

Lo no-ideológico en tanto que verdad.

Santiago López Petit

Introducción

La lucha ideológica, en un sentido tradicional, era una actividad crítica que se inscribía dentro de lo que constituía verdaderamente su marco general: la lucha de clases. Desde esta perspectiva, la lucha ideológica era una lucha perfectamente definida en defensa de los intereses objetivos del proletariado. Existía un enemigo claro (la burguesía), un objetivo (la revolución) y un horizonte (el comunismo), y el enfrentamiento como tal estaba organizado a partir de las llamadas organizaciones obreras. En la concepción marxista-leninista la lucha ideológica, en tanto que un momento de la lucha de clases, requería una dirección política, y esa dirección política se concretaba en el partido político que se responsabilizaba de ella.

La lucha ideológica se entendía como un enfrentamiento contra la ideología burguesa que impregnaba toda la realidad, ya que como Marx había mostrado, “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”¹. En este combate, el concepto de alienación - y todos los demás conceptos asociados como falsa conciencia, totalidad etc. - jugaba un papel fundamental puesto que permitía construir un discurso crítico que no dejaba nada afuera. La denuncia de la alienación en sus diferentes expresiones (religiosa, política, económica...) permitía plasmar la lucha ideológica. Y dicha lucha alcanzaba en la denuncia de la alienación económica su auténtico cenit, ya que como es sabido, todas las alienaciones se originaban, en última instancia, como consecuencia de la alienación económica, de la explotación capitalista. De aquí que la lucha ideológica tuviera en la crítica de la economía política su objetivo principal, lo que impedía confundir la crítica marxiana con una crítica moralista o simplemente desmitificadora. La lucha ideológica culminaba en una comprensión científica de su objeto (Gegenstand), es decir, de la realidad capitalista pero no como una pura manifestación (Erscheinung), sino en su proceso de constitución mismo².

Con todo para la crítica de la economía política, la realidad no era aún el verdadero problema. Por esa razón afirmamos que la antigua lucha ideológica hoy está desfasada ya que no llega a atacar la realidad. Como mucho, y en su forma más respetable, es contrainformación. Ante su invalidación caben dos posiciones: su abandono, que es lo que hará la socialdemocracia o la insistencia en ella, que será la vía seguida por la izquierda anticapitalista clásica. Creemos que ambas opciones son inútiles. Creemos que se debe ensayar una nueva formulación. La hipótesis será la siguiente: la lucha ideológica tiene que ser sustituida - por lo que entrevemos - será *el combate del pensamiento*.

De la crítica de la economía política a la crítica política de la realidad.

Para empezar a circunscribir el combate del pensamiento podemos acercar tres citas complementarias:

¹ Marx, K.: *L'idéologie allemande*. Paris, 1970, pag. 74

² Ver una muy buena discusión de esta especificidad de la teoría de Marx en Haug, W.F.: *Vorlesungen zur Einführung ins Kapital*. Baden Baden, 1974. pag. 184

“No lo sabes, pero estás en guerra, y las batallas ya no se desarrollan en espacios lejanos, sino en tu propia cabeza. El objetivo ya no es matarte, sino controlarte para convertirte en un zombie de la sociedad de consumo. Las balas ya no apuntan a tu cuerpo, sino a tus contradicciones y vulnerabilidades psicológicas. Los titulares, las imágenes direccionadas, la información manipulada, son los misiles de última generación que las grandes cadenas mediáticas y la publicidad disparan con demoledora precisión sobre tu cerebro convertido en teatro de operaciones de la sociedad de consumo. Estás en medio de una guerra y eres el blanco principal, pero no lo sabes. Las operaciones ya no se trazan a partir de la colonización militar para controlar un territorio, sino a partir de la colonización mental para controlar tus emociones y direccionar tu conducta”. Fragmento construido a partir de la web de contrainformación: <http://www.iarnoticias.com>

“Cuanto más virtual se es, más dinero se gana; cuanto más alto se sube en el mundo de las ideas - la noosfera, - más recompensa se obtiene en el mercado. Pronto no habrá diferencia entre el pensamiento y los negocios, el dinero recompensará las ideas que acercan el futuro más espléndido, el futuro que decidiremos comprar.” Frase de un famoso gurú promotor de la autollamada cultura empresarial.

“Un museo tiene que ser un lugar donde se generen grandes ideas y al mismo tiempo donde se celebran las grandes conquistas. Una fábrica de ideas silenciosa que también sirva como santuario no estático.”

Richard Armstrong director del Museo Guggenheim. Entrevista en *El País* del 11-7-2009

Se trata de tres fragmentos que recogen la centralidad de las ideas en su relación a la economía, a la cultura, al control... El combate del pensamiento trataría de nombrar este nuevo espacio productivo, y sin embargo, ese planteamiento resulta muy insatisfactorio. Decimos que sólo somos capaces de entrever qué es el combate del pensamiento porque *su definición misma forma parte del mismo combate del pensamiento*. En una primera aproximación se podría afirmar que este nuevo carácter productivo de las ideas coincide con la despotenciación de la crítica, con la profundización de la crisis del pensamiento crítico. Pero no es exactamente así. La despotenciación no es consecuencia de un estar perdidos y sin referencias. El debate modernidad/postmodernidad se ha quedado atrás con la entrada en la época global. La despotenciación de la crítica radica en que sabemos muy bien qué hay que combatir pero no sabemos cómo hacerlo ni desde dónde hacerlo. Evidentemente, estas nuevas condiciones hunden la lucha ideológica en su sentido tradicional.

Esta impotencia es, por tanto, una impotencia activa cuyo origen reside en el hecho de que la realidad misma se ha convertido en nuestro problema. Voy a poner un ejemplo. Durante las recientes protestas contra la mercantilización de la universidad, un grupo de estudiantes ocupó la sede central del banco de Santander. En el hall del banco yo como profesor improvisé una clase sobre la precariedad, el funcionamiento del dinero como código que organiza nuestra vida etc. La ocupación interrumpió la normalidad del banco que decidió cerrar durante todo el día. Mientras desarrollábamos esta acción sentía una profunda impotencia. De hecho estábamos haciendo lo que se nos permitía ni más ni menos. El límite que la acción tenía parecía inherente a la propia acción. En verdad, el límite nos lo poníamos nosotros mismos. Al lado nuestro estaba un coche expuesto que supongo se sorteaba a los clientes. Si

hubiéramos roto los cristales del coche, si lo hubiésemos destruido... la policía habría entrado en vez de quedarse fuera. Seguramente nos hubiese detenido. Con ello ¿habríamos conseguido ir más allá de esta sensación de impotencia? No lo creo. Porque en el fondo sabemos que destruir el coche allí expuesto tampoco sirve de mucho. Pero entonces... En este punto se nos acumulan las preguntas y se nos hace un nudo en el estómago. En este punto sentimos que estamos frente a la realidad. Que estamos intentando atacar la realidad y atravesar la impotencia que nos invade. La despotenciación de la crítica es, pues, paradójicamente una máxima radicalización de la crítica. La crítica debe partir de nuestro propio querer vivir y hacerse colectiva. En mi último libro *La movilización global*³ he tratado de explicar qué conlleva esta radicalización. En última instancia, implica el paso de una crítica política de la economía a una crítica política de la realidad. En relación a la necesidad de este salto decimos que no tenemos armas. La despotenciación de la crítica se concreta entonces así:

- No tenemos armas alude al hecho de que no disponemos de las categorías políticas que corresponden a una época postpolítica como es la época global. Época postpolítica significa “época en la que la intervención que busca la transformación social está bloqueada”⁴.
- No tenemos armas quiere decir también que no somos capaces de definir las condiciones de posibilidad del combate. Establecer el propio campo de combate, estrategias de combate y no simplemente el enemigo.

