

Sobre intervenir culturalmente en el siglo XXI

Óscar Pereira-Zazo | *University of Nebraska-Lincoln*

Para Belén Gopegui

Cumplir el objetivo que el título promete exige, en primer lugar, no hacerse demasiadas ilusiones sobre la posibilidad de llegar a un acuerdo acerca de lo que queremos decir exactamente cuando hablamos de cultura. La dificultad estriba, en parte, en la diversidad de estratos y connotaciones que la palabra ha acumulado a lo largo del tiempo.¹ En todo caso, aunque no sea tarea fácil adentrarse en el heterogéneo campo semántico del término, renunciar por completo a deslindarlo eleva sustancialmente el riesgo de que el analista quede sometido al choque de las corrientes de sentido más o menos contrapuestas que lo habitan.

¹ Puede ser de utilidad recordar lo que señaló en su momento Raymond Williams: “Culture is one of the two or three most complicated words in the English language. This is so partly because of its intricate historical development, in several European languages, but mainly because it has now come to be used for important concepts in several distinct intellectual disciplines and in several distinct and incompatible systems of thought” (“La cultura es una de las dos o tres palabras más complicadas en el idioma inglés. Esto es así en parte por su complejo desarrollo histórico, en diversas lenguas europeas, pero especialmente porque ahora se utiliza para conceptos importantes en diversas disciplinas intelectuales y en variados sistemas de pensamiento distintos e incompatibles”; 87).

PEREIRA-ZAZO

Por lo demás, no se trata de partir de una definición precisa, sino más bien de señalar una serie de puntos de referencia que orienten la discusión.

Teniendo en cuenta mi actividad profesional, preferentemente interesado en la historia de la literatura, el primero de estos puntos es de naturaleza teórica, a saber, mi desacuerdo con el tipo de análisis que normalmente se recoge bajo la etiqueta de *cultural studies*.² Las razones son variadas, aunque quisiera subrayar rápidamente su doble función consolatoria. Me refiero, por un lado, a su pretensión de solucionar mágicamente la pobreza de la esfera política en la sociedad capitalista (Mulhern 168); y, por otro, a su pasmosa capacidad para liberar a los investigadores de la cultura de su sometimiento a las disciplinas académicas relacionadas con las humanidades y las ciencias sociales (Reynoso 47).

En cuanto a los otros puntos de referencia que quisiera destacar, iré señalándolos conforme vaya glosando un par de textos que, gracias a su diversidad, van a facilitar grandemente nuestro trabajo. El primero de ellos se titula “La revuelta cultural,” y es una sección que Juan Manuel Sánchez Gordillo, actual alcalde de Marinaleda, incluyó en un libro publicado en 1980 acerca del proceso político en marcha por esas fechas en el citado pueblo sevillano. Y para poner el asunto en perspectiva, recordemos que este es el mismo año en que se estrena *Pepi, Luci, Bom y otras chicas del montón* de Pedro Almodóvar, ejemplo significativo de lo que terminará por conocerse como la gran revuelta cultural de la mo-

² Para una crítica bien razonada de los estudios culturales tal como se practican en el ámbito anglosajón y, en particular, en Estado Unidos, aconsejo echar un vistazo al libro de Carlos Reynoso.

vida.³ El segundo texto es mucho más reciente, de 2012, y es una explicación y evaluación crítica de lo que su autor, Guillem Martínez, denomina “CT o la Cultura de la Transición”. Este texto se localiza, por tanto, en el otro extremo del arco temporal en que se produce la normalización política del estado español, es decir, su adecuación a los estándares de las pseudo-democracias burguesas de Occidente.⁴ También hay una significativa diferencia de orientación temporal, pues el trabajo de Sánchez Gordillo se interesa por la cultura en conexión con la posibilidad de una futura transformación de la sociedad, mientras que los trabajos recogidos en el volumen editado por Martínez dirigen una mirada retrospectiva a la constitución de unas pautas culturales que se asocian con el fracaso de un determinado proyecto de sociedad.⁵

Entrando en el texto de Sánchez Gordillo, lo primero que se ofrece al lector es la siguiente tesis extraída de la propia experiencia política del autor: no puede haber cambio so-

³ Mi entendimiento del fenómeno de la movida se recoge en el artículo consignado en la bibliografía; en el que, por lo demás, discuto acerca de la relación entre política y cultura en cierta tradición liberal española.

⁴ Aunque habrá ocasión a lo largo de este trabajo para sustanciar el porqué de esta valoración, se puede entrar rápidamente en materia consultando la nota que Antoni Domènech dedica al oxímoron “democracia burguesa.”

⁵ No cabe duda que el volumen en que se recoge el artículo de Martínez es una evaluación muy crítica de los nombres y productos de la cultura que dieron para celebraciones sin fin durante los años 80 y 90 del pasado siglo. No obstante, mi impresión es que lo que preocupa a la mayor parte de los colaboradores no es tanto la quiebra del capitalismo posfordista en su versión hispana cuanto el fracaso de la Transición a la hora de normalizar el país, o sea, de adecuarlo a los estándares del entorno occidental.

