores brutos, y unas pocas multiplicaciones de intereses de la deuda, y luego dividir las por una cuantas multinacionales y ver cuántos inmigrantes nos salen. Seguro que la forma que tiene la curva de ese balance no es tan rara ni tan complicada –aunque si nos pueda parecer un poco patológica–.

Juan Jesús RODRÍGUEZ FRAILE