El primer objetivo para salir de la despotenciación de la crítica consiste, pues, en definir el combate del pensamiento más allá de la mera constatación de que existe una guerra de ideas. El término “guerra de ideas” puede asociarse a la aparición de los llamados *Think Tanks* o centros de estudios ligados a partidos políticos, o a agrupaciones políticas más en general. Para los *Think Tank*, en su versión conservadora especialmente aunque no solo, el juego democrático es un mercado de ideas donde cada grupo hace lobby para poder imponer sus propios intereses. Para vencer en esta guerra de intereses, hay que vencer antes en la guerra de ideas. El combate del pensamiento no es, si embargo, una mera guerra de ideas. Abordar el combate del pensamiento comporta una crítica de la noción misma de mercado de las ideas y de su guerra correspondiente. En otras palabras, el combate del pensamiento supone encarar la que denominaremos la “cuestión más difícil”. En la actualidad *no sabemos qué relación existe entre lo ideológico y la verdad*. Más en concreto: en esta realidad hecha de ideas y que gira en torno a ellas, no sabemos cuándo ni porqué una idea puede llegar a ser peligrosa para el poder. Ciertamente responder a estas preguntas nos obligará a pensar nuevamente qué es la lucha ideológica hoy.

El retorno del concepto de ideología.

¿Tiene sentido calificar una idea de ideológica? Por ejemplo, podemos hacer la afirmación: “la fragmentación del saber tiene un carácter ideológico”⁵. La calificación de “ideológico” se hace aquí en la medida en que se reivindica el

³ S. López Petit: *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid, 2009

⁴ Ver mi escrito *Politizaciones apolíticas* en la revista *Espai en Blanc* n° 3-4, 2009

⁵ Este ha sido el eje en torno al cual ha girado la semana organizada por la Universitat Lliure que surgió en la Universidad de Barcelona (Raval) durante las luchas contra los nuevos planes de estudio (Bolonia). En esta misma revista hay un escrito sobre la Universitat Lliure.

punto de vista de la totalidad. No-ideológico sería, por tanto, el punto de vista de la totalidad en la línea defendida por Lukacs. De ser es así, la ideología se opondría necesariamente a la verdad⁶. Pero el punto de vista de la totalidad no existe en una realidad que se ha hecho multirealidad. No hay un punto de vista privilegiado en una realidad que no permite una rejilla de inteligibilidad única (por ejemplo: esencia / apariencia); una realidad que no posee un proceso central en el que subsumir todos los procesos. La verdad, por tanto, no está frente a la ideología, y sólo podemos afirmar que “no hay hechos sino interpretaciones”. El resultado al que llegamos entonces es que una ideología se opone a otra ideología. ¿Pero qué quiere decir que una ideología se opone a otra ideología⁷? ¿Qué interés puede tener una tal afirmación? Parece claro que se hace necesario abandonar el concepto de ideología puesto que ya no nos sirve. Es como si el concepto de ideología - entendido como falsa conciencia, como reflejo distorsionado - al proliferar quedara inutilizado. Pero el concepto de ideología retorna en la medida en que no “todo vale”. Más exactamente: afirmar que sólo hay discursos, que la realidad se ha hecho ficcional o que la realidad es pura complejidad etc. es justamente la operación ideológica por excelencia, ya que nos separa y aísla de la propia realidad. Por esta razón se puede decir que el concepto de ideología retorna. Pero lo ideológico se ha desplazado y ya no está en la conciencia sino en la realidad. La ideología vuelve *en la materialidad de la realidad*. La ideología es la propia materialidad de la realidad.

La ideología en su materialidad.

El concepto de ideología en Marx es sumamente problemático como es sabido. Inicialmente ideología es sinónimo de falsa conciencia, de distorsión engañosa. Pero la ideología adquiere pronto un cierto carácter de verdad ya que es la expresión en la conciencia de una realidad objetiva, la realidad capitalista. Posteriormente en *El capital*, el concepto de ideología pierde importancia, y el fetichismo de la mercancía que no se confunde con ella opera en el proceso real de la producción. Autores como K. Korsch, en su reivindicación de una concepción materialista pero no naturalista, destacarán que la ideología es una parte de la realidad, no una mera superestructura aparente, y que por tanto “las formas de conciencia no pueden ser suprimidas por el puro pensamiento”⁸. Esta prolongación de Marx - que bien podríamos llamar activista frente a la teoría del conocimiento de Lenin - nos pone de lleno ante el problema que deseamos abordar. Cuando la realidad y el capitalismo coinciden: ¿qué lugar ocupa la ideología en relación con esa realidad plenamente capitalista? ¿qué se ha hecho de ella?

Creemos que Althusser nos ofrece con su concepción de la ideología ligada a lo que él llama la *interpelación* una vía interesante para empezar a pensarla. Althusser, a pesar de que insiste en que la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia, insiste

⁶ Dejamos a un lado las consecuencias que Lukacs saca de este planteamiento. La burguesía tiene una conciencia falsa y, en cambio, la conciencia de clase proletaria que va más allá de la parcialidad, puede ser verdadera.

⁷ Ese es, en definitiva, el punto de partida del análisis del discurso. “Desde un punto de vista cognitivo no tenemos recursos para diferenciar entre esta clase de ideologías más o menos generales y “aceptadas” y las ideologías que están definidas en términos de conciencia falsa... tiene poco sentido llamar a unas verdaderas y a otras falsas en conjunto. T. A. Van Dijk: *Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso*. Semiosis 5 (1980), 43

⁸ Korsch, K.: *Marxismo y filosofía*, México, 1971, pag. 63

en todo momento en su materialidad: las ideas que forman las creencias son actos materiales insertos en prácticas materiales. Este planteamiento se concreta en su tesis central: la ideología interpela a los individuos en tanto que sujetos. El texto clave es el siguiente:

“Sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esa operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que puede representarse con la más trivial y corriente *interpelación* policial (o no): “¡Eh, usted, oiga!”.”⁹

No entramos en todas las interesantes consecuencias que esta teoría comporta, digamos solamente que hay en todo momento una total exterioridad. Basta que el individuo cumpla con los gestos y actos de sujeción ya que, en definitiva, la ideología no pasa por la conciencia tal y como se recoge en la famosa frase de Marx: “ellos no lo saben pero lo hacen”. Zizek retoma el planteamiento althusseriano pero para sostener que no queda nunca clara la vinculación entre los Aparatos Ideológicos de Estado y la *interpelación*, o de otra manera, que no queda resuelto el problema de la internalización de la máquina de poder ritualista¹⁰. Es decir, lo que no queda resuelto es por qué nos giramos cuando oímos que nos interpelan. Zizek intenta resolver el problema apelando al psicoanálisis de Lacan. Antes de la *interpelación* ideológica el sujeto está atrapado por el Otro, existe un deseo de ley que es previo y constitutivo del individuo que se convertirá en sujeto. En una línea parecida Butler¹¹ defenderá que la separación interior/exterior no es tan clara sino todo lo contrario, y propone también la escena psíquica como solución a la paradoja.