cial sin revuelta cultural (53). Lo que se quiere decir con ello no deja de ser complicado y, debido a la diversidad de sentidos que se congregan alrededor de la palabra ‘cultura,’ ambiguo, pero enfatizaré lo que me parece primordial. Por un lado, hay que comentar la distinción implícita entre la cultura entendida como formas e ideas que se adquieren mediatamente y la cultura en cuanto expresión de un modo de vida dado. La primera dimensión considera la cultura como algo que las personas adquieren en términos de educación, conocimientos y familiaridad con el arte y la literatura. Se trata de un tipo de relación social que suele estar mediado por diversos agentes sociales y que descansa en la circulación de signos y representaciones. El problema que se plantea a este nivel es en qué momento la adquisición de cultura deja de cumplir una función positiva —facilitar el crecimiento intelectual y el desarrollo de la capacidad crítica del receptor— y se convierte en una mera culturización o colonización cultural (55). Pues bien, todo parece indicar que la demarcación deriva primordialmente del medio de transmisión utilizado y, secundariamente, del agente emisor —aunque parece inevitable conectar medio de comunicación y agente emisor en forma estrecha—. Así pues, la cultura adquirida a través del contacto personal o en el entorno inmediato, sea en escuelas, cines, teatros, salas de conferencias u otros espacios públicos no virtuales, queda connotada positivamente dado que, apunto, son canales constituyentes de una comunidad *real* y, en principio, facilitadores de un intercambio directo entre los participantes en la comunicación,⁶ mientras que los mensajes que vienen

⁶ Lo que subyace aquí es la distinción entre comunidades *reales* o *efectivas* sustentadas en el contacto personal y comunidades *imaginadas* o

de fuera, de los extraños, sea a través de la radio, de la televisión o de los mecanismos institucionales de intervención pública estatal (Sevilla, Madrid), se valoran como “esa otra cultura que nos aplasta y nos impone su ideología” (54).

La segunda dimensión —la cultura como forma de vida— admite una doble consideración, pues puede invocarse como expresión de hábitos y comportamientos tradicionales o como resultado de una transformación deliberada de las prácticas de la cotidianeidad. Lo que Sánchez Gordillo quiere subscribir con el primer énfasis es la contraposición entre la cultura “propia” que “nace” de las “raíces,” “sentires” e “intereses éticos, políticos y económicos” del pueblo y esa otra cultura —la “mentalidad burguesa”— que viene de fuera (54). El segundo énfasis es, por su parte, aquello en que consiste la revuelta cultural en sentido estricto. De ahí que la revuelta cultural sea, al mismo tiempo, lucha por la mente y las prácticas de las personas y resistencia contra la “invasión y deformación” que promueve la “cultura burguesa” (55).

abstractas —resultantes de la agregación de relaciones sociales dilatadas en el tiempo y el espacio— que sólo pueden ser percibidas mediante recreaciones mentales apoyadas en representaciones compartidas por una gran cantidad de personas (Benedict Anderson 6). Por descontado, la terminología utilizada nos juega una mala pasada, pues las comunidades imaginadas también existen realmente, aunque, asunto esencial, se puedan imaginar de múltiples maneras. Este fenómeno está implícitamente recogido en la noción de ideología como falsa conciencia e incorporado explícitamente en discusiones más recientes como la que encontramos en Pierre Bourdieu cuando insiste en la necesidad de realizar una doble lectura de la realidad social, a saber, tanto de las estructuras objetivas (relaciones de poder) cuanto de las recreaciones o representaciones mentales (relaciones de significación) de las personas (Bourdieu y Wacquant 7-9).

Como podemos colegir, el activista sevillano combina la noción de ideología como falsa conciencia con el poder estructurante que la interacción entre lo inmediato y lo mediato tiene en la vida de las personas; interacción que, hay que recalcar, no sólo juega un papel central a la hora de describir la constitución de la experiencia cotidiana, sino que, además, es clave para entender la manera en que las personas perciben tal experiencia. En definitiva, del planteamiento de Sánchez Gordillo podría desprenderse la conclusión de que se debe evitar —o, incluso, que no es viable— el acomodamiento de las comunidades efectivas (el entorno inmediato de las personas) en las imaginadas (el entorno mediato). Pues bien, me apresuro a decir que tal perspectiva pecaría de voluntarismo extremo, dado que, en términos de cómo funciona la cotidianeidad en las condiciones propias de la modernidad, resulta difícil imaginar una forma de vida asociada estrechamente a un sistema social complejo del que haya desaparecido el arbitraje de los medios de comunicación de masas —y a los señalados por Sánchez Gordillo, habría que incorporar las mediaciones en proceso de desarrollo de Internet—.

Yendo ahora a la intervención de Guillem Martínez, en principio debemos anotar que hay puntos de contacto con lo que preocupa a Sánchez Gordillo, ya que la cultura se presenta como un “campo de batalla” y la propia intervención del autor, como una “herramienta” que se ofrece para la lucha (15, 11). Sin embargo, el mundo en el que se mueve Martínez es disimilar y la lucha, aunque no incompatible, es muy otra.

Específicamente, lo que interesa a este autor —que es periodista— no es otra cosa que la circulación de represen-

taciones y discursos, o, con mayor precisión, los mensajes de los *media*. Por ello, al ejemplificar lo que entiende por cultura, menciona novelas, canciones, películas, artículos y editoriales periodísticos, programas (supongo que de radio y televisión), declaraciones, actuaciones políticas y leyes. Al incluir la comunicación política, nos las habemos con una noción de ‘cultura’ que desborda los límites habituales de los campos artísticos y literarios. Aun así, muchos aspectos de la realidad social no se incorporan a la discusión y, de hecho, la versión de cultura utilizada es restrictiva si se la observa desde el punto de vista antropológico (formas y modos de vida). A este último detalle hay que añadir la siguiente reflexión: la lucha cultural de la que habla Martínez no tiene por objetivo inmediato y declarado el liberar las mentes y los cuerpos de la gente, sino, en buena tradición liberal, “someter el poder a control.” En el fondo, lo que está en juego en esta lucha cultural puede describirse mejor en términos de conflictos entre los agentes que están habilitados y tienen medios para intervenir en la esfera pública burguesa.⁷ De estos conflictos derivarían, a su vez, los límites de lo discutible y, en definitiva, de la libertad de expresión (11). No obstante, llama poderosamente la atención que en una esfera pública que descansa en gran medida en la intervención de los medios privados, se insista en que el poder determinante de los límites de la cultura sea el

⁷ La categoría es de Jürgen Habermas y la desarrolla en el texto incluido en la bibliografía. Creo que es una categoría útil siempre y cuando se explique qué se quiere decir al incorporar el adjetivo ‘burguesa’ a la expresión. Para mí, quiere decir ‘de la sociedad capitalista o de mercado.’ En la actualidad, la esfera pública de la sociedad de mercado es una esfera de comunicación dominada por los *media* privados.

