

ALGUNHAS SUPERFICIES DE INSCRICIÓN DO CAPITAL: BIOPODERES, BIOPOLÍTICA, ESPECTÁCULO

Miguel Ángel Martínez Quintanar

IES Ánxel Fole (Lugo)

Luis G. Soto

Facultade de Filosofía, USC

Dominación

A día de hoxe existe unha loita por inscribir na orde do capital o que de seu é alleo a calquera operación de inscrición: o ser vivo humano. Con estes fins elabórase, por tenteo e experimentación, un dispositivo de dominación. Na *Teoría do Bloom* (París, 2000) Tiqqun describe como este dispositivo executa catro operacións. A primeira é a escenificación político-mediática, a arte da distracción ilusoria como prolongación colectiva da fantasía natural do espírito (como xa describira David Hume a propósito da relixión). A segunda é a contención das manifestacións do sufrimento do corpo, que oculta as súas enfermidades, padecementos, eivas e morte. A terceira é a actualización dos filtros da estrutura “comprensíbel/incomprensíbel” (un exemplo é a equiparación da “indixencia ontolóxica” do ser vivo humano á “miseria económica” do cidadán, xa que a “pobreza soberana” é un tema intratábel, incomprensíbel, e, polo tanto, irrelevante). A última operación é a produción do ser vivo humano como un “suxeito de”, prestándolle ideas e desexos, “unha” subxectividade intensamente “laboral” amplamente entendida.

O funcionamento deste cuádruplo dispositivo converxe, por unha banda, cara unha asignación, cada vez máis intensa, de identidades identificábeis e recoñecíbeis pola publicidade autónoma do “sé ti mesmo”, e, por outra banda, cara unha violencia e control dos procesos de subxectivación e des-subxectivación. O obxectivo da dominación é dobre: a promoción neurótica da mirada nos espellos do recoñecemento e o pulcro coidado da tremoia narcisista do disimulo. Así, o aparello de dominación é bifacial: unha pinza “biopoder-espectáculo” que acada a perfección dos seus procedementos proxectándose sobre unha pantalla biopolítica. A pantalla biopolítica e a pinza “biopoder-espectáculo” son superficies de inscrición do capital.

Biopoderes

Nas leccións *Hai que defender a sociedade*, impartidas por Michel Foucault no Collège de France durante o curso 1975-1976, conséntase que nos séculos XVII e XVIII aparecen unhas técnicas de poder centradas no corpo individual. Consistían nunha serie de procedementos mediante os que se aseguraba a distribución espacial dos corpos individuais (separación, aliñamento, posta en serie baixo vixilancia) e se organizaba, ao seu redor, un campo de visibilidade. Son unhas técnicas polas que eses corpos quedaban baixo supervisión e se intentaba incrementar a súa forza útil mediante o adestramento. Desde finais do século XVII e durante o XVIII introdúcese unha tecnoloxía disciplinaria do traballo que consiste nun conxunto de técnicas de racionalización, e economía estrita, dun poder que debe exercerse da maneira menos custosa posíbel a través dun sistema de vixilancia, xerarquías, inspeccións, escritos. Mais, durante a segunda metade do século XVIII aparece outra tecnoloxía do poder non disciplinaria que non exclúe á técnica disciplinaria senón que a engloba modificándoa parcialmente. Tras a anatomopolítica do corpo humano, introducida durante o século XVIII, aparece, a finais dese mesmo século e principios do XIX, a biopolítica da especie humana. A diferenza da disciplina, dirixida ao corpo, a biopolítica aplícase á vida dos seres humanos, ao “ser humano vivo” ou “ser humano especie”.

As vellas técnicas disciplinarias trataban de rexer a multiplicidade dos seres humanos na medida en que esa multiplicidade podía e debía individuarse en corpos individuais que hai que vixiar, adestrar, empregar, e, eventualmente, castigar. Porén, a nova tecnoloxía está destinada tamén á multiplicidade dos seres humanos, mais non en tanto se reúne nun conxunto numerábel de corpos, senón na medida en que forma unha masa global, afectada por procesos de conxunto propios da vida como o nacemento, a morte, a reprodución, a enfermidade, etc. A biopolítica traballa sobre individuacións non individuais senón colectivas, grupais. Polo tanto, despois dun primeiro exercicio do poder sobre o corpo, producido no modo da individualización, hai un segundo exercicio que non é individualizador senón masificador, dirixido ao “ser humano especie”.

Biopolítica

Os primeiros obxectos de saber, e dianas de control, foron os procesos de natalidade (proporción de nacementos en relación coas defuncións, fertilidade da poboación, taxas de reprodución), mortalidade (taxas de defuncións en relación cos nacementos), lonxevidade (condicións de “vida”), en conexión cun conxunto de problemas económicos. Neste momento

ponse en práctica a medición estatística deses fenómenos coas primeiras demografías.

Mais non só o control da natalidade e a cuestión da fecundidade son os obxectos desta biopolítica. A finais do século XVIII o problema da morbilidade non é epidemiolóxico (como na Idade Media) senón “endemiolóxico”: tórnase problemática a forma, natureza, extensión, duración e intensidade, das enfermidades dominantes nunha poboación. As enfermidades non son tratadas como causas de morte a extirpar senón abordadas como factores permanentes de subtracción de forzas, diminución de tempo de traballo, redución das enerxías, custos económicos, tanto polo que deixa de producirse como polos cuidados que poden requirir. A enfermidade é un fenómeno poboacional, non “escatolóxico” como na Idade Media: a morte xa non se deita sobre a vida en forma de epidemia (física, social, cósmica), senón que é un factor que debilita, diminúe a vida. Toda esta serie de fenómenos fan da medicina un dispositivo profiláctico, con organismos de coordinación dos cuidados médicos, centralización da información, normalización do saber. A hixienización colectiva e medicalización da poboación, pónense en marcha a finais do século XVIII. Os outros campos de intervención da biopolítica son os accidentes, a invalidez, as anomalías, a vellez (que se converte nun problema desde que o individuo queda fóra do campo da actividade produtiva e se ve limitado na súas capacidades, nunha sociedade en vías de industrializarse). A biopolítica non só vai introducir institucións asistenciais que, dalgún xeito, xa existían tempo atrás, senón mecanismos sutís, economicamente mais racionais que a asistencia masiva: os seguros de aforro individual e colectivo, de seguridade, etc. Por fin, o último campo da biopolítica, de onde vai “extraer” o seu saber e “definir” o seu campo de intervención, é o entorno: a consideración das relacións entre a especie humana e o seu medio de existencia (xeográfico, climático, hidrográfico). É paradigmático, por exemplo, o problema dos terreos lamacentos, pantanosos, as enfermidades ligadas a eles, e o crecemento explosivo da poboación urbana.

Bio-masas, bio-estratexias

A biopolítica non “traballa” coa sociedade (ou corpo social definido polos xuristas), nin co individuo (ou corpo físico), senón con, sobre e na poboación. A biopolítica ten que ver coa poboación como problema científico-político. Toma en consideración fenómenos colectivos manifestados nos efectos económicos. Estes fenómenos, en si mesmos, son aleatorios e imprevisíbeis, mais no plano colectivo exhiben constantes que os saberes biopolíticos tratarán de establecer. Son fenómenos que deben considerarse

dentro duns limiares temporais, máis ou menos longos, como fenómenos seriais. A biopolítica abordará acontecementos aleatorios que se producen nunha poboación tomada na súa duración. Tratará, por unha banda, de introducir previsións, mecanismos estatísticos, medicións globais, coa finalidade non de modificar tal ou tal fenómeno particular, senón de intervir no nivel das determinacións globais deses fenómenos. Por exemplo, haberá que modificar e baixar a morbilidade, alargar a vida, estimular a natalidade, xestionar as consecuencias dos intercambios entre razas. Por outra banda, intentará instalar mecanismos de seguridade arredor do aleatorio, inherente a unha poboación de seres vivos, a través, por exemplo, da hixiene global, medicalización universal e profilaxe colectiva. O obxectivo é a elaboración dunhas intervencións estratéxicas que garantan, non unha disciplina do corpo do individuo, senón un equilibrio, regularidade, homeostase, nas poboacións, é dicir, no “ser humano especie”.

Nos cursos *Seguridade, Territorio, Poboación* de 1977-1978 e *Nacemento da biopolítica* de 1978-1979, Foucault afonda na descrición da biopolítica. Para Foucault o funcionamento da racionalidade governamental non se basea na regulación da oposición “estado *versus* liberdade do individuo”, senón na lóxica estratéxica. Os dispositivos xurídicos, económicos e sociais, non son contraditorios senón heteroxéneos. “Heteroxeneidade” quere dicir fricción, tensión, incompatibilidade mutua, axustes logrados ou fracasados entre diferentes dispositivos. A lóxica estratéxica ten por función establecer conexións posíbeis entre termos dispares, heteroxéneos, e que continúan a selo. Oponse punto por punto á lóxica dialéctica que resolve e reconcilia termos distintos nun terceiro que os supera. Foucault describe unha política da multiplicidade oposta tanto ao primado do político, reivindicado por Hannah Arendt e Carl Schmitt, como ao primado do económico, descuberto por Marx. Foucault substitúe estes dous principios totalizadores (explicativos e ontolóxicos) por unha proliferación de dispositivos que constitúen unidades de consistencia continxente, graos de unidade casuísticos e ocasionais. Os suxeitos maioritarios (suxeitos de dereitos, clases sociais, grupos sociais de presión ou represión) son substituídos por suxeitos “minoritarios” que operan e constitúen o real a través do arranxo de fragmentos, partes, anacos singulares. A “verdade” destas partes non se atopa no “todo” político ou económico, non pode referirse a unha principalidade ontolóxica. A través do “espectáculo” (a vella “sociedade”) e os “biopoderes” (o antigo “poder soberano”), desprégase a arte de gobernar cunha capacidade produtiva de intervención, intelixibilidade e organización das relacións e produtos xurídicos, económicos, sanitarios, educativos, artísticos. Asistimos ao nacemento dun

aparello bifacial de dominación: “biopoderes-espectáculo”.

Segundo Foucault o goberno sempre se exerce sobre unha multiplicidade, a poboación. As clases sociais, os suxeitos económicos e xurídicos, non son mais que partes desa multiplicidade, perspectivas parciais nadas do sistema de observación de referencia no que epistemicamente nos instalamos. O concepto de “poboación” debe ser entendido na súa dupla natureza. Por unha banda, é a especie humana e as súas condicións económicas, sociais, de reprodución biolóxica (regulación dos nacementos e da mortalidade, xestión da demografía, cálculo de riscos, etc.). Mais, por outra banda, é o público, a opinión pública, a comunicación ou “espectáculo” (que dicía Guy Debord). Foucault sinala que economistas e publicistas nacen no mesmo intre: as técnicas de goberno toman, simultaneamente, a economía e a opinión, constituíndoas. A acción goberamental esténdese desde o sociobiolóxico (na especie) até a superficie das linguaxes públicas, inzando ese novo espazo de dispositivos de saber-poder.

Disciplina, seguridade

Hoxe aínda temos unha visión disciplinaria do capitalismo, cando o que priman son os dispositivos de seguridade. Segundo Foucault a tendencia que se afirma nas sociedades occidentais procede da *Polizeiwissenschaft* desenvolta polos alemáns no século XVIII. (Este desenvolvemento debeuse, talvez, á falta dun grande estado, ou ben á pequenez dos territorios, o que lles proporcionaba un acceso a unidades de fácil observación cos instrumentos técnicos e conceptuais da época. Orientábase en función do principio de que nunca se presta unha atención “suficiente”, sempre “foxen” moitas cousas, “fallan” os regulamentos, a administración é “defectuosa”, en suma, de que sempre se goberna “demasiado pouco”. A *Polizeiwissenschaft* é a forma que adopta unha tecnoloxía de goberno dominada polo principio de razón de estado que ten en conta os problemas da poboación desde un punto de vista dinámico e “natural”: saúde, hixiene, natalidade, etc.).

Hai que distinguir disciplina e seguridade, poder disciplinario e tecnoloxías da seguridade. A disciplina pecha, fixa límites e fronteiras. A seguridade garante e asegura a circulación. Se a disciplina impide, obstaculiza e frea, a seguridade favorece, solicita e incita. A disciplina limita a liberdade, a seguridade produce e fabrica a liberdade (de empresa, ou do individuo emprendedor). A disciplina é centrípeta e concéntrica, a seguridade é centrífuga e excéntrica (incorpora, sen descanso, novos elementos na súa tecnoloxía de poder). Por exemplo, a enfermidade pode ser tratada desde o poder disciplinario ou desde a

tecnoloxía da seguridade. No primeiro caso, pensemos na lepra, búscase acabar co contaxio separando aos enfermos dos non enfermos, illando aos primeiros. As tecnoloxías da seguridade operan á inversa. Apoiándose en novas técnicas e saberes (a vacinación, por exemplo) teñen en conta o conxunto da poboación sen descontinuidade, sen practicar segregacións. Empregando estatísticas (novo saber sempre perfeccionábel) deséñanse cartografías de normalización, calcúlanse riscos de contaxio para cada tramo de idade, profesión, vila, barrio, etc. Danse dous tipos diferentes de normalización: por unha banda, a disciplina distribúe os elementos a partir dun código que determina o permitido e o prohibido, o normal e o anormal, e pola outra, a seguridade, que é unha xestión diferencial de estados normais e de risco, estados homeostáticos e catastróficos. As tecnoloxías da seguridade debuxan os mapas destas distribucións (curvaturas, porcentaxes, tendencias) e elaboran as operacións de normalización (loxística, estratexias, cálculos). Polo tanto, as tecnoloxías da seguridade interveñen na continxencia do posíbel, sobre o aleatorio do que se “pode dar” e non sobre o “dado”. Saber e poder dos detalles, matices, pormenores, as tecnoloxías da seguridade son o goberno do que non pode ser gobernado: o eventual. A expresión derradeira deste goberno biopolítico é a biopolítica das catástrofes ou tecnoloxías da bioseguridade.

Dispositivos de seguridade, signos de pertenza

Falar de biopolítica das catástrofes é enxertar na vida (do social humano) unha serie de dispositivos de saber e poder encamiñados a avaliar, evitar, predicir, en suma, administrar e xestionar as catástrofes desa e nesa vida (gripe aviario, vacas tolas, gripe N1H1, sangue contaminada, Chernobyl, contaminacións alimentarias masivas, tsunamis, etc.). Esta biopolítica que traballaba no “modo da conxura”, avaliando e informando sobre a posibilidade dos danos, caracterízase agora por unha sorte de goberno *just in time*, capaz de responder inmediata e velozmente ás últimas informacións do entramado comunicativo-espectacular. O seu ideal é curar, por exemplo as pragas, no momento mesmo da súa aparición mediática. A biopolítica contemporánea conxura o que acontece e regula o que a de vir.

Ao tempo, preocupación por deseñar unha constitución individual inequívoca xera a angustia como única identidade. Xorde o afecto desmedido á propia forma de ser e emerxe a necesidade dun inimigo. Ao longo do século XX desprégase unha antropoloxía da violencia anticipada por Freud: narcisismo (nos líderes carismáticos e pobos entolecidos), neurose (da familia e, paradigmáticamente, das clases medias), histeria (na sobresexualización da construción dos xéneros),

esquizofrenia (dos consumidores e traballadores), psicose (dos educandos e educadores). Calquera ser humano actual, ao non saber nin poder asumir a continxencia radical da súa vida, a ocasionalidade da súa facticidade, a aleatoriedade da pertenza a “algo” (familia, país, sociedade, traballo), abócase ao consumo frenético dos signos de pertenza, aos que esta sociedade, por esta mesma razón, pon un prezo altísimo. O principal signo de pertenza, mais alá das identidades civís asignadas, é a nosa individuación corporal (sexual, por exemplo), física (afectivo-sensorial) e psíquica (lingüística).

O espectáculo

A outra folla da pinza da dominación é o espectáculo. O espectáculo non produce individuacións senón identificacións. Fabrica intérpretes-actores por medio da reapropiación da potencia do ser humano vivo. Tal apropiación, ou secuestro da potencia, consiste, en contradición co dito con anterioridade, na prohibición de identificarnos de modo perdurábel con algún contido particular, con algún signo de pertenza, salvo co movemento de afastarnos de cada un deles nun consumo-destrución frenético, paroxístico. Esta prohibición envórcanos na orde da representación: a atroz *aisthética* (cosmética, dietética, estética). Segundo Guy Debord nas sociedades contemporáneas todo se converte en representación. As imaxes, desprendidas dos fluxos de vida, fúsiónanse nunha(s) corrente(s) común(s) amputada(s) desa vida, de tal xeito que a súa autonomía xera o movemento do non vivo, o morto, o espectacular. O espectáculo non é o conxunto desas imaxes senón a relación social entre as persoas que sobreviven emprazadas neses circuitos imaxinantes, imaxinarios. “Emprazadas” porque son a res-posta, “cousas” que se “colocan” no circuito da “demanda”, que se co-rresponden na “cita” da espectralidade do espectacular.

O espectáculo non é o simple engano dun mundo visual, produto das técnicas de difusión masiva de imaxes. É unha concepción do mundo, no dobre sentido de “ideación” e “xénese”, que se presenta, simultaneamente, como triangulación: é a sociedade mesma, unha parte dela e un instrumento de unificación. O espectáculo non é un suplemento do mundo real da vida. Baixo todas as súas modalizacións estandarizadas e normalizadas (información, propaganda, publicidade, consumo directo, *performances*), o espectáculo pode considerarse como a matriz do modelo de vida socialmente dominante, resultado dunha opción xa efectuada por un modelo de produción, distribución e consumo. A forma e contido do espectáculo son, polo tanto, a xustificación das condicións e fins deste modelo mais, tamén, a condición de posibilidade material-espectral que

permite o seu funcionamento, perfeccionamento, expansión. A linguaxe do espectáculo é o conxunto de signos da produción reinante, isto é, representantes da representabilidade absoluta, imaxes e mercadorías. Cales son estas mercadorías espectaculares, os signos de pertenza cos que nos identificamos a costa de renunciar a eles? Cal é o soporte material-espectral da nosa constitución identitaria? O voto e o diñeiro. Ambos os dous efectúan a triangulación de tres factores. Primeiro, a expropiación do tempo sen conta e razón (indeterminado, indefinido, imprevisíbel) nun tempo contábel e calculábel. Segundo, a superposición da vida individual no tempo orgánico da frecha biolóxica, “cronobioloxizando” os procesos de construción identitaria, individual e colectiva, acelerándoos ou minorándoos até o infinito, (tornándoos esquizofrénicos). E terceiro, a proxección dos procesos sociais cara ao futuro, só ao futuro, destruíndo a historia e o por vir, desertizando a memoria da insurrección e a imaxinación da desobediencia. Como funciona esta dimensión do aparello de dominación? Esta e outras cuestións deben ficar para outra meditación.

Xenio maligno, deus ex machina

Falar da dominación, contra a dominación, parece loitar contra o “xenio maligno” que tentaba enganar e dobrigar a Descartes e que o filósofo, pola súa parte, tentaba esquivar, se non dobrigar. A filosofía que non quere ser apoloxética senón crítica, como apuntaría Adorno, soe, despois de debuxar unha gaiola perfecta, recorrer como solución (contra o sistema, o poder, etc.) a un “deus ex machina”... que normalmente é ela mesma, a propia filosofía.

Aínda ben... mais non só... aínda que isto debe ficar para outra ocasión.

Bibliografía

Brandariz, José Ángel, Fernández de Rota, Antón, e González, Rosendo (eds.), *La globalización en crisis. Gubernamentalidad, control y política de movimiento*, Universidad Libre Experimental-Casa Invisible-Universidade Invisíbel, Málaga, 2009.

Debord, Guy, *La Société du spectacle*, Gallimard, Paris, 1992.

Commentaires sur la société du spectacle, Gallimard, Paris, 1992.

Foucault, Michel, « *Il faut défendre la société* », Gallimard, Paris, 1997.

Sécurité, territoire, population, Gallimard, Paris, 2004.

Naissance de la biopolitique, Gallimard, Paris, 2004.

Tiqqun, *Théorie du Bloom*, éditions La Fabrique, Paris, 2004.

PLUS-DE-GOZAR: A CRÍTICA DE JACQUES LACAN Á PLUSVALÍA MARXISTA

Francisco Conde Soto

francondesoto@edu.xunta.es

Resumo

O obxectivo desta comunicación é expor a crítica que o psicanalista Jacques Lacan dirixe ao concepto marxista de plusvalía. Marx formula a plusvalía como algo contable roubado ao proletario e que podería ser recuperado mediante algún tipo de redistribución social. Lacan afirma que tras a noción de plusvalía se atopa a noción máis fundamental dun plus-de-gozar [plus-de-jouir] incontable moito máis dificilmente recuperable. Atenderemos para aclarar esta noción a diferentes pasaxes dos seus seminarios XVI (1968-69), XVII (1969-70) e ao seu texto *Radiofonía* (1970).

1. Plus-de-gozar¹ no seminario XVI: *Dun Outro ao outro* (1968-69).

Jacques Lacan (1901-1981) foi un psicanalista francés que desenvolveu un activa ensinanza en París. A súa principal actividade lectiva era un curso dunha dúas horas de duración que impartiu cada dúas semanas diante dun amplo e variado auditorio dende o ano 1953 ata a súa morte. O capítulo primeiro do seminario XVI (1968-69) titúlase “Da plusvalía ao plus-de-gozar”². Alí afirmase que Marx ocupa un lugar destacado no campo da psicanálise con total lexitimidade. Iso débese a que é posible establecer unha homoloxía esencial entre o concepto de plusvalía e a función do obxecto *a*, o obxecto-causa do desexo na teoría psicanalítica lacaniá.

En relación á noción de obxecto *a* teremos que contentarnos aquí cun resume breve e de seguro que algo vago. Nunha primeira época, próximo aínda a Freud, Lacan afirma que a operación psicanalítica consiste no exercicio dun desciframento interpretativo da palabra do analizante, buscando restituírlle na operación analítica certo significado oculto que se

¹ A pesar de que se fixo canónica a tradución sustantivada plus-de-gozar preferimos recorrer á forma co infinitivo plus-de-gozar para permanecer máis próximos á expresión lacaniá, que non é plus-de-jouissance, senón plus-de-jouir.

² Lacan, Jacques, *Le séminaire XVI. D'un Autre à l'autre* (1968-69), Seuil, Paris, 2006. De agora en adiante, Lacan 1968-69.

corresponde co seu desexo. As operacións básicas de ocultación do significado que habería que descifrar son as de metonimia (desprazamento) e de metáfora (condensación). Posteriormente Lacan chega á conclusión de que o discurso xira sempre a un obxecto imposible de dicir que é denominado obxecto *a*. Este é o obxecto que Lacan chama obxecto-cause do desexo, non no sentido de ser o obxecto intencionado ou apuntado no desexo, aí diante, senón o obxecto que está causando o desexo, sempre detrás. En especial a partir do seminario X, *A angustia* (1962-63), onde se afirma que a angustia non é sen obxecto, senón que o seu é un obxecto dunha natureza peculiar que é o obxecto *a* ou obxecto-cause do desexo: as situacións de angustia soen aparecer cando o obxecto-cause do desexo está nas proximidades do suxeito. Este obxecto serán nun paso posterior da súa ensinanza reinterpretado como algo que ten que ver co goce [jouissance], que non debe ser confundido cunha satisfacción, non necesariamente co goce sexual, senón cun goce que fai referencia a algo do corpo, e sempre a algo particular para cada suxeito. A función do obxecto-cause do desexo, obxecto pequeno *a* é entón condensar sobre el un certo goce que no caso contrario estaría como disperso polo corpo. O obxecto *a* fainos gozar. Da dificultade que ten pensar a natureza deste obxecto dan boa mostra os exemplos que Lacan identifica no seminario X: os seos, a voz, as dexecións, a mirada.

Retomemos a análise do primeiro capítulo do seminario XVI. Lacan di que se pode establecer unha homoloxía entre a función do obxecto *a* e a plusvalía marxiana. No dominio da bioloxía considéranse homólogos dous órganos pertencentes a dous organismos diferentes cando ocupan unha posición relativamente similar e teñen unha función semellante. A homoloxía vai moito máis alá da simple analoxía ou semellanza, posto que non se trata dunha relación accesoria, accidental³.

Lacan segue no seu comentario da interpretación que Althusser viña de ofrecer nos seus textos do ano 65 sobre o *Capital*⁴. A novidade principal da teoría

³ “Procederei segundo un procedemento homolóxico a partir de Marx para introducir hoxe o lugar onde temos que situar a función esencial do obxecto *a*” (Lacan 1968-69, p. 16). “O plus-de-gozar apareceu nos meus últimos discursos en función de homoloxía en relación á plusvalía marxista. Dicir homoloxía, é xustamente dicir que a súa relación non é de analoxía” (Lacan 1968-69, p. 45).

⁴ “Lembrarei para comezar aquilo que foi posto perfectamente en evidencia, e non moi lonxe de aquí, por traballos recentes, precisamente comentarios sobre Marx, que foron, mesmo ata a retractación do seu autor, designados como estruturalistas. A cuestión é posta por este autor acerca de cal é o obxecto do capital. Veremos o que pode enunciar paralelamente a investigación psicanalítica” (Lacan 1968-69, p. 16-17).

marxista sería a teoría de que o capitalismo aparece cando se desenvolve o mercado do traballo, non o traballo, que xa era unha realidade existente anteriormente, senón o mercado do traballo. Que Marx lle atribúa ao mercado do traballo o papel predominante, débese a que a teoría de Marx vén causada sobre todo pola función da plusvalía. O traballo entendido psicanaliticamente consiste fundamentalmente na renuncia ao goce, na demora á que se somete o goce, nun aprazar o goce inmediato, o sacrificio que se fai cando se traballa. En etapas históricas anteriores xa existía o traballo definido coas características anteriores. O novo da forma de produción capitalista é para Lacan o feito de que aparece un discurso que articula esta renunciación e que fai aparecer a función do plus-de-gozar.

Hai que ter en conta que Lacan insiste moito no feito de pensar o discurso como unha estrutura e non como habitualmente se fai en canto que palabra, texto ou comunicación. O discurso é ante todo unha estrutura, unha relación de posicións. Durante a primeira sesión do seminario escribe no encerado que “A esencia da teoría psicanalítica é un discurso sen palabra”. Este punto de vista será desenvolto máis fundamente no seu seguinte seminario, o XVII, *O reverso da psicanálise*, onde formula catro discursos constituídos por catro elementos ocupando catro posicións diferentes⁵.

Con “non moi lonxe de aquí” Lacan refírese ao feito de que Louis Althusser ensinaba na tamén na École Normale Supérieure, rue de Ulm, París. Althusser viña de publicar un par de anos antes dúas obras sobre Marx, unha individual e outra colectiva: *Pour Marx*, Maspero, 1965 e *Lire le Capital* (en colaboración con Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey e Jacques Rancière), Maspero, 1965. Por certo, este será o derradeiro ano de ensinanza nesta institución, expulsado Lacan pola dirección por “non científico” e que trasladará a súa ensinanza ao departamento de filosofía do centro experimental de Vincennes (Lacan 1968-69, p. 421-24).

No seguinte capítulo nomea a Althusser: “Con certeza, non producín esta operación sen facer referencia discreta, baixo modo alusivo, tal e como me pasa algunhas veces, a aquel do que, por que non, as investigacións e o pensamento me induciron a isto, a saber, Althusser” (Lacan 1968-69, p. 29).

⁵ Os elementos son:

S ₁ (significante amo)	S ₂ (saber, articulación de significantes)
-----------------------------------	---

§ (suxeito barrado, dividido pola falta do obxecto-cause do seu desexo)	a (plus-de-gozar).
---	--------------------

As posicións son:

Axente	O outro
Verdade	Produción

Os discursos que se orixinan da combinación dos elementos coas catro posicións:

Se non existise un mercado ordenador que valorara unhas renuncias ao goce e outras non, se non existise un discurso no que a renuncia o goce tivese a súa función e un certo premio, entón non habería razón comprensíbel de porque un traballador se introduce nun mercado de traballo abandonando o goce máis inmediato para poñerse a traballar. A existencia dun certo mercado permite que haxa unha especie de unificación, de creación dunha mesma escala única de referencia coa que medir calquera valor, da mesma maneira en que a ciencia se converteu no patrón único de referencia co que medir o valor de calquera saber, a psicanálise incluída.

A función do plus-de-gozar sería producir un obxecto que é o *obxecto a* causa do desexo.

Pero o plus-de-gozar non procede doutra parte que da renunciación ao goce provocada como efecto do discurso: do discurso que lle outorga un determinado valor a esta renunciación ao goce/ traballo coa promesa de obter outra cousa / mercadoría / obxecto. Por iso Lacan afirma que a renunciación ao goce ten como obxectivo conseguir un obxecto, en linguaxe psicanalítica, o obxecto *a*, de maneira que se pode dicir que o obxecto *a* ven ocupar o lugar “baleiro” que deixa a renuncia ao goce. O traballador renuncia ao goce a cambio de recibir o seu correspondente obxecto *a*.

Calquera obxecto do traballo humano terá algo da plusvalía, no sentido de que o mercado lle dá máis valor a uns obxectos que a outros, destaca certos obxectos por enriba de outros, de maneira que se converten en obxectos con máis – valor⁶.

O suxeito emite na asociación libre na que se sitúa no dispositivo analítico palabras, significantes. Na sección 3 deste primeiro capítulo do seminario XVI, Lacan repite a súa definición do significante (S₁) como aquilo que representa un suxeito (\$) para outro significante (S₂):

$$S_1 \rightarrow S_2$$

$$\$ \quad a$$

Universidade		Amo	
Histórica		Analista	
S ₂	a	S ₁	\$
	S ₁	a	\$
S ₁	\$	\$	a
	a	S ₂	S ₁

⁶ “O plus-de-gozar é función da renuncia ao goce baixo o efecto do discurso. É isto o que lle dá o seu lugar ao obxecto *a*. En canto o mercado define como mercadoría calquera obxecto que sexa do traballo humano, este obxecto leva nel mesmo algunha cousa da plusvalía. // Así o plus-de-gozar é el o que permite illar a función do obxecto *a*” (Lacan 1968-69, p. 19)

Pensemos no que sucede cando un suxeito quere representarse a sí mesmo. Nun primeiro intre hai un significante que semella representalo:

$$\text{Francisco}$$

$$\$$$

Pero este significante só ten sentido pola súa remisión a outro significante, que pode ser moi diferente:

$$\text{Francisco} \quad \rightarrow \quad \text{Nome do meu tío materno}$$

$$\$ \quad \quad \quad a$$

No proceso de remisión do primeiro significante ao segundo, o suxeito se atopa dalgunha maneira como borrado. Toda operación de autoconciencia, de captarse a sí mesmo, se verá afectada por unha perda a nivel da identidade, que Lacan considera ser outra forma de manifestarse do obxecto *a*. O obxecto *a* actúa como unha especie de marca do goce perdido por parte do suxeito neste proceso de representación dun suxeito⁷.

O que nos interesa é que Lacan equipara esta perda de goce que queda marcada co obxecto *a* co feito de que na teoría marxista o suxeito do valor de cambio é representado “ao lado de, xunto a, ante” [auprés] o valor de uso. Hai que deterse nisto⁸.

A teoría marxista afirma que no intercambio de dúas mercadorías o valor de uso dun obxeto se equipara ao valor de uso doutro obxeto polo que pode ser intercambiado, de forma que ambos teñen un mesmo valor de cambio. Aínda que cada valor de uso sexa en realidade diferente, produto dun traballo concreto e diferente, en canto valor de cambio os obxectos só interesan como “unha mera xelatina indiferente de traballo humano”⁹. Se o traballo concreto de cada

⁷ “Mediante o cal nada é identificable desta cousa que é o recurso ao goce no cal, pola virtude do signo, algunha cousa diferente vén ao seu lugar, é dicir o trazo que o marca (\$) nada se pode producir aquí sen que un obxecto sexa perdido” (Lacan 1968-69, p. 21).