Creemos que el enfoque psicoanalítico no acaba de resolver el problema de la internalización porque, en último término, siempre es deudor de la distinción interior/exterior. Hay otro modo de encarar dicho problema. Pasar de la *interpelación ideológica* (constitución del sujeto sujetado) a la *movilización global*¹² (constitución del Yo marca en tanto que unidad de movilización). En este caso la separación interior/exterior no existe como tal ya que se coimplican. No se borra la distinción sino que se radicaliza la tensión puesto que en la unidad de movilización – en el Yo marca que somos cada uno en la medida que gestionamos la vida que tenemos - todo es exterioridad (la interioridad ha sido vaciada). La vida nos constituye y nos encierra en lo que somos, lo que significa que la unidad de movilización no es un simple efecto de un juego de poder (la *interpelación*) sino que se produce como una unidad de sometimiento y de adhesión. Existe en ella una doble ambivalencia consecutiva: 1) dependencia respecto al poder/afirmación de autonomía. 2) Yo-marca/querer vivir. De esta manera, a diferencia de la forma sujeto, se considera también lo que escapa a dicha forma, es decir, el hecho de que la vida privada ahoga. Pero este “resto inasimilable” no está en la conciencia sino en la ambivalencia del propio querer vivir, y es la condición tanto del sometimiento como de la posibilidad de

⁹ Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, 1988

¹⁰ Zizek S.: “¿Cómo inventó Marx el síntoma?” en *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, 2003, pag. 360

¹¹ Butler, J.: *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, 2001

¹² El concepto de *movilización global* es el modo del funcionamiento de esta realidad capitalista de la que hablamos. Ver mi último libro *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid, 2009.

liberación que persiste como malestar social. En definitiva, la movilización global supone un paso más allá respecto a la interpelación por cuanto en este proceso la conciencia ha sido conquistada totalmente. Ahora: “ellos saben que lo hacen y lo hacen” pero sería un error hablar de cinismo aplicado al Yo-marca. Somos íntimamente capitalismo en la propia (auto)constitución. Y, sin embargo, la movilización global implica también un paso menos ya que deja abierto el camino del malestar social y de su politización. Desde el paradigma de la movilización global que proponemos, la ideología adquiere un nuevo estatuto que hay que analizar convenientemente. De momento podemos afirmar que la movilización global produce la realidad, y que a su vez, la ideología se realiza en ella. En otras palabras, en la época global la ideología se materializa completamente.

La realidad se hace ideología.

La realidad que la movilización global (re)produce es una realidad estallada y obvia, evanescente y absolutamente capitalista, una realidad que se comporta como esencialmente despolitizadora. De aquí que la hayamos llamado multirealidad¹³. Pues bien, en la multirealidad no existe una ideología dominante en el sentido clásico. La conocida frase de Marx citada anteriormente (“las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”) tiene que rescribirse. De un modo provocativo se podría decir que no existe ideología dominante cuando *toda* la realidad se ha convertido en ideológica.

En este sentido la ideología dominante no sería tanto un contenido específico, como un conjunto de estrategias de activación/desactivación de las ideas en función de la propia reproductibilidad de la realidad. Estas estrategias que, en última instancia, remiten al modo de funcionamiento de la multirealidad¹⁴, pueden clasificarse por lo menos en tres tipos: 1) Estrategias de banalización. Por ejemplo, lo ocurrido con la idea de “lo trágico” que en Nietzsche poseía un carácter subversivo y que en la actualidad se ha convertido en banal y ridícula. 2) Estrategias de tergiversación. El caso más dramático es el uso de los conceptos promovidos por Deleuze y Guattari en su libro *Mille Plateaux* y que el ejército israelí ha incorporado para mejor combatir al enemigo palestino. 3) Las estrategias de apropiación. Por ejemplo, el término sociedad del espectáculo que Debord introdujo con una voluntad crítica es reclamado por la propia sociedad capitalista para definirse ella misma.

Analizando estas estrategias – aunque evidentemente falta todavía desarrollar su deducción – se constata de entrada que las ideas (afectos, saberes...) funcionan para el capital. Este es el enfoque de muchos autores en la actualidad¹⁵. Pero este enfoque permanece todavía en el interior de una aproximación economicista de la realidad aunque recurra al término foucaultiano de biopoder. Desde nuestra perspectiva diremos que las ideas no son libres (y, por tanto, no pueden ser instrumentos de liberación) porque están sujetas a la movilización global. Ellas mismas son el motor y el efecto de esta movilización por lo obvio en la que se construye la realidad. Multirealidad significa desde esa nueva perspectiva, una despolitización generalizada por

¹³ Ver *La movilización global* pag. 41

¹⁴ El funcionamiento de la multirealidad conjuga una doble lógica: la gelificación que indetermina y la obviedad que cierra en falso. El efecto concreto de su funcionamiento combinado es *simultáneamente* la sujeción y el abandono del individuo movilizado.

¹⁵ Marazzi, C., Virno, P., Negri A. etc.

cuanto todas las ideas pertenecen a la realidad (capitalista) en la medida que se hacen obvias. En los términos de la antigua lucha ideológica, los situacionistas afirmaban que el poder lo recupera todo. Nosotros afirmamos que en una realidad sin ideología ya que toda ella es ideológica¹⁶, el modo de captura se ha hecho mucho más sofisticado. Por eso uno de nuestros objetivos fundamentales es liberar las ideas. Liberar las ideas de la obviedad que las aprisiona.

La crisis de sentido.

La movilización global que construye esa realidad capitalista sin afuera y absolutamente obvia, ha realizado plenamente la crítica del mundo de las ideas platónico. La realidad no es un mero reflejo de las ideas sino que las ideas están plenamente en ella y la conforman. No existe ningún mundo trascendente, tan solo este mundo nuestro en el que vivimos. La obviedad dice (y es también la explicitación) el hecho de que las ideas *pertenecen* a la realidad, y a la vez, el proceso que las lleva a *ser* la realidad. Obviedad es el término con el que calificamos el devenir material de la ideología, la génesis de esa realidad ideológica de la que las ideas forman parte. ¿Qué ideas oponer y, defender por tanto, cuando todas son y pertenecen a la realidad. Liberar las ideas implica – dado que toda idea se disuelve en la obviedad – plantearse qué significa la propia obviedad.