“Estado” (16), y no, pongamos, el resultado de un esfuerzo coordinado y descentralizado de poderosos agentes públicos y privados.

Un segundo aspecto que encuentro problemático en la discusión de Martínez es su caracterización de la Transición como un proceso en el que la aportación de las “izquierdas” consistió en la “cesión del único material que poseían: la cultura.” El comentario apunta a la idea de que la cultura era una actividad monopolizada por la izquierda durante la dictadura, afirmación bastante arriesgada aun sin salir del concepto de cultura que el propio autor ofrece. Por lo demás, en el caso concreto que se discute, la segunda restauración borbónica, lo que nuestro autor entiende por tal enajenación es básicamente una renuncia de la cultura a intervenir públicamente. De esta manera, cuando se firman los Pactos de la Moncloa la cultura responde, subraya Martínez, autosilenciándose, es decir, abdicando de lo que supuestamente tendría que haber sido su preocupación prioritaria, la de criticarlos (14-15). Aunque a mí también me preocupa la dimensión crítica de la cultura y este trabajo quiere ser expresión de esta inquietud, la propuesta no me parece una buena descripción de lo que realmente ocurrió durante la Transición. Para empezar, si entendemos por cultura los mensajes que circulan en los *media*, mi impresión es que su cometido es justamente el opuesto; es decir, se trata más bien de una difusión de significado que, en general, promueve la adaptación de las personas a unas condiciones de vida dadas.⁸ Por añadidura, cuando Martínez afirma que

⁸ Estoy enfatizando, simplemente, la dimensión retórica de la cultura, y, al hacerlo así, de incorporar a la discusión toda una tradición intelectual cuyo origen se suele asociar con la *Retórica* y otros textos de Aristóteles,

las izquierdas se desactivaron culturalmente creo que quiere decir que se desactivaron políticamente. La alegación tiene sentido si admitimos que la actividad política es una variante de la actividad cultural. Pero el asunto se complica si entendemos intervenir culturalmente a la manera de Martínez, ya que se termina defendiendo una visión especialmente estrecha de la política: actos comunicativos de agentes públicos acreditados —artistas, intelectuales, periodistas, políticos, etc.—. En resumidas cuentas, Martínez propone proyectar el modelo de intervención política prevaleciente en el capitalismo occidental sobre un periodo de la historia española, los años de la Transición, en el que aún no se han consolidado las instituciones que en ese tipo de sociedad son inseparables de tal concepción de la política. Discutiremos con mayor detalle las limitaciones de esta manera de entender la política. De momento será suficiente con señalar que, desde mi entendimiento del asunto, lo que es significativo cuando hablamos de las gentes de izquierda durante los años setenta del pasado siglo es su alto grado de politización, o, por decirlo mejor, la centralidad de la

caso de *La poética*. Aspecto importante en esta tradición es una visión del lenguaje en clave forense, o sea, como una actividad comunicativa de naturaleza pública que tiene por objetivo más que convencer —apelación al raciocinio—, el persuadir —apelación a las pasiones, sentimientos y emociones—. De esta manera, amplió al ámbito de la comunicación mediática en su conjunto el marco que Franco Moretti traza para el caso más específico de la literatura: “[T]he substantial function of literature is to *secure consent*. To make individuals feel ‘at ease’ in the world they happen to live in, to reconcile them in a pleasant and imperceptible way to its prevailing cultural norms” (“La función esencial de la literatura es procurar el consenso. Conseguir que las personas se sientan ‘cómodas’ en el mundo en que viven, reconciliarlas de manera agradable e imperceptible con las normas culturales prevalecientes”; 2).

política, como tema y como práctica, en sus vidas cotidianas. De ser válida esta tesis, el asunto a investigar no sería un muy impreciso silencio de la cultura o la pérdida de la capacidad crítica de ciertos intelectuales de izquierda, sino cómo se produjo la despolitización radical de la praxis cotidiana de los militantes y simpatizantes de izquierda.⁹ Y, finalmente, si tenemos en cuenta que la despolitización de la cotidianeidad es una característica esencial de las llamadas democracias liberales, lo más razonable a la hora de hablar de la Transición es entenderla en clave de normalización o adaptación al *status quo* del contexto occidental —Estados Unidos y la Europa del mercado común—.

Las observaciones introducidas por Sánchez Gordillo y Martínez en relación con nuestro propósito —qué debemos entender por ‘intervención cultural’— se pueden ordenar en torno a dos áreas de discusión que me permitirán organizar el resto de la exposición:

1. Sobre si es apropiado o no el diferenciar entre intervención cultural e intervención política.
2. Sobre la función de la representación y de la comunicación en el establecimiento de las comunidades efectivas y de las imaginadas.

⁹ Los dos factores clave fueron, por un lado, la neutralización política de los movimientos sociales efectuada por los partidos de izquierda en su intento de ganar legitimidad institucional en el contexto de la segunda restauración borbónica y, por el otro, la cooptación y promoción constante de tendencias culturales hedonistas —y, en general, de tendencias que limitan obsesivamente los proyectos de vida al ámbito de lo privado personal— por parte de instancias públicas y privadas, y cuyo efecto más determinante fue la constitución de la llamada movida cultural. Esta explicación está desarrollada con mayor detalle en mi artículo recogido en la bibliografía.