⁸ “Un suxeito é aquilo que pode ser representado por un significante para outro significante. Pero, non é isto algo calcado sobre o feito de que, no que Marx descifra, a saber, a realidade económica, o suxeito do valor de cambio está representado ante o valor de uso? E é nesta faia na que se produce e cae o que se chama a plusvalía. No noso nivel non conta máis que esta perda. Non idéntico, en adiante, a si mesmo, o suxeito non goza máis. Algunha cousa se perdeu que se chama o plus-de-gozar. El é estritamente correlativo á entrada en xogo daquilo que desde entón determina todo o que se refire ao pensamento” (Lacan 1968-69, p. 21).

⁹ “En canto valores de uso son as mercadorías ante todo de diferente calidade, en canto valores de cambio só poden ser de diferente cantidade, non conteñen nin un só átomo de valor de uso. Se facemos abstracción do valor de uso dos corpos - mercadoría [corpos no sentido de materias], entón só lles queda unha característica, a de ser produtos do traballo. Porén, transformouse nos o produto do traballo nas nosas propias mans. Se facemos abstracción do seu valor de uso, abstraemos tamén dos

suxeito (valor de uso) conta no mercado de traballo como unha forza de traballo que o capitalista pode mercar (valor de cambio) iso implica que o suxeito do valor de uso é representado ante o valor de cambio producíndose unha perda que é a plusvalía. Podemos construír o seguinte esquema:

Valor de uso → Valor de cambio
 \$ a

É dicir, algo do goce do suxeito é perdido no proceso mediante o que ten que levar a súa forza de traballo ao mercado para vendela, porque neste proceso o valor de uso concreto é valorado mediante un patrón abstracto establecido polo mercado como resultado do cal se lle atribúe un determinado valor de cambio. A venda da forza de traballo provoca entón unha perda a nivel do goce do suxeito, que a teoría psicanalítica considera como marcada co trazo que é o obxecto *a*, que a partir de agora virá a condicionar todo o pensamento do suxeito en canto que obxecto perdido, pero que ao mesmo tempo é obxecto-causa do seu desexo, obxecto que non é quen de recuperar, e que por así dicir, dende a escuridade que implica a imposibilidade de ser dito no discurso vai marcar o pensamento do suxeito, toda a dinámica do seu desexo.

As diferentes formas que pode adquirir o obxecto a a situarse sobre o corpo non serían máis que unha especie de fabricacións forzadas polo feito de que a nosa entrada no discurso, no mercado, na ordenación cardinal dunha serie de méritos e valores, nos impuxo unha certa renuncia ao goce que deixa un oco cuxa forma coincide moi precisamente co obxecto *a*¹⁰.

Na segunda sesión do seu Seminario XVI Lacan prosegue a súa análise da plusvalía de Marx. Lacan cuestiónase na páxina 37 se a plusvalía é algo que

elementos e formas corporais, que a converten en valor de uso. Non se trata da mesa ou da casa ou do fío ou de calquera outro útil. Todas as súas cualidades sensibles son borradas. Non se trata tampouco xa do produto do traballo do carpinteiro ou do traballo de construción ou do traballo de bovinado ou doutro traballo produtivo calquera. Co carácter útil dos produtos do traballo desaparece o carácter útil dos traballos representados neles, desaparecen tamén as diferentes formas concretas, non se distinguen máis, senón que se reducen todas elas ao mesmo traballo humano, traballo humano abstracto.

Contemplemos agora o residuo dos produtos do traballo. Non queda deles máis que a mesma obxectividade espectral, unha mera xelatina indiferente de traballo humano, é dicir, o consumo de forza de traballo humano sen consideración da forma do seu consumo. Estas cousas representan que na súa produción se consume forza do traballo, traballo humano é amontoado. En canto cristalizacións desta sustancia a elas común son elas valores – valores de cambio” (Marx 1867, 49).

¹⁰ “Son outras tantas fabricacións do discurso da renuncia ao goce. O resorte desta fabricación é isto – ao redor delas pode producirse o plus-de-gozar. O resorte desta fabricación é que, ao redor deles pode producirse o plus-de-gozar.” (Lacan 1968-69, p. 22)

estaba aí antes da aparición do traballo abstracto, é dicir, se dalgunha maneira existía xa antes da aparición do capitalismo algo así como un roubo da plusvalía. De ser así, a concepción marxista de que é co sistema de produción capitalista cando se pon en marcha o verdadeiro proceso de explotación sería entón errónea. Na súa opinión a aparición da plusvalía no discurso, na estrutura, na relación social, tivo por condición a absolutización do mercado, a creación dun mercado no que se determina o valor de cada forza de traballo segundo unha media establecida socialmente. A partir da aparición dun mercado da forza de traballo hai unha parte da forza de traballo que queda máis alá do prezo medio e que non é pagada, e que constitúe a plusvalía que rouba o empresario capitalista.

O proceso de “absolutización do mercado”, de aparición do mercado do traballo, ten que ver coa ciencia. A ciencia serve como patrón por referencia ao cal son medidos tódolos saberes: crea un mercado único. A partir deste momento, un saber recibe un determinado prezo neste mercado instaurado pola ciencia, pero hai algo del que non é pagado e que é obtido polo comprador a cambio de nada: a plusvalía¹¹.

O verdadeiro malestar na civilización, a verdadeira frustración, é entón o feito de que unha vez establecido o proceso de compra - venda dun saber, hai algo da renunciación ao goce por parte daquel que vende que non é pagado e que se “cosifica”, a expresión é nosa, como plus-de-gozar obtido por un segundo suxeito.

Que é o que realmente quere o capitalista? Lacan introduce unha distinción entre os conceptos de saber e de traballo, para insistir no feito de que son dúas cousas diferentes e de que o saber non implica ter que facer un traballo. O capitalista quere realmente saber como goza o proletario, quere roubarlle o seu saber. Que para isto teña que poñer a traballar ao proletario é un factor secundario. E de feito, o problema non está en que o proletario traballe, senón no feito de que lle entrega o seu saber ao empresario. No feudalismo o amo lle quita ao escravo o seu corpo, pero lle deixa o seu saber, que é o que lle permite gozar. O amo só quere que o escravo lle ensine a gozar. O capitalismo nace cando o empresario lle quita ao proletario o seu saber e entón o proletario xa non sabe gozar, ten que renunciar ao goce. O capitalista quere o saber do proletario non xa para gozar, senón por si mesmo: Lacan di que se pode falar de “goce buscado” e de “goce perverso”, procura

¹¹ “O proceso mesmo mediante o que se unifica a ciencia en tanto que ela toma o seu núcleo dun discurso consecuente, reduce todos os saberes a un mercado único. Esta é a referencia nodal para o que nós interrogamos. É a partir de aquí que podemos concibir algunha cousa aí tamén que, en tanto que pagada ao seu verdadeiro prezo de saber segundo as normas que se constitúen no mercado da ciencia, é con todo obtida a cambio de nada. É isto o que chamei o plus-de-gozar” (Lacan 1968-69, p. 40).

do goce prohibido e procura perversa da súa acumulación. O saber é, polo tanto, un ben, é dicir, algunha cousa que pode ser mercada no mercado.

O saber extraído ao proletario é pagado ao seu verdadeiro prezo. A verdade é unha verdade social media. O prezo ao que o traballo é pagado é determinado por esta verdade social media. Polo tanto, trátase dun prezo social medio. Este prezo non paga o valor “real” que o pagador obtén do uso do saber comprado. O plus-de-gozar búrlase de nós, porque que non é posible saber onde se atopa exactamente. Só se fai efectivo unha vez que o valor de uso da forza de traballo é realizado, é consumido polo capitalista¹².

Pero o importante é que Lacan insiste en que o plus-de-gozar non é algo accesorio, continxente, un defecto, senón precisamente a única maneira que ten o suxeito de relacionarse co goce. Ao comezo da súa terceira sesión do seminario Lacan di que o goce é a sustancia informe, unha especie de fondo sobre o que se sitúa a función do plus-de-gozar.

Lacan insiste na idea de que a función principal da linguaxe non é a significación, senón converterse en instrumento do goce. Así, fronte ao adagio de maio de 68 “gozar sen trabas”, Lacan anota que do feito de estar situados na linguaxe, xa non é posible este goce masivo, senón que todo contacto co goce se produce ao modo dun resto, que é precisamente o plus-de-gozar¹³.

Pouco máis adiante sitúa no mesmo plano o plus-de-gozar, os medios de produción e a significación e afirma que a función máis importante da significación é conseguir “enmascarar as consecuencias maiores do discurso, a saber, a exclusión do goce”¹⁴. Lembremos que o discurso non é un texto, senón unha estrutura, unha relación, unha forma de vincularse diferentes elementos. O que está dicindo é que o discurso produce unha serie de obxectos *a* cuxa función principal é enmascarar a exclusión do suxeito do goce, intentar recuperar mediante eles algo dun goce que está como aí sempre pero ao que non ten acceso o suxeito. A función principal da linguaxe non é comunicar, nin moito menos significar, senón servir de medio para

acceder a algo deste goce. Os obxectos producidos cos medios de produción son en realidade obxectos a cuxa principal función é intentar enmascarar a exclusión do goce e permitir que algo deste lle sexa dado ao suxeito. Hai unha separación radical entre o campo do saber, que debe ser entendido moi sumariamente como calquera articulación de significantes, o remitir duns significantes a outros (por exemplo, de “mesa” a “obxecto con catro patas para apoiar cousas”), e o campo do goce. Para obter algo do campo do goce o suxeito bota man da construción de “artefectos”, a expresión é de Lacan, do obxecto *a* e da súa función de plus-de-gozar.

Lacan afirma que é o propio materialismo histórico o que nos descubre que os problemas do suxeito non son relativos a unha determinada estrutura social, a unha sociedade histórica concreta, senón que teñen que ver con algo referente aos medios de produción. Dito coas nosas verbas, o problema non é a posición que ocupa na estrutura social un determinado suxeito, o proletariado na posición máis baixa, senón que o problema ten que ver coa relación dese suxeito cos medios de produción, é dicir, co feito de que con estes medios non se fabrican máis que “cousas que enganar o plus-de-gozar”¹⁵, pero que nunca poderán chegar a ser unha recuperación efectiva do goce perdido. Esta recuperación de goce estará sempre “condenada” a producirse baixo a forma do plus-de-gozar marcado por un obxecto *a*, que é algunha cousa dunha orde diferente da orde do goce e que implica sempre unha perda. O ensaio de “reencontro” do goce, por exemplo, a procura dun obxecto que nos provocou moito pracer mediante a repetición, é sempre sancionado por un trazo, que é ao mesmo tempo a marca da perda irremediable do goce. Hai unha perda, de forma que se pode dicir que a incidencia do trazo, da marca que é o significante, dá consistencia á abertura [béance] entre o corpo, que permanece entón en certo sentido sempre do lado do simbólico, e o seu goce¹⁶.

¹² “A forma na que cada un sofre na súa relación ao goce na medida en que se inserta nel mediante a función do plus-de-gozar, velaquí o síntoma [symptôme]- en tanto que el aparece como consecuencia disto, que non hai máis que unha verdade social media, abstracta. Isto é o que resulta do feito de que un saber é sempre pagado ao seu verdadeiro prezo, pero por baixo do valor de uso que esta verdade procrea, sempre para outros que para aqueles están no verdadeiro. Velaquí o que comporta a función do plus-de-gozar. E esta Mehlust [máisgoce] búrlase de nós, porque non se sabe onde mora” (Lacan 1968-69, p. 41).

¹³ Lacan 1968-69, p. 90.

¹⁴ Lacan 1968-69, p.102.

¹⁵ Lacan 1968-69, 103.

¹⁶ “Isto, eu non o inventei en absoluto. Dise en Freud por pouco que se faga atención ao que el dixo. A repetición está vinculada de forma determinante a unha consecuencia que designa como o obxecto perdido. Para resumir, trátase esencialmente do feito de que o goce é apuntado nun esforzo de reencontro, e que non sabería selo máis que ao ser recoñecido por efecto da marca. A marca mesma introduce no goce o murcharse de onde resulta a perda” (Lacan 1968-69, p. 121).

2. A dialéctica do amo e o escravo e a aposta de Pascal.

Na lección XXIII, “Xénese lóxica do plus-de-gozar”, Lacan combina a aposta pascalí coa dialéctica hegeliana do amo e do escravo. Lacan interpreta a loita de puro prestixio da dialéctica do amo e do escravo hegeliana como a dialéctica entre un amo que renuncia ao goce e un escravo que, todo ao contrario, acepta ser dominado para conservar o seu corpo, para poder seguir gozando del. A liberación histórica do escravo supostamente consistiría nun intento de recuperación da súa liberdade fronte ao amo. Lacan di que finalmente non sabemos de que cousa se libera o escravo, pero si de afirmar que paradoxalmente esta “liberación” vai acompañada dun novo encadeamento: o encadeamento ao plus-de-gozar.

Non podemos aquí entrar a comentar con detalle a análise que se fai ao longo de boa parte do seminario da aposta de Pascal acerca da existencia de Deus. A aposta ofrece dúas opcións, cada unha con dúas posibilidades: a) crer que Deus existe. Se realmente existe, a recompensa é a felicidade eterna. Se non existe, non se perde nada. b) crer que Deus non existe. Se non existe, non sucede nada. Se existe, pérdese todo. A recomendación de Pascal é apostar, posto que “se gañades, gañades todo; se perdedes, non perdedes nada”¹⁷.

En primeiro lugar, é necesario que o amo se conciba a si mesmo como sendo unha vida, un corpo. A primeira aposta é polo tanto que el mesmo é unha vida. Porén, non se contenta con isto, senón que quere e aspira a ter unha segunda, un segundo corpo. Enfróntase a un segundo suxeito que renuncia á loita e gaña o seu corpo.

Se se transforma a aposta de Pascal nunha serie obtense una serie de Fibonacci onde cada termo é o resultado da adición dun termo co precedente. Comézase polo 1, por unha vida, que é o primeiro paso para poder apostar. Séguese por 1+a, o resultado da primeira aposta, na que o amo gaña o seu propio corpo e un plus-de-gozar, unha marca da renuncia ó goce que implica a súa aposta. E entón, a medida que se vai enfrontando a outros suxeitos, se lle vai engadindo a cada etapa a anterior, resultado de gañar na aposta: 1, 1+a, 2+a, 3+2a, 5+3a... En cada etapa o número de corpos de escravos gañados, representado polas cifras sen letra, é sempre maior que a cifra de as. É dicir, o amo obtén o plus-de-gozar, marca da renuncia ao goce

dos escravos, cun retraso en relación á obtención dos seus corpos¹⁸.

O amo non aprende nada en cada nova aposta, senón que a repite sen cesar. A súa operación é unha especie de cabalo de Troia ou de castelo kafkiano, que non cesa de absorber novos corpos e novos obxectos a. O motor desta serie é a renunciación do amo a gozar da súa situación presente para entrar de novo na aposta e intentar adquirir un corpo máis. A acumulación do a, do plus-de-gozar, é posíbel porque non se goza del á maneira do goce inmediato, do goce que se consumiría e permitiría comezar de cero, senón que o amo o garda en reserva.

Ben, engadámoslle a todo o anterior que Lacan sostén que a dialéctica do amo e do escravo quizais convén entendela como a loita ou a aposta dun único suxeito. Para comezar, o amo pon en xogo a súa vida unha vez que a fixo unha. Apodérase do seu propio corpo: 1. Entón, apóstao e gaña un goce, 1+a. Por así dicir, o goce chega con retraso con respecto á posesión do corpo. Nun terceiro intre, aposta o 1+a e obtén un novo corpo, 2+a. Lacan di que o amo trata o seu propio corpo como se fora un escravo: quere ter un corpo que lle obedeza¹⁹, pero non advirte que en cada aposta por gañar un novo corpo ten que renunciar ao goce correspondente a ese corpo.

Na loita entre o amo e o escravo (o propio corpo do amo) o curioso é que o amo só consegue en cada paso da serie un plus-de-gozar, pero non o goce como tal: o amo pode dispor do plus-de-gozar, pero non do goce. O amo deixa de lado o goce do seu corpo para entrar nun xogo no que quere acumular plus-de-gozar de maneira continua. Na serie configurada pola suma de cada etapa coa seguinte, advírtese que o número de as dunha etapa anterior é igual ao número de corpos que se veñen engadir ós corpos na etapa seguinte: 3+2a e 5+3a. O 2 de 2a transfórmase na etapa seguinte en dous corpos máis: 3+2=5. Os corpos son acumulados unha vez libres do seu goce, o sacrificio dun corpo require unha purificación do seu goce²⁰.

3. O plus-de-gozar no seminario XVII: O reverso da psicanálise (1969-70).

Durante o seminario XVI Lacan insiste sobre todo nas coincidencias con Marx e engade que “por debaixo”, as

¹⁷ Pascal, *Pensamientos*, 451, Orbis, Barcelona 1984, p. 154-156.

¹⁸ “É nesta relación de perigo e xogo, é debido ao feito de que o amo ten á súa disposición o corpo do outro sen poder nada máis sobre aquilo que é da orde do seu goce que reside aquí a función do pequeno a como plus-de-gozar” (Lacan 1968-69, p. 370).

¹⁹ Lacan 1968-69, p. 365-368.

²⁰ Lacan 1968-69, p. 372.

comiñas son nosas, da plusvalía atópase o plus-de-gozar. No seminario XVII, Lacan fai algunhas aclaracións máis acerca de cal é a relación entre plusvalía e plus-de-gozar, pero insistindo agora no feito de que Marx erra ao considerar que o plus-de-gozar pode ser contabilizado: o concepto de plusvalía conduce ao erro fatal de contabilizar o plus-de-gozar.

Lacan insiste no feito de que o plus-de-gozar non se aparece no campo do suxeito ao modo dunha certa transgresión cometida por parte do goce, senón dunha especie de caída, de chegada dun resto. Pensemos que o goce en si mesmo non é unha forma baleira que se poida encher, satisfacer, senón que é algo pleno, sempre cheo. Por exemplo, cando o suxeito reprime unha pulsión e renuncia a satisfacela, hai o goce da renuncia pulsional. Máis ben semella que en determinadas circunstancias o goce entra por algún motivo no campo do suxeito²¹. O goce só pode entrar no campo do suxeito ao modo dalgún tipo de entropía, de perda. O goce se manifesta só baixo a forma dun plus-de-gozar, como algo perdido e que é necesario recuperar. Os diferentes obxectos que poden desenvolver esta función de recuperación son os obxectos pequeno a (anal, oral, escópico e vocal). Estes obxectos son construcións de saber, relacións de significantes, que o suxeito constrúe para intentar recuperar algo do goce²².

Para Lacan Marx non atopa onde está a verdadeira e innovadora espoliación á que é sometido o traballador no sistema capitalista. Xa no sistema feudal o amo facía traballar o escravo e roubáballe o seu saber, quitáballe un pouco do seu goce e quedábase coa marca desta sustración, cun certo plus-de-gozar, pero non semellaba incomodalo demasiado. No sistema capitalista, o problema non está só no roubo do saber por parte do amo, senón no feito de que o traballador é reducido a unha unidade de valor: no sistema capitalista o traballador vai recibir como pago do seu traballo un plus-de-gozar calquera, un plus-de-gozar, por así dicir, que en realidade é propio e concreto doutro suxeito, e que a el non o pode en realidade satisfacer.

²¹ “A relación ao goce acentúase de súpeto por esta función aínda virtual que se chama función do desexo. Tamén é por esta razón pola que eu articulo como plus-de-gozar aquilo que aquí se aparece, e que eu non o articulo como un forzamento [forçage: tratamento para que as plantas crezan fosen das súas etapas normais de crecemento] [...] O que a análise amosa, se amosa algunha cousa [...], é precisamente isto, que non se transgrede nada. Deslizarse non é transgredir. Ver unha porta entreaberta, non é franqueala. Teremos a ocasión de reencontrar isto que eu estou introducindo — non se trata aquí de transgresión, senón máis ben dunha irrupción, caída no campo dalgunha cousa que é da orde do goce — un excedente [boni]”. Lacan, Jacques, *Le séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*, (1969-70), Seuil, Paris, 1991, p. 18-19. De agora en diante, Lacan 1969-70.

²² Lacan 1969-70, p. 56.

Marx cre que cando denuncia o roubo da plusvalía, está denunciando o roubo do goce. Lacan dille que a plusvalía non é o goce, senón tan só o memorial do goce, a marca da perda do goce, o plus-de-gozar. É dicir, o problema é que a propia plusvalía espoliada non é máis que un memorial dun plus-de-gozar. O obxectivo non poder ser entón recuperar só a plusvalía, porque así só se recuperaría un plus-de-gozar calquera, inservible, senón que en certo sentido habería que ir máis alá e intentar recuperar o goce. Cando na sociedade de consumo se nos ofrece como premio ao noso traballo un determinado produto, o problema é que este produto non é máis que un plus-de-gozar homoxéneo, de non se sabe que suxeito, non o meu. O verdadeiro roubo da plusvalía consiste en que se nos obrigue a renunciar ao goce e que se nos dea no seu lugar un plus-de-gozar de bixutería, diferentes obxectos que non poden evitar a nosa frustración, que non chegan a desempeñar a función de recuperación de goce²³.

Ao mesmo tempo que Marx inventa o capitalismo esconde a verdadeira natureza incontable do plus-de-gozar e se castra a si mesmo reducindo o plus-de-gozar á plusvalía. Que por debaixo da plusvalía hai un plus-de-gozar máis fundamental é precisamente o que fai difícil a recuperación do plus-de-gozar: non chega cunha simple redistribución da plusvalía dentro do marco dunha economía de estado socialista para resolver a frustración dos suxeitos²⁴. Este carácter de incontable do goce é a principal crítica que Lacan lle dirixe a Marx. Non se trata da plusvalía, senón un obxecto propiamente innomeable, posto que se trata dun obxecto situado na orde do significante, no plano do simbólico, pero que está propiamente a medio camiño cara ao goce. As dificultades esenciais e non continxentes de falar precisamente deste obxecto serían as que levaron a Marx a “precipitarse” e identificalo coa plusvalía. O obxecto *a* se manifesta no discurso tan só

²³ “O que Marx denuncia na plusvalía, é a espoliación do goce. E con todo, esta plusvalía, é o memorial do plus-de-gozar, o seu equivalente de plus-de-gozar. A sociedade dos consumidores toma o seu sentido disto, que a isto que é o elemento entre comiñas que se cualifica de humano, dáselle o equivalente homoxéneo de non importa que plus-de-gozar / - que é o produto da nosa industria, un plus-de-gozar de bixutería por dicilo todo” (Lacan 1969-70, p. 92-93)

²⁴ “Se, a través deste encarnizamento que é o seu de castrarse, non contabilizase este plus-de-gozar, se non fixese a plusvalía, noutros termos, se non fundase o capitalismo, apercibiuse que a plusvalía, é o plus-de-gozar. Todo isto non impide, con certeza, que a través disto o capitalismo sexa fundado, e que a función da plusvalía é por completo pertinentemente designada nas súas consecuencias desoladoras. Con todo, para chegar ao obxectivo, sería necesario saber cal é polo menos o primeiro tempo da súa articulación. Non por nacionalizar, ao nivel do socialismo nun só país, os medios de produción, terminouse coa plusvalía, se non se sabe o que esta é” (Lacan 1969-70, p. 123-124).

polo feito de que é causa do desexo do suxeito e como o desexo é sempre carencia trátase dun obxecto que é carente-en-ser, un obxecto con falta-de-ser; dicir que é un plus-de-gozar non é máis ca un “aparello de nomenclatura” ante a imposibilidade de dicir algo que non pertence ao plano do significante²⁵.

Lacan afirma que o discurso/estrutura do amo é o discurso do inconsciente, que o inconsciente é o verdadeiro amo. En consecuencia, a explotación non vai rematar simplemente cando se advirta que hai un roubo do saber do proletario por parte do capitalista. A verdadeira explotación é a explotación de cada suxeito polo seu inconsciente: a fabricación capitalista de diferentes obxectos que en realidade non chegan a satisfacer o seu desexo agacha a súa condición de suxeito desexante, dividido, movido por un obxecto-causa do desexo aínda por descubrir e o que fai gozar dunha maneira determinada.

4. A contabilización do plus-de-gozar: *Radiofonía* (1970).

Á altura do seminario XVII Lacan fala dunha mutación ou dun novo estilo do discurso do amo no capitalismo, pero sen chegar á formulación dun discurso propiamente capitalista. A orixe desta mutación ten que ver co inicio da contabilización do plus-de-gozar e coa posibilidade por ela aberta da súa acumulación. A relación no discurso do amo capitalista da verdade e da produción faise agora posible. O plus-de-gozar transfórmase en plusvalía e a partir deste momento o capitalista comeza a considerar que a verdade da súa posición e a súa maneira de loitar contra o feito de ser un suxeito dividido consiste na acumulación de plusvalía, de capital, que o que lle corresponde é acumular plusvalía. A mutación capitalista transforma os diferentes plus-de-gozar nalgunha cousa homoxénea, nalgunha cousa que comparte unha mesma natureza. Todo devén valor, ata máis aló do campo da economía, todo devén homoxéneo, acumulativo e medible cun só e único patrón de valor. Se antes desta mutación o amo non sabía que facer co plus-de-gozar obtido, agora el pode engadir uns aos outros os plus-de-gozar xa obtidos e conservalos almacenados²⁶.

²⁵ Lacan 1969-70, p. 177.

²⁶ “Algúnha cousa cambiou no discurso do amo a partir dun certo momento da historia. Nós non imos amolarnos para saber se é por mor de Lutero, ou de Calvino, ou de eu non sei que tráfico de navíos ao redor de Xénova, ou no mar Mediterráneo, ou noutra parte, posto que o punto importante é que a partir dun certo día, o plus-de-gozar cóntase, contabilízase, totalízase. Aí comeza isto que se chama acumulación do capital” (Lacan 1969-70, p. 207).

En *Radiofonía* (1970), publicación da emisión radiofónica dunhas entrevistas na radio belga, Lacan considera que grazas ao discurso da ciencia o plus-de-gozar é colocado baixo unha máscara de ferro, que lle permite pasarse disfrazado. Esta máscara é a plusvalía. Trátase dunha operación matemática de cuantificación do plus-de-gozar, que é a que permitirá despois falar dunha ganancia ou dunha perda de plusvalía contable²⁷. Á cuestión sobre a utilidade do plus-de-gozar que o capitalista extrae non se lle pode dar resposta, porque o goce é precisamente aquilo que non serve para outra cousa. Só unha vez que o plus-de-gozar devén plusvalía, podemos atopar unha función que este pode cumprir: ser obxecto dunha posíbel acumulación. A principal crítica de Lacan a Marx consiste na imposibilidade de establecer unha relación de equivalencia entre un goce calquera e un valor e na consecvente posibilidade de saír da explotación mediante unha redistribución máis xusta da plusvalía²⁸.

Lacan di en *Radiofonía* que co concepto da plusvalía, Marx ponnos “ao pé dun muro”, facéndonos dar voltas ao seu redor pero sen darnos unha verdadeira explicación sobre a súa natureza. Lacan sinala que ao contrario que o muro de Jericó, que foi tombado co son das trompetas, non chega con tomar a palabra e protestar para derrubar o muro da plusvalía. Se o muro non cae é porque non está feito de pedra, non é ríxido. A súa inflexibilidade é dunha natureza distinta: o muro está feito “máis ben do inflexible dunha vagancia [vagance] extra”²⁹. Lacan quere facer referencia ao feito de que paradoxalmente unha cousa algo vaga, imprecisa, difícil de precisar e determinar como é a plusvalía pode construír un muro ríxido e custosamente salvábel.

²⁷ “Que o plus-de-gozar, ao dar a verdade do traballo que vai seguir, recibe unha máscara de ferro (é disto do que fala o larvatus prodeo), como non ver que isto leva a volver recuperar a dignidade divina (e Descartes cumpre con iso), ao facer desta a única garantía dunha verdade que non está xa feita máis que de significante?”

Así se lexitima a prevalenza do aparello matemático e a infatuación (momentánea) da categoría de cantidade” (Lacan, “Radiophonie”, en *Autres Écrits*, París, Seuil, 2001, p. 403). De agora en diante, Lacan 1970.

²⁸ “Pódese tocar directamente co dedo onde Lacan sepárase de Marx. O que el remite a Marx é haberse encarnizado a contar esta plusvalía, é dicir, razoar nos termos dunha enerxética do goce, coma se a relación do suxeito ao goce puidésese regular cunha nova repartición da plusvalía, ou máis precisamente, coma se a débeda que o suxeito impútase, de perder o goce, puidese estenderse só con destruír o Djaggernat capitalista” (Bruno 1994, p. 3). Djaggernat: Juggernaut (pronunciado Iaguernot) é unha palabra que procede da anglicanización do sánscrito Jaganntha —que é un dos nomes polos que se coñece o deus Krishná (avatar do deus Vishnú) na relixión hindú— e que significa “forza irrefreable que no seu avance esmaga ou destrúe todo o que se interpón no seu camiño”.

²⁹ Lacan 1970, p. 433.

En todo caso, este muro está construído “á conta de goce”, é dicir, na súa construción o que se produce é un gasto, unha perda de goce. Para que a máquina do capitalismo xire é necesario un plus-de-gozar, no sentido de que este plus-de-gozar xoga a función de burato a encher, como aquilo que ocupa o lugar de onde se borra o goce e que ao mesmo tempo non se pode manifestar máis que baixo a forma do burato baleiro.

A plusvalía é segundo Lacan o plus-de-gozar de Marx: a Marxlust. Marx interpreta o plus-de-gozar como plusvalía. Ningún discurso pode calmarse, pacificarse mediante unha metalinguaxe. O discurso capitalista non é calmado porque Marx descubra nas súas formulacións “metalingüísticas” que el se basea no roubo da plusvalía. Ao contrario, Marx descúbrelle ao capitalista a plusvalía. Coa invención da plusvalía Marx vai darlle ao capitalista un obxecto de verdadeiro desexo, vaille amosar curiosamente cal é o obxecto do seu desexo, que ata aquel momento descoñecía. Ante a imposibilidade de gozar, o desexo do capitalista é acumular plusvalía.

Lacan di que Marx concibe a plusvalía como un síntoma inconsciente: unha vez feito o desmascaramento do roubo da plusvalía por parte do proletario, este gañaría “conciencia de clase” e procedería á Revolución. Se esta non tivo aínda lugar, é para Marx porque non se descubriu verdadeiramente aínda o roubo da plusvalía, é necesario tomar conciencia del. Lacan ten unha visión moi diferente. Debido á súa incapacidade teórica a teoría da loita de clases non conseguiu máis que fomentar a rivalidade entre os explotados, de maneira que estes intentan reducir ao mínimo posible a súa participación no movemento da explotación – entendamos: eles intentan situarse do “bo” lado, o lado onde serán menos explotados - pero sen ofrecer unha verdadeira alternativa que ofrezca posibilidades de cambio globais³⁰.