La obviedad es el manto que protege la realidad y que nos impide atacarla. Obviedad quiere decir que no existe ninguna idea separada de la realidad, del autodinamismo movilizador que la (auto)constituye. La obviedad tiene, a su vez, otra cara que es la insensatez generalizada. Obviedad y insensatez son el indicio de la *crisis de sentido* que nos rodea. Veamos más detenidamente cómo la crisis de sentido se articula tanto con la obviedad como con la insensatez. El sentido del mundo desaparece cuando se ha borrado toda trascendencia, cuando no hay un Dios que lo haya creado, cuando no existe otro mundo más allá. Entonces el sentido que es la relación con este afuera desaparece. Queda solamente la inmanencia del mundo que es su haberse transformado en plenamente capitalista. Ya no se puede afirmar el sentido del mundo, únicamente el hecho de que el mundo es el sentido. O más exactamente. El mundo como sentido es el sentido del único acontecimiento que en su repetición unifica el mundo: el *desbocamiento del capital*¹⁷. En la época global que esta repetición del acontecimiento promueve, el sentido se presenta necesariamente desdoblado: como único, y a la vez, como infinitud de sentidos. En el primer caso, hablamos de obviedad; en el segundo caso, hablamos de insensatez generalizada. La obviedad que encierra la realidad en ella misma es la insensatez que nos rodea. La insensatez generalizada, efecto de este acontecimiento único repetido, es la obviedad con la que convivimos. Ambos, obviedad e insensatez no son más que sinsentido, y en seguida hay que advertir que el sinsentido no tiene nada que ver con el absurdo existencialista. El sinsentido es el índice – lo que nos indica - una crisis de sentido. De la profunda crisis de sentido que existe en este mundo capitalista sin afuera y que se traduce en la práctica en una permanente *crisis de palabras*. Nos hemos quedado sin

¹⁶ El mérito de Adorno y Horkheimer fue haber comprendido esta mutación en términos de sociedad administrada, y con ello la necesidad de ir más allá de la crítica de la economía política. El error fue que con su crítica de la razón instrumental naturalizaban todo conflicto.

¹⁷ El desbocamiento del capital es el acontecimiento que unifica todos los acontecimientos en la época global. Se efectúa en la copertenencia entre capital y poder. Ver *La movilización global*.

palabras para demoler los ídolos, para decir nuestro malestar, para poder luchar. Las palabras ni son creíbles ni hacen nada.

Para el pensamiento sistémico hoy preponderante evidentemente no existe una tal crisis de sentido. El tratamiento que la teoría general de sistemas da al sentido comporta una indiferenciación que incluye su propia negación. La negación del sentido es una operación que también involucra el sentido. Así se pierde toda referencia existencial. Según Luhmann en las sociedades modernas los horizontes de sentido son teóricamente ilimitados. En concreto para los sistemas que procesan el sentido todo es con sentido y no hay nada fuera del sentido. Sentido significa una estrategia de reducción de complejidad, una "constricción a la selección". La selección es el sentido y lo que produce el propio del sentido¹⁸.

Y, sin embargo, la crisis de sentido de nuestro mundo genera una inmensa fenomenología que conviene tener en cuenta. Desde posiciones conservadoras se insiste en la crisis de valores, la crisis de autoridad... y se hace remontar dicha crisis hasta la muerte de Dios que con la modernidad se instauraría. Desde posiciones liberales se da la bienvenida a la crisis de sentido ya que supone un "enfriamiento de las pasiones" lo que apuntaría a una sociedad basada en la tolerancia, el relativismo. Esta especie de nihilismo banalizado y civilizado autopresentado como liberalismo llama a los demás fundamentalistas. Para el hombre anónimo las cosas son bastante diferentes. El hombre anónimo vive esta crisis de sentido con total indiferencia y ciertamente sin sentir ninguna desesperación. Y no puede ser de otra manera porque cuando el yo es un Yo-marca que debe gestionar su propia vida – el Yo-marca es su propio autocreador – escapa aparentemente a la crisis de sentido¹⁹. El hombre anónimo sólo siente indiferencia frente al otro y malestar propio. Para él, la crisis de sentido no es una apertura al vacío porque su/nuestro vacío está demasiado lleno de mercancías.

La mayoría de las posiciones filosóficas²⁰ admiten, sin embargo, la crisis de sentido pero su modo de enfrentarla no les permite salir de ella. Plantearse la cuestión de la salida de la crisis de sentido es imposible intentando introducir otro sentido puesto que la obviedad/insensatez subsumen todo sentido. No se sale de la crisis de sentido esperando o queriendo dar otro sentido a la realidad. De la crisis de sentido, y de la despotenciación de la crítica que en última instancia es su correlato, sólo puede sacarnos la verdad. Pero ¿cuál es el lugar de la verdad en esta realidad absolutamente ideológica por plenamente capitalista?

La noción de verdad.

Por fin hemos llegado a la que llamábamos "la cuestión más difícil": la relación entre lo no-ideológico y la verdad. Ahora se comprende porque profundizar en la "cuestión más difícil" es urgente y crucial. Se trata ni más ni menos, que de la mano de *lo no-ideológico como verdad* existe la posibilidad de salir de la crisis

¹⁸ Ver especialmente Luhmann N.: *Soziale systeme*, Frankfurt a. M., 1984, pag.92

"El sentido es un producto de las operaciones que lo utilizan y no una cualidad del mundo" Luhmann 1997:44 *Anthropos* pag. 56

¹⁹ Es lo que Kierkegaard ya supo entender. Ver: *Ou bien ou bien*, Paris, 1943, pag. 107

²⁰ Sin ánimo de exhaustividad recordemos, por ejemplo, las siguientes posiciones filosóficas: reintroducción de una nueva trascendencia (neoconservadores en la línea de C. Schmitt); defensa del pragmatismo de un pensamiento fuerte (M. Cacciari); construcción de un nuevo relato (A. Negri); defensa del fluir del sentido (Derrida).

de sentido y reformular qué puede ser la lucha ideológica en la actualidad. En otras palabras, el combate del pensamiento tiene que poner en el centro qué es la verdad, la pregunta por lo qué es una idea verdadera. No atreverse a hacerlo es aplanar el combate del pensamiento, reducirlo a una mera guerra de ideas, lo que conlleva necesariamente (otra) derrota. Por esa razón, queremos plantear de nuevo la cuestión de la verdad, pero no yendo al problema de la verdad en general que no nos interesa, sino a la verdad como lo no-ideológico.

Para ello es un buen punto de partida retomar la crítica de la verdad en tanto que adecuación. "Adecuación" o "rectitud" significa que la verdad se produce cuando entre pensamiento y realidad existe un acuerdo o una correspondencia, lo que implica permanecer dentro de la relación sujeto/objeto. Heidegger rechaza esta concepción tradicional de la verdad que él hace remontar a Platón, porque si bien nos dice dónde está la verdad (en el juicio que expresa la correspondencia), no nos dice qué es propiamente la verdad. Su crítica de la verdad/adecuación en *Ser y Tiempo* le llevará a la definición de la verdad como desocultamiento (alétheia). La verdad es el "mostrarse de las cosas mismas", lo que le permitiría conectar con una experiencia más originaria del pensamiento griego. No vamos a recorrer las distintas etapas de su pensamiento en relación a la verdad, digamos solamente que el autor alemán se separará de esta primera concepción²¹ porque la verdad en tanto que desocultamiento exige un preguntar más radical por el "dónde y el por qué" del ocultamiento y del desocultamiento. Por eso Heidegger introducirá finalmente la concepción de la verdad como Lichtung que ya no plantea el juego de lo oculto/desoculto sino dónde este juego mismo puede funcionar, o sea, no la luz sino el fundamento de la luz y la oscuridad. La verdad será la apertura que se funda ella misma.

