

La otra izquierda

Sin poder pararme aquí demasiado a analizar algunas afirmaciones, es posible mantener que en Mayo de 1937, en las calles de Barcelona se está cerrando la última página de una honrosa tradición revolucionaria protagonizada por la clase obrera en toda Europa durante más de un siglo. Los años siguientes van a suponer unas profundas variaciones a todos los niveles que conducen a un replanteamiento global de lo que genéricamente podríamos llamar el pensamiento y la práctica de izquierdas. Si nos fijamos en otra fecha simbólica, treinta años después, en Mayo de 1968 y también en las calles de una ciudad, en este caso París, resulta fácil comprobar que han cambiado mucho los sujetos, los lugares, los temas, en los que se manifiestan con mayores o menores contradicciones, los mismos deseos de conducir la historia hacia una sociedad en la que hayan desaparecido para siempre la explotación y la opresión. Como ya había ocurrido unos años antes en Estados Unidos, la clase obrera ha sido sustituida en la primera línea de la confrontación con el sistema establecido por los estudiantes y por otros movimientos sociales que aparecen al hilo de los años sesenta, desde las feministas hasta los ecologistas pasando por los movimientos antinucleares y pacifistas ¹.

1. De las muchas obras que se han escrito analizando estos problemas, destacamos como especialmente interesante, sobre todo por el valor de su autor y por su condición de testigo presencial de lo que estamos diciendo: A. TOURAINE *Un deseo de historia*, Madrid, Zero, 1978.

Pero no sólo han cambiado los sujetos en los países imperialistas; más importante todavía, más innovador e incluso con un mayor futuro, es el cambio que se ha producido, también desde los años sesenta, en los países dependientes. Bajo el común denominador primero de los movimientos de liberación, posteriormente desde la diversidad de planteamientos que van desde el renacer del aislamiento hasta la configuración de pluralidad de movimientos guerrilleros, surgen con fuerza nuevos movimientos que, denunciando el pillaje y el terrorismo practicado secularmente por los países 'civilizados', exigen convertirse en sujetos de su propia historia. Para ellos no se trata de recuperar un sentido a la vida en una sociedad de la abundancia; se trata simplemente de sobrevivir y de recuperar una mínima identidad cultural.

No sólo cambian los sujetos, como decíamos antes, cambian también los temas y los centros de interés. La izquierda de inspiración marxista y el movimiento obrero en general, a excepción del anarquismo del que volveremos a hablar, habían puesto como blanco principal de sus ataques y de su denuncia de la sociedad capitalista la explotación económica que se producía en el proceso de trabajo mediante la extracción de plusvalía. Sin negar en ningún momento la importancia que todavía tiene la explotación económica para poder entender la miseria de la mayor parte de la humanidad, han aparecido nuevas preocupaciones centradas esta vez en el ámbito de la cultura y la sociedad. Esto es válido igualmente para los países imperialistas y para los países dependientes; en los primeros basta con recordar cualquiera de las obras de aquellos autores que critican el sistema actual, mientras que en los países dependientes se puede recordar el sentido de la revolución iraní o la dura batalla que en estos momentos se está librando en torno al nuevo orden de la información. Pero fijándonos en los países del llamado 'mundo libre' occidental sobre los que se va a centrar nuestra aportación, podríamos sintetizar este cambio de perspectiva diciendo con Habermas que: «los nuevos conflictos no surgen a partir de los *problemas de*

distribución, sino que hacen referencia a *la gramática de las formas de vida*»².

Igualmente se ha producido un cambio, como el mismo Habermas subraya en la cita anterior, respecto a las formas de organización y de resistencia y enfrentamiento al sistema. Los viejos moldes sindicales y las organizaciones obreras han perdido el peso específico que tenían en su momento, su capacidad de movilización y de enfrentamiento radical. Eso no significa que hayan desaparecido las formas de lucha y de resistencia, sino más bien que han cambiado. Surgen en estos momentos pluralidad de manifestaciones novedosas que agrupan puntualmente a grupos diversos que van desde los marginados, disidentes, minorías raciales, estudiantes, etc. hasta otras formas más institucionalizadas, como podrían ser las feministas y últimamente los movimientos pacifistas. En todo caso, sus formas organizativas son muy diferentes a las tradicionales, procurando en general evitar los riesgos de burocratización e institucionalización esterilizante y denotando el deseo de revitalizar la sociedad frente al Estado.

Todavía se mantienen con fuerza algunos grupos que reivindican estrategias en parte caducas, pero a las que se ven empujados bien por la dura presión de los mecanismos represivos instaurados por las democracias burguesas y proletarias, bien por su incapacidad manifiesta de ofrecer alternativas reales al poder nihilizante del Estado; son pequeños, pero eficaces, grupos terroristas que suelen proliferar en momento de crisis generalizada. Pero lo interesante es lo otro: la aparición de una nueva forma de enfrentarse al poder. En cierto sentido Mayo del 68 supuso una estrategia muy diferente a las tradicionales; el gran éxito de los estudiantes estuvo precisamente en situarse en un terreno que le era totalmente ajeno al poder establecido: se situaron en el campo del ser, del no-poder, del tiempo, dejando al Estado el campo del tener, del poder y del espacio. En eso consistió su acierto y su derrota en parte vino

2. J. HABERMAS: "New social movements"; en *Telos*, n.º 49 (St. Louis, 1981), pp. 33 ss.

de abandonar el terreno que les era propicio y volver al campo del poder, o mejor del anti-poder, arrastrados en parte por las caducas estrategias de los obreros³.

En conjunto se trata, por tanto, de diversas y profundas modificaciones de las que se viene hablando con frecuencia últimamente y de las que aquí sólo hemos querido recoger algunos aspectos significativos que nos permitieran situar lo que a continuación queremos plantear. Si todo lo anterior se puede constatar al nivel de las prácticas cotidianas de resistencia y enfrentamiento, lógico es que a nivel de la reflexión teórica se produzcan las mismas o mayores modificaciones, igualmente cargadas de elementos innovadores y de contradicciones, algunas de ellas muy próximas a posiciones absolutamente reaccionarias. También desde los años sesenta hemos podido asistir a diversos intentos de renovación y revisión de las líneas maestras que sustentan la concepción del mundo propia de los movimientos de izquierdas. La producción teórica ha sido muy diversa y resulta muy difícil meterla toda en el mismo saco; no es lo mismo, evidentemente, lo que sostiene un Henri-Levy o un Benoist, autores ambos absolutamente reaccionarios, por muy de moda que hayan podido estar entre cierta progresía decadente y pequeñoburguesa, que autores como Glucksmann, mucho menos criticable, al menos al nivel subjetivo, y otros como Foucault o Gorz, por no olvidar a algunos más interesantes todavía, como Lefort, Castoriadis o Clastres.

Todo lo anterior si nos limitamos al campo francés, pero que puede valer también para el caso español, en el que junto a un Sánchez Dragó, tan semejante a Henry-Levy en muchos aspectos, estaría un Rubert de Ventós, un Triás, Savater, García Calvo o Carlos Díaz. Tampoco aquí tendría sentido identificarlos a todos ellos, sin captar las profundas diferencias que los separan. Como es obvio, no puedo ni deseo acometer aquí un análisis comparativo a través del cual pudiera ofrecer un pa-

3. Esta es la tesis interpretativa del Mayo de 1968 que bellamente sostiene J. BAYNAC: *Mai 68*: "Une hypothèse sur la stratégie, le temps et la révolution"; en *Libre*, n.º 4 (Paris, 1978) pp. 193-206.

norama del pensamiento de izquierdas y de 'pseudoizquierdas' actualmente de moda. Creo, sin embargo, que sí es posible retomar algunas líneas centrales, o mejor todavía, algunos problemas que son comunes a todos aquellos que en estos momentos se replantean la posibilidad y el sentido de un pensamiento alternativo y crítico.

Si tomamos como ejemplo la obra de Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, podemos decir, junto con Antonio Pérez⁴ que «el gran tema de las últimas obras de Glucksmann es, antes que la denuncia del Gulag o de la práctica del poder en el Este y en el Oeste, la crítica de la complicidad del gran pensamiento alemán del XIX (Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche) con estas manifestaciones de la opresión». A la vista de los fracasos sufridos no sólo por los modelos de sociedad propios de los países occidentales, sino especialmente por los fracasos de aquellos países en los que algunos creyeron en algún momento que había triunfado la revolución soñada en el s. XIX, los ataques se han dirigido a la línea de flotación del pensamiento decimonónico: Stalin no fue un error aberrante de la historia, sino la lógica consecuencia de las tesis defendidas por Hegel.

Cierto es que esta afirmación puede resultar un poco caricaturesca, y con esa intención la hago, pero denota con claridad, desde mi punto de vista, dónde se sitúa la reflexión. Obras tan diversas como *La Sociedad abierta y sus enemigos*, *La arqueología del saber*, *Dialéctica Negativa*, *Planfleto contra el todo*, *Filosofía y carnaval*, *De la modernidad*, o *Contra Prometeo*, tienen algo en común: una nueva lectura de los pensadores que hasta ahora habían alimentado algunas de las reflexiones básicas del pensamiento contemporáneo.