A crítica lacaniá a Marx consiste entón sobre todo nunha denuncia por reducir o plus-de-gozar, máis vasto, máis xeral, á plusvalía; se ben é posíbel recuperar a plusvalía, non se pode recuperar o goce sacrificado. Supoñamos, para rematar, por exemplo, unha sociedade onde a forza de traballo estea en posesión dos medios de produción, por exemplo, o caso

extremo dun/ha paisano/á propietario da súa terra e que produce nun sistema de autoconsumo sen establecer ningún intercambio comercial. A perda de goce que implica o seu traballo de produción dos medios de subsistencia que necesita non é menor que aquela do traballador asalariado dunha fábrica capitalista. Estas dúas perdas non son contables, polo tanto, non poden ser comparadas. A solución ao plus-de-gozar fará necesariamente referencia a unha reacomodación do suxeito fronte ao obxecto - causa do seu desexo e á súa maneira de gozar. A psicanálise podería entón botar luz sobre o obxecto *a* e amosar definitivamente que se trata dun problema que ten que ver coa linguaxe e co goce.

³⁰ “O que é instrutivo é que esas palabras andan polas rúas (cerca por suposto da lóxica de que eu as provexo). Debemos pór a cargo do inconsciente se se presentan baixo a forma dun malestar que Freud non fixo máis que presentir? Certamente, si: móstrase aí que algo traballa. E será ocasión de observar que isto non modifica en absoluto o implacábel discurso que completándose coa ideoloxía da loita de clases, induce soamente aos explotados a rivalizar sobre a explotación de principio, para protexer a súa participación patente na sede de falta-de-gozar” (Lacan 1970, p. 435).

A EVOLUCIÓN DO CONCEPTO DE USURA. DA SÚA ORIXE AO PENSAMENTO MEDIEVAL. UNHA APROXIMACIÓN ÉTICO-ECONÓMICA.

Juan J.F. Mayer Garea

juan.jesus.mayer@edu.xunta.es

Mercedes Pazos Pardos

pazospardos@edu.xunta.es

O concepto de interese xa podemos rastrexalo nos sumerios e asirios; cartas conservadas do karum de Kanish conteñen alusións a pagos que os mercadores en Capadocia facían a mediados do século XIX a.n.e. ao deus Assur por intereses sobre os capitais prestados polos templos; nos templos babilónicos coñécese a supremacía do deus Sol nestes negocios. Entre os que pedían e recibían o préstamo do templo atopábanse comerciantes que tiñan un acredor que os avalaba para unha empresa comercial. Estes préstamos chamábanse *tabba ou tappntull*.

Para gregos e romanos , os fenicios pasaban por ser os creadores do comercio e do préstamo e os transmisores dos antigos coñecementos babilónicos e das súas institucións económicas e xurídicas. En ausencia de fontes documentais específicas , a Biblia infórmanos das actividades económicas relacionadas cos templos cananeos. Así:

Xuíces 9,4:

“E déronlle setenta siclos de prata do templo de Baal-berith, cos cales Abimelech alugou homes ociosos e vagabundos, que lle seguiron”.

Mat, XXI, 12:

“E entrou Xesús no templo de Deus , e botou fora a todos os que vendían e mercaban no templo, e arrumbou as mesas dos cambiadores, e as cadeiras dos que vendían pombas.”

É importante destacar o carácter sacro do *locus*, que lle outorgaba legalidade ao acto do préstamo. Tamén se recolle na Biblia o pago de intereses, prohibido entre irmáns , frater na fé, pero non aos estranxeiros ; o termo *nesheke* fai referencia a sinónimos de interese por razón de préstamo e outros como *tarbit e marbit* “mordida de serpe”, poden achegar un carácter de usura que podemos atopar en:

Deuteronomio 20/ 21:

“Ó estranxeiro prestaraslle con intereses [...]”.

Éxodo 22/ 24:

“Se lle emprestas diñeiro [...] intereses”.

Os gregos, oriúndos dunha zona con notables dificultades para o desenvolvemento da agricultura de subsistencia e da gandería , orientáronse cara á actividade mercantil asimilada dos seus mestres os fenicios e con iso as súas prácticas mercantís; no noso caso o préstamo con interese, que tamén se efectuou á sombra dos templos gregos especialmente nos de Delfos, Éfero e Priene, onde ademais se ocuparon dos depósitos sen interese como almacenamento de moedas. É claro, que como práctica habitual e socialmente admitida, podemos expor desde este momento as referencias éticas e xurídicas que sustenta esta práctica onde a legalidade dos intereses (*tokòì*) esixibles constitúe un principio amplamente recoñecido no marco xurídico ateniense . Ata estaba permitido na normativa ateniense do período clásico o anatocismo (anatokismós) ou intereses dos intereses ,que a pesar de non estar prohibido foi considerado como práctica desprezable do mesmo xeito que a usura. Clarividente é Platón no seu diálogo Alcibíades (2,149e) no que menciona que non podemos comprar aos deuses con agasallos como tratándose de “usureiros malvados” (*kakòn tokìsten*).

É hora xa de introducir a voz do Estaxirita que repudia o préstamo a interese ao que tacha ou etiqueta de usurario : “[...] e os usureiros que prestan cantidades pequenas a interese moi elevado. Todos estes toman de onde non deben e cantidades que non deben”. Aristóteles. E.N. L.IV 1121b.

Non debe estrañar a postura Aristotélica antagónica da práctica corrente ; efectivamente o diñeiro que identifica coa medida do valor, ten ademais unha función primordial: facilitar o intercambio (medio de cambio). Neste sentido considera que é estéril , non produtivo , é dicir, o diñeiro non pode por se mesmo incrementar a riqueza . Non hai razón natural para que un simple medio de cambio teña que aumentar o seu valor ao pasar de man en man. O cobro do interese, a usura , sería antinatural (idea xa recollida polo seu mestre Platón , Leis 742,3). Podemos abundar coa elaborada definición de xustiza que aparece na Retórica: “[...] en canto á xustiza , é a excelencia pola que cada un ten o seu e de acordo coa norma, e a inxustiza, cando ten o alleo e contra a norma”.

ARISTOTELES. *Retórica*. Introducción, tradución e notas de Alberto Bernabé. Clásicos de Grecia e Roma. 2ªreimpresión. Alianza editorial ,2000, páx 94-96.

Para Aristóteles queda claro que a crematística necesaria ou natural céntrase e así o fai na Política , no intercambio xusto ; o que é eticamente aceptable ao satisfacer as necesidades naturais do individuo ou da colectividade ; pola contra, todos os intercambios nos que se persegue ganancia monetaria, sexa pouca ou moita , son éticamente reprobables , ao modo dunha

crematística antinatural ; e é que a fundamentación do xenial filósofo está no seu *locus* vital, onde rodeados por unha economía de subsistencia nunha terra estéril e incapaz de sustentar aos seus pobladores, o esforzo do traballo manual é considerado fundamental para a adquisición de riquezas. Esta idea metodolóxica da crematística afástase da aceptación que se tiña dela en Roma onde unha terra rica e fértil , con rabaños (*pecunia*) presenta unha panorama máis favorable á práctica do préstamo . Nas súas orixes , o seu contorno económico caracterízase por un escaso intercambio comercial polo que o préstamo comeza a practicarse entre membros da mesma *gens* , nun contorno social no que a amizade é o eixo ao redor do cal xira a rede de intercambios obrigacionais , en expresión económica chamado préstamo *mutuum* , sendo o seu elemento ético esencial a gratuidade considerándose suficiente garantía a promesa de restitución. O incumprimento suporía unha violación da *fides* contratual. Coa introdución das actividades comerciais e do mercado monetario aparece fronte ao carácter gratuíto do *mutuum* , un tipo especial de préstamo, *foenus*, para o que xa se esixe un interese (recollido na Lei das XXII táboas, século V a.n.e.), dándose tamén a posibilidade de acordar para o *mutuum* o pago de interese nun pacto independente .

A través dos escritos de Tito Livio e Dionisio de Halicarnaso sabemos que xa neste século practicábase o préstamo usurario. É por isto que o préstamo a interese foi obxecto de regulacións esquecendo a crítica Aristotélica. Na súa practicidade , o dereito romano legisla sobre estes préstamos que son de práctica habitual e a pesar de ser criticados por autores latinos como Catón , Cicerón ,.. con epítetos como *inonestum*, *sordidum*, *sanguinolentum* que dedican ao *foenus* , no aspecto xurídico xa estaba fixado un límite máximo ao tipo de interese aplicado para o citado préstamo , tipo que posteriormente foi reducido no plebiscito do *fenore semiunciarium* , conquista da plebe romana. O plebiscito proposto polo tribuno romano L. Genucius, *Lex Genucia de feneratione* (342 a.n.e.) prohibiu absolutamente o préstamo a interese , aínda que por parte da historiografía económica hai serias dúbidas da súa efectividade práctica; a impresión que se ten é a de que se lexislou, por parte dos poderes romanos para aplacar a plebe, dada a grave carga que supuñan os intereses para as grandes masas de inopes , empobrecidos nas urbes romanas. A realidade social superou a realidade xurídica e o préstamo usurario seguiu practicándose e ata para eludir as leis que limitaban o seu interese poñían o préstamo a nome de aliados ou intermediarios de condición inferior, como libertos que non estaban obrigados polos textos xurídicos e así se chegou a que a normativa aplicable aos romanos , fose tamén para aliados e latinos (*lex Sempronia* 193 a.n.e.). A modo de exemplo: en tempos de Cicerón podía cobrarse un interese de ata o 48%.

En época tardía, o Código Teodosiano prohibiu a usura aos senadores sendo Xustiniano o que reduciu a taxa ao 6% anual , taxa que se podía variar segundo quen fose o mutuante. Podemos ver nesta medida unha clara intencionalidade política de protección ás capas máis débiles da sociedade; e ademais, a Igrexa, como nova fonte de poder, endureceu a consideración de maldade que sustentaba a práctica da usura que cobra o seu carácter forte como termo que emponzoña as relacións humanas.

A chegada do cristianismo supuxo a creación de novas trabas á práctica do préstamo a interese. Os textos bíblicos cobran a súa máxima expresión na prohibición do cobro de xuros en todo préstamo. Así por primeira vez no Concilio de Nicea condénase a usura (ano 325) e no decreto de Graciano , Igrexa e poder xurídico unidos , recóllese unha definición de usura: “todo o que excede á suma inicial é usura”.

Os autores patrísticos pronunciáronse claramente sobre o cobro da usura : S.Ambrosio, S.Agustín, S.Gregorio de Niza a condenaron absolutamente nos seus textos que constitúen unha das fontes do pensamento económico medieval, ademais da xa citada Biblia, o dereito romano e por suposto a obra de Aristóteles, que chega redescuberta da man dos tradutores árabes, Avicena e Averroes.

Os autores escolásticos comezaron considerando a usura, o cobro de calquera interès, como un roubo, condenado como pecado mortal, posto que o prestatario é separado de modo involuntario dos seus bens. Recordemos a voz de Aristóteles en E.N.libro III e o seu exemplo do capitán que ante a eventualidade dun naufraxio arroxa a carga pola borda: estes actos serían involuntarios ou contra a vontade do autor. Pero, e ademais, a cualificación de roubo constitúe unha novidade : é un roubo a Deus tamén. Nos textos da *Palea eiciens* según interpretación de Diana Wood, arguméntase que “o usureiro vende algo que pertence a Deus: o tempo”, entón non se pode cobrar polo seu mero transcorrer.

Esta concepción do tempo como creación divina fora proposta por Agostiño de Hipona e seguida por Tomé de Aquino e outros escolásticos. Ferrater Mora di: “nas confesións está a idea do tempo como realidade vivida ou mellor dito vivible- que se vive, viviu ou vivirá- pero ademais esta concepción intimista ou (“psicológica”) do tempo está ligada a S. Agostiño, a unha concepción que podería chamarse teolóxica e ata está fundada nesta última. Hai que admitir que o tempo foi creado por Deus”. Dicionario de filosofía. Tomo IV, páxina 3244

A postura tomada inicialmente por Tomé de Aquino é de clara influencia Aristotélica: o diñeiro é simplemente un medio de cambio , que se consome no seu uso, é improdutivo, co que ao prestar diñeiro,

transfírese a propiedade ao prestatario e non dá dereito a percibir un interese. Nin sequera este está xustificado por mediar un tempo ata a súa devolución pois o tempo é un ben común outorgado por Deus. Tendo en conta esta idea de tempo e observando tamén que o diñeiro na práctica aumenta co seu paso, plantéxanse os escolásticos como harmonizar isto coa idea do diñeiro improdutivo, chegando á conclusión de que non é o tempo, que pertence a Deus, o que fai frutificar o diñeiro, senón o que pertence ao home, o traballo e a industria, o que produce os seus froitos; así, quen practica a usura, está tomando parte do traballo do prestatario que non lle pertence. Máis adiante, tomada a idea do dereito romano de que o tempo é individual e acercándose ao concepto renacentista, considerarán que o tempo do prestamista, que lle pertence, vai ser transferido co diñeiro ao facer o préstamo e polo tanto a súa venda non será considerada usura.

“Usureiros” por excelencia foron os xudeos que constituiron un elemento imprescindible para sufragar a economía e a política de Europa; de aí a protección por parte de príncipes e monarcas da que gozaron, que por outro lado non era de balde; para o prestamista era unha relación onerosa, pois o gobernante podía quedar cos bens dos usureiros mortos, xa fosen xudeos ou cristiáns, laicos ou religiosos. Desde unha perspectiva ética o xudeo non estaba obrigado pola lei da Igrexa e tampouco por problemas de conciencia pois na Biblia escúlparse o préstamo con interese aos non xudeos.

Desde finais do século XI a economía experimenta unha transformación debido tal vez a un aumento da poboación que presionando sobre os recursos dá lugar a un crecemento das actividades comerciais e das cidades o que potencia o uso do préstamo pois a utilización do diñeiro é elemento esencial neste contexto. A Igrexa vese obrigada a adaptarse á nova realidade económica e social observándose un cambio de actitude no que á usura refírese. Basta ver a evolución desde o Concilio de Letrán de 1179 onde se decreta que o usureiro manifesto ou declarado será castigado coa excomunión e prohibición de sepultura eclesiástica, ata o Concilio de Lyon de 1245 no que xa o interese admítase nalgún caso, para logo no Concilio de Lyon de 1274 admitir o préstamo que tivese como fin a utilidade pública e con intereses non abusivos. Podemos considerar entón que é a finais do s. XIII cando emerxe o concepto de interese (*inter-est*, tomado do dereito romano como “algo que está entre”) separándose da pecaminosa usura, de modo que a ganancia obtida polo prestamista non se condena aínda que sí o exceso desa ganancia. Comezou sendo aceptado pola maioría dos escolásticos a percepción dun interese por circunstancias alleas á íntima natureza do préstamo; o xiro que se produce no Aquinate é evidente: agora admite que o prestamista

pode esixir unha contraprestación en caso de perda de calquera dos beneficios dos que goza, pois *non se trata de obter unha ganancia senón de evitar unha perda*. Podemos resaltar con todo que non había acordo no que se entendía por perda, non olvidemos que tratan de estudar cuestións do ámbito mercantil que poden vulnerar a moral cristiana e así toman distintas posturas sobre o cobro do xuro nos seguintes casos: *damnum emergens*, polo menoscabo que sofre o prestamista polo tempo que dura o préstamo; *lucrum cessans*, polo beneficio que o prestatario deixa de recibir ao non dispoñer do diñeiro que presta; *periculum sortis*, polo risco de perder o capital; *titulus morae*, por non ser devolto no prazo establecido. Con todo avanzábase cara ao concepto moderno de interese ao admitir o seu cobro desde o principio do préstamo o cal significaría case a aceptación de que co diñeiro pódese obter beneficio, froito, no caso de que esa perda esperada non chegase a producirse. Así o consideraba Bernardino de Siena que no século XV aceptaba que o diñeiro, o capital, é frutífero. Ao fin, esta práctica sanciónase por primeira vez no Concilio de Letrán de 1515 sendo Papa León X, que deu unha nova definición de usura como beneficio obtido polo uso dunha cousa que pola súa natureza é estéril, beneficio que se adquire sen traballo, custos nin riscos. Deste xeito cambiaban as bases da teoría da usura: o diñeiro non é funxible, nin se transfere a súa propiedade no préstamo porque se admite o seu uso; o diñeiro non é estéril pois xa, sen traballo, pódense obter froitos. Os motivos que levaron a esta nova posición teñen fundamento en compaxinar práctica económica e Igrexa sen esquecer a delicada situación con diminución de poder do catolicismo fronte ao emerxente protestantismo. Na Italia do século XV, fálase do príncipe comerciante, especie de filántropo que restitúe o obtido pola usura mediante donacións e prevendas dinerarias, á Igrexa e aos monarcas. A barreira entre o usureiro e o caritativo comerciante esmoreceu.

DAS ORIXES DA GLOBALIZACIÓN ATA A SITUACIÓN ACTUAL

Ana María Velo Barreiro

avelo@edu.xunta.es

No momento de crise económica que estamos padecendo na actualidade, estase facendo moi habitual escoitar voces que claman que este é o momento axeitado para cambiar o sistema económico dominante; que chegamos ao fin do neoliberalismo como doutrina económica; e que poida que sexa hora de retomar de novo as malpoucadas teorías marxistas. Estas e outras opinións escóitanse acotío, pero polo xeral soen carecer dunha base sólida. Por iso, antes de pretender cambios, hai que coñecer ben que é iso que pretendemos cambiar, por así dicilo, coñecer ao inimigo. Pese a quen lle pese, estamos a vivir na época da globalización económica (e cada vez máis a outros niveis), e por iso, é preciso atender a que é iso, é dicir, en que consiste a globalización. Neste artigo, breve de necesidade, pretenderase dar unas directrices sobre que é a globalización. Para iso haberá que facer un pouco de historia para ver como se chegou a ese fenómeno.

Non todos os estudosos deste fenómeno usan o termo globalización do mesmo xeito, polo que non hai unha única e unánime aceptación do mesmo, pero poderíase dicir que ven a ser a tendencia dos mercados e das empresas a estendérense, acadando unha dimensión mundial que sobrepasa con moito as fronteiras nacionais. Voume permitir o luxo de incluír aquí a definición que fai J. L. Sampedro, por ser moi completa: “É o nome que se lle dá á máis moderna, avanzada e ampla forma de mercado mundial. O sistema no que se liberalizan ao máximo a circulación de fluxos financeiros e monetarios; e con certas limitacións e controis, tamén os movementos de mercadorías, e máis restrinxidamente os desprazamentos dos traballadores”. Segundo isto, a globalización é sobre todo financeira, dos cartos. Significa o auxe das finanzas internacionais. O diñeiro pódese investir en calquera momento (24 horas), e en calquera parte do mundo, o que permite que o capital se mova dun lugar a outro con grande rapidez. Capital que en moitas ocasións ten un altísimo compoñente especulativo, e que non se adica a investir en capital produtivo, senón en enriquecer a uns cantos. Coa globalización preténdese eliminar as barreiras físicas e as regras que entorpecen a liberdade de circulación de mercadorías e capitais, e de todo o que supoña unha traba para a reprodución de dito capital. Coa globalización intensifícase o comercio internacional e a expansión das empresas transnacionais, así como a fusión e compra dunhas empresas por outras (concentración empresarial), formando corporacións, o

que agranda o seu poder. Aínda que a circulación de mercadorías tamén se globalizou, existen restricións, xa que os países ricos premen aos pobres para que liberalicen as súas fronteiras ás importacións, ao mesmo tempo que eles limitan a chegada de mercadorías dos países pobres.

Pero de onde xurdiu este fenómeno? Unha tendencia á “mundialización” deuse acotío ao longo da historia, sonche os casos dos imperios, e (contra os deterministas), esas situacións sempre foron reversibles. Pero, como se chega ao capitalismo, pois segundo os historiadores (entre eles, Samir Amin), pola confluencia da acumulación do capital e a aparición do proletariado (de entrambos xa falara Marx). A acumulación do capital houboua noutros momentos da historia, pero a proletarización (mercado de traballo libre), é un fenómeno novo, produto das disgregacións das relacións feudais en Europa. O pensamento liberal de Adam Smith tamén contribuíu o seu, a liberar as forzas de produción das restricións e regras do poder estatal (Antigo Réxime). Pero, non será ata o século XIX coa Revolución Industrial, nacida en Inglaterra (o imperio dese século), onde se producirá a chamada aceleración técnica (que desembocará co tempo no taylorismo e será o fin da produción artesán). Prodúcese o desenrolo industrial e o xurdimento da burguesía, que foi substituindo á nobreza. Coa mecanización do campo moitos traballadores sen cualificación acoden as cidades en busca de traballo, trátase do proletariado. Xa no século XX, a Grande Depresión de 1929 significou o fin do capitalismo liberal, que apenas tivera regulacións. O logro do chamado “estado do benestar” trala Segunda Guerra Mundial, pretendía atenuar a desigualdade, e non deixar desamparados aos cidadáns ante calquera eventualidade adversa, que puidese afectarlle o seu nivel de vida (tales como o desemprego, viuvez, enfermidade, accidente laboral, pensión, etc). Xeneralizouse (nuns países máis que noutros) a Seguridade Social, e a educación volveuse universal. Isto trouxo consigo unha época de crecemento ininterrompido ata os anos 70. Este crecemento veu dado polo éxito das teorías económicas de Keynes, quen avoga pola intervención dos estados na economía para acadar o pleno emprego. A crise do petróleo, e a creación da OPEP nos anos 70, supuxeron un brusco freo ao crecemento, e a pantasma do desemprego de antes da guerra apareceu de novo. A globalización preténdese coma unha saída a esa crise, coa progresiva liberalización dos mercados e o regreso ao mercado autorregulado anterior as teorías de Keynes, quitándolle protagonismo aos estados-nación que perden capacidade de decisión, en favor dos poderosos e grandes intereses económicos e financeiros. O estado do benestar cuestiónase, por moi custoso, dende posturas neoliberais, engadindo que vai en contra da competitividade das empresas e en detrimento do emprego. Para os ideólogos do neoliberalismo (tales

coma Kemichi Ohmna), os estados-nación convertéronse en unidades operativas artificiais, inviábles nunha economía que se pretende mundial, arroxando deste xeito ao lixo a historia das identidades nacionais, considerándoas ineficaces e contraproducentes. A partir de agora xa non será o estado quen leve a batuta nos temas económicos, senón que serán as forzas do mercado as que o farán (Hayek). O camiño cara a globalización quedaba aberto. Coa caída do telón de aceiro, a globalización xa non encontrou un rival que lle fixese fronte.

O capitalismo da posguerra caracterizouse pola creación de organismos económicos internacionais (son o Fondo Monetario Internacional, o Banco Mundial, ou a Organización Mundial de Comercio), para *regular* o sistema económico internacional e o comercio mundial. Naceron nun principio para axudar á reconstrución dos países trala guerra, e logo para os seu desenrolo, pero pronto pasaron a ser marionetas nas mans dos USA. De tal xeito cás demandas dos países en vías de desenrolo no se cumprían, e a función deses organismos non foi outra ca de contribuír á prosperidade dos que xa a posuían, sen ocuparse dos máis atrasados ou incluso prexudicándoos. Estes organismos convertéronse nos encargados de reforzar o papel do mercado global, privatizando e liberalizando a economía, reducindo os papeis dos estados. A isto hai que engadir o crecente endeudamento público, que somete cada vez máis aos gobernos con respecto aos mercados financeiros, e as privatizacións que desnacionalizan a maior parte das empresas estatais. Deste xeito, as empresas multinacionais foron medrando, chegando a constituír poderes económicos superiores aos mesmos estados.

O neoliberalismo pretende loitar contra o desemprego flexibilizando o mercado laboral e poñendo punto e final ao emprego estable, intensificando a subcontratación e a fusión de empresas (corporacións). Por outra banda esixen que se baixen os impostos e as cotizacións das empresas (co que se financia o estado do benestar), para dese xeito aumentar a súa competitividade. Critican abertamente o intervencionismo estatal na economía, ao que acusan de todos os males que esta padece. Friedman (contrario ao intervencionismo estatal, coma Hayek), cría cás intervencións do estado podían ter una certa eficacia a curto prazo, pero non a longo prazo, que o único que deixaban era a inflación.

Curiosamente, os teóricos do libre comercio soen invocar os nomes e as teorías de Adam Smith e de David Ricardo, en defensa destas políticas destrutivas, orientadas á exportación. Sen embargo, Smith tiña preferencia explícita polas empresas pequenas e de propiedade local. E a teoría de Ricardo da “vantaxe comparativa”, di que o capital e inmóbil, que está

confinado dentro das fronteiras nacionais, ideas éstas, que distan moito das actuais.

Parece claro que coa crecente implantación da globalización as corporacións económicas e os bancos multinacionais buscan uns obxectivos, que puideran ser os seguintes, entre outros:

A) Dar unha importancia primordial á consecución dun crecemento económico corporativo sen fin, e cada vez máis rápido (o chamado *hipercrecemento*), alimentado pola constante intención de acceder a novos recursos, fontes de mans de obra novas e máis baratas, e novos mercados. Por iso interésalles tanto que a China se una ao experimento, pois posúe as tres cousas: man de obra, recursos e mercados. Para conseguir o hipercrecemento,ponse énfase no núcleo do modelo, o comercio libre (*laissez faire*), e acompáñase da liberación da actividade corporativa. A idea é eliminar todas as trabas posibles para ampliar a actividade empresarial. Na práctica, tales trabas soen ser: as leis medio ambientais, as da saúde pública, as da seguridade dos alimentos, as referentes aos dereitos e as oportunidades dos traballadores, as que permiten cas nacións controlen as inversións que se realizan no seu territorio, e as que pretenden conservar o control nacional sobre a cultural local. Estas leis considéranse un obstáculo para o libre comercio. Aos defensores da globalización gústalles dicir que os que se van a beneficiar de todo este crecemento serán os máis pobres, porque a maior riqueza recaerá sobre eles. Todas as evidencias demostran o contrario.

Os problemas comezan có suposto de que o hipercrecemento poida continuar para sempre. Isto non é posible con materias primas finitas, e nun planeta igualmente finito, e tremendamente maltratado, sen darlle a oportunidade nin tempo para recuperarse. Engadamos a isto o aumento desmesurado da poboación, do que xa nos advertira Malthus, (aínda que as súas predicións, polo de agora non se cumpriron). Parece tamén obvio que a política que seguen a maioría dos países de, crecemento da poboación é igual a crecemento do consumo e da economía, non pode ser ilimitado.

B) Outro dos obxectivos do sistema global é, sen dúbida, a integración e conversión das economías nacionais e orientalas cara a exportación, de levantar as barreiras á inversión estranxeira, e de eliminar todas as trabas ao libre fluxo de cartos especulativos a través das fronteiras nacionais. Fomentar a produción para a venda noutros países fronte á venda nacional. Isto favorece ás corporacións e entidades financeiras globais, pero fan que as persoas dependan das accións duns propietarios nos que non poden influír.

A base teórica da produción orientada á exportación céntrase na teoría da “vantaxe económica”.

Segundo esta teoría todo país só debería producir aqueles produtos sobre os que teña vantaxe relativa. Isto leva, por pór un exemplo, a que algúns países se especialicen en cultivos únicos, pensados para a exportación, terminando coas culturas tradicionais que eran as que alimentaban á poboación. Teóricamente (si é que son propietarios da terra, cousa que non é moi común nin en África nin en Sudamérica), para satisfacer outras necesidades poden empregar as ganancias conseguidas con esas exportacións. Na realidade a teoría da “vantaxe relativa” remata coas industrias e plantacións locais e cos xeitos de vida tradicionais, por un monocultivo (especialización) a grande escala. Por descontado, aqueles poucos que procuran opoñerse a unha “especialización” non reciben axudas nin do Banco Mundial, nin do FMI, ambos manexados polas corporacións e as entidades bancarias globais. É evidente, polo tanto, que a conversión das economías diversas locais, en sistemas de comercio de exportación, beneficia ás comunidades globais, pero fan dependentes ás persoas, ás comunidades e ás nacións. A sociedade, as comunidades e o medio ambiente saírían gañando se os organismos e os acordos internacionais puxeran énfase en fomentar a autosuficiencia local e nacional, en lugar da produción para a exportación. O exemplo da agricultura monocultivo nalgúns países é evidente. As plantacións de soia no Paraguai son para a exportación, e supuxeron o fin dos cultivos tradicionais e trouxeron máis fame ao país. Ademais eses monocultivos rematan coas especies autóctonas e coa diversidade, por outras patentadas, supostamente máis produtivas, pero cuxa semente tés que mercar. O cal nos leva a outro obxectivo da globalización.

C) Avanzar cara a maior participación e mercantilización posibles, ata o último recuncho da existencia. Incluíndo as estruturas xenéticas do noso corpo, que volveuse mercadoría para a biotecnoloxía, ou as sementes autóctonas que están sometidas ao monopolio e substituídas por outras das que as organizacións globais posúen as patentes. As patentes sobre fármacos e sementes, moi baratos de producir, fan có seu prezo elévese ao gusto do dono das mesmas. Por descontado, a privatización tamén se produce no ámbito dos servizos públicos, baixo a escusa de que o Estado é moi burocrático, ineficaz e interesado, a diferenza da suposta eficacia, dinamismo e sensibilidade ante o consumidor, do sector privado. Pero dese xeito tan só poden acceder a eles os que poidan pagar as tarifas comerciais que se lles impoñan, e se non se obteñen beneficios desaparecen ou redúcense os servizos. A idea da libre competencia empresarial é unha falacia, cando falamos de corporacións globais e internacionais, que non se casan con nación algunha e comparten accións entre si, formando grupos corporativos maiores, de xeito que dificilmente fanse a competencia, senón que máis ben

teñen obxectivos comúns. A sombra autoritaria das empresas globais emerxe detrás dos discursos sobre a eficacia, o individualismo e a economía sen fronteiras. A empresa global é unha organización autoritaria reacia a calquera xeito de control democrático (inclusive contra os estados e as democracias), só buscan beneficios (por iso non teñen escrúpulos en aliarse a ditadores). Adeus ao mito da democratización empresarial.

D) Outro obxectivo da globalización, moito máis difícil de acadar, pero aínda así xa avanzou o seu, é o da homoxenización económica e cultural. Isto quere dicir, integrar e fusionar a actividade económica de todos os países nun modelo de desenrolo homoxéneo e centralizado (segundo as directrices do FMI e do Banco Mundial). Preténdese que os países con culturas, economías e tradicións distintas adopten uns gustos, valores e uns estilos de vida similares. Isto é, comerán, vestirán e habitarán en lugares parecidos (monocultura global). Isto é fácil de comprobar, viaxando, calquera lugar parece cada vez máis a calquera outro.

Para outro momento haberá que deixar a discusión de se é posible ou non unha saída da globalización, penso que durante esta semana xurdirán moitos discursos esclarecedores neste senso. Para aqueles que desexen profundar no fenómeno da globalización (cousa que non se puido facer aquí), recoméndolle a lectura dalgúns dos últimos libros publicados sobre o tema (e algún clásico tamén), aos cales débolles moito do que aquí se dixo.

Bibliografía:

Amin, Samir. *El desarrollo desigual: ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Editorial Fontanella. 1974. Barcelona.

Bauman, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. Fondo de cultura económica. 1999. Buenos Aires.

Canels, Jordi. *La nueva economía global*. Ediciones Deusto SA. 1993. Bilbao.

Barea, Marta e Billón, Margarita. *Globalización y nueva economía*. Encuentro Ediciones. 2002. Madrid.

Kerbo, Harold. *Estructura social y desigualdad. El conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global*. Mc Graw-Hill. 2003. Madrid.

Sampedro, José Luis. *Las fuerzas económicas de nuestro tiempo*. Guadarrama 1967. Madrid.

Sampedro, José Luis. *El mercado y la globalización*. Destino 2002 Barcelona.

¿DO FIN DA HISTORIA DE F. FUKUYAMA AO FIN DA ECONOMÍA?