Pensamos que el concepto de verdad en tanto que apertura o claro de lo abierto es sumamente interesante, lo que ocurre es que la experiencia que está detrás no es la nuestra, lo que nos obliga a pensarlo nuevamente. Para Heidegger, la Lichtung viene caracterizada mediante la metáfora del "claro del bosque" y es presentada en ella misma como un "corazón en paz"²². Para nosotros, en cambio, la apertura sólo puede ser interrupción y desplazamiento. Porque como muy bien señala Foucault²³ a partir de Nietzsche no existe un "origen" puro sino únicamente "comienzos", comienzos que comportan lucha y enfrentamiento.

Al introducir el conflicto en el origen mismo la neutralidad del espacio fenomenológico de aparición queda completamente invalidada. Con lo que en esta reformulación pasamos de:

- La verdad como Lichtung (apertura) a la verdad como desplazamiento o interrupción del sentido común y de la realidad obvia.
- Del acontecimiento propio (Ereignis) como desvelamiento del ser acaecido históricamente, al acontecimiento como desvelamiento de la correlación que existe entre ser-poder-nada²⁴.

²¹ Heidegger M: *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969, pag. 77

²² "El corazón en paz que es la Lichtung, claro de lo abierto, es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos (ser y pensar. Escrito por S.L.P.) en la unidad de lo Mismo". Heidegger, M.: *ibidem* pag. 146

²³ Foucault, M: "Nietzsche, la genealogía, la historia". Publicado en *Microfísica del poder*, Madrid, 1978, pag. 9

²⁴ Ver mi libro *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*. Nueva edición en la editorial Traficantes de Sueño.

Podemos afirmar, por tanto, que la verdad es un *desplazamiento* – un proceso y no resultado – pero, evidentemente, no todo desplazamiento es en sí mismo una verdad. Para ello el desplazamiento tiene que cumplir unas condiciones que dan a la verdad una dimensión pragmática.

La verdad/desplazamiento tiene que dar lugar a una nueva constelación de cuerpos-cosas-palabras en las que el verbo querer vivir efectivamente se conjugue. Una constelación en la que el querer vivir deje de estar secuestrado y recupere su ambivalencia. No se trata, repetimos, de un simple aparecer fenomenológico neutro políticamente. La definición de la verdad es *desplazamiento o interrupción* que libera del sentido común y de la realidad obvia. Por otro lado, el criterio de la verdad – que no puede ser exterior a la definición – es la *unilateralización*. La unilateralización del espaciotiempo que hace aflorar las relaciones de poder. Decimos que la verdad/desplazamiento tiene que liberar. Pero esa liberación no hay que verla como un añadir dimensiones a la multirealidad lo que sería absurdo, sino como un sustraer dimensiones. La verdad es vaciamiento de la realidad. Vacío para que pueda emerger una nueva constelación en la que el querer vivir pueda conjugarse.

Cuando Hegel afirmaba que “lo verdadero es el todo”²⁵ iniciaba ya la crítica a la verdad como adecuación. La verdad ciertamente es el todo, pero para nosotros el todo es siempre parcial e incompleto. El todo no es inmanente a la parte, sino que el todo es cada constelación abierta. Recogemos de Hegel, pues, toda su crítica a la lógica formal, aunque en la verdad/desplazamiento no queda nada de teleología ni por ende progreso ya que no existe una estructura dialéctica en la realidad. La verdad es el desplazamiento y el efecto del desplazamiento es “lo verdadero”. Estamos en condiciones de responder ya a la pregunta que nos guiaba: ¿cuál es el lugar de la verdad en esta realidad ideológica por plenamente capitalista? Lo no-ideológico, es decir la verdad, únicamente puede estar en un lugar vacío que debe permanecer vacío. Más exactamente: *la verdad sólo puede ser un desplazamiento*. Pongamos algunos ejemplos de verdad/desplazamiento. Si en lugar de autoestima hablamos de dignidad abandonamos el ámbito de los libros de autoayuda que, en el fondo siempre plantean un pacto cobarde con la vida, hacia una posición desafiante; si en lugar de participación hablamos de implicación nos alejamos de una problemática interna al mismo poder, hacia una posición crítica respecto al poder... La verdad es el desplazamiento, más exactamente, la verdad se produce en el momento del desplazamiento. Eso quiere decir que lo verdadero no está eternamente establecido, y que la dignidad o la implicación que aparecían en nuestros ejemplos anteriores, son lo verdadero mientras son los verdaderos. No hay ninguna seguridad que desde posiciones de poder no se recupere el concepto de dignidad o el de implicación. Es más así ha sucedido en muchas ocasiones²⁶. Sin embargo, hay algo que permanece válido en todo momento. La verdad es la efectuación del desplazamiento, el gesto siempre inacabado de desplazamiento.

El surgimiento del sentido.

²⁵ Hegel, G.W.F.: Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, México, 1981, pag. 16

²⁶ Las autoridades de Barcelona siempre a la vanguardia de la recuperación – utilicemos el término situacionista para evitar una larga explicación – ya no hablan tanto de participación como de implicación en el equipo que somos todos.

En la medida en que la constelación de cosas-palabras-cuerpos se cierra en ella misma se produciría el sentido. El sentido surge, pues, como un efecto. En el sentido algo se actualiza, se selecciona y todo lo demás queda como trasfondo que presta relevancia a lo seleccionado. La unilateralización²⁷ es la operación que organiza el espacio, y el efecto como hemos dicho, será el sentido. En cierto modo el sentido aparece como la comprensibilidad – comprensibilidad (Verstehbarkeit) es un término de Heidegger - de todo lo que la constelación encierra. El sentido aparece, por tanto, en la relación con un límite que establece un dentro/fuera respecto a la propia constelación. No hay que confundir la constelación de cuerpos-palabras-cosas con el establecimiento de una cadena de asociaciones, lo que correspondería al espacio político neutro de la fenomenología. Pongamos un ejemplo. Entro en una galería comercial, veo un juguete en un escaparate, y entonces pienso en los niños que en el mundo no tienen juguetes, y de allí paso a pensar en mis hijos etc. Es una asociación de cuerpos, palabras y cosas, pero no una constelación. En cambio, si entro en la misma galería comercial y porque estoy cansado me siento en una esquina sin molestar a nadie, vendrá un policía privado y me obligará a levantarme. Lo sé por propia experiencia. El simple gesto de sentarme unilateraliza el espaciotiempo y entonces queda claro que no hay objetos sino mercancías que están allí para ser compradas. El escaparate deja de ser escaparate, y a la vez, es más radicalmente puro escaparate. Así podríamos seguir describiendo la constelación a la que nuestro gesto ha dado lugar, y el sentido que con ella surge. El sentido se genera, pues, fragmentariamente siempre que se abre una nueva constelación de cuerpos-palabras-cosas, en el paso del vacío (desocupación) al todo (construcción), y no como una propiedad de la realidad sino como una modalidad del que interviene sobre ella. El sentido se desarrolla en el discurso mismo – si discurso es sinónimo de práctica - y no es el paso del no-sentido al sentido. No hay silencio aunque tampoco una progresiva conquista de sentido porque no se da un progreso hacia la verdad. La constelación de palabras-cuerpos-cosas que desde la verdad se abre es constituyente del sentido y constituida por el sentido.

La necesidad de las ideas.