En efecto, hay una cierta preocupación general por aquellos pensamientos excesivamente cerrados y reductivamente racionales, en los que se podría detectar una cierta autosuficiencia pretenciosa y un absoluto desprecio por la vida real de los seres humanos de carne y hueso. Pero sólo esto tienen en co-

4. A. PEREZ: "Mediación de la subjetividad y posibilidad real. André Glucksmann ante Hegel"; en *Aporía*, n.º 11 (Madrid, 1981) pp. 67-90.

mún, lo cual resulta más bien secundario; siendo mucho más importante lo que les separa.

Podríamos distinguir dos líneas radicalmente diferentes. Una corresponde a la derecha más recalcitrante y, en gran parte, no tiene ningún reparo en reconocerlo; para este sector, si existen campos de concentración, si fue posible Auschwitz o el Gulag, la culpa fue de Platón y los Moro, Fourier, Marx, Bakunin que siguieron al griego en sus insensatos deseos de construir un mundo mejor. Muerta y denunciada la utopía, recuperemos la dispersión y el carnaval⁵. La segunda, con la que nosotros nos sentimos más identificados, estaría intentando realizar una seria y comprometida labor intelectual en un momento de profunda crisis, para lo cual se ve obligado a replantear algunos de los temas tradicionales del pensamiento anterior; y hacerlo sin ningún tipo de concesiones al desorden establecido⁶. Pues bien, ante esta situación y esta crisis teórica, este trabajo pretende poner de manifiesto, partiendo de la filosofía hegeliana, —en definitiva uno de los pilares sobre los que se levanta el pensamiento contemporáneo—, algunas ideas que nos permiten entender mejor la situación que exponíamos en las páginas anteriores, así como distinguir un poco mejor entre puras salvas de artificio y riguroso trabajo teórico. Brevemente, pretendemos resaltar los siguientes aspectos:

1. Es cierto que en la misma filosofía hegeliana se pueden encontrar algunas afirmaciones que ayuden a entender la situación sin salida en la que parece que nos encontramos actualmente y que pueden dificultar la imprescindible renovación teórica que nos está haciendo falta. Destacaríamos como más relevantes: la disolución de la trascendencia, bien sea a través de la identificación de Dios con el Espíritu, a su vez inmanente

5. Cfr. por ejemplo, M. ABENSOUR: "Le procès des Maîtres Rêveurs"; en *Libre*, n.º 4 (París, 1978). El artículo desmonta con claridad la falacia de estos pseudopensadores que pretenden identificar a Platón con Hitler.

6. Puede servir también de ejemplo, no sólo la revista que acabamos de mencionar, sino muchas otras, entre las que nos gustaría destacar la revista *Esprit*, que reproduce un mismo texto en la portada de casi todos los números; sumamente significativo.

al proceso histórico, bien sea a través de la identificación de la posibilidad y la realidad; una concepción excesivamente determinada y cerrada de la historia en la que no cabe el futuro como algo nuevo; un hiperracionalismo que olvida los componentes no racionales de la realidad y, en concreto, del ser humano; por último, una exaltación del Estado como único sujeto de la historia, con la consiguiente disolución del sujeto individual y, por tanto, del mismo sujeto.

2. Es cierto que ya en vida de Hegel y en la filosofía posterior, una serie de pensadores criticaron duramente las posiciones de Hegel en torno a los puntos que mencionábamos anteriormente. No nos referimos, evidentemente, a la crítica procedente de la Izquierda Hegeliana, es decir, del marxismo, sino de aquellos pensadores que intentaron pensar al margen y en contra de Hegel: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y, por último, Freud. Considerados habitualmente como pensadores reaccionarios, la crisis actual ha hecho que se volvieran hacia ellos los ojos y que se intentara una lectura distinta, precisamente en la medida en que contribuyen a descubrir el lado más débil de la filosofía hegeliana. Ahora bien, al igual que entonces, estos pensadores siguen teniendo un sentido en parte reaccionario, lo que contribuye a que algunos de los que actualmente los reivindicán sigan ejerciendo la misma función social de apología indirecta del imperialismo, que tan acertadamente denunciara Lukács.

3. Es cierto que a lo largo del siglo XIX y del XX hubo también unas corrientes teóricas y prácticas en el seno de la izquierda que supieron ver y denunciar los elementos negativos de la filosofía hegeliana y de su heredera marxista. En primer lugar, hay que hacer mención del pensamiento anarquista que se negó en todo momento a mitificar el Estado, subrayó constantemente los elementos no racionales imprescindibles en cualquier intento de liberación y defendió por encima de todo la soberanía del individuo como único sujeto capaz de hacer su propia historia. Al mismo tiempo el anarquismo, aunque con más contradicciones, se esforzó por mantener una concep-

ción de la historia y del tiempo orientada a un futuro realmente abierto a la novedad.

En segundo lugar, situándonos ya en el s. XX, conviene recordar la labor desempeñada por la Escuela de Frankfurt, pionera en hacer una revisión, desde dentro del marxismo y del hegelianismo, de lo que antes mencionábamos. Su reflexión profundamente pesimista sobre el tiempo y la historia, su cáustica crítica de la cultura 'afirmativa', la permanente reflexión sobre el sujeto de la historia y su apuesta por la trascendencia como posibilidad de salir de la trampa de una razón instrumental sin caer en la trampa de una razón dogmática, les convierte en un cuerpo teórico ineludible para poder interpretar la lectura de Schopenhauer, Nietzsche y Freud que, sin caer en la simplificación crítica de Lukács, tampoco permite ningún coqueteo con la vieja derecha de siempre.

Sólo nos queda hacer algunas advertencias de tipo metodológico. Las condiciones y las limitaciones de este trabajo, nos obligan a enumerar casi todos los puntos en forma de tesis, con muy escasa posibilidad de demostrar o apoyar las afirmaciones que aquí hacemos; en este sentido, ofrecemos más bien una hipótesis de trabajo para leer de distinta manera el pensamiento de izquierda y el pensamiento contemporáneo. En segundo lugar, en ningún momento estamos echando por la borda el marxismo; como bien decía en una ocasión Savater, «Ni Marx, ni menos». Damos por supuesto el conocimiento siempre problemático del marxismo, su permanente interés y su vigencia actual, y, como es lógico, no lo identificamos con el marxismo-leninismo ni con ninguno de sus epígonos escolásticos; también damos por supuesta la crítica que, por ejemplo, desde el anarquismo se le ha hecho al marxismo y que, en alguna medida, volverá a aparecer aquí. Por último, debe quedar claro que somos conscientes de que se podría y debería hablar de otros autores y otras corrientes, entre las que me merece una atención especial el personalismo representado por Mounier o el marxismo de un Bloch. No nos es posible hacerlo aquí por limitaciones obvias. Tampoco nos es posible por el interés que vertebra nuestro pequeño trabajo: releer algunos autores

clásicos que nos permitan entender y desbrozar algunos tópicos que son comunes actualmente entre algunos pensadores de izquierdas y otros que no lo son tanto.

I. LAS CONSECUENCIAS NEGATIVAS DEL HEGELIANISMO

Repasemos brevemente lo que decíamos anteriormente de Hegel, aunque algunas de las tesis, por ejemplo la que hace referencia al optimismo histórico o a una interpretación algo reduccionista de la razón, no serían exclusivamente hegelianas sino que procederían del racionalismo ilustrado anterior y tendrían divulgadores posteriores tan poco hegelianos, al menos en el sentido de compartir su dialéctica, como Comte y los positivistas. De todas formas, sigue siendo válido referirse a Hegel, no olvidando que él mismo experimentó una cierta evolución a lo largo de su vida que le condujo a modificar algunos de sus planteamientos iniciales más críticos. Ya Marcuse señalaba que, al defender la monarquía como forma más apta de gobierno, así como al acentuar los conceptos de soberanía interior y exterior con la consecuente aceptación del autoritarismo y la guerra, Hegel estaba haciendo algo más que someterse servilmente al Estado prusiano que pretendía glorificar; el grave error de Hegel era alejarse de su afirmación juvenil de la posible racionalidad de la sociedad, sometiendo de nuevo la sociedad a la naturaleza, la libertad a la necesidad y la razón al capricho⁷.

Más sarcásticamente, Schopenhauer decía de Hegel que «el funcionario y el hombre era, para esa mentalidad uno y lo mismo. Era la verdadera apoteosis del filisteísmo»⁸. Por otra parte, no podemos olvidar que los discípulos de Hegel se dividieron muy pronto en una izquierda y una derecha, reclamando ambos la continuidad crítica del pensamiento del maestro.

7. H. MARCUSE: *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, 1972, p. 214 ss.

8. Citado por G. LUKACS: *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 164.

En definitiva la equiparación de lo real y lo racional podía convertirse en una propuesta revolucionaria o en una exaltación del orden establecido y, especialmente por el interés que tiene para nuestro trabajo, una exaltación del Estado. Al analizar la historia y las contradicciones propias de la sociedad civil, Hegel considera el Estado como el verdadero reino de la libertad en el que el Espíritu se institucionaliza y encuentra la autoconciencia a través de la cual opera la ley de la historia. El individuo, que ya había caído bajo la astucia de la razón, vuelve a caer bajo el Estado, encarnación de la Razón y universo moral en el que la historia alcanza su meta.