* * *

1. Puesto que mi tendencia espontánea es a politizar todos los órdenes de la vida, considero que cualquier propuesta que no distinga la intervención cultural de la intervención política se beneficiará enormemente si parte de un concepto de ‘cultura’ lo más amplio posible. Lo hemos podido ver al comparar las preocupaciones de Sánchez Gordillo con las de Martínez, pues la perspectiva tendencialmente antropológica del primero determina que lo que está políticamente en juego abarque gran diversidad de prácticas, incluyendo la comunicación mediata e inmediata y, asunto central, la organización económica. Dicho de otro modo, una actitud ecuménica a la hora de pensar la cultura pone en entredicho la tradicional separación entre lo público y lo privado, entre el estado y la sociedad civil; separación que es funcional cuando se persigue el circunscribir lo políticamente decidable a cada vez menos dimensiones de la realidad social.

Por otra parte, a primera vista se puede pensar que las posturas tipo *cultural studies*, con las que podemos asociar la intervención de Martínez se acercan a una visión totalizante de la cultura. Empero, tal impresión inicial merece ser investigada, pues tiene sentido distinguir entre aquello de que se habla —por ejemplo, de lo divino y de lo humano— y aquello que se hace —quizás nada más que hablar—. Y para entender mejor lo que nos jugamos con esta distinción entre el hacer y el decir vamos a examinar —a contracorriente de algunas de las premisas y conclusiones del propio autor— el análisis de Daniel Bell en torno a las supuestas contradicciones culturales del capitalismo de posguerra.

Este publicista conservador, célebre por ser uno de los

proponentes del fin de las ideologías,¹⁰ nos comenta a la altura de los años setenta del pasado siglo que hay un desajuste entre cultura y sociedad; a resultas del cual, la *idea* de cambio y novedad trasciende con mucho las posibilidades reales de cambio (17). Así, la esfera económica está constreñida por los costes financieros y los recursos disponibles. Igualmente, cualquier pretensión de innovación en la esfera política choca contra el muro formado por las estructuras institucionales, el veto de los grupos contendientes y la tradición. Pero, a diferencia de estos fenómenos, los cambios en las “formas y símbolos expresivos” no encuentran resistencia en el ámbito que les es propio, el de la cultura (17). En este panorama, Bell acentúa en particular el contraste entre lo que él llama el principio de racionalidad de la economía, definido en términos de eficiencia en la asignación de los recursos disponibles, y la “prodigalidad” y “promiscuidad” de la cultura, campo de acción social en el que predominan las tendencias antirracionales (18).

Tomado en sí mismo, este contraste entre racionalidad económica e irracionalidad cultural puede ser explicado de maneras diversas e, incluso, contradictorias. No obstante, en el momento en que Bell interviene, el keynesianismo de posguerra está ya en crisis —desplome de la tasa de beneficios empresarial— y las voces de la “derecha intransigente” circulan con mayor frecuencia y sin caer en oídos sordos.¹¹

¹⁰ Aunque Perry Anderson no considera en particular el trabajo de Bell, se puede leer con provecho el artículo que el primero dedica a las teorías del fin de la historia —asunto diverso pero relacionado— desde la intervención de Hegel a la de Fukuyama.

¹¹ La expresión entrecomillada es de Perry Anderson (The Intransigent Right 3). El artículo de Wolfgang Streeck que incluyo en la bibliografía

Pues bien, en este contexto es en el que Bell asegura que la preeminencia de la cultura sobre las otras esferas de la vida social se ha convertido en el dato característico de la sociedad occidental. Asimismo, adelanta que se trata de una coyuntura complicada debido a previsibles repercusiones de carácter político. Para entender este comentario hay que tomar en consideración que una década antes, en 1960, cuando Bell publicó su trabajo sobre el final de las ideologías, el conflicto político parecía haber dejado de ser considerado como un factor de relevancia social. En concreto, argumentó que el agotamiento de las ideas políticas del “movimiento radical” abría la posibilidad de una sociedad regulada por tecnócratas (24). Es sorprendente, por tanto, que en el ensayo de 1971 se anuncie un posible resurgimiento de la política. La clave que explica este cambio de apreciación se encuentra en una evaluación de la influencia de la cultura en la década precedente. En efecto, nos asegura Bell, gracias a la mediación de la cultura, las esperanzas políticas radicales —que para el autor consisten simplemente en un rechazo de los “valores burgueses”— habrían sobrevivido a la desaparición del movimiento radical y se encontrarían nuevamente disponibles para ser rearticuladas políticamente (24). Precizando aún más, lo que explícitamente preocupa a Bell no es que la intervención cultural y la intervención política sean desempeños equivalentes o indistinguibles, sino que el desajuste entre cultura —lo deseado— y sociedad

es una buena introducción a la crisis del capitalismo fordista y del estado de bienestar occidental. Sobre este asunto, desde la perspectiva de la posterior crisis del neoliberalismo, también se puede consultar con provecho la entrevista de Inés Hayes a Antoni Domènech recogida en la bibliografía.

—lo posible— promueve un ambiente social caracterizado por la insatisfacción de las personas con su vida presente, y este es un caldo de cultivo propicio para posibles alteraciones políticas: “What we have today is a radical disjunction of culture and social structure, and it is such disjunctions which historically have paved the way for more direct social revolutions” (“Lo que tenemos hoy en día es una disyuntiva entre cultura y estructura social, y son tales disyuntivas las que históricamente han preparado el terreno para revoluciones sociales más directas”: 35). Por tanto, si el objetivo propuesto es contribuir a crear las condiciones que imposibiliten una revolución, un buen punto de partida sería el fomentar una cultura que no choque con la “racionalidad” económica.