As posibilidades que nos ofrece a filosofía máis aló da globalización económica

Xavier Irisarri Vázquez

waytaker@yahoo.es

Para moitos filósofos o mundo actual caracterízase polo enfrontamento entre as dúas tendencias da globalización económica: liberal e altermundista. As loitas que hai entre os intelectuais destas dúas posturas non parecen ofrecer outra posibilidade de pensamento que o seu propio, pero un bo filósofo debe tratar de solucionar ambos radicalismos mostrando qué alternativas hai aos mesmos e as posibilidades de diálogo que poden ter entre eles.

Tras a caída do chamado socialismo real en 1989, tan só pareceu quedar o neoliberalismo como corrente económica dominante dando lugar a unha nova globalización. Con todo os novos acontecementos ocorridos posteriormente permiten ver que a historia non chegou ao seu fin como afirmou F. Fukuyama, senón que se segue construíndo día a día sen un fin prefixado.

Para entender ben a nova situación, primeiro é necesario aclarar que a globalización económica non é tan global como se quere dar a entender nos grandes medios de comunicación. En realidade é a hexemonía mundial de tres grandes zonas: Norteamérica, UE e o Pacífico asiático. Pero, ademais, a globalización económica esconde tamén unha ideoloxía que quere simplificar o mundo para impor máis facilmente o seu propio criterio neoliberal como o único posible. Outro detalle importante é que, aínda que se tenta mostrar esta economía global como algo completamente novo, ao final é moi parecida ao sistema económico anterior. Por tanto, ten tamén crises e un crecemento similar ao da vella economía.

EE.UU. creceu economicamente de forma espectacular tras a caída do Muro de Berlín, dando a sensación do triunfo do modelo económico neoliberal como o mellor e o único posible. Con todo, cando a partir do ano 2000 apareceron síntomas de retardación da economía, púidose apreciar que este modelo non era infalible e xurdiron as protestas altermundistas que propoñen outra forma de globalización alternativa. Este desencanto coa globalización neoliberal débese en boa medida a que unha das súas principais

consecuencias é que a economía mundial dependa das decisións de grandes institucións internacionais (como o FMI, BM, OMC, OCDE e o G8). Por tanto, non dependen da democracia, senón de grandes empresas transnacionais que tan só atenden aos seus propios intereses e non aos da maioría da poboación mundial. Isto provocou unha maior explotación do Terceiro Mundo e o crecemento do denominado Cuarto Mundo dentro dos países desenvolvidos.

Tras 1989 proclamouse o triunfo do capitalismo, identificándoo como democracia liberal, o único modelo ideolóxico aceptable segundo os intelectuais neoconservadores despois do fracaso do socialismo real. Aparece así unha nova economía “informativa”³¹ e global, baseada nunha rede mundial de interacción. Pero a imposición deste modelo neoliberal tan só conseguiu un aumento das desigualdades sociais. Isto faino incapaz de conciliar a igualdade da democracia coa liberdade individual do liberalismo conservador. Unha mostra máis de que o modelo neoliberal non é tan perfecto como afirman os seus defensores foi a desastrosa situación económica e social que a súa aplicación provocou nos países de Europa do Leste.

Pola súa banda, durante os 90, os intelectuais socialistas de todo o mundo comezaron a propor diferentes modelos de esquerda alternativos ao desaparecido socialismo real. Isto mostrou que, máis aló da opinión neoconservadora de que o único modelo vixente era a democracia liberal, o socialismo non estaba acabado para sempre, senón que revivía con múltiples modelos que se propuñan como alternativa ao neoliberal. A máxima expresión destas novas propostas é o Foro Social Mundial, que se reúne anualmente como alternativa viva e real á globalización neoliberal. Tamén é importante aclarar que non existe un único tipo de liberalismo, como tratan de vender os neocons, senón diferentes propostas do mesmo. Igualmente pasa co socialismo, por iso a desaparición do socialismo real non supón, como defenden os neoconservadores, tamén a desaparición de todo socialismo posible. Tan só significa o fin dun dos seus moitos modelos ou formas de aplicación concreta, non o fin da historia e o triunfo automático do neoliberalismo.

A sociedade actual é a sociedade da información, cuxos protagonistas son a globalización e a altermundialización. A globalización non é só un fenómeno económico, senón tamén espazo-temporal. Así crea grandes sistemas, pero tamén afecta ao local e ao persoal. Na nova sociedade da información a

³¹ Termo acuñado polo historiador Israel Sanmartín no seu libro: *Entre dos séculos. Globalización y pensamiento único*. Madrid, Akal, 2007.

ideoloxía da comunicación substituíu á do progreso, buscándose primordialmente unha “comunicación total” en detrimento de calquera outra necesidade. Esta sociedade da información apóiase nas novas tecnoloxías, que se xeraron nela e modifican a vida de todos os seus membros para ben e para mal. Estes cambios afectan os medios de comunicación, que por unha banda se volven masivos e dependentes dos grandes poderes fácticos, pero pola outra tamén xorden medios alternativos (especialmente na rede) máis críticos coa información oficial. As novas tecnoloxías tamén modificaron as redes académicas internacionais, transformándoas e creando novas.

Todos estes cambios consolidaron a sociedade da información ou cibersociedade, produto da unión entre a informática e as telecomunicacións. Os elementos que a forman son o ciberespazo, a cibercultura e a realidade virtual. Todos eles difíciles de controlar polos poderes internacionais e que, por tanto, favorecen a democratización e o acceso á cultura.

Dentro da globalización existe o fenómeno da “glocalización”: a concentración da riqueza, a tecnoloxía e coñecementos nos barrios céntricos dunhas poucas cidades. Isto provoca a aparición de arquipélagos: illas, cada vez máis numerosas, de pobres nas cidades do Norte e illotes, cada vez máis concentrados, de ricos no Sur. Coa “glocalización” tamén apareceron novos modelos de familia alternativos á nuclear, grazas ao derrube do patriarcado como único modelo aceptable. Cousa que tamén propiciou a aparición da nova mocidade solidaria e protagonista do movemento altermundista. A “glocalización” tamén se caracteriza polo multiculturalismo, que ben entendido debe ser a convivencia entre distintas culturas respectando as diferenzas, pero atendendo tamén ao que teñen en común. Ademais está por riba o problema ecolóxico, que debe verse como un problema social máis e non como un enfrontamento do home contra a natureza (coma se esta fose algo á parte del). Coa “glocalización” tamén se impuxo o modelo neoliberal no mundo académico, pondo ás universidades e a ciencia ao servizo do mercado, non ao da sociedade como antes.

Para coñecer ben en que consiste o modelo neoliberal que se quere impor globalmente hoxe día é preciso aclarar antes que non é o mesmo a nova dereita que o neoconservadurismo. Este último é máis sociolóxico que filosófico e desenvolveuse en Alemaña e EE.UU., mentres que a nova dereita é propia de Inglaterra. Pero ambas posturas uníronse a partir dos 70 para lograr o poder político. Claros exemplos disto foron a política de Reagan en EE.UU. e Thatcher en Inglaterra, aparte do caso excepcional de Nova Zelandia e a *Nouvelle Droite* francesa (aínda que esta é máis un movemento intelectual que político).

Fronte á postura neoliberal, tras a época Reagan-Thatcher, a mediados dos 90 apareceu a chamada terceira vía, que buscaba un camiño intermedio entre o neoliberalismo e o comunismo. En EE.UU. foi levada a cabo triunfalmente por Clinton, mentres que en Europa a socialdemocracia aplicou distintas versións da terceira vía en Inglaterra con Blair, en Alemaña con Schröder e en Francia con Jospin. Produciuse así un novo momento progresista internacional que se mostrou como unha alternativa ao modelo neoliberal. Este novo modelo centrase máis na práctica que na ideoloxía da esquerda clásica, chegando mesmo a aplicar algúns principios económicos da dereita.

O termo neoconservadurismo, utilizado vulgarmente como sinónimo de neoliberalismo, fai referencia a unha doutrina social e política propia de E.EUU. Esta corrente opónse a case todas as formas de socialismo (definíndose por oposición a esta ideoloxía) e defende o capitalismo democrático liberal, que se basea nunha economía de libre mercado como condición necesaria para conseguir unha boa sociedade (ao dar estabilidade social e política) e nun Estado enérxico que interveña o menos posible na economía. Os neoconservadores tamén son nacionalistas, defendendo a primacía do individuo, a familia e a relixión tradicionais. Trátase dun grupo de intelectuais diverso, con orixes tanto xudías como trotskistas, pero o que teñen en común é o seu radical anticomunismo, presente en todos eles desde as súas orixes na década dos 40. O fundador da ideoloxía neoconservadora foi Leo Strauss, xudeu alemán que escapou a EE.UU. antes da II Guerra Mundial. Era un filósofo político que, seguindo o platonismo e o aristotelismo, defendía unha xerarquía natural entre persoas na sociedade, debendo estar rexida esta por unha elite sabia con capacidade para coñecer a verdade e que domine á masa ignorante. Foi moi crítico co liberalismo clásico americano e, especialmente, coa modernidade (debido ás atrocidades da mesma que lle tocou sufrir na Alemaña nazi). Por iso criticou o suposto obxectivismo do positivismo e o historicismo, defendendo a volta ao estudo do pensamento clásico. Para elo elaborou un novo método hermenéutico que distingue dous tipos de lectura dun mesmo texto: a esotérica (para o filósofo) e a exotérica (para o lector vulgar). Só a esotérica mostra o que o autor do texto puxo entre liñas por medo á persecución política ou relixiosa da súa época. No político, para Strauss o totalitarismo (tanto en forma de fascismo ou de comunismo) é o inimigo a combater. Ademais, recupera a defensa dun dereito natural, pero no sentido platónico, repudiando o de Hobbes (que o defendía como mera convención).

A partir deste autor desenvolveuse o straussianismo, corrente que defende o estudo esotérico dos textos de grandes autores clásicos. Só así

se entenderán plenamente e axudarannos a escapar da crise da modernidade denunciada por Strauss e encarnada no cientifismo, o historicismo e o relativismo.

Partindo desta base doutrinal, a cronoloxía neoconservadora sería: L. Strauss como fundador, I. Kristol como o seu publicista e A. Bloom como principal académico da mesma (baixo cuxo amparo se desenvolveron discípulos como F. Fukuyama, A. Keyes, A. Shulsky, S. Sestanovich e C. Fairbanks). O termo neoconservador apareceu por primeira vez en 1973 na revista *Dissent*, da man de M. Harrington. Designa a intelectuais que na súa mocidade eran de esquerdas, pero que logo deron o xiro cara á dereita. Este grupo identificouse coa revista *The Public Interest* e as súas principais influencias, á parte de Strauss, foron Voegelin, Wittfogel e Ortega. Os neoconservadores non eran unha evolución do conservadurismo tradicional, senón un grupo de intelectuais liberais que pasou a afirmar o fin das ideoloxías e o triunfo do pragmatismo. Mentres que nos EE.UU. a esquerda circunscríbese ao ámbito académico, os neocons atópanse maioritariamente no mundo da política. Claro que dentro dos mesmos hai bastante diversidade, pois os hai tanto demócratas como republicanos. Isto sitúaos na chamada “dereita débil”, algo afastados dos conservadores tradicionais de EE.UU. Por iso o straussianismo tan só é unha corrente máis dentro do pensamento neoconservador.

O neoconservadurismo como paradigma teórico xurdiu dentro do contexto da Guerra Fría, do maio do 68 e da crise do modelo de Estado de benestar keynesiano. A súa historia ten cinco fases ben diferenciadas: A primeira é a aparición en 1966 da revista *The Public Interest*, que se definía como unha revista de obxectiva análise política e carente de corpiños ideolóxicos. A segunda etapa foi coa crise do capitalismo dos 70, momento en que se quixo recuperar a súa estrutura institucional e valorativa. A terceira é nos 80 con Reagan e a súa activa política exterior anticomunista. Aparece así un neoconservadurismo caracterizado por unha activa política exterior, unha crítica da burocracia do Estado de benestar e defensor da libre economía. A cuarta etapa é a da administración Bush Jr. e a de neoconservadores moi activos como F. Fukuyama. A quinta é a da crítica deste autor á Guerra de Iraq e o problema de Israel.

Ademais destas etapas, no neoconservadurismo distínguense tamén tres xeracións: a primeira é a de I. Kristol e os seus compañeiros liberais, que co tempo pasaron a defender a moral conservadora ao non aceptar a contracultura xuvenil dos 60 nin o comunismo. A segunda estivo moi vinculada á *American Enterprise Institute for Public Policy Research*, centrada en estudos políticos e sociais. Esta

xeración dedicouse sobre todo á política exterior e conseguiu importantes postos na administración. A terceira vincúlase ao *Proxecto para un novo século americano* e está formada por discípulos de Bloom (como Fukuyama por exemplo). Defende unha agresiva política exterior baseada nun aumento do gasto militar e a hexemonía internacional de EE.UU., conseguida a base de guerra preventiva contra os países considerados perigosos ao non aceptar a súa idea de democracia.

É importante sinalar que os neoconservadores non son políticos profesionais, senón intelectuais que adoitan ocupar cargos importantes na administración, pero pouco coñecidos para o gran público. Os principios do neoconservadurismo son: primeiro, baséanse nos ideais da ilustración anglo-escocesa. Desprezan a ilustración francesa-continental e creen que a única revolución auténtica e con éxito da modernidade é a americana. Por iso defenden o capitalismo liberal fronte ao, para eles, utópico socialismo francés. Segundo, rexeitan o marxismo e o funcionalismo, concibindo a sociedade formada por tres ordes: tecno-económico, político e cultural. Terceiro, defenden os valores da ética puritana (traballo duro, familia tradicional e relixión organizada) fronte á cultura moderna ou postmoderna (criticando o seu hedonismo como causa de crise social). Cuarto, a relixión de base xudeu-cristiá é esencial para o bo funcionamento social e económico grazas á estabilidade que proporciona a súa moral tradicional. Quinto, recoñecen que o sistema de democracia liberal que defenden é imperfecto, pero tamén que é o menos malo que se coñece. Sexto, avoga por unha actualización da tradición liberal smithiana na que se unan racionalidade e ética, manténdose á vez a liberdade persoal e as virtudes públicas do sistema. Sétimo, piden a ampliación das competencias do Tribunal Constitucional para que así non se politicen moitas cuestións que aínda competen ao Estado. Oitavo, avogan por un modelo de Estado débil, non lastrado por ter que ocuparse da economía, a política social, médica ou ambiental. Queren que estes temas pasen a ser xestionados polo sector privado para non asfixiar ao Estado e deixar que a economía se regule soa (considerado o máis eficaz). Décimo, o neoconservadurismo é un intento de unir as dúas tendencias do conservadurismo americano: a libertaria e a tradicional. Tentando defender un capitalismo democrático apoiado na doutrina moral xudeu-cristiá. Once, buscan así lograr unha sociedade capitalista que se governe sen conflitos e coa mínima intervención estatal. Doce, defende unha “contrarrevolución permanente”, no sentido dun trotskismo ao revés. Trece, defenden a “acción preventiva” para conseguir esta contrarrevolución. No sentido de atacar o que no futuro podería ser unha ameaza, aínda que na actualidade non o sexa. Catorce, moitos neocons son

de orixe xudía, por iso o neoconservadurismo adoita apoiar internacionalmente ao Estado de Israel.

As críticas que se lle poden facer ao neoconservadurismo é que propón a imposición dunha moral anticuada para solucionar problemas do Estado moderno. Tamén que a súa moral é anti-ilustrada, o que contradí a súa suposta defensa da ilustración escocesa. Ademais, o utilitarismo e relativismo moral que defenden na súa idea de libre economía contraponse coa súa defensa do dogmatismo relixioso tradicional. Neste sentido pode dicirse que o neoconservadurismo ten claras similitudes co liberalismo conservador, que sempre é evocado en momentos de crises nos EE.UU.

O neoconservadurismo propiciou desde 1989 un pensamento que quere englobar todo, presentándose como o único posible e o máis natural. Tería catro calidades PPII: planetario, permanente, inmediato e inmaterial. Ante el álzase a esquerda norteamericana, afincada no ámbito universitario. Nun principio esta contrapuxo a idea do “politicamente correcto” como defensa do multiculturalismo fronte ao pensamento neoconservador de corte puritano europeo, aínda que este termo acabou sendo aproveitado pola propia dereita.

A idea do fin da historia como autobombo do pensamento neoconservador como o mellor posible xa tiña antecedentes na defensa neoconservadora do fin das ideoloxías que apareceu nos anos 50-60. O gran éxito do concepto de fin da historia de Fukuyama débese ao momento en que apareceu na revista *The National Interest*, xa que foi xusto antes da caída do Muro de Berlín. Isto deu ás súas ideas un carácter profético máis propio das ciencias naturais que das humanidades. Coa súa filosofía este autor dotou dun *corpus* teórico a unha ideoloxía tan práctica como o capitalismo e propiciou a súa expansión como globalización. A súa tese era difícil de rebater ao predicir a desaparición do socialismo real e apoiarse tanto en teorías como en feitos históricos. Á parte de que a súa doutrina foi potenciada en todos os medios de comunicación grazas aos seus padriños políticos: intelectuais neoconservadores, da nova dereita americana e a administración Bush.

A tese de Fukuyama do fin da historia ten varias fases ben diferenciadas. Resumidamente pode dicirse que comeza coa publicación, no verán de 1989, do artigo *The end of History?* na revista *The National Interest*. Ante o gran éxito suscitado, en 1992 aparecería o libro *The end of History and the Last Man*, onde se afirma que a historia terminou porque se reconece universalmente o triunfo da democracia liberal. Sen embargo, a partir do 2004, Fukuyama distánciase en parte dos neoconservadores ao criticar a Guerra de Iraq, cambiando o seu tema de estudo polo da bioética.

Respecto da evolución do pensamento deste autor, é importante aclarar que construíuse como reposta aos seus críticos, aínda que el non o admita. Con todo, debe precisarse que, os diferentes acontecementos históricos ocorridos desde 1989 e as críticas á súa obra, permiten apreciar que nos atopamos non ante o fin da Historia, senón máis ben ante os “fins da Historia”. Aparte deste, dentro dos neoconservadores apareceron outros dous paradigmas que tamén trataron de substituír ao do fin da Historia: o do “choque de civilizacións” de S. Huntington e a “fractura de occidente” de R. Kagan. Ambos se contrapúñan ao pacifismo que supuña a imposición do pensamento único de Fukuyama.

Pero, máis aló do autoproclamado triunfalismo neoconservador, o modelo neoliberal de economía global terminou mostrando o seu fracaso a partir da crise do 2002 e a Guerra de Iraq. Aínda que o modelo neoliberal tamén trata de imporse no político e intelectual, tratando de implantar unha especie de “mcdonalización” en todos os países e o individualismo propio de EE.UU. contraposto ao Estado de benestar. A imposición deste modelo de globalización entrou en crise a partir das protestas de Seattle e a creación de asociacións como ATTAC ou o Foro Social Mundial, que defenden unha política internacional máis social e multicultural.

Estes movementos de protesta terminaron sendo unha proposta para impor un pensamento único altermundista, é dicir, outra globalización alternativa. Na súa xestación distínguense tres fases: a de análise, onde se observou a expansión do modelo neoliberal tras 1989. De protesta, que comezou en 1994 coa Revolta de Chiapas e culminou en 1999 en Seattle. De proposicións, onde aparece o Foro Social Mundial de Porto Alegre cunha serie de propostas socio-culturais a conseguir. Aínda que o altermundismo engloba diversas organizacións e intelectuais, todos coinciden en denunciar que a actual globalización só beneficia a uns poucos fronte á gran maioría da poboación mundial. Por tanto, propoñen modelos máis equitativos e multiculturais. Promoven así unha sociedade civil global e propoñen unha Historia Universal non eurocéntrica. Sen embargo, tanto a globalización neoliberal como a altermundista son pensamentos únicos, que só ofrecen a súa postura como a única verdade posible e cuxos intelectuais están condicionados pola súa pertenza aos devanditos movementos. Son preferibles pensadores máis críticos e movementos máis abertos que busquen terceiras alternativas intermedias ou que reflexionen sobre si hai necesidade real de cambios.

Tanto o fracaso do modelo neoliberal como as protestas altermundistas provocaron un “retorno da historia” e a recuperación do suxeito social, que buscan outra forma máis xusta de gobernar o mundo seguindo

o modelo de protesta de maio do 68 hibridado co movemento obreiro clásico.

Tendo en conta todo o anteriormente exposto, pode concluírse que é importante deixar atrás a idea dunha Historia universal exclusivamente occidental e homoxénea para tratar de construír unha que recolla os valores característicos das diferentes culturas humanas e o positivo da occidental. Neste sentido é necesario buscar un modelo intermedio entre globalización e altermundismo, que son formas de pensamento dogmáticas que non admiten posturas diferentes á súa nin, por tanto, diálogo ou diversidade cultural. Deben abandonarse estas formas de pensamento único en favor dun que recolla a biodiversidade humana e natural. Só así se deixarán de propor as discusións en termos bipolares de “eu” ou “eles” e substituirase a historia cun fin predeterminado (que varia segundo o modelo que o defenda) por aquela historia cun “obxectivo” ou “meta” que se alcanzará co consenso e esforzo de todos os seres humanos.

Bibliografía:

Elbaz, M. & Helly, D., *Globalización, ciudadanía y multiculturalismo*, Granada, Maristán, 2002.

Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*. London, Penguin, 1993.

-“The end of History?” en *The National Interest*, Summer 1989.

Held, D. & McGrew, A., *Globalización-antiglobalización*, Barcelona, Paidós, 2003.

Krugman, P. R., *La globalización de la economía y las crisis financieras: lecciones de economía*, A Coruña, IEE de Galicia Pedro Barrié de la Maza, 1999.

Sanmartín, I., *Entre dos siglos. Globalización y pensamiento único*. Madrid, Akal, 2007.

Strauss, L., *The City and man*. Virginia, The University Press of Virginia, 1978.

-*El renacimiento del racionalismo político clásico*. Madrid, Amorrurtu, 2007.

SUXERENCIAS PARA SAÍR DA GLOBALIZACIÓN

José Cores Torres

jcorestorres@hotmail.com

A globalización económica é un feito consolidado, é un fenómeno no que todos estamos inmersos, e que representa, para algúns, a evolución natural do capitalismo, e inclusive o fin da historia. Esta e unha interpretación en exceso determinista. Aos defensores da globalización económica gústalles definila como un proceso a longo prazo, e inevitable. Sería o produto dunhas forzas económicas incontrolables (case como se foran forzas da natureza), e din que pensar outra cousa é unha utopía. Pois ben, isto non é certo, a globalización moderna non é unha manifestación de tal evolución, senón que foi deseñada e creada polos homes cun obxectivo concreto, dar prioridade aos valores económicos sobre os demais, e instaurar tales valores en todo o mundo. A era da globalización ten un lugar e unha data de nacemento: Bretton Woods, New Hampshire, xullo de 1944. Alí reuníronse algunhas das figuras principais do mundo da empresa, economía, política e banca, para decidir como mitigar a devastación da Segunda Guerra Mundial e non voltar a caer noutra Gran Depresión como a de 1929. Decidiron que se necesitaba un novo sistema económico global centralizado, para estimular o desenvolvemento económico xeral. Un sistema, decían, que evitaría as guerras futuras, reduciría a pobreza e axudaría a construír un mundo mellor. Nada de iso se logrou. Alí naceron o FMI, o Banco Mundial e a OCM (con outros nomes, que foron cambiando co tempo), que se encargaron de levar a cabo a globalización económica, baixo a batuta de USA, ou o G7. Estas institucións constituiron un cambio de poder de proporcións abraiante; alonxaron o poder económico e político dos gobernos e das comunidades locais, para centralizalo en corporacións económicas e bancos globais. A economía denominada “mixta”, na que conviven estado e mercado, entrou en crise nos anos 70, dando paso ao libre mercado (*laisse faire*). A partir de aquí, a economía avanza de xeito cíclico, e as fluctuacións, e as crises (con intensidades e duracións diferentes), son un compoñente da súa evolución. Esta teoría dos ciclos peca de mecánica, pois da a sensación de que fagase o que se faga, a economía esta suxeita a ditas fluctuacións, de tal xeito que a acción dos homes quedaría nun segundo lugar (incluídos os gobernos). Isto, de novo, non é certo. As políticas económicas poden axudar, e moito, a aliviar un ciclo recesivo, e tamén poden empeorar as cousas.

Os que están a favor da globalización falan das importantes vantaxes do mercado mundial. Din que

favorece aos consumidores, tanto da compra e venda de mercadorías, coma da inversión de capitais. Nun mercado sen trabas os consumidores poderán mercar os produtos ao mellor prezo. As trabas (aranceis, etc) impiden que as mercadorías estranxeiras chegan a un país ou as encarecen, isto castiga ao consumidor, ao ter que mercar bens importados máis caros, ou ter que optar polos nacionais, que poder ser a súa vez máis caros, pero máis baratos cos de fora os estar grabados con impostos, podendo ser, ademais, de peor calidade. Protéxese deste xeito unha industria e unha agricultura ineficaces e pouco competitivas (só por ser nacionais), que terían que desaparecer se non fora polos mecanismos cos que se defenden da competencia externa. As inversións acuden alí onde hai máis rentabilidade, premiando aos países que fan políticas adecuadas e penalizando aos que non as fan. Consideran a globalización coma un avance económico, que trae melloras no benestar, e o progreso tecnolóxico. Critican aos que están en contra, por anacrónicos, nacionalistas e proteccionistas. Pretense pór como algo inevitable, fruto da evolución natural da historia. Ata aquí a ideoloxía da globalización.

Tampouco podemos culpar á globalización de todos os males existentes, xa que países pobres e ricos sempre os houbo. A cultura, o clima, a falta de recursos, entre outros moitos factores non relacionados coa globalización, poden axudar a producir e manter a desigualdade e a pobreza. Pero, o que sí é certo, é que a globalización económica trouxo consigo unha maior concentración da riqueza nuns poucos países, e dentro destes produciuse unha crecente polarización (pobres versus ricos), coa desaparición paulatina da clase media. A globalización financeira trouxo especulación, inestabilidade e crises monetarias (bursátiles e de tipo de cambio). As crises financeiras viñeron acompañadas de tremendos custos sociais nos países que as sufriron, a consecuencia dun mercado autoregulado e sen ningún tipo de control. As consecuencias desto soen ser o aumento do desemprego, descenso de salarios, crecemento da pobreza e da desigualdade. Esta cara oculta da globalización queda olvidada polos fundamentalistas do libre mercado, que ademais defenden a existencia dos paraísos fiscais como lugar de refuxio do capital ante a excesiva presión fiscal existente.

O comercio internacional non xenera beneficios para todas as partes que interveñen, existe un claro intercambio desigual, e que se fomenta coa defensa do libre comercio, có perpetúa. Os países ricos soen ser proteccionistas á importación de produtos, pero forzan aos pobres (a través das institucións creadas en Bretton Woods), a abrir as súas fronteiras ás importacións.

As verdadeiras forzas impulsoras da globalización económica foron varios centos de

empresas e bancos globais, que foron tecendo unhas redes de produción, consumo, economía e cultura a través das fronteiras. De feito, a maior parte do que comemos, bebemos, vestimos ou disfrutamos hoxe en día son produtos desas corporacións globais.

As saídas da globalización non che son nada sinxelas. Ata o de agora pouco se fixo, pero hai moita xente xa, que luta de acotío por conquerilo. As seguintes suxerencias son compartidas por moita dese xente, pero a intención aquí non é a de expor respostas definitivas, senón o de iniciar un debate que se promete moi complexo.

Haberá que potenciar unha nova democracia. Se a democracia se basea na idea de que as persoas deben participar nas grandes decisións que afectan a súa vida, entón o traspaso das decisións fundamentais a uns entes distantes, que non destacan precisamente pola súa participación democrática, nin pola transparencia, conduce á morte da democracia. Debe tratarse dunha nova democracia, onde as decisións sexan tomadas polos que vaian a padecer as súas consecuencias, isto é, deben ser tomadas a nivel local, de preto. De xeito que os que teñan o poder de tomar as decisións sexan responsables dos danos que os seus feitos produzan sobre os demais. As decisións debense tomar no nivel máis baixo da autoridade gobernante que teña competencias para abordalas. Fomentar que o poder pase aos niveis inferiores, non aos superiores. Por descontado, débese excluír da política ás corporacións económicas, e prohibirlles que puidan facer aportes de fondos ou doacións a políticos, candidatos ou a funcionarios públicos.

As comunidades locais han de recuperar o poder de determinar e de controlar as vías económicas e políticas que prefiran. É necesario crear novas normas e estruturas que favorezan o comercio local, e que sigan o principio de subsidiaridade, é dicir, o de que calquera decisión que se poida tomar e calquera actividade que se poida levar a cabo localmente, debese levar a cabo dese xeito. Todo debe facerse na localidade, por xente da localidade, para venderse na localidade (contra a idea de fabricar para exportar, que vende a globalización), para cubrir as necesidades locais. O comercio internacional seguirá existindo, pero como último recurso, non como obxectivo principal. As importacións e exportacións seguerán tendo lugar, pero non deberán ser de produtos esenciais para a supervivencia da comunidade.

O comercio local significa tamén, acortar a lonxitude das liñas da actividade económica, o que implica menos carburante gastado, menos contaminación medioambiental, máis horas de ocio, ao ter máis preto o traballo. E se falamos de emprego, a maioría dos postos de traballo os proporcionan as

pequenas e medianas empresas locais, non os xigantes multinacionais.

Sería tamén importante asentar o capital e o investimento na comunidade. Os beneficios conqueridos no ámbito local deben seguir sobre todo nese ámbito. A inversión externa é permisible e desexable só cando responde as necesidades e esixencias locais.

Criticáselle á “localización”, que a globalización xenera unha maior diversidade de produtos, e é posible que sexa certo nalgúns produtos (carnes e froitos exóticos, que só uns poucos poden mercar). Pero, en moitos casos, a localización aumenta a diversidade de produtos. É mellor dispoñer de moitas variedades de tomate, que unha única variedade industrial, patentada e de monocultivo, que foi pensada para ter unha aparencia perfecta, pero que non saber a nada.

A actividade económica a de ser ecolóxicamente sostible. Ademais de satisfacer as auténticas necesidades locais das persoas, a de facelo sen comprometer a capacidade das futuras xeracións para satisfacer as súas propias. E isto sen diminuír a diversidade natural da vida na Terra. A globalización é perxudicial para o medio ambiente, porque basase no consumo (fabricar moito e barato, a partires duns recursos limitados), e na exportación (para o cal é necesario transportar as mercadorías por todo o mundo). Quizáis non haxa que industrializarse tanto, especialmente se nos conformamos con cubrir as necesidades locais.

O comercio global ha de recoñecer que hai uns “comúns” que non se poden incluír no comercio nin na inversión global de tipo algún, nin deben ser danadas ou contaminadas. Estes comúns son os dons da natureza, fundamentais para a supervivencia das persoas e da Terra mesma (aínda que Lovelock diría que “Gaia” seguiría existindo a pesar de todo). Este patrimonio común inclúe tanto os bosques, a auga, os mares, o aire, coma o folklore, cultura, lingua e xeitos de vida dos diferentes pobos da terra. A súa característica é que pertencen a todos. Ninguén ten ningún dereito exclusivo sobre eles. Son unha herencia común, un patrimonio común. Habería que tamén incluír neste conxunto aos “comúns modernos” que son os servizos públicos, tales como a saúde, a educación, a información, a seguridade e os dereitos humanos. Cada un deles consiguéuse no seu momento con moito esforzo polas diferentes comunidades, e agora son asumidos polos estados e os seus gobernos, pero que corren o risco de caer en mans privadas. Os estados teñen a obriga de protexer a súa propia capacidade de prestar eses servizos e de garantir eses dereitos fronte aos intentos de empobrecelos. As corporacións económicas presionan aos estados para

que privaticen e mercadoricen os seus servizos públicos; a nosa herdanza. Esas corporacións funcionan segundo unha xerarquía de valores que esixe o beneficio e o crecemento. Cando se poñen a suministrar saúde ou alimentos, a prestación destes servizos só alcanzará as persoas que puidan pagar o prezo que marque o mercado. Os que non poidan, quedan ao marxe. Polo que hai que impedir calquer feito que alonxe aos gobernos da súa obriga de atender a todas as persoas, calquera que sexa o seu estatus económico. Nin os estados-nación, nin as comunidades, deberían estar sometidos as normas de acordos comerciais globais, nin a ningunha institución global.