Precisamente, lo que ya estaba implícito en el sistema hegeliano, la concepción de la historia como un proceso en el que ineludiblemente el Espíritu, a través de las diferentes mediaciones, va alcanzando la autoconciencia y reconociéndose a sí mismo en sus exteriorizaciones, se consagra en esa visión final del Estado como superación de todas las contradicciones, como reino en el que por fin el individuo deja de ser objeto y pasa a ser fin en sí mismo. De esta forma se termina disolviendo la posibilidad en la realidad, aquella pierde una dimensión de realidad no actual trascendente a lo dado con lo que se excluye la idea de irrupción de la novedad y de historia abierta⁹. Del mismo modo, algunas categorías fundamentales de la dialéctica como pueden ser las de negatividad o de contradicción, dejan de tener sentido.

El Espíritu del Mundo, que es el auténtico sujeto de la historia, opera por encima de los individuos, que sólo son instrumentos de la astucia de la razón; el hombre es sólo un objeto de la historia; la astucia de la razón utiliza a los individuos sacrificando su felicidad actual y sus intereses particulares. En cierto sentido, ni siquiera la optimista exaltación del Estado prusiano llega a tapan algo que anidaba desde el principio en la mente de Hegel: la meditación sobre las ruinas de los imperios perdidos que, a pesar de los esfuerzos por superarla nun-

9. Es la que subraya A. PEREZ: "Mediación...", art. cit., p. 86.

ca le abandona, produciéndole siempre una enorme tristeza y una profunda sensación de impotencia¹⁰. Es posible que ese optimismo pueda ser interpretado como un intento más aparente que real de cubrir el pesimismo desolador que produce una lectura de la historia, pesimismo que el mismo Hegel sabe expresar como nadie: «más al considerar la historia como esa mesa de los sacrificios en la que han sido inmoladas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿Para quién, para qué finalidad ha sido sacrificada esta asombrosa cantidad de víctimas?»¹¹.

Pensador postilustrado, uno de los pilares de la secularización del pensamiento filosófico, no puede recurrir a Dios ni a ninguna otra trascendencia para consolarse o para encontrar un sentido al sufrimiento. Todo su esfuerzo, titánico esfuerzo intelectual, va a ser fiel a un pensamiento asentado en la inmanencia y a una relación entre infinitud y finitud desprovista de todo sentido teológico. Emparenta la finitud con la negatividad, pero una negatividad que no tiene nada de moral ni de religiosa, sino más bien de principio crítico y casi materialista. El mundo es finito porque la finitud es su cualidad inherente, las cosas son finitas en la medida en que son y sólo pueden desarrollar sus potencialidades pereciendo: los distintos momentos de una cosa sólo pueden entenderse dentro del proceso de su constitución¹². La finitud nos lleva inmediatamente a la infinitud, ya que el proceso incesante de las cosas es una constante negación de la finitud, haciendo que las cosas vayan más allá de sí mismas sólo para encontrarse de nuevo a sí mismas.

Lo infinito es por tanto la negación de la negación, es la autorrealización del ser en sí que se alcanza a través de las sucesivas negaciones de las condiciones dadas y de su integra-

10. Esta tristeza hegeliana es recibida de Volney, como puede comprobarse en J. D'HONDR: *Hegel secret*. París, 1968, pp. 82-113.

11. G. W. F., HEGEL: *Filosofía de la Historia*, Madrid, Zeus, 1971, p. 49.

12. Esta es la interpretación que ofrece H. MARCUSE: o. c., pp. 137-140.

ción en el mismo proceso; es una tarea que debe realizarse en la vida finita, rompiendo así la separación entre el ser y el deber ser, exigiendo que este último se realice en la tierra, no en un más allá. El pensamiento racional es consecuente hasta el final y quema las naves de la teología, es decir, la posibilidad de una providencia trascendente. El optimismo fundado en la inmanencia no tarda en estallar por los cuatro costados y sus inmediatos seguidores se encargarán de ajustarle las cuentas, como muy bien ha señalado Chevalier¹³.

Schopenhauer va a iniciar la primera reacción violenta contra diversas tesis del hegelianismo, en gran parte intentando sacar las últimas consecuencias. Típico intelectual pequeño burgués que disfrutaba de la sólida independencia del pequeño rentista, no necesitó en ningún momento, como el Hegel funcionario, inclinarse ante ningún poder, aunque precisamente la defensa de su renta, es decir, de su independencia, le hizo ver bien claro, en un momento de revoluciones sociales, quién defendía en última instancia sus intereses, por lo que no tuvo ningún reparo en dejar su fortuna «para auxiliar a los soldados prusianos que han quedado inválidos en los combates contra los levantiscos y sublevados de los años 1848 y 1849, en defensa y restauración del orden legal de Alemania y de los deudos de los caídos en aquellas luchas»¹⁴. No pretendo con esto descalificar su pensamiento, pero sí que quede claro desde el primer momento cuáles son sus limitaciones y la imposibilidad objetiva de identificar el pensamiento de Schopenhauer con un pensamiento de izquierdas. En este sentido, y volveremos sobre ello, sigue siendo válida la lectura y condena realizada por Lukács de todo el pensamiento irracionalista alemán.

Schopenhauer va a poner como intuición central de todo su sistema algo que está en contra totalmente del panlogismo Hegeliano y que sólo de una forma subterránea se podría encontrar presente en él, como decíamos antes. En su obra, la

13. J. CHEVALIER: *Historia del Pensamiento*, T. IV. Madrid, Aguilar, 1959, pp. 93 ss.

14. Citado por G. LUKACS: o. c., p. 165.

historia deja de tener sentido, deja de estar orientada teológicamente hacia un final feliz en el que se hayan superado las contradicciones. Recuperando y exacerbando la idealidad del espacio y del tiempo postuladas por Kant, mantiene que una verdadera visión de la realidad nos mostraría que detrás de los fenómenos se oculta un mundo sin espacio ni tiempo, sin historia ni desarrollo y, obviamente, sin progreso: «El verdadero filósofo de la historia acaba viendo que, bajo todos estos cambios infinitos y en medio de todo este caos, no se tiene delante más que el mismo ser, idéntico e inmutable, ocupado hoy con las mismas intrigas que ayer y en todos los tiempos»¹⁵.

Para él la historia no tiene consuelo de ningún tipo; si nos fijamos en las fatigas y sufrimientos que produce la vida, ya desde el mundo animal, y las comparamos con los resultados obtenidos, no podemos menos que reconocer que el balance es negativo. El motor de la historia no es ya la razón, sino las necesidades, el odio, la guerra; ha sido siempre así y seguirá siéndolo: no admite en ningún momento el que se hipoteque un futuro, como hacían los ilustrados y su heredero Hegel en el que se llegue a un balance positivo. La solución, si es que queda alguna, no está en una concepción lineal del tiempo; el tiempo es más bien un círculo sin fin que gira sobre sí mismo y hay que aceptar plenamente el instante, el presente en el que la voluntad se muestra como eternidad. Hay que romper el tiempo, pero disolviendo al mismo tiempo la individualidad en la nada de la muerte. No deja de ser curioso que un acérrimo defensor del individualismo, tan acérrimo que esa es una de sus principales virtudes frente a la disolución propuesta por Hegel, termine proponiendo la muerte como liberación, pero una muerte que, siguiendo la doctrina de los vedas, nos acercaría al Nirvana.

La realidad profunda, la auténtica realidad frente a cualquier apariencia, deja de ser la razón. El lado oscuro del ser

15. A. SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación*, cit. por A. PHILONENKO: "Arthur Schopenhauer"; en *La Filosofía en el siglo XIX*, vol. 8 de la *Historia de la Filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 69.

humano, el lado no sometible a los esquemas racionalistas heredados e hipostasiados por Hegel, reclama sus derechos en la obra de Schopenhauer. El mundo es, en definitiva, voluntad y representación, voluntad que se manifiesta desde los movimientos de la más pequeña partícula hasta el mismo hombre; voluntad irracional sólo captable por la intuición que nos la muestra como lo más evidente e inmediato, como lo que no necesita de ninguna explicación porque está presente ante nosotros. Esa voluntad es única por encima de la variedad de sus manifestaciones, manifestaciones que al mismo tiempo muestran una graduación, unos grados de objetivación que van desde el mineral hasta el hombre. Esos grados diversos hacen que en algunos casos, por ejemplo en los grados más bajos, la voluntad sea difícilmente perceptible pues en ellos trabaja como algo ciego, mientras que en los grados superiores, en el hombre, la voluntad puede manifestarse ya de forma consciente y motivada.

De todas formas, la voluntad en nosotros mismos también «trabaja ciegamente en todas sus funciones de nuestro cuerpo que no son dirigidas por la conciencia, en todos sus procesos biológicos y vegetativos, como digestión, circulación de la sangre, secreciones, crecimiento, reproducción. No sólo los actos del cuerpo, sino este mismo, es, como ya hemos visto, manifestación de la voluntad, voluntad objetiva, si bien no va acompañada de conocimiento, no se determina por motivos, sino que obra ciegamente por causas que en este caso se llaman excitaciones»¹⁶. La voluntad reivindica el cuerpo, no sólo la razón, como vemos en la importancia de aquél como objetivación de la voluntad. Pero en todo caso, lo esencial de la voluntad es confirmar el sentido profundamente pesimista de la filosofía de Schopenhauer¹⁷.

A pesar de haber denunciado algunas de las principales deficiencias del pensamiento hegeliano, Schopenhauer ha sa-

16. A. SCHOPENHAUER: *El Mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, El Ateneo, 1950, Libro II, parágrafo 23.