He comentado en un par de ocasiones que en ningún momento Bell identifica cultura y política —sin ir más lejos, fijémonos en la distinción implícita entre revoluciones sociales directas e indirectas que la cita previa establece—. Al subrayar este tema quiero indicar que su argumentación descansa en la tesis de la diferente localización social de ambas esferas de actividad. Pero, por otro lado, parece obvio que la cultura pasa a ocupar la posición más destacada a la hora de asegurar que el diseño futuro de la sociedad se adecue a una “racionalidad” económica que quede al margen de la discusión política. En este sentido, la intervención de Bell puede ser descrita, por utilizar el término acuñado por Mulhern, como un exponente del discurso metacultural, es decir, como un intento de minimizar la autoridad social de la política. Y, de hecho, visto retrospectivamente, las disquisiciones de Bell constituyen una intervención bien articulada de lo que posteriormente se denominó —parafraseando

el conocido título del libro publicado por James Davidson Hunter en 1991— las guerras de la cultura o la pelea por definir el alma de América. El caso es que, al tiempo que se produce el asalto neoliberal a las condiciones de vida del *demos*, lo que pasará por discusión política se va orientando hacia asuntos culturales como la financiación de las artes o las controversias relativas a qué identidad cultural o estilos de vida expresan mejor el ser auténtico de la nación o los intereses sagrados de la patria —sin que, por la mayor parte, ello suponga poner en entredicho ese ser auténtico o esos intereses—. La deriva metacultural se ve confirmada al considerar más en concreto lo que Bell juzga por ‘cultura’ e ‘intervención cultural.’

Por lo primero, Bell entiende los productos que solemos clasificar bajo la etiqueta de artes y letras. Tal delimitación ayuda a asumir que el choque entre cultura y sociedad se piense como un conflicto entre la moral burguesa tradicional y el estilo de vida asociado con el “movimiento modernista.” Ambos —la moral burguesa y el estilo de vida bohemiovanguardista— son hijos del capitalismo, y he aquí la razón por la cual Bell habla de las contradicciones culturales generadas por el desarrollo capitalista. Efectivamente, la estructura de la personalidad forjada en el ámbito de la producción, con su énfasis en el autocontrol, la demora de la gratificación y la disciplina, se contraponen a unas prácticas del ocio, del consumo y, en definitiva, de la autoexpresión fuertemente influidas por la experiencia artística modernista con su etos antiburgués pero, al mismo tiempo, dinámico y expansivo como también lo es el capitalismo (19, 38). Los corolarios que Bell deriva de su diagnóstico son los siguientes:

- i. En el mundo de la cultura, el artista reina supremo. Es decir, los consumidores de la cultura y los agentes públicos y privados encargados de producirla y publicarla están a merced de unos artistas cuya imaginación no se deja someter a los límites materiales e institucionales realmente existentes en la sociedad. Como se ha señalado, esta situación se interpreta como potencialmente catastrófica, pues lo que engendra la imaginación del artista quiere ser un ensayo de la sociedad desbridada del futuro (16).
- ii. La cultura se ha separado de la sociedad y ya sólo se rige por su propia lógica antiburguesa, dinámica y expansiva (22). En otras palabras, la cultura tiene completa autonomía. Y aunque a la altura de los años setenta el movimiento modernista ya no exhibe la creatividad que lo caracterizó a finales del siglo XIX y comienzos del XX, sus principios de funcionamiento se han diseminado por sectores sociales cada vez más amplios, y tanto, que se ha convertido en una ideología hegemónica y en el estandarte de una “clase cultural dominante” (22-23).
- iii. El pensamiento posmoderno es la culminación del movimiento modernista, pues ha proyectado la lógica de este último mucho más allá de los límites sociales en que esa lógica se desarrolló originariamente. Así, en nombre de la liberación, del erotismo y del espontaneísmo, el posmodernismo ha transmutado la habitual oscuridad y dificultad modernista en nuevas formas populares que preludian una futura crisis de los valores tradicionales de la clase media (33).

Como se podrá suponer, mi interés por el trabajo de Bell no tiene que ver primordialmente con la corrección factual de sus juicios, sino con el enfoque utilizado y, también, con su valor testimonial de un estado de opinión prevaleciente entre los miembros de la clase dirigente americana y sus adláteres durante los años previos al asalto neoliberal.¹² No obstante, por mor de la verdad, conviene introducir algunas aclaraciones.

Primero, la supuesta autonomía de la cultura es más un mito que una realidad, aunque no me cabe duda que ha sido una aspiración legítima de ciertos agentes participantes en los campos literario y artístico desde su moderna fundación en el siglo XV. Así pues, lo contrario, la heteronomía, es el punto de partida más apropiado para comenzar a pensar la evolución histórica de la cultura durante todo el periodo moderno. Además, la aporofobia histórica que las historias de la literatura y el arte suelen proponer como la norma es altamente mistificadora. Más específicamente, ‘autonomía’ no puede significar lo mismo en una sociedad en que la institución cortesana cumple un papel central en lo que respecta a la producción y consumo de arte y literatura, que en una sociedad en que tal papel está reservado, por la mayor parte, a un mercado de corte capitalista. Segundo, en relación al poder omnímodo del artista en los campos artísticos, mi opinión se puede des-

¹² Tal estado de opinión queda bien expresado en el tema de otra conocida intervención también publicada en 1971. Me refiero al famoso “Powell Memo” dirigido por el entonces abogado de negocios Lewis F. Powell Jr. al jefe del Comité de Educación de la Cámara de Comercio de Estados Unidos, y cuyo título es el siguiente: “Ataque al sistema americano de libre empresa”.

prender del comentario anterior. Es decir, me parece autoevidente que el estado habitual del artista es el heterónimo, aunque lo que pueda entenderse específicamente por ello varíe no sólo con el paso de la sociedad de corte a la sociedad de mercado, sino, también, en función de los proyectos inscritos en las diferentes posiciones literarias y artísticas del momento. Volveré sobre estos contenidos en la próxima sección.