Hemos defendido que de la crisis de sentido sólo puede sacarnos la verdad. Ahora sabemos también que la verdad es la que abre el sentido/los sentidos, y sabemos también que la verdad no es un contenido concreto sino el gesto de desplazamiento siempre renovado que abre un lugar vacío. Es decir: lo no-ideológico. Del vacío que la verdad impone emerge el sentido/sentidos. Creemos que es necesario analizar más detenidamente la relación que existe entre la verdad y el sentido²⁸, porque nos va a permitir alcanzar finalmente al concepto de idea. Sintéticamente podríamos describir el proceso del siguiente modo: con la verdad/desplazamiento se produce el sentido, o mejor, los

²⁷ La unilateralización puede definirse de diferentes maneras: como un ponerse *aparte* de la dialéctica orden/desorden, como una apuesta por el querer vivir que utiliza la dualidad amigo/enemigo...

²⁸ Luis Saez Rueda, al que me liga amistad y un profundo respeto, desarrolla en su interesante libro *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* una discusión muy pormenorizada sobre estas cuestiones que me ha sido particularmente útil. Creo, sin embargo – y la discusión conmigo en la página 318 lo vendría a atestiguar – que su intento de salvar y mantener el enfoque fenomenológico despolitiza su acercamiento a la realidad. Que hay una incompreensión de la esencia de lo político.

sentidos. Y el sentido *engloba* en seguida la verdad en la medida que ésta se hace fuerza, es decir, *idea*. La verdad se carga de sentido(s) y sólo entonces es idea. La verdad es, pues, antes que el sentido. Sin embargo, la verdad se impone gracias al sentido. La verdad cargada de sentido se convierte en fuerza. La verdad se hace fuerza en la idea. Antes de analizar más a fondo el concepto de idea veamos algunas consecuencias inmediatas.

De ser cierto lo que decimos, la verdad en ella misma es inoperante puesto que requiere plasmarse en idea para adquirir fuerza. El sentido, por un lado, es necesario para la efectividad de la propia idea pero, por otro lado, es también lo que la encadena. ¿El sentido es la prisión de la verdad? Seguramente. El sentido comporta mucho de ficción, de ilusión. “El sabio no tiene ideas porque tiene la verdad” es una afirmación que desde una perspectiva taoísta a menudo se defiende²⁹. Hace falta añadir, sin embargo, que la propia verdad le deja en la impotencia. Eso supone que el no-saber para ser efectivamente crítico debe ser una idea sin contenido, pero idea al fin y al cabo.

El resultado más importante al que hemos llegado y que nos gustaría destacar es el hecho de que *toda idea es verdadera* por cuanto está conectada con la verdad, es decir, con el desplazamiento que la ha producido. Antes de proseguir en la explicación y consecuencias de nuestra tesis, hagamos un pequeño exkursus por Marx para situar mejor el cambio de planteamiento.

Exkursus por Marx: pensar la noción de idea en la actualidad.

En la línea abierta por Hegel, Marx concibe en sus inicios un concepto de proletariado pasivo si bien sufriente. La idea (filosófica) es activa, toma cuerpo en las masas porque cae sobre ellas como el relámpago del pensamiento. En definitiva, si la filosofía es la cabeza de la emancipación del hombre, el proletariado es el corazón. Con su propuesta central de *praxis* formulada especialmente en las tesis contra Feuerbach, se produce un giro radical hacia lo que será propiamente una teoría de la revolución basada en la autoemancipación. En el concepto de *praxis* se recoge tanto la actividad crítico-práctica del proletariado revolucionario como lo que sería la actividad esencial del propio hombre en su relación con el mundo. El concepto de *praxis* puede encararse según tres enfoques todos ellos complementarios. Desde un punto de vista epistemológico, la *praxis* implica la unidad de teoría y práctica, la práctica como criterio de verdad, la unidad de materialismo e idealismo... Desde un punto de vista antropológico, la *praxis* señalaría la coincidencia entre el cambio de circunstancias y el cambio del hombre, una concepción materialista de la historia, la esencia del hombre como el conjunto de las relaciones sociales... Desde un punto de vista político, la *praxis* dice que el educador tiene también que ser educado, y que por tanto no cabe una dirección política exterior sobre el proletariado. *Praxis* es sinónimo de autotransformación, de emancipación llevada a cabo por los propios trabajadores. Evidentemente, con la introducción de este concepto clave el estatuto de las ideas cambia puesto que Marx empieza a separarse de Hegel.

Con este giro materialista, desde un comunismo filosófico a un comunismo proletario, la producción de ideas y de representaciones en general, pierde toda autonomía para ser consecuencia directa de la actividad concreta, del proceso de vida real. En la *Ideología Alemana* el nuevo planteamiento permite

²⁹ Ver los libros de F. Jullien especialmente *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, 1988

definir por primera vez el comunismo “ni como un estado que debe ser creado, ni como un ideal que debe regular la realidad... sino como el movimiento real que abole el estado actual de las cosas.”³⁰, y en *El Manifiesto Comunista* las consecuencias del giro materialista adquieren toda su potencia política: “Las proposiciones teóricas de los comunistas no descansan ni mucho menos en las ideas, en los principios forjados o descubiertos por ningún redentor de la humanidad. Son todas expresión generalizada de las condiciones materiales de una lucha de clases real y vívida, de un movimiento histórico que se está desarrollando a la vista de todos.”³¹. El combate del pensamiento reconoce una nueva primacía de las ideas. Pero ¿cómo hacerlo sin caer en un idealismo que ya Marx denunciaba como inoperante en la práctica? Marx sostenía que debíamos “rebelarnos contra las ideas que nos encadenan”³² pero no lo hacía apelando a unas nuevas ideas sino a la praxis. Nuestro problema es pensar el estatuto de las ideas cuando ya no tenemos a nuestra disposición el concepto de praxis. Este concepto, que como veíamos iba asociado al de proletariado en tanto que sujeto político, no puede ser sustituido simplemente por una vaga referencia a la práctica en general. La práctica en general remite a una concepción prematerialista y predialéctica y no puede ser jamás un criterio de verdad.

Para proponer la centralidad de las ideas en el interior del combate del pensamiento, en primer lugar, no hay que tener miedo a la misma noción de idea³³. Y en segundo lugar, hay que retomar críticamente el que simplificarmente podríamos denominar modelo Nietzsche-Foucault³⁴ de tratamiento de la verdad. Es sabido que Foucault rechaza el empleo del concepto de ideología por todas las implicaciones que acarrea, y que propone pasar del par ciencia/ideología al par saber/poder. La consecuencia principal que este desplazamiento tiene es que la verdad queda relativizada aunque no se pierde completamente. No se trata ya de descubrir la verdad sino de ver cómo se produce. Se podría afirmar, que la antigua lucha ideológica queda reducida a la posibilidad determinar los efectos de verdad de los diversos discursos. Creemos que hay que intentar una especie de cuadratura del círculo que consistiría en aceptar esta relativización de la verdad pero situada en un marco en el que sigue funcionando una cierta concepción de la ideología. En esta dirección pensamos que un cierto uso de Spinoza puede ser muy productivo.

La idea verdadera es la verdadera idea.