17. A. SCHOPENHAUER: o. c., libro IV, parágrafo 57.

bido detectar bien, contagiándose al mismo tiempo, este pesimismo y ha sabido darnos de él una lectura positiva. La grandeza de Schopenhauer consiste precisamente en no hacer concesiones de ningún tipo, como en cierto sentido las hacía Hegel y como mucho más acentuadamente las harán ciertas derivaciones devaluadas del hegelianismo y del marxismo posterior, especialmente el representado por la II Internacional. Con él la filosofía acepta la misión de denunciar toda falsa ilusión, toda falsa reconciliación, ya venga avalada por el Estado, por el Absoluto, o por cualquier filosofía de la historia ingenuamente optimista: padecer es inevitable y no hay posible consuelo ni posible interpretación positiva. Schopenhauer se aferra decididamente al individuo y al dolor omnipresente en la historia; pero la solidaridad con el individuo y con el dolor, en lo que se diferencia de Hegel, sin romper con los límites impuestos por la inmanencia, en lo que se mantiene dentro del marco del pensamiento hegeliano, sólo deja abierta la posibilidad del pesimismo y la negatividad¹⁸. Ya Kant había visto que la Historia, entendida como progreso hacia una etapa de Ilustración, sólo tenía sentido en la medida en que nos situábamos en la perspectiva de la especie humana, pero nunca en la perspectiva del individuo; del mismo modo la verdad, como tarea de la razón, se proyectaba hacia un infinito siempre abierto¹⁹. Al aferrarse al individuo, Schopenhauer denuncia que la verdad es tan caduca y transitoria como el mismo individuo, de donde se deduce la falacia del pensamiento hegeliano. Pone así de manifiesto el fracaso de la filosofía, pero también su único destino posible: « 'Quien ama la verdad odia a los dioses', como se lee en sus papeles póstumos; pero ¿qué va a ocurrir con la verdad sin los dioses, sin el Dios único?»²⁰.

El mundo no pasa de ser un teatro de desgracias en el que

18. M. HORKHEIMER: "Schopenhauer y la sociedad" y "La actualidad de Schopenhauer"; en *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979 (3.ª ed.) pp. 119-147.

19. Es la tesis que defiende en M. KANT: "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", recogido en E. KANT: *Filosofía de la Historia*, México, F. C. E., 1981, pp. 95-122.

20. M. HORKHEIMER: o. c., pp. 142 ss.

la voluntad se representa a sí misma siempre inútilmente. La muerte será la liberación, y mientras tanto podemos aspirar a la salvación mediante el arte; en sus profundos y sugerentes estudios de estética, Schopenhauer apunta hacia una posible solución: el genio es el que sabe comprender la verdad, verdad que se nos muestra de forma especial en la música. El genio tiene el privilegio de elevarse por encima del resto de los mortales; volcado en soledad a la reflexión y la meditación, liberados de las miserias del trabajo, de la acción o del deseo de ser útiles, en él la inteligencia deja de servir a la voluntad de vivir y, por una inversión, la voluntad se conoce a sí misma en el fondo de todo lo que hay. En sus reflexiones sobre el genio aparecen con crudeza no disimulada las características de un elitismo insolidario; el común de los hombres será 'piedra de sillería' 'populacho', 'espíritus romos', mientras que el genio es el 'diamante', el 'príncipe', el único capaz de captar el mundo como realmente es. Al mismo tiempo, la función de la estética cambia radicalmente respecto a los anteriores pensadores alemanes, como podrían ser Kant y Schiller; mientras para éstos la estética se mantenía como etapa preparatoria para una educación de la humanidad y el arte proponía los ideales que eran compatibles con las esperanzas de la humanidad de alcanzar una sociedad mejor, en Schopenhauer la estética pierde esa dimensión social y educativa, se disocia de la educación y el genio pasa a ser una especie de monstruo por exceso. La belleza se relaciona con lo siniestro, con lo inquietante²¹.

Es fácil comprender el éxito de Schopenhauer tanto en el siglo XIX como en los momentos actuales en los que recobra actualidad. El progreso realizado por la historia desde que él murió ha alimentado considerablemente las razones para ser pesimista, para desconfiar de toda promesa de salvación tras la que suelen esconderse campos de exterminio en el momento en el que alguien se considera poseído de la línea correcta.

21. Es interesante por diversos motivos el análisis de esta dimensión de la estética que aparece en E. TRIAS: "Lo bello y lo siniestro"; en *Revista de Occidente*, n.º 4 (Madrid, 1981), pp. 5-25.

También es sencillo comprender que en unos momentos en los que la razón tecnocrática ha desvelado su capacidad devastadora y destructora, vuelven a oírse las notas disonantes de los que reivindican los derechos de la vida frente a la razón. Pero la filosofía de Schopenhauer no debe tener más que un efecto terapéutico, contribuir a despertarnos del sueño dogmático como ya hiciera Hume en el siglo XVIII; pararse en ella significaría, sin embargo, retroceder incluso respecto a lo que había planteado Hegel; y, por descontado, olvidar que nuestra reciente historia cultural, y en concreto filosófica, no ha sido sólo la historia de la barbarie.

Schopenhauer denuncia los fallos de la filosofía hegeliana que antes mencionábamos: el olvido del individuo, la temporalidad real, el falso optimismo, la sacralización del Estado, la negación de un futuro abierto, etc.; pero tampoco ofrece ninguna solución: la eternidad es tan cerrada como el desenvolvimiento del Espíritu; el genio estético sólo preserva el individuo que goza de los privilegios del sistema desentendiéndose insolidariamente del resto de la humanidad; el pesimismo puede convertirse en un canto a la impotencia y una aceptación de la miseria existente abrumadoramente represivas; se desmonta el Estado, pero se deja al individuo indefenso, atomizado frente a los poderes reales que siguen oprimiendo; se disuelve una falsa historicidad, pero se priva a los hombres de la confianza en la posibilidad de una construcción racional de su propio destino. En este sentido, cobra vigencia la acusación lanzada por Lukács, para quien Schopenhauer no pasa de ser un lúcido representante de una pequeña burguesía temerosa de perder sus privilegios y consciente de su propia decadencia; proporciona así una fácil coartada para hacer compatibles un máximo radicalismo con una defensa del estado de cosas existente y nos ofrece así el paisaje de unos individuos perdidos en un mundo absurdo²².

El marco interpretativo que acabamos de ofrecer para Schopenhauer puede hacerse extensivo a su discípulo inmedia-

22. G. LUKÁCS: o. c., p. 201.

to, Nietzsche, pues, como dice Philonenko, «la ambición de Nietzsche será la de destronar a Schopenhauer, pero no lo conseguirá jamás enteramente, pues tomó prestados de él demasiados pensamientos»²³. Todas sus reflexiones en torno a la voluntad de poder, al eterno retorno, al superhombre, se radicalizan también permaneciendo dentro de los mismos marcos de un pensamiento inmanente incapaz de romper el círculo vicioso. En él se radicaliza todavía más la denuncia de toda la tradición filosófica occidental en su componente represivo y sancionador de la miseria existente; sabe ver como nadie el componente nihilista de toda la positividad ofrecida por los grandes maestros pensadores desde Platón hasta el siglo XIX y, al igual que Schopenhauer, no hace ningún tipo de concesiones. Pero con él el camino iniciado por Schopenhauer llega al borde del abismo, trágicamente reflejado en su propia locura personal.

El amor a la vida y al individuo, el deseo de verdad que alimenta su pensamiento, termina estallando en una disolución definitiva del sujeto individual que a partir de ahora se fragmenta en una pluralidad de máscaras imposibles de integrar en un yo idéntico a sí mismo: el Uno, el Todo, el Monoteísmo, se ofrecen entonces como la auténtica perversión del pensamiento occidental; la enfermedad nihilista introducida por Sócrates sólo podrá salvarse recuperando la inocencia del devenir, la concepción agonal de la virtud y un politeísmo capaz de expresar la pluralidad de facetas de la realidad. Pero al igual que con Schopenhauer, su filosofía termina también convirtiéndose en una apología, en este caso directa, del imperialismo: el individuo es sustituido por la bestia rubia encargada de hacer posible la aparición de un mundo de superhombres, libres ya de la culpa y del resentimiento impuesto al mundo por los débiles y los esclavos.

La década de los setenta ha permitido descubrir la faceta más positiva del pensamiento de Nietzsche, desmarcándolo de su tradicional identificación con el nazismo; la nueva lectura

23. A. PHILONENKO: o. c., p. 93.

ha sido posible por el cambio de circunstancias, especialmente porque en la actualidad la asociación no se establece ya entre irracionalismo e idealismo, como en épocas anteriores, sino entre irracionalismo y ciencia o razón instrumental, y en este sentido Nietzsche fue un adelantado²⁴. Eso no quita la ambivalencia de su pensamiento, la posibilidad de diversas lecturas, favorecida en su caso por su estilo aforístico y por su asistematicidad, por lo que nunca se debe olvidar la crítica que contra él lanzaron ya los anarquistas del siglo XIX y que volverá a recoger un Lukács en el s. XX. Sobre todo, eso no quita el que veamos en Nietzsche, como antes en Schopenhauer, a un pensador que pone el dedo en la llaga sin ofrecer soluciones, al menos soluciones que puedan ser viables para una construcción comunitaria de la existencia.