Débese acadar a equidade entre nacións, isto é, reducir a brecha entre os países ricos e os pobres, e dentro de cada país facer outro tanto entre ricos e pobres. Isto pode soar a ilusorio, pero podese lograr de a pouquiños. ¿Cómo? Pois, por exemplo, introducindo mecanismos de intervención pública. Así fíxose nos países ricos coas políticas rexionais, e os sistemas fiscais progresivos e de gasto público, dirixido aos sectores menos favorecidos. Un exemplo disto na Comunidade Europea son os mecanismos de compensación, como os fondos estruturais e de cohesión que axudan aos países ou rexións máis deficitarias a acadar o nivel das ricas. Isto debería extenderse a todos os países e rexións menos favorecidas do mundo. E ben certo que isto non sería suficiente, pois os países subdesenrolados non só padecen insuficiencias de recursos financeiros, senón deficiencias educativas (e doutros tipos), que habería que correxir, pois doutro xeito todo caería nun saco roto. Non se pode caer no tópico de que todo se arranxa con cartos, pois non é certo.

Un dos camiños que os analistas sempre contemplan é o da reforma agraria, como clave para un desenvolto económico sostible e máis uniforme; que consiste nunha mellor distribución da terra. Os labregos que posúen a súa propia terra producen máis, crean máis emprego e ingresos, e contribúen a soste o ciclo do desenvolto económico. O caso é que na maioría dos países de África e Sudamérica (no sudeste asiático a cousa é un pouco mellor), a terra está nas mans duns poucos, de ahí a urxencia desa reforma agraria. O principal problema que nos atopamos, son as élites dos países pobres, xa que non están interesadas en que cambie o “status quo”, e prefiren manter contentas ás corporacións multinacionais e adicando os seus medios de produción (terras, minas, etc), á exportación, que axudar ao seu propio pobo.

Tampouco hai que caer no erro da chamada “revolución verde” dos anos 60. A idea básica pintaba ben: os países ricos enviaban aos seus expertos agrícolas aos países pobres, para ensinar aos labregos a cultivar as súas terras con maior eficacia, e

proporcionóuselles novas variedades de cultivo, novo equipamento agrícola, e produtos químicos para aumentar a produción agrícola. O aumento de produción de alimentos aumentou considerablemente na maioría dos casos, pero os únicos que se enriqueceron foron os propietarios das terras, que xa eran ben ricos. Os terratenentes producían cultivos para exportar, ao tempo que paralizaron os cultivos de moitos outros produtos, usados como alimento básico e barato para a maioría da poboación, polo que a situación para estes empeorou considerablemente. Ademais a “revolución verde” proporcionou dun incentivo aos grandes terratenentes para adquirir aínda máis terra, deixando sin terra aos pequenos labregos que quedaban.

Unha das medidas que mellor están a funcionar, para que os labregos adquiran unhas terras, son os microcréditos. Consisten en dividir os cartos dun crédito cuantioso entre miles destes microcréditos. Isto fomenta un desenrolo máis uniformemente distribuído nas nacións pobres, a diferenza dos antigos e improditivos programas que gastaban millóns en grandes proxectos (coma encoros), que tendían a proporcionar máis ganancias económicas as corporacións multinacionais.

Para conquistar a equidade é imprescindible traballar na mellora dos dereitos da muller, xa que reduciría a pobreza, e aceleraría o desenrolo económico. As mulleres con máis estudos contribúen mellor á economía. As mulleres, cando se lles da a oportunidade, parecen manexar os presupostos familiares e os recursos económicos mellor que os homes, e tenden máis a devolver os microcréditos (H. Kerbo). Asimesmo, as mulleres con máis estudos e dereitos, son máis conscientes da importancia do control da poboación e contribúen a extender o uso dos métodos de control da natalidade.

Tamén para acadar a equidade sería preciso condoar as impagables deudas dos países de terceiro mundo, así coma a extensión dos dereitos sociais para limitar os abusos do traballo infantil, excesivas horas de traballo, etc.

Outra das suxerencias para saír da globalización é a de cumprir o principio de prevención. Toda actividade debe cumprir este principio. Cando unha práctica ou un produto supoña unha ameaza para a saúde humana ou a do medio ambiente, hai que emprender accións preventivas para limitala ou prohibila, aínda que non exista certeza científica de si vai a producir ou non dano. Dado que demostralo cientificamente pode durar anos (caso do cambio climático), e mentras tanto seguir a danarnos, quizáis de xeito irreparable. De tal xeito, aqueles que propoñan unha práctica ou un produto deben asumir a responsabilidade de demostrar que son seguros. Na

actualidade sucede todo o contrario, a OMC esixe aos gobernos a que aporten probas do dano das novas tecnoloxías ou novos produtos, para evitar a súa implantación ou uso. Sen tales probas, a OMC pode determinar que as medidas preventivas son barreiras ilegais para o comercio, e ordear que se retiren. Alemaña e Suecia, polo pronto, xa lle deron un marco legal ao principio de prevención.

Habería que introducir importantes cambios na política fiscal, como a eliminación dos paraísos fiscais, ou os impostos sobre a contaminación, e as actividades de explotación que supoñan a redución do capital natural (bosques, auga, etc). Dese xeito, reflexaría con maior exactitude os verdadeiros custos das actividades de desenrolo corporativo; e se lles esixirá a responsabilidade de cubrir os gastos que ata o de agora pagaban os gobernos con subvencións.

Tamén habería que reintroducir os controis de divisas implando a chamada “taxa Tobin” (nome do premio nobel de economía que a propuxo), que graba a transaccións financeiras a curto prazo, para evitar ou atenuar o compoñente especulativo, e que serviría para estabilizar e recaudar fondos para o desenrolo económico. Trataríase de grabar cunha taxa reducida o movemento de capitais, pero que non supón unha traba á inversión, xa que só pretende desalentar a aqueles capitais que buscan especular e xerar ganancias a curto prazo. Aínda que as corporacións globais opoñense a súa implantación, algúns países foron tomando algunhas medidas. O primeiro ministro de Malasia, Mohamed Mahattir, impuxo unha serie de medidas para restrinxir as saídas de capital: a) eliminación da moeda local da circulación internacional; b) impedir polo período dun ano a saída de capital que xa estaba no país. Estes controis servirían para previr as ondanadas desestabilizadoras de entradas e saídas de capital e por outro lado, para que a entrada de inversións, en lugar de consistir en inversións de “carteira” e préstamos a curto prazo, sexan inversións directas e préstamos a longo prazo. Outro país do sudeste asiático, Tailandia, tamén tomou as súas medidas, como a coñecida como “regra do 51%”. De acordo con ela unha empresa extranxeira que quere establecerse no país debe formar un negocio conxunto con unha empresa tailandesa. O resultado é que unha empresa tailandesa que ten o 51% do control é máis capaz de manter os postos de traballo e os beneficios no país. Podería pensarse que ante este tipo de medidas as multinacionais abandonarían o país, ou non desexarían de investir no mesmo. Pero Tailandia foi quen de manter o investimento, porque o goberno proporciona boas infraestructuras e unha forza de traballo bastante preparada. Estas medidas só son posibles nos casos de “estados fortes”, con unha longa tradición nacional, cousa que non sucede en moitos países do terceiro mundo, xa que son países ficticios,

territorios excoloniais, con fortes enfrontamentos étnicos e de indentidade, o que fai máis complexa a súa situación.

Algúns analistas de prestixio (coma Joseph Stiglitz -> “O malestar da globalización”), consideran que en lugar de crear novas institucións, sería mellor consolidar as que xa existen, que deberían ser máis responsables e transparentes e deberían evitar que se impuxese un modelo común de comercio e inversión para todos os países, isto é, un réxime de coexistencia pacífica entre capitalismo nacional (parecido ao que concibeu no seu día Keynes). Para a perspectiva sostida neste artigo, o actual sistema rexido pola economía mundial padece unha crise xeral, que non pode correxirse con meros axustes dentro do propio sistema, porque apenas influirían ou únicamente servirían para pospor unha crise aínda maior. Segundo reflexa Thomas Kuhn (“A estrutura das revolucións científicas”), cando un paradigma entra en crise, hai dúas propostas: A) Unha derivada do antigo esquema de Ptolomeo, consistente en introducir modificacións cada vez máis complexas nas explicacións (contra Guillerme de Ockham e o seu “principio de economía”), ata facelo tan complexo que non deixa aliciente para o progreso científico. Isto é o que se fixo ata o de agora. B) A outra alternativa é a seguida polos partidarios de Copérnico (que derrumbou o sistema de Ptolomeo), consistente en deixar de lado o vello paradigma e construír un novo. No ámbito da economía é máis difícil que no da ciencia romper co pasado, pero para construír debemos antes deconstruír.

Abundancia permanente baseada na filosofía

Alexandre Xavier Casanova Domingo

trigrupo@yahoo.es

É coñecida a cínica frase segundo a cal “*O que ós vinte anos non é revolucionario, non ten corazón. O que ós corenta anos continúa sendo revolucionario, non ten cabeza.*”. Naturalmente, esta frase adoita sela autoxustificación que fan eses corentóns, cincuentóns e demais antigos revolucionarios cando pasan da “*esquerda*” á “*dereita*” (o cambio inverso é moito menos frecuente). Orabén, independizada a frase destes cazapos que venden facilmente os seus principios por un prato de lentellas, unha cátedra ou unha carreira de escritores ó servizo da sociedade capitalista de clases, cómpre recoñecer que esta frase ten moito de razón.

O válido desta frase está en sacar á luz un aspecto da natureza humana abondo esquecido ou silenciado polas proclamas revolucionarias de tipo ético, político, económico ou relixioso: que o home individual ten intereses propios e que cada un vive principalmente en cadansúa pel, coma dixo o mestre Xopenáuer (Schopenhauer). A felicidade consiste na plena satisfacción dos intereses lexítimos propios (non tódolos intereses propios son lexítimos). Sen a satisfacción completa do individuo, satisfacción que implica recoñecer e respetar a lei ética ouxetiva, non hai revolución que valga. O individuo pode e debe chegar á harmonía universal suprema, mais non pode facelo partindo dos intereses contraditorios e pouco éticos da sociedade. Dado que eses intereses son contraditorios, está claro pra comezar que non poden ser todos eles intereses lexítimos; e, pra seguir, tamén está claro que coma os individuos en situación social non recoñecen (en xeral) a lei ética ouxetiva, só a lei do máis forte determina polo común que intereses serán prioritariamente satisfeitos. Por tanto, non se pode partir directamente da sociedade pra chegar á harmonía, a conciencia cósmica, á escelencia, ó paraíso, ó nirvana, á felicidade. Cómpre, polo contrario, partir do individuo, pois é a conciencia do individuo a única que, ó comezo do proceso, pode chegar a distinguir con claridade os seus intereses propios lexítimos dos demais intereses, é dicir, dos intereses propios ilexítimos e dos intereses lexítimos ou ilexítimos alleos. O que adoitamos chamar “*revolución*” é un choque máis violento do habitual entre os xa violentamente confrontados intereses sociais. Por tanto, as revolucións acostuman ser un mero cambio de quenda entre dous sectores da clase media (a clase media é sempre a que fai as revolucións) na que os desherdados continúan a selo, con algúns matices ou algunhas

melloras, e os privilexiados fanse revolucionarios con tal de conservar e acrecentalo seu capital, que é, o capital, o que máis lles importa antes e despois da revolución. En medio, un montón de mortos e feridos, e, unha vez consolidada a revolución, a nova opresión por parte da nova capa dirixente.

Ante todo isto, ó que ós corenta anos continúa sendo revolucionario, abofé, non ten cabeza.

Isto non elimina a bondade e a necesidade da auténtica revolución, mais esa auténtica revolución ten que partir de onde pode partir: do individuo, dos seus anxeios de integridade e plenitude. É o individuo purificado e fortemente satisfeito de si mesmo o que fará logo os cambios sociais realmente revolucionarios en compañía doutros individuos xustificadamente satisfeitos, coma il. Eses son revolucionarios con corazón e con cabeza, ós nove anos ou ós noventa e nove anos.

Evidentemente, a esposición anterior, lonxe de pretender descubri-la pólvora, ten alicerces moi vellos na filosofía de inspiración metafísica de fontes tan diversas coma os Vedas, o platonismo, o taoísmo, o pensamento bíblico ou coránico, a filosofía xermánica da Ilustración, etcétera. E non pode ser doutro xeito. Mesmo rexeitala tradición é tela en conta. Dado que pretendo facer unha proposta sólida, é imprescindible que teña en conta o filosofado polos devanceiros, e sen resultar tan fachendoso coma pra concluír que se equivocaron en todo; porque no que tradicionalmente coñecemos coma ética, metafísica e relixión hai moito de válido, sempre e cando non comunguemos con rodas de muíño.

Queda feita esta declaración de principios dabondo “*facha*” ou “*reaccionaria*”, eis, unha declaración que diferencia entre revolución e mera revolta, porque a revolución ten principios, e os principios lévannos antes e despois, a un antes onde xa se pensaba con intelixencia e a un despois onde as bases da boa acción van guiadas pola nosa constante reflexión.

Unha vez feita esta declaración “*de dereitas*”, podemos abordala cuestión palpitante: ¿é posible unha abundancia permanente baseada na filosofía?

Pois é posible, si, abofé.

É posible unha abundancia permanente baseada na filosofía. Podemos eliminala miseria ou pobreza extrema. Podemos construír un mundo onde non ecsista a carencia de alimento, vestido e vivenda; e onde non haxa pobres humillados polos ricos.

Mais aquí, salvando as distancias, podemos aplicalas verbas do gran Laoché (Lao Tse, Lao Zi): “As miñas palabras son o máis doado de entender e practicar. Mais non hai ninguén capaz de entendelas nin practicalas.”. Xa, xa. O fácil e suave *tao*, que o

home común é incapaz de apreciar, porque busca esforzadamente o seu propio inferno.

Sexa coma sexa, irei axiña á noz dentro da casca que hai dentro do concho.

Velahí a noz.

É posible unha abundancia permanente baseada nunha forte e sostida baixa da natalidade, que acarrexese una gran diminución da poboación mundial deica que se establece nun total de individuos moito menor có actual. Sendo cento corenta e catro mil individuos (144.000, a mítica e simbólica cifra dada na Biblia), sendo dez millóns, dende logo sendo mil millóns coma moito, podemos lograr isto. Non podemos logralo con sete mil millóns de habitantes. Tampouco podemos logralo con só catro mil millóns de habitantes, por moita ética latriqueira que lle botemos ó asunto e por moitas políticas ecolóxicas coas que intentemos suavizar un inviable crecemento económico continuo.

O problema da miseria, da pobreza severa, empiricamente considerado, contrastado cos feitos observados e coas súas cadeas causais ouxeitivamente observadas, consta de tres factores ligados, mais relativamente independentes. O cal quere dicir que cómpre actuar sobre cada un deles e sobre as interaccións entre os tres factores. Non hai unha causa única da pobreza, senón unha causa triple, e mesmo despois de optimizadas as actuacións sobre as relacións entre estes tres factores, aínda hai que actuar directamente sobre o núcleo autonomamente activo e produtor de miseria de cada un dos tres factores por separado, pois cada un deles é produtor de pobres mesmo cando non actúan os outros dous.

O factor máis importante, e por iso o puxen ó principio, é o esceso de poboación. Cando a poboación é moi baixa ou ideal, eis, entre cento corenta mil e cento cincuenta mil habitantes (arredor da cifra modélica de cento corenta e catro mil) os outros dous factores actuarán, claro que si, mais dun xeito pouco potente e pouco daniño, porque pra seren realmente daniños o primeiro que provocarán será un gran aumento da poboación, que é o que historicamente sucedeu no Neolítico. ¿Cales son eses outros dous factores?

O segundo factor por orde de importancia é o modelo histórico de artellamento socioeconómico: o desenrolismo. Este modelo implica un crecemento produtivo e poboacional indefinido. É a chamada “economía en pirámide”, fraude ou calote que, coma ben é sabido, resulta insostible a longo prazo porque se quitamos demasiadas pedras dunha base limitada (e que non pode medrar) da pirámide pra acrecentalo cumio, a pirámide faise inestable e, ó fin, desfaise, reducida a cascallos i entullos. A economía en pirámide produce o envelenamento masivo da biosfera (catástrofe

ecolóxica), guerras e ditaduras continuas e, sobre todo, pobreza prá gran maioría. A solución é reducil a produción ó nivel prudente, e producir de xeito ecoloxicamente cíclico. Os recursos da biosfera son moi limitados, e fora desta delgada capa do planeta o home non pode vivir; hoxe por hoxe, as fantasías de poñer millóns de homes en confortables condicións de vida baixo o océano ou en estacións orbitais, ou en Marte, son totalmente inviables, e todo fai pensar que o serán durante moitos miles de anos.

O terceiro factor por orde de importancia é a constitución sicobiolóxica do propio home. Este, lonxe de selo anxo ou semideus fachendeado polas relixións divinas ou laicas (o capitalismo e o marxismo son dous bons exemplos de relixións laicas) é fundamentalmente un animal social, un mono primate baixo tendencias e limitacións que conforman e orientan todo o que fai, con certa flexibilidade mais cun fondo irto, inmutable, que só por cambio xenético se pode mudar. Así, por exemplo, tódalas sociedades coñecidas na Historia da humanidade son fortemente xerárquicas, cuns poucos privilexiados que mandan e uns moitos humillados que sobreviven e obedecen; iso, cando logran sobrevivir. As revoltas e revolucións dos desfavorecidos xamais lograron establecer nin unha soa sociedade igualitaria no decurso da Historia. A razón, lonxe de ser sutilmente ideolóxica ou filosófica, é simplemente sociobiolóxica: o home é un mono primate xeneticamente configurado pra vivir en manda xerárquica, con machos de rango alfa no cume da manda e machos de rango menor que obedecen, cun acceso ás femias e á comida bastante máis limitado. Nas mandas de primates, os machos de tipo alfa loitan entre eles, mais incluso se o vello macho patriarca é vencido, non hai democracia igualitaria dentro da manda, senón unha nova elite de machos alfas que adoita ter un macho supremo no cumio; é o “rei” ou “*presidente da nación*” dentro das posibilidades dos primates.

A apropiación privada dos medios de produción é irracional e monstruosa se só atendemos á eficiencia da produción e ó beneficio social, mais resulta inevitable porque é fonte de poder e os machos alfas sempre loitarán entre eles polo poder. Podemos, e debemos, limitar no posible esta apropiación privada dos medios de produción, mais non nos fagámola groseira ilusión de que uns poucos inimigos do pobo son os culpables deste acaparamento, porque tódolos machos da manda (e mesmo as femias) queren agatuñar, obter privilexios xerárquicos na manda. Do vello sistema de supremacía con base nas pelexas físicas e as labazadas entre os orangutáns, ós humanos sistemas de guerra organizada, oposicións funcionariais i elección democrática do caudillo ou salvapatrias de quenda, só hai diferencias de grao, e a brutal

imposición dunha inxusta xerarquía de privilexiados é igual pró mono veludo ca pró mono espidido.

Lembremos, pois, que á parte das medidas sociopolíticas que tomemos, haberá tamén que tomar medidas euxenéticas, de melloramento xenético da especie, se queremos lograr unha harmonía social real e non só soñada.

En realidade, os tres factores fundamentais da pobreza e a súa dinámica interactiva sempre foron coñecidos ó longo da Historia. ¿Por que, entón, houbo un avance tan ruín?

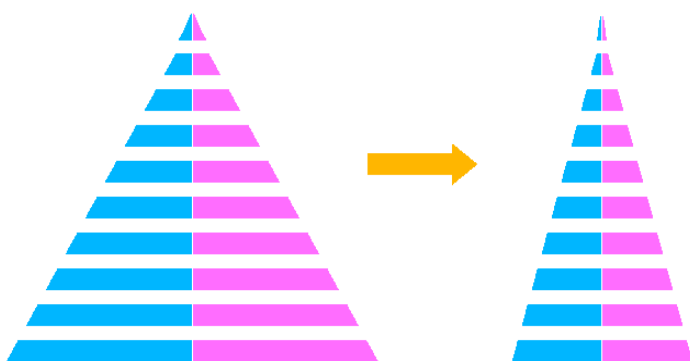
A razón está no proceso concreto de hominización; proceso que é simultaneamente biolóxico, social e psicolóxico.

No principio real do home, eis, dun primate con autoconciencia e capacidade de formarse ideas racionais xerais, a lei do Malthus actuaba e actúa coma no resto dos animais. A poboación, pois, era xeralmente escesiva prós recursos ecistentes. Iso implicaba loitas i emigración. Cando, no Neolítico, a emigración se fixo en xeral moi difícil porque xa toda a superficie gorentosa estaba ocupada por conxéneres, comezou o fenómeno da guerra pola apropiación dos territorios máis aptos en recursos vitais. A isto cómpre engadir que a mortalidade perinatal foi altísima deica o século XIX. Dous factores contrapostos actuaron, xa que logo, durante cáseque toda a Historia da Humanidade. O primeiro foi a lei do Malthus, que limitaba a poboación e aconsellaba reducil a natalidade. O segundo foi a altísima mortalidade infantil, que puña en perigo a supervivencia da especie, e que turraba no senso contrario: ter moitos fillos por muller ou familia, pra que algúns sobreviviran.

No Neolítico, hai uns dez mil anos, o perigo de extinción da especie xa non era grande. Mais coma a conciencia social continuou (e continúa) sendo local, limitada á familia, á tribo ou á nación, perviviu un crecemento demográfico prexudicial prá especie... porque era beneficioso no inmediato prós grupos humanos aillados i enfrontados hostilmente entre si. O caso máis rechamante, na actualidade, dase neses países da Europa Occidental que, ó tempo que limitan mesmo a tiros a entrada de inmigrantes estrauropeos, estimulan con subvencións públicas a natalidade e dan ós vellos unhas pensións de asco que son unha invitación a que morran pronto.

Nos países hoxendía máis presuntamente avanzados, que son basicamente uns cantos países europeos, norteamericáns e do Estremo Oriente asiático, preténdese continuar cun esquema social, económico, demográfico e cultural de pirámide. Tal pretensión é a receita segura pró desastre. Comecemos coa máis “*gráfica*” das pirámides: a pirámide poboacional. A pretensión deses políticos corruptos e

demagogos que gañan unhas eleccións moi lonxe de ser libres e abertas á presentación gratuíta de calquera candidato, é que a pirámide poboacional continúe sendo unha pirámide gráfica; é dicir, un triángulo de ancha base que vai devalando proporcionalmente consonte ó aumento de idade en homes e mulleres, ata un vértice de escasos centenarios. Graficamente, eis un triángulo equilátero ou (aínda mellor pra estes políticos poboacionistas) un triángulo isósceles alto i esvelto con dous lados longos aprosimadamente o dobre de longos có lado da base; todo cunha proporción igual de varóns (en azul, á metade esquerda da pirámide) ca de mulleres (en rosa, á metade dereita da pirámide). Velai o gráfico ilustrativo.



Isto, en países relativamente ricos, con poboación densa dende hai xa moitos séculos, resulta o ideal oficial típico da Bélxica ou o Xapón. ¿Como logralo? Mediante unha lei de *eutanasia capital ou social* (eufemismo que o filósofo Gustavo Bueno usa pra súa arelada *pena de morte*) obrigatoria de toda a poboación maior de sesenta e cinco anos (salvo prós que acrediten “*méritos escepcionais*”, é dicir, prós privilexiados e chupópteros do sistema), ó cal cómpre acrecentar leis obrigatorias de matrimonio temperán e prole numerosa, baixo pena de morte (eutanasia capital, de novo) ou medidas coercitivas similares pra que as parellas incen. A ciencia ficción xa ideou hai tempo *distopías* (utopías terribles ou reinados da Santa Compañía), mais sabemos que os políticos profesionais tiran ideas e prácticas das distopías de ciencia ficción, igual ca tiran ideas e prácticas do seu santo patrón indiscutido, “*san*” Nicolás Maquiavelo, co seu libro sagro no dormitorio de todo político que pretenda medrar: “*O Príncipe*”. O propio Thomas Malthus, no seu famoso ensaio sobre a orixe da poboación, xa incluía medidas brutais i espeditivas pra reducir a poboación, sobre todo a poboación de “*elementos antisociais*” (clases sociais desfavorecidas que poidesen crear problemas á clase social privilexiada á que pertencía este crego reaccionario). O certo é que os

políticos profesionais dos países relativamente ricos tomarían medidas demográficas destas que presento (mais que non propoño, todo o contrario) sempre que puidesen, e que as toman sempre que poden.

En condicións de relativa decencia ética social, cousa imposible de crer nos avogados, banqueiros ou políticos profesionais mais que (en teoría) resulta esperable dos filósofos, o que sucede é que a pirámide gráfica de poboación (é dicir, un triángulo) resulta claramente rexeitable, por implicar permanentemente un horror sen final prós cidadáns. O triángulo poboacional, quer equilátero, quer isósceles estirado e alto, implica un mínimo de catro ou cinco fillos por parella, de media. Iso é totalmente inviable xa na Alemaña e no Xapón, e nos Estados Unidos non sería viable nin durante vintecinco anos, malia a súa densidade demográfica moito menor. Mesmo promovendo o desenvolvemento de cidades pequenas e medias en descargo de abafantes megalópoles (descargo moi necesario, doutra banda) non hai recursos, nin territorio, nin condicións antropolóxicas pra iso.

É sabido, por exemplo, que os gobernos centrais, rexionais ou locais dos Estados Unidos, o Canadá, a Suecia, a Arxentina e a Australia dan grandes facilidades e terreos case regalados ós colonos que queiran vivir nos vastos terreos xélicos ou desérticos deses países. Mais cando a xente prefire pagar unha hipoteca perante moitos anos nunha megalópole a vivir teoricamente de balde nun sitio así, as súas razóns terá. A xente non marcha, por exemplo, da conxestionada Copenhague (capital da Dinamarca) ó norte da autónoma e case independente illa da Grenlandia, nembargantes os incentivos do goberno central danés e do goberno insular grenlandés... porque alí morren de frío mesmo os autóctonos esquimós, máis resistentes por cultura e por selección xenética.

Os lugares donde a vida humana é naturalmente agradable e cómoda están todos ocupados e superpoboados hai tempo.

O que necesitamos é a palabra tabú en materia de filosofía económica: *reducir*. Reducir, aquí, implica algo esgrevio a mancha: recoñecer que o home ten límites, que non é un deus.

Case toda a Historia do pensamento económico (e do pensamento social e simbólico subxacente) está baseada na tola idea do crecemento económico, industrial e poboacional indefinido e cada vez máis acelerado. Vella tolemia xa presente no libro bíblico da Xénese, co seu lema “Inzade e multiplicádevos, enchede a terra e sometédea.”. Orabén, esta tola idea figura na Biblia porque reflicte a ideoloxía do home medio, segundo a cal as familias numerosas son unha bendición, e segundo a cal o crecemento físico cada vez maior, a civilización

construtiva material, é cousa boa en por si. Isto último vai simbolizado noutro mito bíblico: o mito da Torre de Babel, van intento de gañarlle as contas ó ceo dominándoo a base de fincarlle unha lanza habitada artificial. A torre de Babel, ó final, é abandonada, coma non podía ser doutra forma. Coma é sabido, o simbolismo da Torre de Babel é polisémico e o aspecto de dispersión dos idiomas resulta o máis rechamante i explícito nese relato. Mais aquí quero salientar outro aspecto moi diferente neste relato: a súa denuncia do profundo erro implicado na teoría e na práctica do crecemento científico técnico indefinido, de novo simbolizado graficamente nunha pirámide ou torre troncocónica cada vez máis alta.

A pirámide, sexa financeira, sexa demográfica, sexa arquitectónica, sexa pictórica simbólica, ten o seu alicerce arquetípico no concepto grego de “*gibris*”, que en grego clásico se refire ó orgullo avultado que pretende superar ós propios deuses, e que é castigado coma violación ás arcanas leis cósmicas.

Prós gregos presocráticos, a *gibris* era o pecado característico dos bárbaros, dos que non falaban grego e, por extensión, dos que non tiñan razón comprensible e obraban a impulsos cegos coma as bestas. En cambio, a virtude grega que supera este pecado ou esta violación da lei cósmica é a “*sofrosine*”, concepto que equivale a *prudencia proporcionada*. Nin demasiado, nin demasiado pouco; cada cousa, na súa xusta medida. Isto é civilización, no canto da barbarie.

O home, na súa progresiva superación da cega animalidade pegada ós instintos e ás convencións sociais do rabaño, pode e debe conseguila superación do reino da acañante necesidade e pasar ó reino da liberdade. Cómpre lembrar qué significa en galego real, non deturpado nin galego de plástico, o enxebre verbo “acañarse”.

O vello ideal relixioso ou revolucionario dunha Humanidade sen medo á pobreza e á opresión é digno e realizable; niso estou dacordo coas vellas utopías eclesíásticas ou políticas.

A miña discrepancia con elas radica no carácter ilusorio e contraproducente dos medios de realización dela que estas utopías propugnaron e aínda practican. A realización dun mundo de abundancia debe facerse contando en todo momento co coñecemento progresivo das leis causais experimentais (científicas) que dan conta do mundo fenoménico no que vivimos.

Rezar ós deuses (ou a un único Deus) é inútil pra isto, coma o é arengar ás tropas, ós votantes, ós militantes, ós traballadores ou ós clientes. Iso non funciona. En cambio, o que funciona é reducir i estabilizar paseniñamente a poboación, e ó tempo planificar publicamente os servicios esenciais prá vida humana digna, substituíndo o que noxentamente

adoitamos chamar “*caridade*” por auténtica xustiza. Amais, tamén é necesario explicar ó home e á muller que o ser humano ten, en realidade, un destino máis alto e nobre ca nacer, crecer, reproducirse, morrer e renacer coma os outros seres vivos do planeta; eis, que non é só un animal senón que ten a potencialidade, aínda por desenvolver, dun anxo ou dun deus. Isto último é o máis difícil, porque un home afeito durante xeracións (e o mesmo pro seu pai, o seu avó, o seu bisavó, o seu trasavó, etcétera) a traballar duramente pra sobrevivir e a obedecer cegamente a unhas elites corruptas de tipo relixioso, político ou científico, é coma negar tódalas súas raíces, aínda que non se trata diso. Non podemos facela revolución, quero dicila *revolución de verdade*, esa que se mantén cando o revolucionario xa cumpriu os corenta anos do lema cínico devandito, con base na repetición da mesma vella miseria de sempre, ou sexa correr, producir, reproducirse, loitar uns contra outros por un posto social mellor pago ou máis brillante i en fin vivir sempre en precario.

Non sou especialmente pesimista, máis ben ó contrario. Cando certos poderes berran, especialmente dada a lingua que falo aquí, da “desfeita demográfica da Galicia” o certo é que non hai tal desfeita (agás prós negocios e intereses dunha elite ilexítima) senón unha aproximación escelente á demografía viable: unha redución da poboación á metade en corenta ou cen anos. Unha redución tan lenta coma pra dar tempo a acomodadas estruturas sociais, económicas, políticas, culturais e simbólicas a esta nova e mellor situación, e tan rápida i efectiva coma pra evitar unha desfeita ecolóxica e, asemade, a permanente chantaxe dos escasos propietarios dos medios de produción sobre unha morea de desposuídos que só teñen a súa baratísima forza de traballo por ofrecer.