Como es de sobra conocido, yendo ahora al tercer punto, la ruptura o posible continuidad entre modernismo y posmodernismo ha sido tema ampliamente debatido sobre el que no hay consenso.¹³ Por mi parte, no me parece apropiado utilizar el término ‘posmodernidad’ para indicar que la época moderna, ya periclitada, ha dado paso a una nueva fase histórica superadora de las esperanzas y las tribulaciones específicamente modernas. Ahora bien, el término quizás pueda ser útil —aunque sólo el tiempo lo dirá— para caracterizar cómo se han percibido transformaciones de interés en el funcionamiento de los *media* y, junto con ello, en las relaciones entre política y cultura —asuntos que son preocupación central de este escrito—. En definitiva, al hablar de posmodernismo estaríamos hablando en el fondo de mudanzas en el régimen representacional que caracterizó al capitalismo fordista. Y puesto que con la expresión

¹³ El libro recogido en la bibliografía que Perry Anderson dedica a los orígenes de la posmodernidad me parece el texto más adecuado para entrar en el tema. Como Anderson explica, este trabajo comenzó como un prólogo a una serie de artículos de Fredric Jameson que terminó publicándose con el título de *The Cultural Turn*. La redacción se fue alargando y al final acabó en forma de libro separado. No obstante, la presentación de Anderson presupone los trabajos de Jameson, autor que enfatiza la discontinuidad entre modernidad y posmodernidad en base a cambios estructurales en el capitalismo.

‘régimen representacional’ me refiero a la relación entre representación cultural y representación política, el momento posmoderno se ubicaría en los cambios que tal régimen experimenta cuando el diseño característico de los “treinta años gloriosos” se transmuta en el de la reacción neoliberal. Sentado esto, la tesis de Bell —lo posmoderno como *culminación* de lo moderno— no me convence si la tomamos estrictamente en los términos del autor. De hecho, creo que la tesis expresa cierta ansiedad provocada por la posibilidad de que la organicidad que encontramos en ciertas versiones del arte modernista —surrealismo y situacionismo, por ejemplo— respecto de proyectos políticos revolucionarios se traslade a expresiones artísticas de alcance masivo. Por este motivo, si observamos el asunto desde la perspectiva del presente, parece razonable sugerir que el posmodernismo funciona mejor como etiqueta de la reacción político-cultural en defensa del capitalismo que Bell propone, que como avanzada de una renovada *cultura política* de la izquierda—o sea, de una cultura que autónomamente decide ser heterónoma u orgánica respecto de un proyecto político de reconstrucción democrática de la sociedad—. Pero esta última apreciación incorpora una invitación que será mejor entendida al concluir este trabajo.

Mientras tanto, para terminar esta sección, presentaré algunas conclusiones derivadas de una valoración crítica del programa de Bell. Lo primero a considerar es la visión de la sociedad que nos ofrece el autor, básicamente una variante del modelo liberal.¹⁴ Así, sobre el trasfondo de la distinción

¹⁴ Si, por ejemplo, comparamos esta visión con la de Ortega y Gasset, tal como la presento en el artículo recogido en la bibliografía, será fácil percibir parecidas preocupaciones y soluciones.

entre lo público y lo privado, se proyecta una clasificación de las prácticas sociales en tres esferas caracterizadas por lógicas de funcionamiento privativas: la económica, la política y la cultural. Para entendernos, desde esta perspectiva no tiene mucho sentido hablar de economía política, pues lo característico de la sociedad capitalista sería el encapsulamiento de la economía en una esfera autónoma fuera del alcance de la intervención política democráticamente entendida. Conviene enfatizar este último comentario, ya que para el liberalismo una intervención política en clave oligárquica nunca suscita similar valoración. Las prácticas de la esfera política se desenvuelven, a su vez, dentro de limitaciones legales e institucionales muy precisas que tienen por objetivo asegurar el funcionamiento supuestamente irrestricto —no político— de la esfera económica. La separación entre el ámbito privado y el público se corresponde básicamente con esta diferenciación entre la esfera económica y la política. Pues bien, según la apreciación de Bell, la esfera cultural viene a complicar esta nítida demarcación y sus correspondientes y muy razonables reglas de juego. A Bell le preocupa, como ya he señalado, la autonomía de la esfera cultural, es decir, una cultura sujeta exclusivamente a su propia lógica, pues su dinamismo expresivo genera realidades virtuales que diseminan modelos utópicos de comportamiento y de sociedad basados en un capitalismo con recursos inagotables y sin limitaciones financieras ni cortapisas políticas. Veamos más sintéticamente esta visión general.

Todos los modelos sociales posibles —incluyendo la hipótesis comunista— se entienden derivados del molde capitalista, es decir, no se contempla la posibilidad de otra organización de la economía que merezca tal calificativo.

Además, el capitalismo genera constantemente dos matrices culturales contradictorias, una derivada del patrón de sociabilidad propio de la organización de la producción —la “ética protestante” —, y otra matriz que tiene su caldo de cultivo en las relaciones sociales del ocio y el consumo —la predisposición hedonista—. El problema de la cultura, consiguientemente, es que su intrínseca promiscuidad expresiva encuentra mejor acomodo en aquellas actividades que no están sujetas a la disciplina laboral. Ante esta situación, la reacción adecuada pasa por meter en cintura a la cultura. Pero habrá que insistir en que este menester no consiste en sustituir, sin más, una cultura hedonista por otra autocontenida. El asunto es más ambiguo. Porque, dejando a un lado cuál fuera la intención de Bell, lo relevante es que el diseño de sociedad que se nos sugiere se reduce a dos rasgos básicos: una economía capitalista incuestionable y un conflicto cultural que se retroalimenta indefinidamente. De ahí que la labor política del futuro se reduzca a administrar funcionalmente el conflicto cultural.¹⁵