II. EL ANARQUISMO: LA IZQUIERDA CONTRA HEGEL Y CONTRA MARX

Tampoco podemos hacer aquí una exposición completa y sistemática de las propuestas anarquistas; sólo vamos a recordar algunas ideas centrales que toman cuerpo en el movimiento libertario y que suponen ya en el s. XIX y en el seno de un movimiento obrero sólidamente presente en la praxis social, una seria revisión de las insuficiencias que anteriormente venimos señalando. Por muchos que puedan ser los puntos en común entre anarquistas y nietzscheanos, derivados en gran parte de su similar posición ante algunos temas básicos, las diferencias son igualmente profundas²⁵. No obstante, teniendo en

24. Es muy interesante la interpretación de esta vuelta a Nietzsche, relacionándola entre otras cosas con la recuperación de una hermenéutica genealógica de la cultura occidental, ofrecida por A. VIGORELLI: "Towards a critique of the French Ideology"; en *Telos*, n.º 47 (St. Louis, 1981), pp. 190-197.

25. Esta es una polémica muy larga e imposible de dilucidar aquí; mientras que en mi caso mantengo la tesis de que sólo se puede considerar anarquista al que mantiene la tensión entre individuo y solidaridad, como intento mostrar en *Pensamiento anarquista español: individuo y colectividad*. Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1982, J. ALVAREZ JUNCO: "Los dos anarquismos", en *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, n.º 55-57 (París, 1977), pp. 139-156 y el mismo C. DÍAZ, parecen defender la existencia, al menos, de dos anarquismos.

cuenta la defensa permanente que el anarquismo hizo del individuo, así como la crítica a cualquier forma de autoridad impuesta y opresora, resulta difícil hablar de un solo anarquismo y no reconocer que en su seno hubo siempre tendencias muy dispares, postulando algunas de ellas, o al menos siendo excesivamente complacientes, un individualismo cercano ya al egoísmo insolidario y a prácticas sociales también próximas a la violencia más irracional.

Lo importante en nuestro trabajo es retomar todo aquello que ha permitido que, precisamente en los años sesenta, los intentos de renovación de la izquierda hayan vuelto sus ojos al anarquismo, en algunos casos explícitamente como sería el caso de Cohn-Bendit en 1968, en otros indirectamente, como serían los planteamientos autogestionarios del sindicato Solidaridad, y en algunos más de forma absolutamente espúrea y deformadora, como sería el caso de muchos ácratas que arropan con los oropeles del anarquismo sus pequeñas frustraciones e impotencias de cada día. Ahora, como sucedió también en otros momentos, por ejemplo en la década de 1890, la propuesta anarquista necesita, reconociendo su parentesco con las propuestas de los liberales radicales o de los individualistas pequeño-burgueses, afirmar constantemente sus diferencias ²⁶.

Pero retomemos las propuestas básicas del anarquismo, en relación a las deficiencias que anteriormente señalábamos en Hegel. La primera diferencia claramente perceptible es la virulenta crítica dirigida por los anarquistas contra el poder, presente desde Proudhon hasta Kropotkin, por citar a los clásicos. Por encima de la explotación económica, aunque sin excluirla en ningún momento y aceptando sustancialmente el análisis marxista de la extracción de plusvalía, los anarquistas sitúan la opresión política. Proudhon había insistido constantemente en la necesidad de concebir una nueva forma de entender la relación social que fuera de abajo hacia arriba, inten-

26. Un libro tan reciente como H. ARVON: *El anarquismo en el siglo XX*. Madrid, Taurus, 1981, sigue utilizando como base para exponer el pensamiento anarquista a Stirner.

tando revitalizar la sociedad civil y suprimir toda jerarquización: «en el orden natural, el poder surge de la sociedad, es la resultante de todas las energías particulares agrupadas por el trabajo, la defensa y la justicia. Según el concepto empírico sugerido por la enajenación, la sociedad, por el contrario, nace de él; es su generador, su creador, su autor»²⁷.

Bakunin seguirá en la misma línea: el estado está fundado en la violencia, en la conquista, en el simple y puro atraco, por más que luego haya sido consagrado por todas las religiones institucionalizadas. El poder corrompe irremediablemente; incluso un San Francisco de Asís en el gobierno terminaría convirtiéndose en un nuevo Stalin. No hay posibles pactos ni con el Estado ni siquiera con sus fórmulas provisionales, por mucho que estas se llamen dictadura del proletariado. La función de todo poder, una vez instaurado, es la de perpetuarse y matar la auténtica espontaneidad y la vida que parte desde abajo, desde el pueblo y no necesita de ningún tipo de burócratas profesionales, ni de sabios en el poder para organizarse. Los problemas resueltos a la fuerza siguen siendo problemas y tarde o temprano acaban por estallar. Sería posible traer innumerables citas, sin olvidar en ningún momento que gran parte de ellas podrían ser compartidas directamente por los radicales liberales. Pero el anarquismo intenta profundizar algo más.

En definitiva, el Estado se apoya en algo previo, el principio de autoridad y el afán de dominio, a partir del cual pueden entenderse la explotación económica y la constitución de gobiernos que terminan suplantando y matando toda iniciativa popular²⁸. «Cualquier teoría lógica y clara del Estado está basada fundamentalmente en el principio de *autoridad*, es decir, la idea eminentemente teológica, metafísica y política de que las masas, siempre incapaces de gobernarse, deben en todo momento someterse al yugo beneficioso de una sabiduría y de una justicia que les son impuestas, de una manera o de otra,

27. P. J. PROUDHON: *Catecismo político*, cit. por C. DIAZ: *El anarquismo como fenómeno político moral*, México, E. M. U., 1975, p. 207.

28. E. MALATESTA: *La anarquía*, Madrid, Zero, 1977.

desde arriba. ¿Impuestas en nombre de qué y de quién? La autoridad que es reconocida y respetada por las masas, sólo puede provenir de tres fuentes: la fuerza, la religión o la acción de una inteligencia superior»²⁹.

Frente a esta tendencia del principio de autoridad sólo cabe afirmar permanentemente la necesidad de la rebelión, basada en la igualdad de todos los hombres y la autonomía de la razón individual; cada uno ha de ser para sí mismo su dios, su rey, su todo, negando a cualquier autoridad su posibilidad de dominar. Ni siquiera los científicos, por más que los anarquistas experimentaran una gran confianza y admiración por la ciencia, merecen un respeto ni una preeminencia por encima de los demás; como bien decía Bakunin, los científicos suelen estar poseídos de una doble soberbia: la valoración desmedida de su propio saber y el desprecio de las masas. Nada sería tan terrible como un posible gobierno de científicos; incluso en algún momento tanto Bakunin como por ejemplo Mella, insistirán en que la vida y la realidad están por encima de la ciencia y ésta sólo podrá dar una visión aproximada de la misma.

Frente al autoritarismo y el mito del Estado benefactor, la libertad, la libre federación, la autogestión: «La anarquía es sencillamente la libertad total: libertad de pensamiento, libertad de acción, libertad de movimientos, libertad de contratación, basada en la más completa igualdad de condiciones humanas, tanto económicas como jurídicas, políticas y sociales. La libertad y la igualdad son dos afirmaciones fundamentales. Obtiénese la primera por la supresión de todo gobierno. Alcánzase la segunda por la posesión en común de toda la riqueza social. Conságranse una y otra por el espontáneo funcionamiento de todos los individuos y los organismos mediante el pacto»³⁰. Esto es lo que radicalmente diferencia al anarquismo

29. M. BAKUNIN: *Federalismo, Socialismo y antiteologismo*, recogido en S. DOLGOFF: *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Tusquets, 1976, p. 163.

30. R. MELLA: "La Anarquía"; en *Segundo Certamen Socialista*, Barcelona, Vértice, 1927, p. 30.

de cualquier otra propuesta liberal: no se trata de la libertad a secas, como tampoco se destruye el Estado y el gobierno con una simple descentralización.

La libertad es una tarea comunitaria: sólo en la medida en que me relaciono con otras personas libres, capaces de reconocerme a mí como persona libre y potenciar mi propia libertad, sólo en esa medida me puedo considerar libre. Mi libertad comienza donde comienza la libertad de los demás. Del mismo modo, no hay federalismo si no está basado en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la auténtica autogestión social, bien sea bajo la forma del comunismo o del colectivismo. La autogestión es una forma de organización social que puede servir, aunque falseada, para muchas cosas, incluso para autogestionar la esclavitud. Sólo en la medida en que se empapa de contenidos socialistas, en la medida en que pretende mantener la dimensión comunitaria de la persona, sólo en esa medida se está practicando un auténtico federalismo y autogestión. Si se leen especialmente las obras de Kropotkin o se repasa la práctica histórica del anarquismo español, se comprueba perfectamente que el anarquismo nace desde el primer momento para mantener, aunque con algunas tensiones, una defensa del individuo sin perder su dimensión solidaria. En cierto sentido, se puede decir que el anarquismo pretende seguir fiel al lema que había puesto en marcha el mundo contemporáneo —libertad, igualdad y fraternidad— sin renunciar a ninguno de sus tres componentes y sin diluirlos en vacías propuestas formales.

La propuesta anarquista va unida a una revitalización de la sociedad frente al Estado. Desde el primer momento se negó a participar en la lucha política, al menos tal y como era entendida por los políticos burgueses y aceptada por los teóricos del marxismo. La construcción del socialismo no se reducía nunca a una simple lucha jacobina por el poder para desde él cambiar la sociedad. Los anarquistas buscaban una revolución integral en la que la cultura, las formas de vida y de pensamiento del pueblo, desempeñaban un papel fundamental. Si tomamos como modelo el anarquismo español, entre otras co-

sas porque fue en España donde el anarquismo arraigó de forma más completa y coherente, podremos ver fácilmente cómo el movimiento libertario se volcó en todas las dimensiones de la vida social, intentando desde ellas ir propiciando un cambio social que hiciera posible, llegado el momento de la revolución, es decir, de una aceleración de la evolución social, la construcción de una sociedad libertaria.