Os pobres serán os reis da terra cando sexan moi poucos e moi conscientes dos seus dereitos, do modo de levalos a cabo e dos seus límites.

E ó que me diga: “*Non entendo o que ves de dicir.*” retrucareille ó momento: “*Lurpio, entendes moi ben o que veño de dicir. Non é que non o entendas: é que non che gusta.*”. É dicir: ó devandito lurpio non lle acae escoitar que é un ser limitado; prefire falangueiras verbas que o confirmen no seu delirio narcisista de omnipotencia.

En cambio, un frío i eficaz realismo consella expandilas tendencias demográficas, sociais e culturais da Galicia actual ó planeta enteiro en xeral. Así teremos abundancia permanente baseada na filosofía.

ECONOMÍA E FILOSOFÍA NA CONSTRUCCIÓN DO HOME MODERNO

Manuel A. Fortes Torres
manuel.a.fortes@edu.xunta.es

1. A verdade moderna

Coa época moderna ábrese unha nova concepción da verdade e, polo tanto, da realidade; esta nova concepción da verdade requirirá un novo modo de entender que sexa iso da ciencia. Con *Ciencia* se quere dicir coñecemento da verdade, coñecemento da realidade.

Se na Filosofía grega a *ciencia* se atopaba no proceder racional (no coñecemento das *ideas*, en Platón por exemplo), na Idade Media a verdade estará en Deus: o coñecemento científico será o que nos fala da verdade, é dicir, de Deus. Pois ben, a *ciencia -da natureza-* era unha ciencia "esencialista", e, por tanto cualitativa (o coñecemento de algo estaba no coñecemento das características da súa *substancia*, e para iso comezábbase polos *sentidos*).

A *ciencia moderna* vai supoñer unha nova comprensión da realidade (de en que consiste a realidade); e, por tanto, unha nova concepción de verdade. A realidade será uniforme e só diferenciábel polas súas *calidades primarias (cuantificábeis)* -serán *calidades secundarias* precisamente as non cuantificábeis. E a verdade será, por tanto, a *obxectividade* (a matematización); ou, en todo caso, a racionalización (da que as matemáticas son unha expresión); de modo que o real será aquilo susceptible de tratamento calculístico. A obra cartesiana consistirá, en boa medida, na definitiva fundamentación ontolóxica da moderna concepción da ciencia, da moderna concepción da verdade, da moderna concepción do ser.

Podemos dicir que esa verdade, o modo moderno de entender o que é a verdade, a verdade da racionalización, do cálculo, do continuo indefinido, da igualdade, da dessubstancialización, da inmanencia, é expresión e condición da emerxencia dunha nova hexemonía (tarde o que tarde en facerse efectiva). Noutras palabras, que será expresión dun novo modo de entender e de exercer o poder, o dominio.

2. O home, a individualidade e o continuo indefinido

Racionalidade e cálculo, continuo indefinido, igualdade, dessubstancialización e inmanencia serán ideas que nos permitirán entender ao home que vai xurdir neste mundo moderno, acorde coas condicións de posibilidade do mesmo, condicións que o son para

todo o que é, e ás que o home, na medida en que é, non pode subtraerse.

Que haxa autores que consideren que nesa época estaremos a asistir ao desenvolvemento do individualismo (en oposición ao holismo dominante na antigüidade e no medievo) está en plena coherencia co modelo de home derivado da nova concepción da verdade. En efecto, o carácter individual ten que ver con ese continuo indefinido, fronte da pertenza a grupos cualitativamente diferenciados; isto é, a perda do carácter substancial do home que vén implícito significa a igualdade entre todos eles, en contra da integración en grupos discretos perfectamente definidos, como era a sociedade estamental medieval, que terá os días contados a medida que a nova visión do mundo se impoña, con todas as consecuencias que lle son esixíbeis e que son esixíbeis para impoñerse.

A tal individualidade resulta ser, pois, unha individualidade indiferenciada (dado que non hai criterios de diferenciación, xa dixemos), o que tamén leva a que o que sexa interese dun non poida distinguirse do interese doutro e do interese dos demais; é dicir, se os homes son iguais, común terá que ser a súa definición e común terá que ser o que cada un procure para a súa realización, para ser o que é. E para poder saber como realizarse, que facer para ser o que se é, dispoñemos da racionalidade, da capacidade de cálculo; e, ao mesmo tempo, a disposición destes recursos sitúa ao home na súa plena inmanencia, pois todo recurso transcendente requiría de criterios alleos á racionalidade e de valores intrínsecos afastados de toda indiferenciación. Racionalidade e inmanencia se esixen mutuamente, polo tanto; e, á súa vez, implican a perda de toda substancialidade, pois impediría o tratamento racional e a posibilidade de calcular, que precisa como condición de posibilidade a homoxeneidade do susceptible de cálculo.

3. O home uniforme, a clase social, a burguesía

Este modelo de home, necesidade dese mesmo construto teórico -o moderno-, desposuído de toda transcendentalidade, está cos pes ben asentados na terra, na terra do beneficio e o interese, do que se pode calcular, racionalmente; ese home que se identifica co beneficio e interese de todos, pois todos son iguais; e como todos son iguais o interese será, xa o dixemos, común a todos, o que se ve como o interese xeral ou o ben do Estado (que se pretende como representación do común); e así, a razón pola que nos orientamos na procura dese interese será a mesma razón que guíe ao Estado, pois o Estado somos todos; ou sexa, que o que se acaba producindo é unha identificación dese home, desa clase de home, coa razón de Estado -que se identifica coa súa razón-; en suma, ese home supoñerá tamén, para el, a igualdade entre os seus membros,

característica ben relevante, desaparecendo calquera criterio que poida localizar algunha diferenza substancial; pois co avance da produción moderna, que denominaremos burguesa, o home volverase universal, esa universalidade indiferenciada á que xa nos temos referido.

A historia móstranos como condición a do desenvolvemento dun modo de relación social, que terá como centro un sector social que vén representando no seu facer esa comprensión (quizais non consciente, quizais pois non comprensión en sentido estrito, senón “estar”) deste mundo que está a agromar. Ese axente social será a nova clase emerxente, cuxo modo de vida estase a tornar o modelo de modo de vida. O pulo dese sector social será, deste xeito, paralelo necesariamente ao pulo da modernidade mesma. E, polo mesmo, cabe falar desa época que está a nacer e a desenvolverse, da que a ciencia é a súa verdade propia (expresa a súa concepción do mundo, dentro da que cabe a súa propia realización); e que entende a realidade desde a homoxeneidade extensa; e que os diferentes ámbitos do mesmo remiten a categorías propias de cada ámbito, que fan referencia, ou manifestan esa esixencia uniformizadora; cabe falar, digo, desa época como da *época burguesa*.

E ese determinado modo de ser home, de determinado modelo de home, xa o podemos denominar, pois, burgués, o burgués que está a nacer. E ese novo home é o que non se guía en definitiva pola moral, senón polos seus intereses, polo que é inmanente ao seu mundo, non por transcendencia algunha. Por dicilo doutra maneira; un home no que, en realidade, o que lle dirixe é esa finalidade que é o seu ben; e para acadar iso son indiferentes as condutas a realizar; e o que as lexitima é que vallan para procurar ese fin desexado; dado que non hai criterios intrínsecos para valorar a tal conduta, logo só serve como criterio a súa funcionalidade, que estea en función de realizarse, de promover o que é o seu ben; e o tal ben deberá ser inmanente, afastados como estamos de todo máis alá deste mundo. Noutras palabras, o ben deste home non pode ser outro que posuír canto máis haxa de tal; isto é, o ben son os bens: o ben é posuír o que hai neste mundo.

Ese home moderno, o home burgués, pois esa clase é a dos homes desa época (tarde o que tarde historicamente e en cada sitio en consumir tal proxecto), fía as súas decisións non no seu carácter de home, senón no seu carácter de burgués, dado que é o mesmo, o burgués é o home moderno e o home como tal, substancialmente, é unha entelequia que deixou de existir “realmente”; asume, así, con plena consecuencia o que define a súa condición; e con máis ou menos consciencia; e aínda hai casos de ma conciencia, que se resolven coas correspondentes esmolos, pero cada vez

menos, pois cada vez é máis normal esa superación consciente de toda referencia transcendente.

E, consecuentemente, o denominalo clase social, a ese modelo de home, o home da época burguesa, non o poderíamos facer pretendendo que hai varias, pois isto sería introducir criterios de diferenza (non existindo criterios posibles cos que establecer a tal diferenza); a menos, claro, que as clases non remitan máis que a diferenzas insubstanciais, accidentais, en función de criterios, do criterio único en realidade, que é a cantidade diso que interesa que hai nela; por exemplo, onde queiramos situar un corte no nivel de renda dispoñible (da disposición de bens). Digamos, pois, ou que é a única clase, ou que as clases en que poidamos dividir a ese home non son máis que divisións (arbitrarias) dentro dun continuo uniforme e homoxéneo.

4. Que é, que hai, na sociedade moderna: a lei do valor

Dicía Marx, na súa comprensión - desvelamento- ontolóxica da sociedade moderna, que a riqueza das sociedades nas que domina o modo de produción capitalista, a sociedade que está a nacer na modernidade, preséntase como un enorme cúmulo de mercadorías, e a mercadoría individual como a forma elemental da riqueza³²; en suma, que a riqueza é aquilo que se ten en canto que un é rico; e rico é aquel que ten; a riqueza é, pois, o que se ten, o que hai; e o que hai é o que “é”, ou sexa, o “ente”³³. En fin, que ese home moderno, ese comerciante, por exemplo, que, como o seu nome di, trata con mercadorías, está a tratar co que hai, con aquilo no que consiste a realidade na sociedade moderna, capitalista; e o que hai nela son mercadorías, polo tanto iso é o valioso; e en función delas actuarase. O interese, pois, será ter riqueza, dispoñer de mercadorías. As mercadorías están a convertérense na auténtica realidade moderna, na expresión da súa riqueza, na constitución das cousas como tales.

Pero se as mercadorías son o que hai será obvio que non existen diferenzas substanciais entre elas; e isto farase ben patente a pouco que nos decatemos de cal é o noso criterio de valoración; e é só a cantidade de traballo socialmente necesario, o tempo de traballo socialmente necesario para producila, o que determina a magnitude de valor dunha mercadoría³⁴. O criterio de valor é, pois, un criterio cuantitativo (non podía se doutra maneira na época moderna, é dicir, na

³² Marx, K. (1975), *El capital*, ed. Siglo XXI, Madrid: 43.

³³ Martínez Marzoa, Felipe (1983), *La filosofía de “El capital”*, ed. Taurus, Madrid: 33.

³⁴ Marx, K. (1975), *El capital*, ed. Siglo XXI, Madrid: 48.

época burguesa); de modo que as mercadorías son iguais entre si, só diferenciándose cuantitativamente. Non se trata, pois, máis que de mostrar a comunidade indiferenciada dos feitos económicos: das mercadorías (do que se ten, do que hai).

Achamos, pois, na economía, a mesma expresión ontolóxica da verdade moderna, do que é na modernidade. O seu ámbito, o presunto ámbito económico -que, na realidade, é o ámbito do real, da realidade moderna-, é o dun tipo especial de feitos, os feitos económicos, as mercadorías; e a diferenza entre estes subtráese a toda substancialización, ao ser puramente cuantitativa.

De tal caste é a realidade que nos amosa a comprensión económica da mesma; comprensión que está a constituírse como dominante na modernidade; a impoñerse como a visión verdadeira do mundo; noutras palabras: pártese da constatación de que as cousas son mercadorías; invéstigase en que consiste ese específico modo de ser, e o camiño desa ontoloxía resulta ser o dunha construción dun modelo, dunha estrutura, á cal poderemos chamar estrutura da sociedade moderna ou, tamén, modo de produción capitalista³⁵. Pois a produción é o proceso no que as cousas chegan a ser o que son: mercadorías; a produción é o ámbito de constitución do ente na modernidade: nada é se non resulta ser unha mercadoría, se non é produto dun proceso produtivo. Sinteticamente non estaríamos a facer outra cousa que a desvelar, descubrir a ontoloxía subxacente a esa época, a moderna, época que, esencialmente, segue a ser a nosa.

5. O home é, logo é unha mercadoría

Estabamos a dicir que un ente, pois, é ente, en tanto en canto sexa unha mercadoría, en canto teña un valor no mercado. E tamén o home, para ser, debería ser tamén unha mercadoría, debería no fondo ser alguén absolutamente alienado de si mesmo. Estamos tan acostumados que xa nin nos semellan odiosas expresións como mercado de traballo (o traballo é o home, o home un produto mercantilizado, o home unha mercadoría máis, o home un ente como calquera outro, non diferente, só máis ou menos pesado -e o peso é o que custou producir ese ente, esa mercadoría). Non imos agora desenvolver a explicación de todo isto; só pretendiamos lembrar que nada se subtrae á consideración mercantil; nin sequera o home, que deixa de ser un ente substancialmente definíbel; pero se non é substancialmente definíbel o que o defina debe

axustarse aos termos de definición de todo o que é; e todo o que é defínese polo seu carácter mercantil, logo o home tamén resultará ser para esta sociedade un produto económico e deberá poder valorarse, ser o que é, o que merece ser, na mesma medida que calquera outro ente. En conclusión, para a sociedade burguesa, a sociedade moderna, o home, indiferenciado e indiferenciábel, non é outra cousa que acumulación de traballo; e, como todo o producido, son os custos de produción os que determinan o seu valor.

O proxecto moderno é o do dominio total do ente por parte do home (mediante a verdade representativa, a ciencia e a técnica, a descualificación do mundo); mais o paradoxo está en que este destino epocal tamén acaba concibindo ao home mesmo como a un ente, pois non podía ser doutro modo, e como ente tamén sometido ao control e á planificación científica técnica; este predominio óptico obxectivo marca este tempo de penuria e de alienación.

6. O "privilexio" económico na autocomprensión da sociedade moderna

Segundo o que vimos dicindo, os supostos aos que nos estamos a referir preséntanse como os dunha sociedade na que os compoñentes da mesma, os seus fenómenos ou feitos, aparecen cousificados, convertidos en obxectos, sometidos a unha uniformización, condición do seu tratamento calculístico (o propio da concepción moderna da verdade, do ser, do real). Esta racionalización -que case queremos dicir unidimensional, apropiándonos da expresión marcusiana- rexe para todas as esferas da tal sociedade; expresa a verdade da mesma tomada desde a perspectiva pola que optemos, sexa a física, a económica ou a política. Pero hai máis, o criterio último de verdade nesta sociedade reside no proceso produtivo, pois xa dixemos que algo é en tanto é unha mercadoría; só aí adquire algún valor, o seu recoñecemento como real, como existente. O ámbito económico aparece, así, como un ámbito "privilexiado", por canto nel se constitúen as cousas como tales; é dicir, como mercadorías. Vexamos un exemplo, quizais non moi extremo: non se ten conciencia da existencia do aire -que respiramos- até que realmente hai que pagar por el, até que un problema de saúde esixe utilizar unha bombona de osíxeno, ou a práctica dun deporte precisa de adquirirla para respirar baixo a auga, ou a excesiva contaminación o deteriora de tal modo que se fai preciso asumir uns custes para soster a súa viabilidade, ou, mesmamente, como, ao parecer en México D.F., algúns espelidos nos ofrezan o seu consumo (de "aire puro"), pagando, claro. E da auga, outro produto natural, mellor non falar. Nada está libre, por principio, de transformarse en mercadoría; e só cando tal cousa acontece é cando

³⁵ Martínez Marzoa, Felipe (1983), *La filosofía de "El capital"*, ed. Taurus, Madrid: 34-35.

ese algo adquire valor, realidade, somos conscientes da súa existencia.

En fin, que semella ben nidia a relación desa clase de home con ese modo de producir, pero é que ese modo de producir é inseparábel dunha comprensión ontolóxica e dunha verdade que é a da mesma ciencia en xeral; e non só pola interrelación ciencia da natureza - economía, converténdose a ciencia mesma nunha auténtica, se non a máis relevante, forza produtiva, senón sobre todo porque as dúas “están” no mesmo; “están” e, así, son posíbeis, por esa comunidade ontolóxica, da que participa inevitabelmente certo axente social, como suxeito que dá pulo ao dominio desa verdade, desa forma de ser.

Co desenvolvemento da moderna ciencia natural ábrese todo un mundo de posibilidades para o dominio da natureza, pero co desenvolvemento da nova economía o dominio será tamén duns homes sobre os outros; e o conxunto de métodos que establecen as regras de convivencia que conducen a esa dominación e das medidas que serven para mantela –a organización do dominio na convivencia- será o que algúns entenden precisamente polo esencial da actividade política.

Hai unha comunidade previa de comprensión do mundo e, polo mesmo, unha interrelación no dominio do mesmo; ciencia, economía, política moderna, participan dunha mesma comprensión do mundo, do home e das interdependencias duns con outros, presentando, ademais, ese modo de funcionar, como aquel que se corresponde coa verdade, coa realidade; e refutando calquera outra proposta alternativa non xa como indesexábel –mesmo pode concedérselle un valor moral, recoñecerse a súa bondade “inxenua”- senón como irrealizábel por irreal: utópica; pois fóra desta racionalidade (da racionalidade científica, pero tamén da racionalidade política, da razón de Estado, no seu caso) vívese nun mundo de valores e os valores afastados da realidade obxectiva fanse subxectivos, aínda que se lle poidan recoñecer unha dignidade máis alta (moral e espiritualmente), pero non son "reais" (non teñen "valor") e así contan menos no negocio real da vida, pois a mesma perda de realidade afecta a todas as ideas que, pola súa mesma natureza, non poden ser verificadas mediante un método científico; e aínda que poidan ser respectadas e santificadas, reséntense ao non ser obxectivas, son só morais, puros ideais, que non perturban indebidamente a forma de vida establecida, a ditada polas necesidades diarias dos negocios e a política³⁶, da política ditada polos negocios, polo auténticamente real.

³⁶ Marcuse, H. (1981), *El hombre unidimensional*, ed. Ariel, colección ariel quincenal, Barcelona: 174-175.

7. A filosofía e o movemento obreiro: a revolución

E aquí é onde toma pleno sentido aquilo de que a filosofía, na súa realización, como comprensión desveladora do auténticamente real, máis alá da autocomprensión ideolóxica da mesma, e para comprender na súa esencia a sociedade moderna, deberá transcender as limitacións que esta se impón a si mesma, descubriendo tras a aparencia a verdade. A filosofía que non se contenta, se quere ser, con xustificar o que xa é, senón a verdade da desigualdade tras a presunta igualdade, da escisión tras a homoxeneidade, da razón interesada tras a razón obxectiva, dunha filosofía desveladora da falsidade ideolóxica desa pretendida uniformidade (e das súas condicións de existencia), pero real desigualdade, desa sociedade que se presenta igualitaria cando materialmente é unha sociedade escindida; e a filosofía que reclama unha nova, pero agora real, síntese superadora, superadora do antagonismo social, do asoballamento e a explotación, superadora da barbarie, única posibilidade dunha existencia verdadeiramente humana e ecoloxicamente sostíbel. E aquí cobra pleno sentido aquilo de que o marxismo -a obra de Marx- é a filosofía insuperábel dos nosos tempos³⁷.

En fin, a filosofía, para ser o que é, deberá tender a man a aquel suxeito obxectivamente interesado na superación dunha sociedade alienante e explotadora (por todo o que xa dixemos dela, por todo o que dixo quen fixo da súa filosofía o desvelamento da moderna concepción do ente e da moderna concepción do home, se non é redundante isto último); deberá tender a man a ese suxeito para pensar, para ser filosofía, na superación dunha sociedade que se pretende, cóntenos os contos que nos contan, determinada pola materialidade económica, que concibe ao home como un dato máis, perdido na súa irrelevancia substancial, alienado de si mesmo, simple produto valoralizábel mercantilmente: chamarlle a iso home é unha impostura. A filosofía que sexa tal debe recoñecer e patentizar a insuficiencia e falsidade (falsa conciencia) da conciencia de si moderna, ofrecendo "da man" (en canto suxeito posíbel, único suxeito posíbel, dun novo mundo posíbel) do proletariado unha alternativa, que non só é política, porque de ser tal non superaría os límites do mundo moderno, que fose efectivamente superadora dun tempo infame. Nese sentido, a filosofía debe ser revolucionaria se quere ser, se non quere reducirse a (e, así, deixar de ser) pura ideoloxía ao servizo do home da modernidade, da burguesía.

³⁷ Sartre, J.P. (2004): *Crítica de la razón dialéctica*, ed. Losada, Buenos Aires: 10.

E eses principios alternativos que posibiliten unha política alternativa son necesarios, pois é a sociedade moderna, a sociedade capitalista, o capitalismo, está nun canellón sen saída: debido á concorrencia o capital non pode renunciar a seguir desenvolvendo as forzas produtivas; e ao mesmo tempo as relacións sociais capitalistas son incompatíbeis co control social destas forzas, as que, pola súa banda, acadaron un nivel de desenvolvemento no que a humanidade enteira depende do que faga con elas; e non se trata só de posíbeis catástrofes físicas, deterioro do medio, etc., senón tamén das posibilidades, case ilimitadas, de manipulación dunha humanidade fisicamente viva. A alternativa podémola designar coa fórmula "Socialismo ou barbarie", tomada da literatura marxista clásica; e podemos engadir, que ningún dos termos é inevitábel, o único inevitábel é a alternativa³⁸.

Esa "filosofía proletaria" reclama fronte ao realismo burgués, a utopía, pensar o imposíbel; fronte da (presunta) autonomía da política burguesa, recoñecer as dependencias ontolóxicas de todo pensar; fronte da razón de Estado, da razón de clase, burguesa, unha razón alternativa, de clase (e, agora si, verdadeiramente universal); fronte da homoxeneidade, a patentización da escisión social e a a laboura revolucionaria a prol dunha verdadeira, e non ideolóxica, unidade só factíbel nun proceso transformador, emancipador, que dea fin ás clases sociais, que entenda, como dicía Marx, que esa emancipación "*se expresa na forma política da emancipación dos traballadores, non como se se tratase só da emancipación destes, senón porque a súa emancipación entraña a emancipación humana xeral*"³⁹.

³⁸ Martínez Marzoa, F. (1983), *La filosofía de "El capital"*, ed. Taurus, Madrid: 158.

³⁹ Marx, K. (1979), *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Ed., colección El libro de bolsillo, Madrid: 117.

ESPÍRITO DE XEOMETRÍA E TEORÍA ÉTICA. UN DIÁLOGO.

Federico Limeres Arias

Federicolimeres@yahoo.es

Monserrat Lorenzo Díaz

mlorenzo@uvigo.es

"Sen ficcións non poderíamos pensar"

Bernard Berenson

DRAMATIS PERSONAE

SOFÍA: unha filósofa moral entre aristotélica e dialogal.

SOFRONIO: un economista interesado en aplicar a teoría de xogos á ética.

A acción transcorre durante unha pausa da XVII Semana Galega de Filosofía, no café Moderno de Pontevedra.

A ciencia imperialista

SOFÍA: Queres falar-me, Sofronio, das esperanzas que concibes de que a teoría de xogos, o xoguete teórico de moda entre os economistas, permita por fin fundar sobre bases racionalistas a ética. Sabiamos do afán imperialista, que ven de antigo, que vos caracteriza ós economistas: a familia, o dereito e o crime coñeceron xa a aplicación, tan prometedora no seu día como estéril á postre, das vosas ferramentas teóricas. Agora, díme, tócalle turno á moralidade. Supoño [*con xesto resignado*] que me falarás de John Rawls...

SOFRONIO: Non pretendo tal cousa. A teoría da xustiza de John Rawls ten, certamente, un indubidable áer de familia coas análises económicas, e comparte o espírito, cando non os métodos, que guían ó economista no seu quefacer teórico. E a vastidade da bibliografía secundaria xerada por ela proba a súa relevancia.

SOFÍA: ¿Imos engadir outro comentario -en nada especial, agás que será noso- a eses comentarios?

SOFRONIO: Non é da teoría da xustiza de Rawls especificamente da que quero falarche, senón da eventual utilidade da teoría de xogos, un trebello formal usado cada vez máis polos economistas, no eido da ética e a moralidade. Os teóricos de xogos tentan formular principios formais que permitan primeiro avaliar, en segundo lugar, fundamentar racionalmente e,

en terceiro lugar -e se fora preciso- reformar a moralidade realmente existente.

SOFÍA (*con sarcasmo*): ¡Seica despois de milenios de reflexión ética van vir os economistas a fundamentar, con obstinado rigor alxebráico, a ética! Supoño que o voso punto de partida é o *homo economicus*, ficción que ten o inconvinte de falsear incorrexiblemente a realidade cognitiva e motivacional dos seres humanos. Se esa hipótese non rula ben nin siquiera nos eidos tradicionalmente estudados polos economistas, ¿por qué ía servenos para explicar ou xustificar a moralidade? A ver. ¿Deixa acaso lugar esa hipótese ó altruismo?

SOFRONIO (*con énfase*): Sí que o deixa. Para que o economista poida serverse do seu instrumental teórico só se require que a conducta sexa *consistente*.

SOFÍA: Explicáte mellor...

SOFRONIO: Concederáseme que non todo danos o mesmo...

SOFÍA: Como principio xeral, sí...

SOFRONIO: Pois ben. Como algunhas cousas non nos dan o mesmo cá outras, senón que nos dan *máis*, sexa o que sexa o que nos dean, decimos que *preferimos* aquelas a éstas. Se ti gustas máis das mazás que das peras, e prefíres por sistema as mazás ás peras, o economista modelará as túas eleccións, sempre que optes entre unhas e outras, como a maximización dunha magnitude á que os economistas chaman *utilidade*, pero que non ten, nin moito menos, por qué interpretarse en clave hedónica.

SOFÍA (*con sorpresa*): Ah non? De qué estamos falando senón das nosas actitudes *estimativas* ante as cousas, e, en especial, das nosas actitudes ante o pracer ou a dor que nos causan as cousas?

SOFRONIO: O pracer, Sofía, non é a única razón que podemos ter para estimar algo, e ti o sabes tan ben coma min...

SOFÍA: Recoñecerás que a interpretación da utilidade como pracer fíxose non poucas veces.

SOFRONIO: Non o nego, Sofía, pero déixame explicarche mellor o que o economista entende hoxe por utilidade. Imaxina que atribuímos números a cada ún dos nosos eventuais obxectos de elección; no noso exemplo, imaxina que atribuímos números ás peras e ás mazás. E imaxina que o número atribuído a unha cousa será maior que o número atribuído a outra cousa si e só si a primeira cousa é polo menos tan preferida como a segunda; así pois, por seguir có noso exemplo, ti terás que asignarlle un número máis alto, o que ti queiras, ás mazás que ás peras. A continuación, e para manipulares estes números o economista apela ó concepto matemático de función. Unha función é unha regra

que asigna a cada obxecto un número, e só ún. As funcións que o economista chama *de utilidade* resumir en forma alxebráica as preferencias de cada axente. Cando o economista di que os axentes, dadas as súas restricións monetarias, maximizan a súa utilidade ó realizar as súas eleccións, o que está decindo simplemente é que os axentes escollen aqueles obxectos de elección que prefíren máis, e ós que a súa función de utilidade asigna números máis altos.

SOFÍA: ¿E acaso non é esa unha reivindicación do egoísmo en toda regra?

SOFRONIO: En absoluto. Ti podes preferir sempre, por seguir có noso exemplo, unha mazá a unha pera e, á vez, preferir darlle a mazá a un mendigo, se cha pide, que comela ti. O economista non che vai a decir que é irracional que lle regales a mazá ó mendigo; é máis, se esa preferencia é consistente, modelaraa mediante o mesmo trebello teórico, a función de utilidade, que empregaría se foras un egoísta rapaz. Iso sen contar que, como probou famosamente Axelrod, os egoístas poden moderar o seu egoísmo por interese.

SOFÍA: Cómo probou tal cousa?

O dilema dos presos explicado no que tarda en fumar un café

SOFRONIO: Deixame explicarche. Mira: ata o de agora fixéronse varios intentos, algúns bastante serios, de aplicar a teoría de xogos á ética. Optarei por presentarhe a versión de Gauthier. Anticipoche que non é a que prefiro; pero aínda que imperfecta, resulta máis intuitiva cá outras, e creo que poderei resumircha no tempo que termina de fumar un café.

SOFÍA (*sorrindo ó camareiro, que trae os cafés*): Pois imos aló, que os minutos evapóranse como os vapores do café.

SOFRONIO: Para ilustrar a súa argumentación, Gauthier invoca un modelo moi coñecido mesmo fóra dos lindeiros da teoría de xogos: o chamado Dilema dos Presos. ¿Coñécelo?

SOFÍA: De oídas, pero che agradecería que me lembraras os detalles desa fábula...

SOFRONIO: Verás. Dous compinches presos se enfrentan ó seguinte dilema pragmático: se ún confesa e o outro non o fai, o primeiro queda libre e ó segundo cáenlle dez anos; se ninguén confesa, a ambos cáenlles seis meses; e se ambos confesan, ós dous son castigados con seis anos. Cada preso obtén o mellor resultado, faga o que faga o outro, confesando. Mira [*facendo un diagrama nunha servilleta*]: imaxina que somos ti e máis eu os presos do modelo - ou da fábula, como a chamas ti. Se ti confesas, a min vaime ir mellor confesando; e se ti non confesas,

vaiame ir tamén mellor confesando. Xa que logo, fagas o que ti fagas, a mín vaiame ir mellor confesando: por tanto, por sistema, confesarei. Como ti fas outro tanto, ós dous nos irá peor do que nos iría se nengún dos dous confesáramos. ¿Diabólico, non sí?

	Eu confeso	Eu non confeso
Ti confesas	6 anos de cárcere para os dous *	Ti quedas libre, a min me caen 10 anos de cárcere
Ti non confesas	Eu quedo libre, a ti te caen 10 anos de cárcere	6 meses de cárcere para os dous

SOFÍA (*mirando con incredulidade para o diagrama*): Iso parece...

SOFRONIO: Se ambos confesamos o resultado non será óptimo -non será un *óptimo de Pareto*, decimos os economistas: ós dous poderíamos mellorar a nosa situación non confesando. Pero non o facemos. Que ambos confesemos é un equilibrio *de Nash*: a estratexia escollida por cada ún de nós é a mellor resposta á calquera das estratexias que podería escoller o outro. O bó que teñen os equilibrios é que son estables: ninguén pode mellorar a súa situación, dadas as estratexias escollidas polos demais, cambiando a súa estratexia. O malo é que non é doado saír deles porque cada axente obra o mellor posible dadas as estratexias escollidas polos demais. Resultado: que ninguén cambia a súa, e o equilibrio se perpetúa. Outra cousa é que poidamos sempre coñecer cáles son eses equilibrios. Nash demostrou que cando é un número finito de axentes o que interactúa existe polo menos *un* conxunto de estratexias de equilibrio, unha por cada axente. No noso caso, o equilibrio de Nash é único: vouche marcar cun asterisco no diagrama o equilibrio de Nash.

SOFÍA: Xa vexo. O que sí, o Dilema dos Presos fai patente a necesaria que é a moralidade.