El sentido sostiene la verdad y, a la vez, la separa de sí misma. Remontarse de la idea a la verdad es el modo de saber si la idea es propiamente idea, y por lo tanto, idea verdadera. *Verdadera idea es, pues, la idea verdadera*. Esa extraña afirmación puede reformularse de una manera sencilla: toda idea es verdadera

³⁰ Marx, K.: *L'idéologie Allemande*, Paris, 1970, pag. 53

³¹ Marx, K.: *El manifiesto comunista*, Madrid, 1976, pag. 37

³² Marx, K.: *La idéologie Allemande*, Paris, 1970, pag. 13

³³ E. M. Cioran sería un buen ejemplo de este miedo que acaba en una denuncia banalizadora y reaccionaria: “En sí misma, toda idea es neutra o debería serlo; pero el hombre la anima, proyecta en ella sus llamas y sus demencias; impura, transformada en creencia, se inserta en el tiempo... Así nacen las ideologías, las doctrinas, y las farsas sangrientas... En cuanto nos rehusamos a admitir el carácter intercambiable de las ideas, la sangre corre.” *Adiós a la filosofía*, Madrid, 1988

³⁴ Me refiero a Foucault como continuador del proyecto Nietzsche (ataque a Hegel y su filosofía de la historia, ataque al humanismo antropológico...) si bien sin caer en su promesa de sentido redentor ni su autodivinización.

en la medida en que está conectada con la verdad/desplazamiento, es decir, surge de este desplazamiento que abre a la verdad. En este caso nos parece adecuado hablar de veracidad. La idea (verdadera) es verdadera en sí misma: a esa coincidencia es a lo llamamos *veracidad*. Idea verdadera significa idea con veracidad. Conviene aclarar que esta determinación de la idea como idea verdadera no tiene nada que ver con la existencia de ideas verdaderas en sí mismas. Es más, justamente tratamos de rebatir esta forma de idealismo de la autenticidad. Si es cierto lo que acabamos de introducir, tenemos que llegar a la conclusión de que las ideas falsas no existen. Más claro: una idea falsa o ideológica no es propiamente idea ya que no puede estar conectada con la verdad/desplazamiento. Sería sólo sentido, formulaciones diversas que despliegan sentidos.

Y, sin embargo, puede ocurrir que una idea falsa (o ideológica), una idea que no es por tanto verdadera idea, se convierta en idea. Por ejemplo: la verdad neoliberal aplicada a nuestro mundo. Como he tratado de argumentar³⁵ la verdad neoliberal explica mucho mejor nuestro mundo que una aproximación basada en un marxismo más o menos renovado. Este hecho no tiene que sorprendernos puesto que no es más que la consecuencia de algo bien simple: la verdad del capital (nos) ha vencido y organiza el mundo. Con todo no se trata de una idea verdadera (por veracidad, como índice de sí misma) sino por *correspondencia*. La verdad neoliberal se corresponde con nuestro mundo ya que lo refleja bien. No en vano, y como ya hemos afirmado, la verdad del capital es la que ha triunfado. Pero no es una idea verdadera en ella misma. Por esa razón se puede afirmar que a menudo una idea falsa adquiere verdad cuando triunfa, si bien nunca poseerá veracidad. A la inversa, una idea (verdadera) puede acabar siendo una idea falsa en la medida que se distancia de la verdad/desplazamiento que la hizo posible. La idea falsa que se hace verdadera sería, pues, *una verdad de la realidad* en el doble sentido del genitivo. 1) Verdad como pertenencia a la realidad. 2) Verdad acerca de la realidad. Yendo más allá de un relativismo simple, digamos que una idea no es eternamente idea (verdadera) y, a la inversa, una idea falsa puede convertirse en verdadera con el paso del tiempo, si consigue situarse en la apertura de un desplazamiento. La relación entre la verdad y la falsedad o lo ideológico se complica mucho más. Con ello nos apartamos tanto del modelo de Spinoza (*verum index sui et falsi*), o sea, la verdad es inmanente al error. Lo que tiene significa que lo verdadero da cuenta de lo falso también en su objetividad, hasta este punto límite en el que deja de aparecer como falso para mostrarse en su verdad. Como del modelo de Descartes que defendía la separación absoluta entre verdad y error. Al introducir tanto la verdad como el “efecto de verdad”, necesariamente llegamos a una articulación más compleja.

Toda idea (verdadera o falsa) realiza cuatro funciones dobles: activar/desactivar, interpretar/desinterpretar, organizar/desorganizar y legitimar/deslegitimar. La idea conlleva el sentido y la producción de sentido. Pero la sociedad evidentemente preexiste a ella, no está esperándola. Y es que la verdad/desplazamiento no se produce desde un sujeto pensante que contempla el mundo. Yo puedo proponer como hace B. Brecht, por ejemplo, este desplazamiento: del honor a la dignidad³⁶. Pero esa propuesta no es una idea

³⁵ Ver *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*.

³⁶ En un texto extraordinario sobre la verdad, *El compromiso en literatura y el arte*, Barcelona, 1973, pag. 165 B. Brecht afirma: “Frente a suelo, la palabra apropiada es finca rural; así se engaña menos. Para *disciplina* habría que elegir, donde hay opresión, la palabra *obediencia*, porque la disciplina también es posible sin señor y por esto mismo tiene algo de más noble que la obediencia. Y mejor que *honor* es *dignidad humana*.”

verdadera aún. El desplazamiento debe inscribirse en la interrupción de la movilización global. La idea debe hacerse fuerza material para ser verdaderamente idea. Sólo entonces la verdad/desplazamiento puede desembocar en idea verdadera. No hay, pues, producción personal de ideas sino de conceptos. En este sentido habría que retomar la teoría del autómeta espiritual de Spinoza. Para dicho autor, el sujeto es sustituido por un “automaton”(autómata espiritual): no es tanto que nosotros tengamos ideas como que las ideas se afirman en nosotros. Haciendo del pensamiento un atributo de la sustancia convierte el movimiento del pensamiento en algo absolutamente objetivo y lo libera de la referencia al sujeto. Racionalidad causal pero sin teleología. Spinoza rechaza que el acto del conocimiento esté ligado a la iniciativa de un sujeto. El conocimiento no es la operación de un sujeto sino la afirmación de una idea en el alma. Desde otra perspectiva podemos decir que nosotros podemos ensayar frases³⁷, construir tierras de nadie... sabiendo en todo momento que una frase inventada por muy juiciosa que sea no es aún una idea, que la apertura de una tierra de nadie no es aún un espacio del anonimato...

El resultado alcanzado se puede resumir en una breve fórmula:

Idea= verdad+sentido

En relación a esta fórmula se muestra lo mucho que hay aún que profundizar en la clarificación de qué es una idea. Habría que analizar ese signo + sin retrotraerlo a la subsunción. Es una mediación o unión de dos elementos heterogéneos, la verdad y el sentido. Quizás un posible camino sería aplicar la noción de esquema de Kant que aparece en su *Crítica de la razón pura*. Kant afirma: “los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas.”, es decir, sensibilidad y entendimiento juegan su propia función y, a la vez, son complementarios. ¿Puede existir un elemento homogéneo a la verdad, por un lado, y al sentido, por otro lado? Si la verdad es interrupción(=apertura) y el sentido cierre ¿Qué sería un elemento mediador? Pensar el esquema trascendental como reglas de procedimiento que permiten una actuación podría ser una solución. Una *gramática de gestos radicales* – un modo de uso de los gestos radicales – bien podría ser el puente deseado puesto que el gesto radical, por un lado, interrumpe y cortocircuita, por otro lado, se prolonga al territorializarse.