Basta recoger la prensa libertaria, la numerosísima prensa libertaria, para comprobar su interés por multiplicidad de temas en los que veía fermentos de una sociedad de hombres libres e iguales. Fueron pioneros en el movimiento feminista que, por cierto, tuvo en la mujer de Godwin su primera teórica de importancia; fueron también rápidos receptores de los componentes revolucionarios de la libertad sexual implícita en una lectura socialista y se volcaron en la creación de escuelas y ateneos que pusieran en manos de los obreros las herramientas imprescindibles para su autoemancipación; denunciaron desde el principio el papel de la familia en la perpetuación y transmisión del autoritarismo y la represión. Todo ello condujo a dar una vitalidad y una frescura a su práctica que estaban ajenas a otras ramas del socialismo. De ahí su insistencia en la revolución integral que debía abarcar todas las dimensiones de la vida humana; no se trataba de esperar a la toma del poder para producir entonces una revolución de tipo cultural, sino de plantearse una intervención paralela desde el principio en el campo cultural, el económico, el social y el político. Sólo así se podía ser coherente con los postulados del socialismo³¹.

Otro aspecto importante del anarquismo es su profundo vitalismo que les lleva a distanciarse un tanto del racionalismo imperante en el s. XIX. Evidentemente el vitalismo anarquista tuvo importantes limitaciones. Por una parte su excesivo amor a la ciencia y su excesiva confianza en ella, confianza de la que sería un perfecto exponente Kropotkin y del que pode-

31. Puede comprobarse leyendo la obra reciente de L. LITVAK: *Musa Libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español*. (1880-1913) Barcelona, Antoni Bosch, 1981.

mos encontrar innumerables ejemplos en el pensamiento anarquista español³². En este sentido participaban y se sentían contagiados del optimismo cientifista de la época. Por otra parte, su radical compromiso con los desheredados y su dedicación a la lucha contra la opresión y la explotación, les empujaba a una práctica terriblemente ascética, de la que también pueden servirnos de ejemplo un Fermín Salvochea o la misma F.A.I.

La ética anarquista, formulada de forma muy coherente por Guyau³³ es una ética profundamente vitalista; es esa exaltación de la vida y de la naturaleza la que conducirá a algunos anarquistas a expresarse en alguna ocasión en términos similares a los que utilizará un Nietzsche y la que podrá en algún momento inducir a una falsa interpretación del anarquismo. Cuando Teobaldo Nieva o Federico Urales están defendiendo el placer y la vida, lo que hacen al mismo tiempo es denunciar la función represiva de la moral burguesa, que condena a todos los hombres a la resignación y a la miseria; al mismo tiempo están reivindicando la prioridad de la vida frente a las leyes, intentos siempre fracasados de esclerotizar y frenar el impulso creador de la humanidad. Quizás sea Kropotkin el que mejor formule esta concepción de la ética: « ¡Lucha! La lucha es la vida, tanto más intensa cuanto más viva sea aquella. Y entonces habrás vivido, y por algunas horas de esta vida no darás años de vegetación en el cieno del pantano.

Lucha para permitir a todos vivir esta vida rica y exuberante, y ten por seguro que encontrarás en esta lucha goces tan grandes como no los encontrarías en ningún otro orden de actividad»³⁴.

Nos queda por tratar una última aportación del anarquismo a los problemas que aquí estamos intentando comprender; nos referimos a su concepción del tiempo, de la historia y de

32. Por ejemplo, P. KROPOTKIN: "Ciencia moderna y anarquismo"; en *Folleto revolucionarios*, Barcelona, T. I, Musquets, 1977.

33. J. M. GUYAU: *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, Madrid. Jucar, 1978.

34. P. KROPOTKIN: *La moral anarquista*, Barcelona, Pub. Escuela Moderna, pp. 48 y 58, Está recogido también en la obra anteriormente citada.

la utopía. Ya desde Proudhon se había manifestado unas sólidas reservas ante el carácter cerrado de la dialéctica hegeliana en la medida en que ésta proponía una síntesis final en la que terminarían las contradicciones, síntesis que estaría lejos de la concepción de la vida como perpetuo fluir y devenir que defiende, en última instancia, los anarquistas³⁵. En otro sentido, la polémica se había planteado entre Kropotkin y Malatesta, mostrando de paso la amplitud y variedad de planteamientos que pueden encuadrarse dentro del pensamiento anarquista. Para Kropotkin la aparición de la futura sociedad comunista era algo exigido por las propias leyes de la naturaleza, y sólo era cuestión de tiempo esperar a que esto llegara, sin pedir por ello un abandono de la acción en pro de un cambio social. En lo que esta interpretación tiene de optimista, es compartida por todos los anarquistas que mostraron siempre un optimismo incombustible frente al futuro.

Malatesta, por el contrario, no era tan confiado y pensaba que el socialismo sólo llegaría a realizarse si los hombres querían; en definitiva, nada en la naturaleza, y mucho menos en la sociedad, convertía en ineludible la aparición del socialismo. Al margen de esta polémica, lo importante es que dentro del anarquismo se defendió una concepción abierta respecto al futuro. Esta visión se basaba en tres pilares fundamentales: la concepción de la realidad como perpetuo devenir y perpetuo cambio, difícil de ser sometido a unas reglas fijas; la aversión hacia todo tipo de legislación, imposición burocrática, por pensar que desde ella se estaba matando la libertad; la confianza en una revolución espontánea, nunca realizada por decreto desde arriba, sino eclosión desde abajo de los deseos del pueblo. Si a todo ello le añadimos la intuición por muchos de ellos de la imposibilidad de alcanzar nunca una sociedad en la que hubieran desaparecido todas las contradicciones, encontraremos todos los elementos para recuperar, frente a

35. Op. cit. in Nota 27.

Hegel y a sus críticos vitalistas, el sentido del futuro como algo abierto a la imaginación y a la novedad³⁶.

Donde se desarrolló más este planteamiento, desde nuestro punto de vista, fue en España, en parte porque fue aquí donde se tuvo la posibilidad de llevar a la práctica el anarquismo y en parte porque el debate teórico anarquista se mantuvo hasta Mayo de 1937, fecha en la que, como dijimos al principio, se cierra la historia del movimiento obrero y la izquierda clásica. Efectivamente, la polémica surgió ya en los años ochenta del siglo pasado, cuando se enzarzaron en estériles discusiones los colectivistas y los comunistas³⁷. Ya entonces Tarrida del Mármol acuñó un término que terminaría haciéndose célebre: anarquismo sin adjetivos. Este pensador señalaba ya entonces la imposibilidad de delinear perfectamente la sociedad futura, entre otras cosas porque cualquier sistema está llamado a desaparecer como los anteriores; la historia no se va a parar con la implantación del anarquismo. El que lo expresó con más lucidez en estos primeros debates fue uno de nuestros pensadores más brillantes, Ricardo Mella, defensor, al igual que Tarrida, del anarquismo sin adjetivos³⁸.

En la misma línea, pero avanzando en los planteamientos, se sitúa el último de los grandes teóricos del anarquismo en el siglo XX, Abad de Santillán. Su reflexión está también tejida al hilo de los problemas planteados por la lucha contra el sistema capitalista y, de forma especial, al hilo de una profundización en el sentido de la revolución. Santillán va a insistir constantemente en el sentido integral de la revolución, una revolución que debe ser no sólo económica, ni siquiera política, sino que debe afectar a todas las dimensiones de la persona, al mismo tiempo que no es posible aplazarla a un próximo estallido 'revolucionario'. «Lo importante es oponer al mun-

36. Este tema, también con sus ambigüedades, está bien tratado en C. DIAZ: *El anarquismo...*, o. c., cap. VIII.

37. Todo este debate lo trato por extenso en F. GARCIA: *Pensamiento...* o. c., I parte, cap. 2.4. y 4.3.

38. R. MELLA: "La bancarrota de las creencias"; recogido en *Ideario*. Toulouse, 1975, p. 158.

do moral vigente un mundo nuevo, resistir activamente al estatismo, negándole nuestro concurso, no sólo en el Parlamento, sino en la vida cotidiana, en la obediencia a sus leyes, en la sumisión a su máquina inhumana de opresión; lo importante es restar nuestro concurso al capitalismo lo más posible, eludir sus leyes económicas, no marcar el paso de acuerdo al ritmo de la sociedad actual y tratar de establecer frente al Estado y al capitalismo nuestra propia vida, la práctica de nuestras aspiraciones en la medida más amplia posible»³⁹.

Se reivindica aquí la importancia del presente, del instante actual, frente a cualquier escapismo hacia el futuro, pero un presente que no es nunca el eterno retorno de lo mismo, sino un avance, más o menos rápido, hacia una sociedad mejor. No es extraño que el mismo Abad de Santillán, el teórico y planificador de las colectividades llevadas a la práctica en Barcelona en 1936, dijera, con encomiable lucidez, que una vez implantadas las colectivizaciones, surgirán nuevas contradicciones, lo que obligaría a volver a iniciar la lucha contra las nuevas formas de opresión y explotación. Es la lógica consecuencia de edificar única y exclusivamente sobre el hombre y la libertad⁴⁰.