SOFRONIO: Certamente, pero o teórico de xogos non concibe á moralidade como unha *cortapisa* imposta dende for a ó egoísmo, senón como un *refinamento* interno, que respecta plenamente a súa lóxica. Gauthier quere proporcionarlle ó egoísta razóns, *boas razóns*, para moderar o seu egoísmo: quere convencelo *racionalmente* de que actuar segundo regras morais é beneficioso para todos, pero en primer lugar para él mesmo. Os teóricos de xogos, por regra xeral, non apelan ó Ben Común para conseguir que o egoísta modere o seu egoísmo: apelan ó seu propio ben. Se eu son un egoísta, e ti tamén, e nin ti nin eu tomamos en conta o que cada ún de nós pode facer en resposta á conducta do outro, tal vez nos vaia peor ós dous que se, en cambio, nos mostramos cooperativos o ún

có outro. O noso egoísmo, por así decir, debería suxerirnos moderar o noso egoísmo. A confiada interacción entre personas confiables crea oportunidades de beneficio mutuo que permanecían latentes pola xeral desconfianza dos úns para cós outros. Iso sí: para elo é requisito interactuar con persoas que propendan a actuar moralmente e que, á súa vez, xulguen valioso interactuar con personas morais.

SOFÍA: Unha cousa é que eu modere o meu egoísmo porque *me* quero ben e outra que o modere porque *che* quero ben. Os teus axentes “cooperadores” son realmente egoístas “estratéxicos”.

SOFRONIO: En termos de conductas, ¿cál é a diferenza?

SOFÍA: Tal vez se cambian as circunstancias os teus egoístas “cooperadores” deixen de moderar o seu egoísmo...

SOFRONIO: Un goloso que consegue pasar de longo diante dunha pastelería pode seguir desexando para os seus adentros os pasteis, pero psicolóxicamente non é o home incapaz de refrenarse que un día foi. ¿Non cres que hai unha diferenza?

SOFÍA: Creo que éste é un punto feble da argumentación de Gauthier. Xulgamos non só os resultados, senón as crenzas e as actitudes que os causaron. O altruismo *por cálculo*, por chamarlle dalgunha forma, me parece menos benemérito que o altruismo *desinteresado*, e menos fiable. Un egoísta moderado non deixa por eso de ser un egoísta. É pensando nos egoístas moderados, que volven a amosarse egoístas se as circunstancias son propicias, que nalgúns hotéis parafusan os cinseiros ás mesas. No teu esquema, ¿cómo se consegue convencer ós egoístas dos beneficios da cooperación?

SOFRONIO: Mediante un contrato social. Os principios morais que moderan o egoísmo deben ser elixidos libremente polos axentes situándose, si eso é posible, fóra da sociedade da que son membros, e mesmo fóra de sí mesmos en tanto que seres humanos reais (e veleiqué a proposta de Rawls).

SOFÍA (*debuçando no rostro un sorriso de incredulidade*): ¿E cómo se consegue eso?

SOFRONIO: Gauthier suxire que mediante unha negociación ideal na que os axentes estarían representados na mesa por un sosias perfectamente racional e ben informado. Pero antes de seguir entrando en materia déixame apuntarche de pasada que algúns teóricos de xogos, entre os que se conta Brian Skyrms, suxiren que un modelo sobre o que chamou a atención Rousseau o primeiro, chamado a Caza do Cervo, é tal vez un candidato máis recomendable para modelizar as situacións nas que típicamente emerxen os

problemas morais porque, pola súa propia estrutura, deixa unha vía aberta á cooperación. Imaxina que ti e máis eu somos cazadores e que quedamos un domingo para saír de caza, e que podemos cazar ou ben cervos ou ben lebres. Para cazar un cervo precisamos cooperar; para cazar unha lebre, en cambio, non. Nin ti nin eu sabemos o que vai a cazar o outro.

	Eu cazo cervos	Eu cazo lebres
Ti cazas cervos	Ti e máis eu conseguimos 4 quilos de carne cada un *	Ti non levas nada, e eu lévome tres quilos de carne
Ti cazas lebres	Ti levas tres quilos de carne, eu non levo nada	Ti e máis eu conseguimos tres quilos de carne cada un *

A Caza do Cervo ten dous equilibrios de Nash: se ti cazas cervos, a min irame mellor se tamén me propoño cazar cervos; pero se ti optas por cazar lebres a min resultárame indiferente cazar cervos ou lebres. O equilibrio consistente en que ti e máis eu cazamos lebres é coñecido como de risco dominante: se ti e máis eu somos desconfiados optaremos por cazar lebres. E non obstante, queda aberta a posibilidade de que nos coordinemos para cazar cervos, o que entraña o risco de que cada ún de nós poida “xogarlla” ó outro, pero nos ofrece a posibilidade, se ambos somos fiables, de obter un mellor resultado.

SOFÍA: Xustamente ese é o papel da moralidade.

SOFRONIO: Certamente. Agora imaxina que ti e máis eu estamos negociando o contrato social. Prantéxase a necesidade dunha negociación ideal que nos permita mellorar o contrato social ó pasar do equilibrio “peor” (no que ambos cazamos lebres) ó equilibrio “mellor” (no que ambos cazamos cervos). No caso de Gauthier os principios morais son principios que permiten elixir máis racionalmente, pero que se elixen *estratéxicamente*, tomando en conta o que os demais poden, chegado o caso, optar por elixir. A proposta de Rawls, que supoño que coñeces, é que os axentes escollen os principios morais polos que se rexirá o contrato social tras un veo, que Rawls chama *de ignorancia*, que lles impide saber das súas circunstancias persoais reais. Tras o veo da ignorancia os axentes negocian non coas súas preferencias reais, senón coas preferencias que terían se foran outras persoas. Estas preferencias, no curto prazo, supóñense que son iguais, de forma que todos os axentes están de acordo en cómo comparar as utilidades que obteñen cada ún deles dos distintos posibles resultados a que leva cada contrato social, o

que permitiría comparacións interpersoais de utilidade. Unha vez que sabemos a taxa á que os axentes intercambian as súas utilidades entra en xogo algunha das solucións ó problema da negociación propostas polos teóricos de xogos. Pero o das comparacións interpersoais de utilidade é un problema para o que non existe unha solución xeralmente aceptada por parte dos teóricos de xogos.

SOFÍA: Ó final vimos a falarmos de Rawls...

SOFRONIO (*ríndose*): Non dixeran que non fóramos a facelo. Pero déixame proseguir, que logo remato: Harsanyi, en polémica con teorías como as de Gauthier que encontran a súa inspiración nas vellas teorías do contrato social, sostén que os códigos morais teñen precedencia “ontolóxica”, por así dicir, sobre os contratos sociais porque sen aqueles, e en ausencia de coerción, ninguén cumpriría os contratos. A pregunta que habería que facerlle a Harsanyi é obvia...

SOFÍA: ...¿de onde veñen os códigos morais? ¿Cómo é posible mellorar eses códigos? ¿E qué pasa cando non existe consenso sobre o que sería moral ou “cooperativo”? ¿Qué pasa si para un axente *a* as propiedades moralmente relevantes dunha situación son *A*, ...*M*, e para outro axente *b* o son en cambio as propiedades *N*, ...*Z*? ¿Cómo universalizar neste caso, para decilo en termos kantianos, a “máxima” aplicable?

SOFRONIO: Para o teórico de xogos as normas morais non emerxen como resultado dun xogo discursivo, no que os xogadores propondrían premisas e argumentos, e do que se obterían, mediante algún mecanismo válido de avaliación da idoneidade das premisas e os argumentos, aquelas normas aceptadas por todos, senón dos equilibrios ós que se chega tras as eleccións que cada xogador realiza.

SOFÍA: Pero se a teoría de xogos non da resposta ás miñas preguntas, ¿de qué me vale entón? Ese sosias “perfectamente racional e ben informado” que imaxina o teórico de xogos, ¿dende onde falaría? Sentado nesa mesa ideal de negociación, ¿non tería que elucidar os conceptos axiolóxicos e normativos empregados polos negociadores nos seus alegatos? Contrariamente ó que me decías, traducir á xerga da teoría de xogos os problemas morais non exime ó filósofo moral de tomar partido nos debates semánticos, epistemolóxicos ou normativos.

SOFRONIO: A teoría de xogos aplicada á ética é un campo de investigación incipiente. Non existe consenso entre os teóricos de xogos sobre cómo modelizar as situacións nas que típicamente xurden os problemas morais, nin sobre a definición alxébrica da función de benestar social a maximizar, nin sobre a teoría da decisión racional da que serverse, nin sobre a teoría da negociación á que recurrir. Pero non te

aburriréi cós detalles. A grande pregunta é qué clase de situacións fan posibles os acordos cooperativos, e cómo conseguir que esas situacións cheguen a ter lugar. ¿Institucionalizándoo mediante un sistema de premios e castigos?

SOFÍA (*con sarcasmo indisimulado*): Volve Hobbes....

SOFRONIO: O certo é que os teóricos de xogos non cren que a empatía baste para explicar ou promover a moralidade, nin que as razóns que temos para cooperar no eido familiar rixan a escala máis ampla. ¿Por qué o que “funciona” nos grupos pequenos deixa de funcionar nos grandes? Segundo os teóricos de xogos os contratos poden “vixiarse” a sí mesmos, sen que exista nengunha instancia coercitiva, cando todas as partes teñen interese en que o contrato se cumpra, e os infractores son evitados, de forma que transgredir o contrato non compensa.

SOFÍA: ¿POR QUÉ habería ninguén a avenirse a xogar o xogo da posición orixinal se no presente o *statu quo* lle beneficia?

SOFRONIO (*recollendo o xornal e a carpeta de relatorios*): Boa pregunta; pero acabouse o descando para o café, e temos que voltar ó salón de conferencias...

O que queda fóra de cadro

SOFÍA: Só quería decirche, para rematar, unha cousa. A pregunta que fai o filósofo moral polo contido intelectual dos xuízos de valor ou das normas é lexítima; os economistas deixades fóra do voso campo de visión demasiadas cousas. O que facedes é pura descriptiva. ¿De qué me valen a min as vosas análises en tanto que axente moral? ¿Non hai sempre unha teoría do valor de fondo? Sexa o que sexa ser moral, ¿por qué selo? ¿Qué confire valor, e qué clase de valor, á moralidade? ¿Non é valioso que quenqueira que interactúe connosco teña un bó carácter –un carácter propenso a cooperar? Coopero si os demais cooperan. ¿O moral non sería cooperar en calquer caso, cooperen ou non os demais? Non encontro respostas a estas preguntas nas análises que facedes os economistas...

SOFRONIO: O teórico de xogos reconece a existencia dun *chao* moral de valores, metas ou concepcións da vida sobre o que constrúe, previo desterre, o seu propio *edificio* teórico: o equilibrio social no presente é ese chao. Pero para cambiar o estado de cousas no presente non sempre basta con examinar ese equilibrio realmente existente “á luz da razón”. Aínda se é verdade que os seres humanos temos unha aptitude universal para o razonamento moral, é un feito que non sempre resolvemos os nosos problemas morais razonando. É saber o por qué das normas que rixen hoxe nos nosos grupos ou sociedades tal vez

nos axude a comprender, mesmo concedendo que existe un elemento fortuito, cultural, nas nosas posicións morais, cómo cambialas.

SOFÍA (*erguéndose da mesa*): Ímonos. ¿Sabes que che digo?

SOFRONIO: ¿Qué me dis?

SOFÍA: O que sempre lles dicía o mestre Dongshan ós seus interlocutores: *Esta é só unha parte do problema. ¿Qué farás coa outra metade?*

Referencias:

BINMORE, K. (1993): *Playing Fair: Game Theory and the Social Contract I*, MIT, Cambridge.

BINMORE, K. (1998): *Just Playing: Game Theory and the Social Contract II*, MIT, Cambridge.

GAUTHIER, D. (1994): *La moral por acuerdo*, Gedisa, Barcelona.

GAUTHIER, D. (1998): *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Paidós, Barcelona.

GUTIÉRREZ, G.(2000): *Ética y decisión racional*, Editorial Síntesis, Madrid,

SKYRMS, B.(2007): *La caza del ciervo*, Melusina, Barcelona.

BAMAKO, de ABDERRAHMANE SISSAKO ou o necesario xuízo de África ao FMI e ao Banco Mundial.

Beatriz Leal Riesco
Universidad de Salamanca
leal78@usal.es

A orde económica e xeopolítica que xurdiu e se estableceu trala II Guerra Mundial creou dúas ferramentas realmente útiles para o seu mantemento e conservación: o Fondo Monetario Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM). As consecuencias que a actuación constante do egoísta e inxusto traballo que ambas institucións viñeron desenvolvendo desde que naceran como tales en 1945 (FMI) e 1944 (BM), raramente foron criticadas ou enxuizadas a través do cine en toda a súa amplitude. Resulta, pois, estrano atopar obras que se enfroten directamente e cara a cara coas consecuencias destes organismos en mans dun Primeiro Mundo que os concibiu como instrumentos de dominio sobre todo o situado máis alá das súas fronteiras e como armas de rapina e enriquecemento constantes. O papel que xogaron en relación co continente africano, evidente no proceso descolonizador e observable na súa inxustiza a través da débeda que estes países aínda seguen a ter que soportar, foi tratado xa desde hai medio século por cineastas africanos comprometidos. Este é o caso dos pioneiros Ousmane Sembene, Djibril Diop Mambety e os seus seguidores (entre outros). Así e todo, é de precisar que se ocuparon do tema no amplo contexto da descolonización, da corrupción e das políticas nacionais, mais sen enfrontarse ao mesmo, ben de maneira directa ou ben situando o problema como tema central de interese.

Polo tanto, é certo que se viñeron realizando documentais combativos sobre o fenómeno na liña de seus irmáns latinoamericanos con maior ou menor alcance, así como películas que indirectamente se ocupan das súas consecuencias e implicacións (todas as películas realizadas por africanos en África e incluso as realizadas por estranxeiros, por moito que estes se poidan chegar a empeñar en velar a realidade). En cambio, ata a obra mestra de Abderrahmane Sissako *Bamako* (2004) ningún director se propuxera enxuizar estas dúas institucións en todo o seu abominable actuar, conseguindo á súa vez unha película de difícil clasificación tanto no estético como no formal. A súa produción, considerada habitualmente dentro dun pretendido “cine de autor” (terminoloxía aínda

operativa) podería resultar de complicado acceso nun primeiro momento polo seu *tempo* dilatado⁴⁰, polos seus recursos formais premeditados e conscientes, pola súa fuxida da simplificación e debido á súa grande capacidade de evocación humanamente poética. Para un espectador medio algunhas das súas obras poden resultar un reto que, a pesar de todo, debe absolutamente asumir. No caso de *Bamako* a capacidade comunicativa aumenta grazas ao discurso crítico claro e ao seu marabilloso *savoir faire* ao traballar a linguaxe audiovisual. Sissako, para este proxecto, optou claramente pola comunicación en detrimento da reflexión poética doutras obras acercándose así a un público o máis amplo posible.

Excursus globalizador.

Máis coñecidas e accesibles para o público son producións documentais críticas coa economía globalizada, coas institucións e cos estados ás súas órdes, e tamén coa inxustiza social na dirección das mundialmente coñecidas de Michael Moore.

Este estadounidense nacido nunha pequena localidade de Michigan (Flint) en 1954, inspirouse na súa experiencia vital na vila natal para o seu primeiro documental, *Roger & Me* (1989), recoñecido pola crítica e onde empezan a desenvolverse as ferramentas de construción do discurso que empregou en todas as súas obras posteriores. Flint era un dos centros de produción da General Motors pero, en certo momento, a multinacional, na procura de maior rentabilidade e baixos costes de produción, trasladou a fábrica de Flint a México⁴¹ provocando 30000 despidos cando a produción era absolutamente proveitosa. As entrevistas infrutuosas co xerente, o humor de Michael Moore e a forte crítica á política das corporacións, á dura realidade económica e humana, así como aos dúbidosos métodos que emprega a sociedade norteamericana para seguir “progresando”, son temas que se repiten unha e outra vez nas súas seguintes películas.

⁴⁰ En realidade un *tempo* realista e non baseado na precipitación de certas obras contemporáneas fundamentadas na rapidez en todas as súas fases: guión, rodaxe e montaxe.

⁴¹ En consonancia coa política dos USA que desembocaría anos despois no asinamento e ratificación do Tratado de Libre Comercio de 1994 (TLC o NAFTA) dando lugar, entre outras, á economía fronteiriza mexicana coas maquilas e unha das súas consecuencias máis duras e visibles: os asasinatos de Ciudad Juárez, a pobreza, a inhumanidade das condicións de vida na zona e o mantemento de lacerantes inxustizas sociais.

Será con *Bowling for Columbine* (2002, Oscar ao mellor documental) cando se faga mundialmente famoso a través deste ácido ataque á obsesión dos seus paisanos polas armas. El, que pertencera á “Asociación nacional do rifle” acada momentos de extrema dureza, mesmo rozando a crueldade, cando entrevista ao seu presidente naquel momento: Charlton Heston. A cinta logra analizar con certa profundidade diversos aspectos (culturais, sociais, económicos) para intentar explicar como se puido producir a famosa masacre a mans duns adolescentes no instituto de Colombine. *Fahrenheit 9/11* (2004, Palma de Oro en Cannes) é unha necesaria crítica do sistema de goberno de Bush e da súa propia persoa. A seguinte produción, *Sicko* (2007), centrouse no estudo das fallas e fallos do sistema de saúde estadounidense e no papel que xogan as multinacionais farmacéuticas. A todo isto contrapuxo de maneira exemplarizante sistemas como o cubano, o que levantou bóchegas no seu país. Se ben por momentos resulta máis contido, o certo é que se mantén na dirección fortemente personalizada e personificada do seu autor. O seu último traballo ata agora, *Capitalismo: una historia de amor* (*Capitalism: A Love Story*, 2009) ten un título suficientemente ilustrativo.

A evolución de Moore desde a súa vila natal ata a análise do capitalismo global a partir dos rescates millonarios que no seu país se fixo dos Bancos é unha traxectoria reseñable, interesante e necesaria. Sen dúbida estamos perante un director que foi capaz de remover conciencias por máis que deixara un indeleble regusto de “xa sabido”. Con todo, as críticas formais ao seu traballo son necesarias unha vez chegados a este punto da evolución do documental. As súas outras cintas pecan ao caeren nunha excesiva ridiculización dos seus personaxes e tamén ao limitarse a evidenciar o funcionamento do sistema sen ser capaces de propor solucións. A afirmación taxativa, a tese paternalista e a unidireccionalidade non se nos antolla o camiño máis apropiado nun mundo desbordado por noticias, afirmacións e datos. A necesidade da sutileza non é un don de Moore.

Notable neste sentido pero con importantes diferenzas que apuntarei posteriormente é a arquipremiada *The Corporation* (2003, Mark Achbar e Jennifer Abbott). A análise “bioloxicista” do funcionamento das multinacionais (corporacións) é levada a cabo a través duns mecanismos expositivos e explicativos moito máis respectuosos co tempo de reflexión necesario para cada espectador, partindo na súa planificación de provocar o cuestionamento da audiencia sen dar por cerrada a súa argumentación e recoñecendo a limitación da reflexión humana a pesar da inmensa preparación e estudo previo á rodaxe e montaxe da cinta. Mecanismo oposto ao aseverativo paternalista do americano que, a través da súa propia persoa-personaxe, engaiola a unha audiencia que se

deleita no enxeño sen tempo para preguntarse acerca do maniqueísmo subxacente ás súas afirmacións malia a necesidade da súa meta crítica.

Nun mercado da información e do entretemento saturado, no que o ideal de hai décadas de conseguir un coñecemento planetario diversificado e uns usuarios máis críticos non se acadou, as obras de Michael Moore poden con lexitimidade ser vistas como un necesario primeiro paso por seren capaces de filtrarse no sistema grazas aos seus mecanismos espectaculares nunha dirección semellante á dun show televisivo nocturno ao estilo Jay Leno, Stephen Colbert ou Jon Stewart en USA, ou Andreu Buenafuente en España. Son estes formatos e “condutores” que esixen un certo compromiso por parte do espectador obrigando a reflexionar pero sempre sabía e ironicamente guiados polo seu director de orquestra (de aí o termo tomado do inglés: “conductor”). Con risco de caer na simplificación quero só apuntar que, máis alá destes programas e películas baseados no lúdico-espectacular son necesarias tamén outras obras que coa linguaxe cinematográfica afonden no ético desde o artístico, sendo capaces de comunicar non só desde o plano lóxico, racional e didáctico senón tamén desde o máis esquivo, complexo, sutil e suxerente do cine como arte. No caso de que os mecanismos audiovisuais se conxuguen para tal fin, a obra final é un proceso de coñecemento, crítica e reflexión que vai alén do discurso retórico converténdose nun diálogo entre a obra de arte e o espectador, entre todos os que realizaron a película e a súa potencial audiencia.

Abderrahmane Sissako: o compromiso ético e estético.

A noción de crise financeira é (tamén) un crime contra a humanidade, por iso fixen *Bamako*.⁴²

As obras de Abderrahmane Sissako son dos raros e mellores exemplos de como a síntese dialogante entre o ético e o estético no cine é posible.

Formado na famosa escola de cinematografía VGIK de Moscú, Sissako é un caso único no panorama mundial e outrosí un caso arquetípico do cineasta exiliado. Vivindo fóra do seu país de orixe, primeiro en Rusia e na actualidade en Francia, adoece dunha visión fronteiriza ou limítrofe que lle permite situarse nun espazo único desde o que reflexionar sobre a realidade actual de África, dos seus habitantes locais e dos

⁴² Videoconferencia do director no *55th Robert Flaherty Film Seminar*, “*Witnesses, monuments and ruins*”, Universidad de Colgate, Hamilton, NY. 26-29 de xuño de 2009. Apuntamentos e tradución da autora.

emigrados así como do papel que o cineasta ten que necesariamente tomar no proceso de crítica e cambio da insostible situación contemporánea. Difícil de clasificar pola súa interesante personalidade e maneira de traballar, a mestura entre o poético e o documental é unha constante visible xa nas súas primeiras curtametraxes rusas. Paradigmática resulta entre todas *Octubre* (1993), na que relata unha imposible relación de amor entre un emigrante subsahariano en Moscú e os problemas de comunicación coa súa noiva rusa. O diálogo é imposible neste traballo feito de belas tomas en branco e negro onde a música ten un papel principal para marcar identidades e para evocar emocionando realidades inxustas e inamovibles. A crítica a Occidente e, sobor de todo, as barreiras entre Europa e o continente africano son evidentes e sobre isto afondará en futuras producións.

Xa no formato da longametraxe, realizará anos despois dúas obras de ficción nas que rende homenaxe a seu pai (de Mali) e a súa nai (mauritana) dunha maneira fermosamente poética. No magnífico exercicio en honor ao pai que é o poema-ensaio filmado *La vie sur terre* (2000) a separación insondable entre o pobo de Sokolo a punto de cambiar de milenio e a antiga metrópole é un dos temas que se entretecen neste exercicio de lirismo e tributo ao pai. A vida diaria en Sokolo (vila do proxenitor) está a se ir debullando a través de innumerables narracións que nos falan da emigración, do problema da fame pola seca e as pragas dos paxaros, do poder dos medios de comunicación a través da radio, da necesidade de entenderse... Este filme, parte dun proxecto colectivo para festexar a entrada no novo milenio en diferentes partes do mundo, sérvelle a Sissako de escusa perfecta para denunciar a situación de esquecemento de África por parte do “mundo civilizado” como mostra nunha das escenas nas que, na radio, se conmemora o ano novo en París, por suposto en francés (lingua dos colonizadores), mentres en Mali nada cambia: seguen coa seca en permanente aumento e coa imposibilidade de limitar a voracidade das bandadas de paxaros que están acabando coa súa colleita. A oposición África-Occidente é evidente, sendo o Primeiro Mundo quen marca o seu propio ritmo sen importarlle en absoluto que os outros deban (e poidan) someterse aos seus designios. Péchase sobre si mesmo, converténdose nun profundo descoñecedor de realidades como a africana que, sen embargo, non teñen outra saída que seguir a observar o que acontece máis alá das súas fronteiras. O papel que o cine ten que xogar no seu continente de orixe é un tema fundamental para Sissako e os instrumentos cinematográficos á súa disposición se encargan, en cada momento, de constatalo.

A seguinte película do director é a que adica á súa nai: *Heremakono* (2002). Trátase doutra fermosa

construción poética que reflexiona sobre a necesidade sentida como obrigación de emigrar, dos problemas da comunicación, da espera, dos sonhos e do amor nos seus múltiples sentidos e implicacións. Un rapaz chega a Mauritania (o país materno) desde Mali (nótese os elementos autobiográficos) no seu camiño en dirección a Europa. A outridade deste mozo que “está de paso” faise evidente na falta de interese por aprender a lingua autóctona máis aló dalgúns doados termos. Paradoxicamente, este rapaz, antes de chegar ao seu destino europeo, xa é no seu propio país materno un completo estranxeiro (un estrano). As belas e humanas historias que se van sucedendo teñen unha enorme carga expresiva e sensibilidade, podendo completamente seren autónomas pero adquirindo maior sentido na súa unión. Esta película, que son moitas, obriga a conter a respiración ante a constante sorpresa dos lentos e pausados acontecementos que se van sucedendo enfronte de si.

O seu último traballo ata o presente é *Bamako* (2006). Tal e como xa apuntei máis enriba é especialmente interesante⁴³ tanto polo seu tratamento dun tema fundamental como é o da débeda e o papel do FMI e BM en África, como pola súa forma fílmica: unha longametraxe de ficción que se hibrida co documental no xuízo aberto nun patio de Bamako (capital de Mali) por parte da sociedade civil africana ás institucións internacionais da globalización, entre elas e moi en primeiro lugar, as dúas institucións xa citadas⁴⁴. A mestura de peroratas, réplicas e exposicións de letrados e testemuñas coa vida cotiá que está a se suceder no patio consegue expresar toda a complexidade da situación africana. O xuízo ten que ser interrompido polo ritmo da vida: unha voda irrompe de súpeto, os días e as noites transcorren sen demora, os nenos van e veñen... O microcosmos de África que é o patio transmite con forza a realidade presente. Por mor desta combinación de ficción e documental aínda que só en aparencia (realmente é ficcional, se acaso é posible facer esta diferenciación nalgún caso) o seu alcance é enorme, tal e como o demostra o caluroso e sentido recibimento que ten esta obra cada vez que se exhibe.

No ritmo da película reside un dos seus maiores acertos. O equilibrio entre historias, narracións, palabras, sons e silencios é case perfecta. O valor da palabra nesta obra ten dous sentidos, tal e como afirma o director:

⁴³ E ata ousaría dicir que única no panorama cinematográfico actual e histórico.

⁴⁴ Sobre este aspecto volverei máis adiante.

“O primeiro fai referencia á situación xeral en África. Sobre este continente non se fala bastante. Non hai intercambio, entendido como “dúas cousas que se encontran”. África é un continente de imaxes que vemos na televisión, das que logo falamos, pero en raras ocasións escoitamos a voz do continente. Por iso, é necesario darlle a palabra a África e así entender que esta xente é consciente de onde vive e das súas circunstancias”.⁴⁵

Outorgar ou devolver a palabra a un pobo que ten moito que dicir, que é consciente da súa situación e non está cegado polas pretensións imperialistas do norte mundializador.

O segundo sentido alude ao silencio, ferramenta clave no seu cine:

“en canto ao silencio, é unha parte da palabra. Os discursos están puntuados por pausas e silencios, o que fai que o que se di sexa máis accesible. O silencio no cine ten unha función dramática: na relación entre o que se di nunha película e o seu público. O sentido do silencio no filme é convidar ao outro a imaxinar algo máis pero tamén deixar ao filme dixerir o que alí está sucedendo.”⁴⁶

Michael Moore non pode estar máis afastado no seu traballo de Sissako. A maneira de construír deste último é puramente musical, en oposición á retórica oral e visual do norteamericano. “A pesar” dos longos parrafeos de avogados e testemuñas no xuízo, esta película está construída musicalmente, pois non en van a linguaxe cinematográfica é, para Sissako, unha linguaxe feita de pausas e onde o ritmo é o sopro de vida do mesmo. Determinadas escenas musicais puntúan a película e cargan de sentido pausas e silencios. As palabras poden ser demasiado pesadas e

Sissako encontra o punto medio axeitado entre unhas e outros⁴⁷.

Nesta dirección, son as breves aparicións musicais as que organizan a película. A moza protagonista da historia humana principal (a separación dunha parella e o suicidio do home, desencantado da vida) canta nun bar pola noite a mesma canción contemporánea e chea de sentimento ao inicio e ao final da cinta. Na súa primeira aparición aínda descoñecemos a historia (a propia e a do xuízo ao dominio das multinacionais e a outros poderes mundiais) polo que escoitamos e vemos unha bela melodía perfectamente interpretada por unha fermosa rapaza. A nosa reacción fronte á mesma canción ao aproximarse o final da obra cambiou e ás bágoas da protagonista rematan por se sumar as nosas: sabemos e vivimos a horrible situación que o mantemento da débeda externa por parte do FMI e do Banco Mundial teñen en África e aproximámonos ao durísimo quefacer cotián dos seus habitantes.

Así mesmo, a aparición dun personaxe que dende o principio “quere falar” e só ao final o consegue é fundamental e marca outro momento crucial da metraje. Ao principio fai unha taxante afirmación que resoará nos nosos oídos: “A cabra ten ideas, pero tamén a galiña”. É absolutamente evidente quen é quen nesta frase e cando finalmente este home maior⁴⁸, despois de ter intentado infrutuosamente falar desde o inicio do xuízo, pode testemuñar, deixa “sen palabras” a todos os asistentes e aos que escoitan a través de amplificadores no exterior. A decisión de non dobrar esta parte, canto da alma que chora, é totalmente atinada: non é necesario saber que di para entender a este vello desesperado; estamos ante a voz da verdade, do pobo e da loita contra a inxustiza feita presente a través da música tradicional nun mundo que lle dá as costas ao pobo africano. Estamos sen dúbida perante “un pranto do corazón”⁴⁹. Desta maneira tan directa estanse a denunciar sen concesións sensibleiras os “males endémicos” que sofre África a raíz do colonialismo feroz suplantado pola neocolonización do mundo globalizado. Nalgunhas ocasións, determinadas

⁴⁵ Videoconferencia do director no *55th Robert Flaherty Film Seminar*, “*Witnesses, monuments and ruins*”, Universidad de Colgate, Hamilton, NY. 26-29 de xuño de 2009. Apunteamentos e tradución da autora.

⁴⁶ Videoconferencia do director no *55th Robert Flaherty Film Seminar*, “*Witnesses, monuments and ruins*”, Universidad de Colgate, Hamilton, NY. 26-29 de xuño de 2009. Apunteamentos e tradución da autora.

⁴⁷ Videoconferencia do director no *55th Robert Flaherty Film Seminar*, “*Witnesses, monuments and ruins*”, Universidad de Colgate, Hamilton, NY. 26-29 de xuño de 2009. Apunteamentos e tradución da autora.

⁴⁸ Realmente estamos perante o famoso músico e cantante do occidente africano: Zegué Bamba.

⁴⁹ Videoconferencia do director no *55th Robert Flaherty Film Seminar*, “*Witnesses, monuments and ruins*”, Universidad de Colgate, Hamilton, NY. 26-29 de xuño de 2009. Apunteamentos e tradución da autora.

formas rituais de expresión musical e de danza son as máis axeitadas para criticar contidos obsoletos que se foron perpetuando ao longo dos anos e contra os que hai que loitar e mesmo enfrontarse. E, noutras circunstancias, serven ao espírito tradicional da vida africana antes da colonización e da globalización que impediu e impide prosperar a estes pobos (léase débeda externa, explotación abusiva dos seus cidadáns, engano no uso de determinadas sementes exterminadoras e xeneticamente tratadas para acabar sistematicamente coas colleitas autóctonas e ecoloxicamente sostibles, etc...).