Desde esta perspectiva se percibe mejor la reacción procapitalista o momento posmoderno de las últimas décadas; y, en concreto, la eficacia que la plusvalía de sentido generada por una esfera cultural mediatizada ha tenido en el reforzamiento del dinamismo capitalista e, incluso, en la promoción de la mercantilización de nuevos ámbitos de la vida humana. Primero, es de sentido común que una sociedad que insistentemente se presenta como de consumo no re-

¹⁵ Dado que del choque ideológico pasamos a las diatribas culturales de lo privado personal, se puede argumentar que el diagnóstico que Bell realiza en 1971 no es más que una reformulación de la tesis del fin de las ideologías que había defendido una década antes.

nuncie a exacerbar constantemente unas tendencias hedonistas que son tan apropiadas para el fomento de las necesidades artificiales. De hecho, la matriz cultural hedonista se ha canalizado preferentemente a través de la comunicación más dependiente de los imperativos de mercado: publicidad, entretenimiento y culturas de la autoexpresión y la autoayuda. Segundo, ha sido la esfera política la que ha asumido más decididamente el conflicto cultural —de aquí que los *cultural studies* se autoperciban como intervenciones políticas—. A su vez, esa asunción ha permitido ofuscar la atención del público en relación al dato incuestionable de que aquello que más afecta a la trayectoria vital de las personas —a saber, la naturaleza de la estructura económica y sus correspondientes relaciones sociales de propiedad— no ha sido objeto preferente de discusión política. Así, al muro formado por las estructuras institucionales y el veto de los grupos en conflicto —v. gr., las operaciones y componentes de la división de poderes, el filtro de la representación política, la partidocracia, los *lobbies*, etc.— se ha incorporado un enfrentamiento político reducido en gran medida a temas culturales que apelan muy directamente a rasgos esenciales de las identidades personales. El resultado ha sido que, efectivamente, en la esfera pública se habla mucho, pero no de todo —por ejemplo, no de las ideas o propuestas que pongan en entredicho el capitalismo—. De aquí que no se haya hecho gran cosa para promover la igualdad objetiva, que no sólo subjetiva, de las personas. Finalmente, y en tercer lugar, a causa de la amplia mediatización de la cultura, no es posible establecer una delimitación nítida entre los ámbitos del deseo y los de la insatisfacción. Por ejemplo, durante las campañas electorales, la política culturizada deja de

lado toda pretensión de sustancialidad y adopta más explícitamente la forma de la mercancía publicitaria con su apelación a los resortes emocionales más básicos.¹⁶ En conclusión, en lugar de hablar de ‘contradicciones culturales del capitalismo’ es más apropiado hablar de ‘régimen cultural del capitalismo tardío.’

Ahora bien, si asumimos que el conflicto es lo que define a la política,¹⁷ no se puede dejar de reconocer que nuestra esfera política merece el calificativo, pues está atravesada por constantes enfrentamientos entre los representantes institucionales de la soberanía. La misma afirmación es válida respecto de la esfera pública monopolizada por los medios de comunicación de masas, ya que en ella, esos mismos representantes o sus adláteres se enfrentan sin cesar. Pero si, por otro lado, investigamos la naturaleza de toda esta conflictividad, observaremos que son los asuntos relativos a la esfera privada personal —incluyendo la intromisión del estado en la esfera privada—, junto con la sal de la corruptibilidad humana y la pimienta de los enfrentamientos *personales* entre los primeros espadas de la política, los que acaparan el pundonor de políticos, expertos y comentaristas. Me estoy refiriendo a todo ese ajetreo mediático que pasa bajo la abstracción de ‘lucha por el poder,’ cuya vaciedad de sentido permite a alguien como Juan Luis Cebrián, presidente del grupo PRISA, decir que sólo un “periodismo profesional,”

¹⁶ Sin ir más lejos, la campaña electoral de Obama para las elecciones presidenciales de 2008 ganó varios premios dedicados al mundo de la publicidad.

¹⁷ Un planteamiento de esta naturaleza en, por ejemplo, Juan Carlos Monedero: “La esencia de la política es la probabilidad de la obediencia, la asunción de que siempre hay conflicto [...]” (78).

imaginamos que ese de que hacen gala los medios bajo su administración, puede servir de “contestación al poder”.¹⁸ Habría que resaltar con mucha rotundidad, entonces, que aunque lo privado personal como tema está altamente politizado, la vida cotidiana de las personas no lo está. De hecho, para la mayor parte de la gente, la política es un espectáculo al que quizás dedica unos minutos diarios fuera del horario laboral. En esta política ficticia, el papel del soberano, del pueblo, es el de fungir de claqué de tal o cual personalidad o partido, y sólo cada cuatro años se recupera por unos instantes la soberanía alienada al depositar el voto. En definitiva, la esfera política, en cuanto espacio atravesado por el choque constante entre los políticos adscritos a unos u otros partidos, es capaz de asumir la conflictividad social general de la sociedad como espectáculo. Esta asunción es, además, una canalización que desvía la atención de ciertos tipos de conflictos al tiempo que ilumina mediáticamente otros. La consecuencia es una representación política huera que trata de ganar legitimidad manipulando los mecanismos de la representación cultural.

Lo que perdemos con este diseño de la esfera política se puede entrever si nos acercamos a la política desde la concepción que nos legó la antigua Grecia, es decir, como aquellas actividades que competen a la organización y constitución de la polis o comunidad política; cuya versión democrática, esa en que el poder lo detenta la mayoría pobre de la sociedad, exige una implicación *directa y cotidiana* de las personas en los asuntos políticos de su comunidad (Álvarez Yágüez 26).¹⁹ Y lo que nos jugamos si no tomamos

¹⁸ Citado en Antonio Jiménez Barca.