Algunas indicaciones sobre el combate del pensamiento.

Con toda la provisionalidad que tiene este escrito, pensamos que hemos conseguido precisar *lo no-ideológico en tanto que verdad*, así como empezar a reformular la noción de idea. Finalmente nos proponemos volver a la cuestión que nos ocupa “el combate del pensamiento”.

Está claro que con el término el *combate del pensamiento* intentamos establecer directrices para lo que sería la lucha ideológica en la actualidad, cuando no existe ningún sujeto histórico y tan solo sujetos políticos que surgen

³⁷ DINERO GRATIS fue la frase que hace un tiempo surgió para impulsar la lucha contra la precariedad. Ciertamente no es una reivindicación sino un grito que tiene que hacerse colectivo. Un grito concretado en unas prácticas, que de un modo amplio, definiríamos como ilegales (expropiar, compartir...). Ver www.dinerogratis.com y el blogg correspondiente. La dificultad ha sido y es hacer del Dinero Gratis una verdadera idea.

para desaparecer al poco tiempo. “Combate del pensamiento” significa antes que nada, no hace falta insistir mucho en ello, la centralidad política de las ideas. Decimos centralidad y no primacía. Si el Marx más lúcido de los *Grundrisse* aseguraba ya que la ciencia se había convertido en una fuerza material del proceso de producción³⁸, desde el cambio de paradigma que supone la movilización global podemos afirmar que ahora son las ideas las que se han convertido en pieza clave, en auténtica fuerza material. Como decíamos las ideas activan, interpretan, organizan, y legitiman. En otras palabras, las ideas conforman y, a la vez, confirman la propia realidad como obvia. El flujo de obviedad, que determina y encierra el mundo, está constituido por ideas. La figura del intelectual crítico ha desaparecido sustituida por un nuevo intelectual mediático que simplemente gestiona este flujo de obviedad. Es un poco triste ver las lamentaciones de los antiguos intelectuales críticos que añoran con nostalgia su posición de poder³⁹. Para nosotros, al contrario, esta desaparición es bienvenida ya que con ella se anula por fin el mito de la producción subjetiva de las ideas, la vieja y reaccionaria concepción de que la génesis de una idea está asociada a la iniciativa de un sujeto.

La nueva lucha ideológica rompería con la lucha ideológica tradicional y, a la vez, la prolongaría. Guiada mediante la tríada *verdad-sentido-idea* tendría lugar una recuperación simultánea tanto del concepto de ideología como del de verdad, aunque evidentemente el significado de ambos no sería exactamente ya el mismo. La ideología no tendría tanto una función cognoscitiva como una función combatiente ya que estaría ligada directamente a la lucha, y a pesar de ello, el código verdad/error se mantendría aunque situado en un contexto agonístico desconectado de todo proyecto totalizador. El concepto de verdad, por su parte, sería reformulado como *verdad/desplazamiento* por lo que se separaría tanto de la verdad objetiva como de la verdad entendida como simple efecto de verdad. Combate del pensamiento significa, entonces, afirmación de la verdad y uso de las ideas como armas de intervención con el fin de destruir la realidad y la obviedad que le es inseparable. Sabemos ya que este combate no consiste en querer oponer más sentido (la revolución social, otros horizontes...) al sentido de lo obvio. Aunque tampoco en querer oponer más no-sentido (muerte, locura) a lo obvio del no-sentido. A esta realidad hay que oponerle otra verdad. Nuestra verdad. Una verdad que no se comunica sino que se comparte. Una verdad que, sin embargo, para ser efectiva necesita cargarse de sentido(s). Una verdad que requiere las ideas como sus armas principales.

Que las ideas, nuestras ideas, son armas quiere decir que no son simples representaciones mentales. Antes de Kant la idea era una representación que podía ser adecuada o no, y en su demarcación el criterio de la evidencia jugaba un papel crucial. Kant deja atrás este enfoque para yendo a un plano trascendental analizar las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo. En la medida que la representación (*Vorstellung*) pasa a ser el centro del análisis, las ideas permanecen como trascendentales ya que sobrepasan toda posibilidad de experiencia. Las ideas, o conceptos de la razón, no pueden ser constitutivas sino tan solo regulativas. Con Hegel, idea y realidad pueden reconciliarse, y ésta es la historia del espíritu absoluto en marcha. La idea deja de ser una representación mental para ser realidad hecha inteligible, realización adecuada del concepto. La realidad (efectiva) es una idea. Marx, si bien critica esta concepción idealista de la historia en el fondo, la prolonga. Se podría

³⁸ Marx, K.: *Los fundamentos de la crítica de la economía política*, Madrid, 1972, T.II, pag. 204

³⁹ En el número *Manières de voir: La guerre des idées* publicado por el *Monde Diplomatique* nº104 (2009) hay una queja constante un poco patética: ¿Dónde están los intelectuales?

afirmar – aunque ciertamente con matizaciones - que su obra empieza a construirse en la comparación de la realidad con la idea de comunismo, lo que le lleva a concluir en la necesidad del cambio revolucionario. La idea, puesta de esta manera como punto de partida, acabaría siendo medida y justificación⁴⁰, lo que no estaría muy lejano del planteamiento platónico inicial.

En el combate del pensamiento, las ideas ni son justificación ni son una medida para la crítica. En la medida que la lucha ideológica se realiza desde nuestra verdad⁴¹ y gracias a esas verdades que, día a día y mediante desplazamientos levantamos, no necesitamos justificación alguna ni final al que dirigirnos. Las ideas, nuestras ideas son armas porque una sola idea - en ella misma - es ya una victoria contra la obviedad. Una sola idea puede agujerear la obviedad. Porque una idea no es más que la verdad misma que *insiste* en el tiempo. Una idea es la propia verdad cuando abre vías de agua en la realidad. Una idea no es, en absoluto, un construcción mental, una idea es el propio combate por liberar la idea de su sometimiento a la movilización global. Sabemos que únicamente las ideas libres pueden liberarnos. Lo que jamás hay que olvidar es que detrás de una idea se alza siempre el grito colectivo de “¡aquí estamos!”⁴². Una idea no se comunica ni requiere propaganda para propagarse. Detrás de una idea existe siempre una palabra que se toma, una toma de palabra desde un nosotros que empieza a hablar.

⁴⁰ Habermas profundizaría en este planteamiento al recuperar aún más el acento kantiano con su comunidad ideal de diálogo, verdadera idea regulativa que juega un papel fundamental en su crítica de las ideologías. Como afirma P. Ricoeur, Habermas termina en un “escatologismo de la no-violencia”. Ricoeur, P.: *Du texte à l'action*, II, Paris, 1986, pag. 362

⁴¹ La verdad/desplazamiento se efectúa cada vez en el interior de una verdad en la que se habita. Esta verdad más fundamental que estaría detrás es la que al comienzo de mi libro *La movilización global*. “Sólo el rechazo total de la realidad nos la muestra en su verdad... Esta es nuestra verdad”.

⁴² “El grito ¡Aquí estamos! Y sólo después “Esto somos””. Ver Epílogo de Raquel Gutiérrez Aguilar a *Las nuevas fronteras*. Una entrevista con el Subcomandante Marcos. Buenos Aires, 2008. Ver así mismo el libro de Wences Galán: *El fuego en la voz*,