O obxectivo último desta película reside en outorgar a palabra ao silenciado continente africano, só visibilizado a través dos Mass Media dunha maneira parcial e paternalista pero carente de voz real. A riqueza en manifestacións artísticas e culturais e o profundo proceso de cambio no que está inmersa África, consegue transmitirse a través do uso consciente do dispositivo cinematográfico en todas as películas deste autor.

Película imprescindible, escapa das simplificacións ao uso Norte-Sur, dunha énfase interesada na corrupción dos actores locais⁵⁰ e das manidas opinións sobre a globalización. A través de ideas simples da xente corrente, opostas a ampulosas demostracións de retórica de avogados e testemuñas profesionais, Sissako mostra a realidade africana en toda a súa complexidade, tomando ángulos diversos que conseguen transmitir a dor, a crítica e a esperanza. O director que foi presidente do 60 Festival Internacional de Cannes, entrevistado por tal motivo por Olivier Barlet para *Africultures*⁵¹, declara abertamente a obriga de combate do cineasta, a necesaria actitude crítica no seu traballo artístico, inevitablemente supeditado ao ético. A razón é que “combate” do cineasta non é

⁵⁰ Abdeharrame Sissako: “Cando desde os Mass Media se fala de África estase a falar máis da corrupción que da responsabilidade do Banco Mundial. Eu quería falar do que non se fala habitualmente; sobre a responsabilidade destas grandes institucións.”

Videoconferencia do director no *55th Robert Flaherty Film Seminar*, “*Witnesses, monuments and ruins*”, Universidad de Colgate, Hamilton, NY. 26-29 de xuño de 2009.

Apuntamentos e tradución da autora.

⁵¹ Olivier Barlet, “LE TRAVAIL CRITIQUE N'EST PAS FAIT”, entretien d'Olivier Barlet avec Abderrahmane Sissako, jury au 60e festival de Cannes. *Africultures*, 2007. <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=5958> (última consulta: 31/01/2010).

“o combate da análise constante dunha cousa. O verdadeiro combate dun cineasta é a súa existencia no tempo como cineasta⁵². É necesario reflexionar se fixemos todo o posible para facer películas. O día no que se faga unha análise sincera (...) comprenderemos moitas máis cousas”.

Esta análise, este traballo crítico que aínda está por facer é unha obrigación e unha responsabilidade dos cineastas. Continúa Sissako:

“Temos sempre a tendencia a buscar responsabilidades nos outros. A responsabilidade é sempre “nosa” (...) compartida. Creo que esta parte de responsabilidade non está totalmente asumida. Existen imaxes (...) pero falta a análise adecuada”.

Bamako en concreto e toda a súa obra en xeral non é senón a demostración de que é posible un traballo crítico no artístico. Películas como estas representan un sopro cálido que nos atrapa e nos obriga a posicionarnos, a pensar, a coñecer o oculto sen oprimirnos con bombardeos visuais e/ou de contido. En fin, fermosos ensaios poéticos para os homes e mulleres do presente.

⁵² Léase a maneira de traballar de Moore e outros na súa estela clásica e aseverativa.

DIFERENTES OLLADAS? REALIDADE MIGRATORIA NO CINE CONTEMPORÁNEO: FATIH AKIN E TONY GATLIF.

Beatriz Leal Riesco
Universidade de Salamanca
e-mail: leal78@usal.es

A realidade industrial acompañou o cine mesmo desde as súas orixes hai xa máis dun século. Remontándonos aos seus primeiros tempos, dúas son as motivacións polas que xurdiu: como nova atracción de feira e como manifestación do progreso científico-técnico, capaz xa de representar a realidade en movemento. Ambas tiñan unha clara motivación económica e industrial ligada ao incontrolado e desmesurado desenvolvemento da época. Co paso do tempo, as posibilidades que se lle foron abrindo ao medio cinematográfico a través da evolución da ficción e do documental estiveron a se ampliar de continuo ata límites insospeitados. A súa potencialidade actual vai máis aló do mero entretemento ou da exhibición progresista da ciencia cos seus novos achados (realidade virtual, mellora das calidades visuais e sonoras do cine que non se imaxinaban pouco tempo atrás, grazas ao dixital...) sendo capaz de mostrar realidades, contar historias, educar, provocar, mover á acción, espertar soños durmidos... De todo isto e de moito máis é capaz o cine que, como se atreveu a insinuar George Steiner nun acto de traizón á literatura e á música, ás que el sempre considerou artes maiores, [o cine] “é quizais a forma de arte maior do século XX”⁵³.

Efectivamente, se quixésemos proxectar calquera historia do século pasado, sexa esta social, artística, antropolóxica, de xénero, industrial, filosófica, ética ou económica, o cine resultaría unha fonte e documento privilexiado e inexcusable para facelo. Ademais dos valiosos documentos escritos e doutros audiovisuais, o cine ofrece a posibilidade concreta de amosarnos a través da súa elaborada linguaxe e da súa realidade como produción cultural, industrial e artística a historia, esta vez sen adxectivos cualificativos, do século XX. Debido a tal calidade de produción industrial algúns estudosos trazaron unha historia económico-industrial do medio desde o seu nacemento. Non é este o suposto que nos interesa. No caso concreto que agora nos atingue, é a capacidade do cine como “testemuña” da historia e como “creador”

⁵³ George STEINER, *ERRATA. El examen de una vida*. Siruela, Madrid: 2001.

de relatos a que resulta pertinente. Os sucesos económicos das últimas décadas encontran un narrador fundamental neste medio que cando se preocupa conscientemente⁵⁴ por cuestións contemporáneas resulta fonte principal de análise da problemática económico-social do presente.

Acoutando máis para cercar o obxecto que nos interesa, é evidente que a realidade migratoria de fins do século XX e principios do XXI aparece en numerosas producións dos últimos anos. Interese similar se dá por parte de institucións públicas e produtoras independentes que, conscientes da puxanza do fenómeno migratorio e diaspórico, potenciaron a realización de películas que poidan chegar a públicos diversos integrando así novas capas poboacionais con identidades diferentes á predominante nos países de “acollida”⁵⁵.

A ampla produción cinematográfica sobre a diáspora, seguida por un corpus crítico e teórico crecente sobre o tema, ten de se englobar dentro dun grupo de obras culturais e artísticas preocupadas por fixar e desentrañar a realidade nómade móbil de gran parte da poboación mundial actual. Se aínda que o trasvasamento poboacional entre continentes e países non é un fenómeno novidoso dos séculos XX e XXI, si é un dos factores que definen a xeografía económica e social do presente globalizado. Ante esta realidade contemporánea do aumento de movementos migratorios causados por razóns fundamentalmente económicas,⁵⁶ o cine non permaneceu insensible. A necesidade sentida polo medio de retratar a realidade, opinar sobor dela e ofrecer narracións alternativas ás que nos ofrecen os Mass Media co seu discurso monolítico e conservador do *status quo* foise dando tamén neste campo económico-migratorio. Algunhas destas producións foron conseguindo ofrecer historias e relatos que representan mundos descoñecidos para os espectadores adormecidos na corrente audiovisual de estigma hollywoodiense. Desta maneira, lograron satisfactoriamente acercarse a ese público ávido en coñecemento e crítico coa súa época que demanda novas propostas.

Dentro do cine caracterizado como “da emigración” existe unha serie de directores africanos emigrados en Europa que tomaron especialmente en

⁵⁴ A análise deductiva de películas que non se ocupan directamente do fenómeno económico non interesa neste caso.

⁵⁵ Nótese a ironía deste concepto cando, na súa inmensa maioría, os países receptores non mostran máis que rexeitamento e incompreensión cara aos seus novos habitantes.

⁵⁶ Independentemente da súa motivación máis inmediata como pode ser a brutalidade dunha guerra, un desastre ecolóxico e tantos outros casos posibles.

conta a capacidade do cine para chegar a un público numeroso de forma inmediata. Destacado e reconecido internacionalmente é o grupo dos *beurs*⁵⁷ en Francia. Se ben a primeira vaga destes cineastas “emigrantes” empezou a dirixir na década dos setenta, é hoxe en día cando realizadores novos pertencentes á 2ª e 3ª xeración están ofrecendo un conxunto de obras que pola súa calidade e número resultan fundamentais. Coa súa persoal maneira de acercarse a fenómenos ligados á experiencia da emigración e á diáspora, estes grupos de directores están cambiando a percepción de certos estereotipos, lugares comúns e prexuízos mantidos durante anos. A súa produción, ocupada na negociación e afirmación de novas identidades, na expresión de novas maneiras de ver e sentir o mundo e na crítica ao sistema occidental desde o seu mesmo interior, conforma un conxunto de obras axeitado para reflexionar sobre as implicacións humanas, económicas e artísticas dos pobos e dos individuos que emigraron.

A esta xeración, xa nacida en Europa ou trasladada en idade temperá a ela, que se ocupa da tarefa de construción de identidades complexas e de múltiples capas fronte a estereo/tipos amplamente aceptados e poucas veces cuestionados, pertencen dous casos únicos e paradigmáticos: o alemán de ascendencia turca Fatih Akin e o arxeriano de familia xitana e nacionalizado francés Tony Gatlif⁵⁸. A peculiaridade que une a ambos reside en servirse da música para afondar en temas como o desarraigo, as diferenzas culturais e indentitarias das comunidades minoritarias, a dificultade do entendemento e ao mesmo tempo a imperiosa necesidade do mesmo, as contradicións entre as maneiras de enfrontarse á vida das diferentes xeracións de emigrantes, etc. As motivacións económicas que levaron nun primeiro momento á experiencia da emigración pasan a se converteren, a través do cine e da música, en reflexións sobre mundos relegados ás marxes da información diaria nos medios de comunicación e reducidos a meros titulares anecdóticos sen intención profundadora ningunha. Os

⁵⁷ Término familiar que se aplica aos descendentes dos emigrantes do Norte de África instalados en Francia. “A palabra *beur* coa que se fai referencia aos descendentes da primeira xeración de inmigrantes magrebís en Francia procede da inversión da palabra *a-ra-beu* que se converte en *beu-ra-a* e logo en *beur*. Este apelativo xa reconece implicitamente o complexo estatuto duns habitantes de Francia, nados ou cando menos criados no país, incluso nacionais franceses en moitos casos, pero que mesmo sen teren emigrado eles mesmos non deixan de estar vinculados ao feito migratorio, herdado dos seus pais, os auténticos inmigrantes”. En MONTERDE, E., *El sueño de Europa, cine y migraciones desde el Sur*. Festival de Granada Cines del Sur, Junta de Andalucía y 8 y 7, Madrid: 2008. Nota 20, p. 39.

⁵⁸ Naceu en Argel en 1948, onde paou a súa infancia. Debido á guerra da independencia tivo que emigrar a Francia, país no que reside permanentemente.

mundos que representan obrígnanos, a través de dúas linguaxes artísticas tan poderosas como o cine e a música, a acercarnos a novas realidades e culturas que forman parte da Europa actual. O tratamento que ao fenómeno migratorio se lle vén dando no audiovisual difire na ficción e no documental. En cada un deles as posibilidades e oportunidades son únicas e diferentes⁵⁹.

1. DOCUMENTAIS sobre EX-COMBATENTES norteafricanos.

Antes de adentrarnos nas obras dos dous autores apuntados, é interesante facer unha parada e tratar, aínda que sexa moi por enriba, un curioso grupo de documentais realizados en Africa, Francia e España⁶⁰ que se ocupan dos combatentes norteafricanos nas guerras europeas do século XX, posteriormente esquecidos polos países que se sirvieron deles. Esta emigración bélica forzada na época colonial de habitantes das colonias africanas de Francia e España que foron empregados nas súas contendas bélicas⁶¹ representa un lacerante exemplo do uso que a metrópole fixo dos seus pobos sometidos. Se ben é certo que esta realidade non se coñece tanto como a emigración motivada pola necesidade de man de obra na reconstrución posterior de Europa, o recrutamento forzado de millóns de persoas foi condición necesaria para acabar a guerra e comezar o proceso que desembocaría no mundo actual tal e como o coñecemos.

A través destes documentais conseguíuse mobilizar opinión pública acerca do dereito dos ex-combatentes a reivindicar as súas pensións. Púxose a andar un proceso para aprobar unha lei que lles reconecese o dereito á pensión e tamén ao seu aumento proporcional ao crecemento do nivel de vida (que os nacionais si tiñan xa reconecido e disfrutaban). A realidade é que a reparación da desigualdade entre os nacionais galos e os magrebís e africanos antigos combatentes chegou demasiado tarde. A lei que lles reconecía o seu dereito íntegro aprobouse no 2007, afectando a uns 80.000 veteranos ou ás súas viúvas, menos dun terzo dos soldados do Magreb e África enrolados para loitar contra o nazismo na II Guerra Mundial. As súas pensións foran conxeladas polo xeneral Charles de Gaulle. Naquel intre e no mellor dos

⁵⁹ Fatih Akin, coñecido sobre todo polas súas películas de ficción, realizou un belo exercicio documental sobre os sonidos de Estambul en 2005 (*Crossing the Bridge: The sound of Istanbul*). Esta obra vains servir para, comparando as estratexias que desprega no mesmo coas das súas ficcións, entender con maior detalle as posibilidades de ambos os dous formatos.

⁶⁰ Na estela do primeiro.

⁶¹ II Guerra Mundial e Guerra Civil española.

casos, os veteranos cobraban o 30 por cento do que percibían os franceses. Unha vez máis demóstrase a maneira interesada, paternalista e inhumana que segue tendo a metrópole coas súas ex-colonias no suposto mundo igualitario no que vivimos. Malia que a aqueles soldados non se lles pediu opinión á hora de elixir estar nun ou no outro bando, a orde socio-económica e política do momento colonial obrigounos a tomar activamente partido, algo por outra banda que os países europeos veñen esquecendo intencionadamente. Un certo movemento no documental en Francia e en África conseguiu cando menos visibilizar a realidade das pensións, malia que unha precaria situación de grande cantidade de pensionistas arxerianos e marroquís acabou por se modificar con demasiado retraso. Velai o caso de obras franco-africanas (director de orixe africana e produción desde ou con Francia): *Tasuma, le feu*, de Kollo Daniel Sanou (2003, Burkina Faso) e *Dans les tranchées l'Afrique. L'aventure ambiguë*, de Florida Sadki (2004, de orixe senegalesa).

Da importancia que o movemento provocou é mostra a película de ficción francesa, triunfadora dos César de 2006 e nominada a mellor película de fala non inglesa nos Oscars 2007 *Indigènes* de Rachid Bouchareb. Sendo fieis á verdade, esta obra parece ser que foi o verdadeiro detonante da modificación da lei en Francia. A cinta, situada no ano 1943, retrata a composición multiétnica e racial dos combatentes franceses fronte aos nazis. Esta viaxe “nada voluntaria nin gratificante (...) de catro deses 130.000 “indíxenas” que percorrendo os escenarios bélicos de Italia, da Provenza, dos Vosgos e Alsacia”⁶² ofrécenos a posibilidade de pensar acerca do noso presente a través dunha historia até agora silenciada. Recuperando a memoria de loitadores arxerianos e senegaleses na súa meirande parte, outorgámoslles o recoñecemento que merecen por teren sido tamén eles os que defenderon Europa da “ameaza nacionalsocialista”. Sen a súa contribución os valores democráticos preconizados polo bloque aliado na II Guerra Mundial non se terían chegado a defender e impor. Desde España e facéndose eco dunha realidade semellante (os marroquís e bérberes que loitaron no exército franquista) Driss Deiback filmou un documental na mesma liña: *Los perdedores* (2006), con boa acollida e distribución principalmente en televisión.

Tralo apuntado resulta de todo punto evidente o papel que o documental ten para traer á palestra realidades lacerantes e de motivación claramente económica. Desta maneira o caso do impago de

cantidades ás que teñen dereito ex-combatentes que arriscaron a súa vida obrigados por uns países que agora lles dan a espalda, presenta indubidablemente unhas boas probas das posibilidades testemuñais pero tamén combativas do mesmo.

2. TONY GATLIF e FATIH AKIN.

Atopámonos diante de dous autores de gran talla e recoñecemento internacional que acadaron os seus maiores éxitos nos últimos anos. A característica que os emparella é o ocuparse do fenómeno migratorio en toda a súa complexidade. A peculiaridade fronte a outros directores de cine que trataron a realidade dos emigrantes desde múltiples perspectivas e abarcando un amplo espectro de temas, é o seu emprego da música como vehículo a través da cal dialogar sobre problemas de identidade das comunidades minoritarias e sobre a emigración e/ou a diáspora forzada das mesmas. Por outra banda, o seu quefacer cinematográfico fainos reflexionar verbo do papel que a arte ten para comunicar e transmitir a seres humanos pretendidamente diferentes e irreconciliables dando a coñecer outras realidades e mundos.

O alcance que conseguen nas súas obras sobre temática migratoria (simplificando en exceso) débese a diversos factores, entre eles, ao seu peculiar e sabio manexo do relato, ao coñecemento desde dentro da realidade humana do emigrante e, en especial, á acertada inclusión de melodías e temas musicais capaces de evocar e convocar elementos artísticos, culturais e emocionais con mestría. Neses momentos nos que o diálogo semella que vai ser de todo imposible é cando a música sae ao encontro da palabra e da imaxe para rescatar o ser humano na súa núa mesmidade. A través de melodías, ritmos e cadencias de/móstrásenos que o encontro é en verdade posible. Nas máis recentes producións dos dous cineastas podemos apreciar a consciencia do contido e a riqueza cultural da música, unha das marcas identitarias de maior calado independentemente da comunidade de orixe. Porque a ningún se lle escapa ata que punto, xeito e medida a música é capaz de concitar que as xentes se escoiten, obrigándose, irreflexivamente quizais pero tamén cun empeño total do seu ser, a ir detrás dunha verdade humana máis alá de ideas preconcebidas e de lugares comúns. Esta capacidade de “desvelamento” do musical, irracional en si mesmo na súa formulación, é empregado nun man a man coas outras posibilidades do medio audiovisual con sensibilidade e clara intencionalidade artística por Gatlif y Akin, tal e como veremos deseguido.

A. TONY GATLIF (Arxel, 1948)

⁶² En MONTERDE, E., *El sueño de Europa, cine y migraciones desde el Sur*. Festival de Granada Cines del Sur, Junta de Andalucía y 8 y 7, Madrid: 2008. P. 45.

*A música é a liberdade que me dá a inspiración para facer as miñas películas, a inspiración para ir ao encontro dos demais no mundo.*⁶³

Este artista nacido en Alxer, nacionalizado francés e de ascendencia bérber e xitana andalusí, ten ás súas costas unha vida tumultuosa que o levou a emigrar aos 14 anos desde Alxer a Francia pola guerra de independencia e, pouco despois, de Marsella a París fuxindo dun matrimonio amañado por seu pai. A súa produción demostra cómo o coñecido como Tony Gatlif⁶⁴ é un exemplo da existencia de camiños aínda inexplorados á busca dunha síntese de sonido e imaxe no audiovisual. Seguindo esta premisa, tanto nos documentais que realizou para a televisión como nas súas ficcións cinematográficas, demostra a importancia que para el ten a música na linguaxe cinematográfica e na propia vida.

Debido á súa recoñecida paixón pola música e a unha certa vocación de “heraldo” do seu pobo de orixe -o xitano⁶⁵- Gatlif realizou desde os anos oitenta películas sobre a diáspora xitana e sobre o problema migratorio. Non obstante, non foi ata a última década cando a súa produción pasou a ser amplamente coñecida debido a obras da importancia e calado de *Swing* (2001) e *Exils* (2005).

Ao longo dos anos ,ademais doutras razóns, o aspecto errático do pobo xitano situou este colectivo fóra do discurso dominante, que só moi en parte logrou dar a coñecer a súa cultura e costumes. Este rescate da cultura xitana é a que Gatlif aborda servíndose da súa manifestación cultural máis coñecida e aplaudida: a música xitana.

Case como se estivésemos ante unha “variación e fuga” de Bach ou ante unha improvisación jazzística (símil que el sen dúbida apreciaría máis tendo en conta a súa paixón por este estilo) nas películas antes apuntadas Gatlif permanece fiel á tese inicialmente proposta na súa magnífica *Gadjo Dilo* (*O extranxeiro tolo*, 1997) onde plantexaba a busca das raíces dun “estranxeiro” nunha comunidade xitana romana. Ata o momento presente esta é, sen dúbida, a súa obra

⁶³ Entrevista a Tony Gatlif, “extras” da película *Swing* (2002). Divisa Home Video, 2005.

⁶⁴ En realidade Michel Dahmani.

⁶⁵ A peculiar situación do pobo xitano dentro de Europa non cambiou substancialmente ao longo dos anos. Como acertadamente apunta Ien Ang, os xitanos son “un dos “outros” máis antigos dentro das fronteiras europeas, un grupo de xente cuxo estatus inferior non cambiou en séculos, debido a que non forman ou pertencen a unha “nación””. Ien Ang, ‘Hegemony-in-trouble: Nostalgia and the Ideology of the Impossible in European Cinema’, en D. Petrie (ed.). *Screening Europe: Image and Identity in Contemporary European Cinema*, British Film Institute, Londres: 1992. P. 29.

mestra, onde xa a música é un dos protagonistas principais do filme, funcionando como vínculo entre Gadjo e a comunidade e como vehículo de comprensión de realidades diversas. Nas súas posteriores realizacións, a música continúa a se elevar como protagonista indiscutible dos mesmos, tal como é o caso da música xitana andaluza en *Volver* (2000), do jazz *manouche*⁶⁶ en *Swing* (2002) ou das músicas norteafricanas en *Exils* (2004). En todas elas existe un interese por marcar o carácter híbrido e en continua evolución da linguaxe artística servíndose da música, así como do valor “da música como vínculo entre comunidades distintas”⁶⁷. Tomaremos *Swing* como centro da nosa análise posto que as ferramentas que desprega son as que se repetirán en gran medida en *Exils*. Non estamos ante un uso innovador da banda de son no formal en oposición, diálogo ou contrapunto á banda de imaxe, pero si da primacía da música que non é senón un dos protagonistas principais da cinta. A música *manouche*, inmortalizada para máis amplos públicos por Woody Allen en *Acordes e desacordos* (*Sweet and Lowdown*, 1999) onde un magnífico Sean Penn daba vida a Django Reinhardt, é aquí a depositaria do legado vivencial, cultural e histórico dun grupo de xitanos desprazados na época nazi que residen na actualidade nunha barriada residencial de Francia. A necesidade de adaptación ao novo medio, a contradición de que un pobo nómada obrigado a fixar a súa residencia e os problemas xeneracionais, atopan a súa expresión a través das melodías xitanas da virtuosa guitarra de Tchavolo Schmitt (Miraldo na película), dos seus compañeiros músicos cando quedan para tocar ou dos incipientes acordes de Max, o neno que se introduce na comunidade e funciona como intermediario entre o pobo xitano e a sociedade francesa máis “tradicional”. A música, ese latexo continuo da película é o seu acerto; no concerto improvisado na caravana de Miraldo xúntanse persoas de procedencias dispares e de culturas diferentes, conversando nun frenético sucederse de melodías e ritmos demostrando cómo a mestura enriquece e cómo a arte é un instrumento poderoso de encontro.

Gatlif, en fin, é un revolucionario na maioría das súas obras ao posicionarse abertamente co son ante a vella controversia que confrontou a imaxe con aquel e que tradicionalmente se liquidou a favor da primeira. Aínda que, verdadeiramente, non se trata neste autor de traballar o son en toda a súa potencialidade senón que é a música o obxecto central da súa atención. A música é a súa paixón e coñece o que pode conseguirse con

⁶⁶ Institucionalizado polo guitarrista Django Reinhardt e polo violinista Stéphane Grappelli.

⁶⁷ Entrevista a Tony Gatlif, “extras” da película *Swing* (2002). Divisa Home Video, 2005.

ela. Neste senso declara ao falar de *Swing* que “a música dos *manouches* é subversiva. Unha música que non se aprende cos ollos na partitura, senón co corazón e co oído”. Na súa obra conseguiu que as nosas capacidades auditivas se manteñan continuamente alerta. Frente ao habitual esquecemento do sonoro na experiencia cinematográfica a causa dun inconsciente despreocupado e adestrado para apreciar practicamente só aquilo que enfatice a imaxe, nas películas de Gatlif se lle esixe ao espectador toda a súa atención. Desta maneira, segue e pode chegar a comprender aquilo que está contido na música e que “é” música.

B. FATIH AKIN (Hamburgo, 1973)

En comparanza coa carreira de máis de tres décadas de Tony Gatlif, Fatih Akin é un novo realizador que apenas ten no seu haber un puñado de producións. Porén, todas elas son dunha indudable calidade e rigor estético e ético á hora de ofrecer un discurso coherente na súa complexidade sobre as contradicións, problemas e finalmente entendemento entre as diferentes comunidades e xeracións de emigrantes que viven en Europa, así como da súa confrontación co lugar de orixe (neste caso Estambul). Estamos, por tanto, perante unha figura clave no panorama cinematográfico europeo “entre dúas augas”⁶⁸, pois a súa mirada (e oído) sitúanse aos dous lados desa fronteira natural que é o Mediterráneo e que ten a súa imaxe natural para a importante comunidade turca en Alemaña nas dúas ourelas que o Bósforo separa irmanándoas e cuestionando a súa esencia.

O rol que ten Turquía nas súas películas convértease nunha presenza constante nas mesmas, aparecendo como imaxe ideal, realidade urbana ou espazo onde nacen e conviven músicas inesquecibles e únicas. A declaración de principios que encontramos no seu primeiro longo de ficción (*Contra a parede, Gegen die Wand*, 2004)⁶⁹ que revolucionou o panorama europeo ao presentar os conflitos das novas xeracións de turco-alemáns e a súa confrontación coa orixe: Estambul, dase tamén na recente *Ao outro lado (Auf der anderen Seite*, 2007), filme de máis complicado tecido narrativo e menos propensa aos desaxustes no seu ritmo expositivo. A música como espazo de reflexión persoal, de procura do sentido da identidade propia e

⁶⁸ Porén, o autor declarou en reiteradas ocasións non ser catalogado como un director “étnico” ou representante da comunidade turco-alemana á que pertence senón el mesmo ou “en todo caso, o novo Scorsese”. Así, entre outros, en “Heimat ist ein mentaler Zustand: Solino, Scorsese und die Globalisierung”: Fatih Akin im Gespräch mit Michael Ranze, *epd Film*, 11 (noviembre 2002).

⁶⁹ Esta película logrou o Oso de ouro no Festival de Berlín en 2004 á mellor película e ao mellor director.

de desenvolvemento das potencialidades propias sen negarse a un mesmo é un dos motivos repetidos nas súas obras. Non nos estraña, polo tanto, a sentida homenaxe que das músicas de Estambul fixo no seu fortemente evocativo documental *Crossing the Bridge: The sound of Istanbul* (2005). Nel fai un percorrido por espazos da grandiosamente humana cidade que é Estambul, guiándonos nun deambular no que as diversas músicas da cidade nos serven de acompañantes explicándonos unha historia urbana feita de sons e seres humanos. A riqueza inmensa das súas melodías, tons e músicos non deixa de sorprender o estranxeiro acostumado a escoitar sempre a música “domesticada” que lle ofrecen os uniformizadores Media en todo o planeta. Desde o hip-hop ao rap, pasando pola música tradicional turca revisitada, o rock, a xitana ou os músicos da rúa... todo é Estambul, como o son tamén os seus autores. As conversacións con eles debullan, a través do musical, temas tan pertinentes como a cuestión turca, a ambivalente posición do país entre Europa e Asia, os conflitos dos diferentes grupos sociais e culturais... tal e como di ao inicio o guitarrista alemán Alexander Hacke, alter ego de Akin: „veño a gravar os sons desta cidade que me fascina para capturar o seu son e entendela mellor“. E en verdade que o intenta con todas as súas forzas pero deberá acabar recoñecendo que „non conseguín ir máis alá da superficie, pero enamorándome da música de Estambul“. Pois ao final isto é o que queda: un amor por músicas increíbles e pola cidade que as fixo posibles..., un canto á convivencia e á arte. Non en balde as palabras da última canción que escoitamos son:

„Se ao menos fose un rousinol, que habitara no teu xardín,

todas as cancións as cantaría para ti.

No lle quedarían forzas á miña alma

para facer a guerra“.

A claridade expositiva deste documental en canto ao seu propósito (dar a coñecer os sons de Estambul cruzando a ponte e chegar ao que non é Europa) é a melodía latente ou evidente das súas obras de ficción. A incompreensión entre xeracións de emigrantes ten sempre a música como contrapunto do visual. En *Contra a parede*, os excursos anti-narrativos do grupo que toca na ourela do Bósforo melodías tradicionais turcas non fai máis que evocar o país e a comunidade de orixe, demostrando os problemas de adaptación dos emigrantes e as diferentes maneiras de enfrentarse á existencia dunhas raíces que non se poden ocultar. A viaxe final dos protagonistas a Estambul nos dá claves de identidade, sen embargo, nos momentos de maior carga emotiva e narrativa a

música non aparece, funcionando como un rumor que nos dirixe de maneira inconsciente. Diríase que o director ten unha persoal banda sonora que optou por non empregar para connotar imaxes e persoas, logrando un contrapunto fortemente evocador entre a narración de ficción e os momentos musicais antinarrativos intercalados.

No que ata o presente é a súa última longametraxe de ficción⁷⁰, *Ao outro lado*, Fatih Akin compón un quebracabezas de historias e personaxes no que o musical queda diluído nunha potente trama de múltiples fíos e enlaces pretendidamente casuais en sintonía coas coñecidas producións firmadas por Guillermo Arriaga⁷¹. Para desprazármonos „dun ao outro lado“ non se serve en ningún momento da música. Esta opción estilística sorprende tendo en conta a súa anterior produción. Porén, non está quizais senón outorgando un connotado sentido a esta decisión de permanecer en silencio. Agás a canción que soa na primeira e na penúltima escena (a mesma repetida para mostrar cómo o resto da cinta lle outorgou sentido en clara referencia ás estratexias narrativas de Arriaga) a película na súa totalidade caracterízase por unha falta de apoio no musical. Salvo a música que soa nos pubs da noite de corte rock alemán sen referencia ningunha ao especificamente turco, non recorre como nos filmes antes anotados á ningunha melodía extra ou diexética.

A presenza da música pode ser potente, pero non o é menos a súa consciente ausencia: quizais está querendo facernos notar e valorar a importancia da música, renunciando premeditadamente a ela? A potente forza narrativa verbal e visual da que fai gala Akin nesta obra opresiva e intimista, onde a pulsión de amor e morte é o seu tema principal e a súa orixe, sitúase nun plano de reflexión tal que impide calquera pequeno disfrute que derive dunha melodía.

Esperando a ver qué rumbo toma na súa próxima película, algo é evidente: a música será ou non será, pero estará presente, definindo identidades, componendo historias e ofrecendo novas realidades.

⁷⁰ En 2009 estrenouse en Cannes, gañando o Premio Especial do Xurado, *Soul Kitchen* (2009), realmente a última longametraxe de ficción de Fatih Akin. En España púidose ver en pre-representación en novembro no Festival Internacional de Cine de Xixón pero aínda seguimos esperando a súa estrea comercial.

⁷¹ Nos créditos do filme de Fatih Akin aparece en agradecementos o nome de Guillermo Arriaga, coñecido escritor, guionista, produtor e director mexicano. Como guionista firmou películas tan relevantes como *Amores Perros* (2000), *21 gramos* (2004), *Babel* (2006), as tres do director [Alejandro González Iñárritu](#) e *Los tres entierros de Melquiades Estrada* (*The Three Burials of Melquiades Estrada*) Tommy Lee Jones, 2005).