Aunque no nos dé tiempo a tratarlo aquí, se puede adivinar fácilmente que estos planteamientos anarquistas, especialmente su defensa del individuo, su defensa de un futuro siempre abierto y su defensa de un derecho natural no manipulable por nadie, abren la posibilidad de iniciar una revisión del último, pero más importante, de los supuestos del planteamiento hegeliano que está necesitando una profunda revisión: nos referimos evidentemente al abandono de la trascendencia, con la consiguiente pérdida de la persona y del futuro.

39. D. ABAD DE SANTILLAN: "El ideal y la metodología anarquista"; en *Mañana*, n.º 1 (Barcelona, 1930). pp. 9-16. Recogido en *El anarquismo y la revolución en España. Escritos 1930-38*. Madrid, Ayuso, 1976, p. 70.

40. D. ABAD DE SANTILLAN: *Estrategia y táctica*. Madrid, Júcar, 1975. p. 52.

III. LA ESCUELA DE FRANKFURT: LA IZQUIERDA DESDE HEGEL Y DESDE MARX

Nuestra última reflexión va a ir dirigida, muy brevemente, a los hombres de la Escuela de Frankfurt, especialmente a Benjamin, Horkheimer, Adorno y Marcuse. El hecho de encontrarse en un contexto social y cultural muy diferente al de los pensadores que anteriormente mencionábamos, les va a permitir elaborar y reflexionar en profundidad sobre esos problemas que venimos mencionando. La diferencia de situación la expresan perfectamente en la primera página de una de sus obras fundamentales: «El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura»⁴¹.

Aunque sus reflexiones comienzan antes de la segunda guerra mundial, hacia 1930, no cabe duda de que, como en algún lugar expresan, la dificultad de estos momentos estriba en seguir pensando después de Auschwitz. En sus primeros años habían asistido, alguno muy de cerca, a la liquidación del poderoso movimiento izquierdista alemán, incluso al trasvase de muchos obreros y cuadros sindicales a las filas del nacional-socialismo. Tuvieron plena conciencia también de la desaparición del movimiento obrero como sujeto de la historia, y gran parte de su trabajo teórico, especialmente en el caso de Marcuse, estuvo dedicado a buscar o replantear el problema del sujeto. Su contacto con los Estados Unidos y la progresiva integración del movimiento obrero en el sistema capitalista, aceptando incluso las más burdas formas de autoritarismo, no hicieron más que acentuar esa preocupación, al mismo tiempo que un cierto pesimismo se adueñaba de ellos. Por otra parte, también habían tenido la experiencia de la práctica socialista en Rusia y de sus graves limitaciones. Por último, desde Hegel

41. M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO: *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Sur, 1970, p. 15.

y Marx, habían aparecido una serie de pensadores que era necesario tener en cuenta, entre ellos todos los vitalistas, como Nietzsche, Bergson, o el pensamiento existencialista y fenomenológico. Junto a todo esto, en la izquierda tradicional predominaba un marxismo y un materialismo cada vez más simplificados y más burdos, al mismo tiempo que con pocas posibilidades explicativas y críticas.

De esta forma se produce una cierta vuelta a las raíces hegelianas de Marx, en especial el énfasis de Hegel sobre la conciencia como constitutiva del mundo, lo que les permitía una crítica eficaz del materialismo pasivo de la II Internacional. Son muchos los temas que toman de Hegel y en los que coinciden con él, como la importancia concedida a la dialéctica, la naturaleza de la razón, la sustantividad de la lógica. Sin embargo dirigen sus críticas duras contra el sistema hegeliano, acusándole precisamente de sus intenciones metafísicas y de sus pretensiones de verdad absoluta. Esta pretensión de verdad absoluta conduce a un sistema omnicomprendivo, muy adecuado como teodicea justificativa del sistema establecido. La filosofía, y en concreto una filosofía crítica, no debe tener como objetivo la revelación de verdades absolutas, sino impulsar el cambio social denunciando la represión y la dominación.

Por otra parte critican también la pretensión hegeliana de identidad entre sujeto y objeto, mente y materia, basada en la primacía final del sujeto absoluto; no hay pensamiento como tal, sino sólo pensamientos específicos de hombres concretos arraigados en sus condiciones socioeconómicas. La crítica a la identidad les lleva a criticar todos los absolutos, incluso el ideal de justicia absoluta incluido en la religión, de ahí su indudable pesimismo, sin sucumbir en la resignación. En estas críticas se ha podido ver una vuelta a cierto dualismo dialéctico kantiano ⁴²; sin llegar totalmente a Kant, está claro que no van a aceptar la identificación entre sujeto y objeto propuesta por Hegel, y que van a recoger de su dialéctica fundamentalmente

42. P. V. ZIMA: *L'Ecole de Francfort, Dialectique de la particularité*. París, Ed. Universitaires, 1974, pp. 82 ss.

la utopía negativa, la negatividad, como única posibilidad de trascender críticamente una sociedad cerrada y represiva. En este breve resumen hemos podido ver recogidos los temas que planteábamos al principio de nuestro trabajo. No en vano entre Hegel y los filósofos de Frankfurt se interponían una serie de pensadores, en especial todos los filósofos de la vida; pero, aun recogiendo parte de sus críticas, procuraron, al igual que los anarquistas, dejar bien claras sus diferencias, como bien hace notar Martin Jay⁴³.

Su intento es, por tanto, criticar y superar a Hegel, pero sin caer en el irracionalismo. La teoría crítica va a intentar devolver a la filosofía una reflexión sobre la razón objetiva, pero sin caer en el dogmatismo ni en la formulación de vacíos principios generales. En este caso, el enemigo principal no es la Razón hegeliana, sino la razón instrumental sólo preocupada por los medios y desvinculada de los fines. Esto sólo será posible en la medida en que no se desvincule el conocimiento de la acción, aunque no hay que confundir nunca la praxis con el pragmatismo, puesto que la verdad no puede identificarse con el éxito. Teoría y praxis deben ir juntas, la verdad es un momento de la praxis concreta, aunque esto sólo sea una dolorosa declaración en una sociedad en la que no existe ninguna fuerza social capaz de encarnar la teoría en su praxis. Del mismo modo la teoría crítica debe reconocer que la teoría no es una tarea desinteresada, sino que está mediada por categorías sociales; el investigador forma parte de la sociedad, pero puede remontarla revelando en el seno de la misma las tendencias y fuerzas negativas que apuntan hacia una sociedad diferente. En su análisis de la sociedad, no debe caer en un empirismo positivista, sino que debe recoger, siguiendo a Hegel, la totalidad de las contradicciones presentes y de las posibilidades futuras, sin renunciar por ello al análisis empírico ni a la verificación, pero una verificación que no puede ser referida a la sociedad actual, sino que debe contener un momen-

43. M. JAY: *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, p. 99.

to dinámico que apunta a los elementos negativos latentes en la sociedad actual ⁴⁴.

El pesimista panorama de la sociedad que tienen ante sus ojos, les lleva a hacer una revisión de la tradición filosófica occidental. El afán de dominación va a ser la clave que les permita interpretar esta tradición, viendo su primera expresión, en forma mítica, en el relato de Odiseo y el canto de las sirenas; en ese relato se ve reflejado el nexo entre mito, dominio y trabajo, así como las dos posibles salidas falsas a las que se ha visto abocada la sociedad occidental. Odiseo representaría a aquellos que pueden disfrutar, pero que permanecen condenados a renunciar a la praxis, mientras que los remeros podrían trabajar, pero renunciando al placer⁴⁵. Vista desde aquí la filosofía occidental puede ser entendida como la expresión del deseo de liberación y de la superación de esta escisión. La filosofía occidental comienza exaltando la razón dominadora, identificando el ser con el logos, con el orden, la clasificación, el dominio. La razón parece antagonica a las facultades receptivas que parecen elementos irracionales a ser conquistados por la razón. Frente a esta lógica, que sería la lógica de la dominación, se mantiene siempre la esperanza de reconciliar objeto y sujeto, de realizar la lógica de la gratificación. Esto se puede ver con claridad en Aristóteles y Hegel, los dos polos de la filosofía occidental.

La construcción filosófica de Aristóteles culmina en el 'nous theos' como cumplimiento de todas las potencialidades. La *Fenomenología del Espíritu*, por el contrario, recoge la historia de la civilización occidental, y con ella la lógica de la dominación, orientada al triunfo sobre la dominación. La verdad es puesta por Hegel en la superación de esa lógica de la dominación. El ser es reconciliación de objeto y sujeto, una unidad dinámica en la que se liberan todas las potencialidades ocultas; es eliminada la enajenación y con ella la trascendencia y

44. Para la revisión del concepto de razón, M. HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973, cap. I.

45. M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO: o.c., pp. 48 ss.

el fluir del tiempo, reemplazando el progreso por un desarrollo cíclico en el que la libertad implique reconciliación y redención del pasado. Uno y otro testimonian, por tanto, la lógica de la dominación y el deseo de superarla, pero en ambos casos todo se queda en el puro pensamiento, sin alcanzar la liberación real.

Después de Hegel, se produce una ruptura en esta tradición; la lógica de la dominación deja de ser la representación conceptual del logos, al igual que el ser deja de ser identificado con el logos. Con Schopenhauer, el ser pasa a ser voluntad, deseo, agresión, pero una voluntad que busca alcanzar el descanso, realizarse y gratificarse; sin embargo, la meta queda reducida al Nirvana. Nietzsche hace también una dura crítica al Logos de la dominación, partiendo del ser como goce y placer; se enfrenta también con la tradicional oposición entre el ser y el llegar a ser y mantiene que sólo reconquistando la trascendencia, sólo superando el tiempo se podrá superar el Logos represivo de la tradición occidental. Desde esta interpretación, «el eterno retorno es la voluntad y la visión de una actitud erótica hacia el ser para la que la necesidad y la realización coinciden (...). La doctrina del eterno retorno obtiene todo su significado de la posición central de que el goce desea la eternidad, quiere que él mismo y todas las cosas sean para siempre»⁴⁶.

Freud, por último, al interpretar el ser en términos de Eros, recoge una profunda concepción de la cultura como libre auto-desarrollo de Eros que aparece ya en Platón como arcaico residuo mítico. Frente a ello, la filosofía occidental ha entendido la cultura como sublimación represiva; desde siempre, las profundas percepciones contenidas en el concepto de Eros fueron acalladas y sólo sobrevivieron en deformaciones escatológicas, en movimientos heréticos y en filosofías hedonistas. El mismo Freud terminaría claudicando ante el principio de realidad y defendiendo un profundo pesimismo cultural. La cultura ac-

⁴⁶. H. MARCUSE: *Eros y civilización*, Barcelona, Barral, 1976 (9.ª ed.), pp. 120 ss. Seguimos muy de cerca a Marcuse en este punto.

tual, a pesar de disponer ya de las condiciones materiales que harían posible esa reconciliación siempre anhelada, mantiene el mismo sentido represivo, habiendo sustituido en todo caso la sublimación represiva por la desublimación represiva.

No nos es posible exponer aquí todos los temas que conlleva esta nueva visión de la cultura occidental, así como la capacidad de haber integrado las aportaciones de Schopenhauer, Nietzsche y Freud en el marco de una filosofía crítica partidaria de una acción social que modifique las relaciones de dominación y explotación. En este contexto hay que situar los profundos y variados análisis de la cultura contemporánea. La Escuela de Frankfurt realiza la primera crítica de la cultura de masas desde una perspectiva radical no elitista. Los críticos posteriores deben en gran parte a la Escuela la sustancia y la profundidad de sus ataques. Por otra parte para ellos esta crítica era una denuncia del totalitarismo, dado que la decadencia de la cultura negativa no era sólo un problema superestructural, sino que se convertía en el caldo de cultivo del totalitarismo político, unido a unas específicas circunstancias socio-económicas. Si por un lado insisten en entender la cultura como algo profundamente relacionado con la existencia material de las personas, y ven en el arte la expresión de las tendencias sociales existentes, se niegan también a reducir los fenómenos a mero reflejo ideológico de los intereses de clase.

De ahí la importancia de la estética, en la que Benjamín fue el maestro indiscutible. Para ellos, y en esto se distancian bastante de Schopenhauer o Nietzsche, el arte era también una forma de expresar los anhelos humanos de otra sociedad más allá de la actual, una expresión del legítimo interés de los hombres por su felicidad futura. En este sentido, y especialmente en la reconciliación entre forma y contenido, función y expresión, el arte es una verdadera anticipación de la sociedad futura. Ahora bien, la reconciliación estética es insuficiente; el arte debe contener siempre un elemento de protesta. Precisamente el mal de la cultura de masas es que ha eliminado ese elemento negativo del arte y se ha convertido cada vez más en reconciliación con la sociedad presente, cuyas contradicciones contri-

buye a disimular. El único elemento negativo de la cultura de masas es el consumo, en la medida en que implica una ruptura con el ascetismo, una exigencia de felicidad, aunque sólo sea una felicidad material económica⁴⁷.

Sin embargo, todos estos intentos de superar las limitaciones del planteamiento hegeliano no pasan de ser meramente críticos, como muy bien indican los títulos que escogen: la teoría no pasa de ser crítica, la dialéctica se queda en negativa y los discursos son interrumpidos. La falta posiblemente de un sujeto histórico, pero también el reconocimiento de cierta inutilidad del esfuerzo liberador de la izquierda tradicional ofrecen un balance pesimista. Pesimismo que se niega a resignarse y que denuncia incansablemente las tendencias represivas y dominadoras de la sociedad contemporánea, intentando mantener el elemento negativo que impide la definitiva disolución de la humanidad en tanto que humanidad de hombres libres, solidarios y racionales. El mismo Marcuse, el más optimista de todos, en su obra más optimista, *Eros y civilización*, dedica sus páginas finales al tema de la muerte con una heladora lucidez. La muerte como negación del tiempo, niega de una vez por todas, la posible realidad de una existencia no represiva. Lo grave son los que mueren antes de lo que debían, los que mueren en agonía y dolor. Ellos muestran que pudo ser de otro modo, generando así una mala conciencia colectiva. La aceptación de la muerte o la amenaza de la misma, es un gran instrumento represivo. El Gran Rechazo busca reconciliar la muerte con la libertad, distinguir entre la necesidad de la muerte y la posibilidad de una liberación final.

«El hombre puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y del olvido (...). Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión»⁴⁸.

47. R. WOLIN: "An Aesthetic of Redemption: Benjamin's Path to *Trauerspiel*"; en *Telos*, n.º 43 (St. Louis, 1980), pp. 61-91.

48. H. MARCUSE: o. c., p. 218.

Como ya veíamos al comentar el pesimismo de Schopenhauer, los pensadores de Frankfurt asumen lúcidamente ese pesimismo y lo integran a una tradición crítica excesivamente optimista. Posiblemente la forma de no sucumbir, dentro del pesimismo, a la resignación y el conformismo, es mantener la tensión entre la represión y el deseo de liberación, por lo que volvemos a recordar la relación que algunos han visto entre ellos y Kant. La filosofía, en contra de Hegel, no puede ser saber ni sistema; debe aceptar ser simplemente crítica⁴⁹.

Es posible que estas breves aproximaciones a la Escuela de Frankfurt nos hayan ayudado a entender la tarea que emprendimos al principio. No se trataba, como ya dije entonces, de analizar toda la producción cultural que en estos momentos pasa a ser crítica, en un momento de profunda crisis de la izquierda. Si bien el pesimismo de un Horkheimer puede ser a duras penas contrapesado por el optimismo anarquista, ambos nos pueden ayudar a distinguir, entre toda esa nueva producción, lo que puede haber de nueva izquierda y lo que hay de vieja derecha. Nos gustaría cerrar nuestra breve aportación recogiendo las reflexiones de Benjamin, el más pesimista de los pensadores de Frankfurt, sobre el tiempo y la historia. En nuestra opinión es aquí donde se está debatiendo el núcleo de la cuestión. Está haciendo falta una urgente revisión del sentido del tiempo, del pasado, del presente y del futuro, así como una revisión del sentido de la historia, adulterada a manos de una odiosa repetición de la represión y de una ingenua ilusión liberadora del progreso. Contra el olvido del pasado y contra el escapismo hacia el futuro lucha Benjamin, ofreciendo como alternativa la memoria de la pasión y la irrupción del tiempo mesiánico en el presente.

Para Benjamin la felicidad no será posible mientras no redimamos el pasado, pero al mismo tiempo el pasado sólo puede ser recogido íntegramente por una humanidad redimida; no

49. M. HORKHEIMER: "La actualidad...", o. c., p. 144. Es muy interesante la interpretación de G. RAULET: "What Good is Schopenhauer? Remarks on Horkheimer's Pessimism"; en *Telos*, n.º 42 (St. Louis, 1979), p. 98.

se puede dejar el pasado en manos de los dominadores, hay que encender en el pasado la chispa de la esperanza, sin olvidar nunca que la historia sólo puede ser leída con dolor y tristeza pues cada documento de cultura es también un documento de barbarie. Los que se extrañan porque todavía en el siglo XX pueden ocurrir cosas como las del Líbano olvidan que la historia más que el testimonio del progreso es el testimonio de la opresión. Por eso la auténtica lucha liberadora consiste en redimir el pasado, no en construir un futuro mejor. Precisamente la exaltación del progreso y del trabajo, sin sus debidas matizaciones, se basa en una concepción lineal de un tiempo homogéneo y vacío y ha contribuido a exaltar la tecnocracia, muy próxima al fascismo. Hay que reivindicar, por el contrario, el tiempo ahora, un tiempo lleno que debe ser captado mediante el «salto de tigre al pasado» que rompa el continuum histórico. Cada presente no es algo en transición, sino una puerta por la que puede entrar el Mesías; por eso no hay que captar series de sucesos, sino mónadas, estructuras en las que podamos reconocer el signo de una detención mesiánica del acaecer, haciendo saltar así el tiempo homogéneo y poniendo el pasado en presencia del presente, pero un presente concebido como tiempo-ahora en el que se meten astillas del tiempo mesiánico⁵⁰. Algo muy parecido decía Adorno relacionando felicidad, presente y trascendencia: «El pensamiento que no se decapita, desemboca en la trascendencia; su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente»⁵¹.

FELIX GARCIA

50. W. BENJAMIN: "Tesis de filosofía de la historia"; en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 177-191.

51. T. W. ADORNO: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1976, p. 401.