¹⁹ En inglés se puede consultar a Ellen Meiksins Wood (Citizens 93-98).

conciencia de lo que la democracia realmente es, se puede observar muy bien en el nerviosismo de los liberales —sean socioliberales, neoliberales o liberales a secas— ante la repolitización de la cotidianeidad que observamos en España en los últimos años. Como muestra, muy bien puede valer un botón, por ejemplo éste pergeñado por José María Lasalle, secretario de Estado de Cultura en el actual gobierno de Mariano Rajoy, y publicado en el diario *El País*: “Más de 30 años después de recuperarlas, las instituciones democráticas se ven discutidas por una tempestad antipolítica que ensalza las multitudes y reclama el derecho a que sean éstas quienes decidan por dónde debe orientarse el interés general.” Como se ve, Lasalle entiende por antipolítica lo que no es más que el rechazo de la política de ficción y, por tanto, la aspiración legítima a intervenir en los asuntos de la comunidad política. No obstante, el secretario de Cultura puede presentar su postura como una defensa de la política y de la democracia representativa porque identifica las aspiraciones democráticas con los comportamientos fascistas. Una afirmación injustificada que esconde un desprecio elitista a la gente común, actitud típica de quienes sólo piensan en las personas como meros seguidores, sean de profetas, líderes o tecnócratas variados.²⁰

²⁰ En este sentido, se podría decir con Immanuel Wallerstein lo siguiente: “Democracy precisely implies suspicion of the experts, of the competence of their objectivity, of their disinterestedness, of their civic virtue. The democrats have seen in liberal discourse the mask for a new aristocracy, all the more pernicious in that it has claimed a universalist basis that somehow tended always to result in maintaining largely the existing patterns of hierarchy. Liberalism and democracy have thus been very much at odds with each other, standing for deeply diverging tendencies” (“Precisamente, democracia implica desconfiar de los expertos, de la competencia de su objetividad, de su desinterés o de su virtud cí-

Habrà que expresarlo con claridad, entonces: el interés por participar activamente en los asuntos políticos obliga a preguntarse acerca de la organización de la sociedad y del funcionamiento de sus esferas de actividad. Tiene sentido, mal que le pese a Lasalle, cuestionar por activa y por pasiva la política representativa realmente existente. Y al menos hay dos factores que indican que el problema es grave, que no se trata tan sólo de defectos fácilmente subsanables y que muy probablemente estamos ante un fallo sistémico:

- i. La representación política actual, lejos de entenderse como un mandato del soberano, constituye una auténtica alienación de la soberanía.²¹
- ii. La esfera política está colonizada por motivos y asuntos concernientes a la representación cultural mediaticizada, de forma que es más correcto hablar de política ficción que de política *stricto sensu*.²²

vica. Los demócratas han visto en el discurso liberal no más que la máscara de una nueva aristocracia, aún más perniciosa porque alardea de un fundamento universalista que de alguna manera siempre ha tendido a mantener los patrones de jerarquía existentes. Por ello, el liberalismo y la democracia siempre han estado enfrentados, y de hecho promoviendo tendencias altamente divergentes”). Oportuno traer a colación otro comentario de Cebrián recogido en el artículo de Jiménez Barca, ahora sobre la proliferación de emisores en Internet: “Este populismo de la información que ha traído Internet es posible que sea más democrático, pero amenaza el sueño platónico de que gobiernen los mejores.”

²¹ Para este y otros aspectos se aconseja una lectura de las intervenciones en defensa del republicanismo democrático de la antigüedad. Un buen punto de partida puede ser el libro coordinado por María Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés de Francisco recogido en la bibliografía.

²² Para una defensa, sin ironía, de la ficción en la política, consultar el artículo de Amador Fernández-Savater. Se trata de una muestra de cul-

Estamos señalando unas preocupaciones que cobran todo su sentido desde una defensa de la politización de la vida cotidiana, y sobre todo cuando tal politización se quiere que sea algo más que un seguir mediáticamente el ruido de la política institucional, o un charlar en un café o en una terraza, o un escribir o comprar un libro, o un publicar o leer un artículo. En principio parece razonable, pues, distinguir entre cultura y política aunque sólo sea para desvelar posturas que encierran bajo la identificación de ambas esferas un entendimiento especialmente pobre de aquello en que consisten. Diría aún más, si se pretende intervenir culturalmente en la sociedad y se quiere que la intervención tenga alcance político, lo primero que se debe hacer, para evitar confusiones de todo tipo, es esclarecer de qué concepción de la política se parte. Por lo demás, más allá de los motivos prácticos que podamos aducir para abogar por una distinción entre cultura y política, hay una realidad histórica concreta que debemos examinar: el fenómeno del desacoplamiento o desvinculación de la representación política respecto de la representación cultural cuando la sociedad de corte deja paso a la sociedad de mercado.

* * *

2. ‘Sociedad de corte’ y ‘sociedad de mercado’ son etiquetas que Norbert Elias y Karl Polanyi usaron respectivamente para denotar los dos tipos de sociedad predominantes en la fase moderna de la historia occidental. Y aunque creo que

turalismo estrecho que el propio autor socava al describir las acciones del 15-M, que fueron ejemplo claro de repolitización de la cotidianidad: reclamar con los cuerpos un espacio público y promover a viva voz una nueva esfera pública.

en aras de la precisión sería más adecuado hablar de feudalismo absolutista y de capitalismo, he decidido utilizarlas para llamar la atención de aquellas instituciones que son más determinantes para nuestro análisis: la corte real y el mercado capitalista. En nuestra discusión previa hemos incorporado observaciones relativas a la sociedad de mercado, pero creo necesario presentar a continuación una descripción alternativa que nos ayude a observar con cierta distancia la hipótesis liberal. En cuanto a la oportunidad de introducir unas reflexiones sobre la sociedad de corte, quisiera recordar algo previamente sugerido: el origen histórico de los campos literario y artístico es fenómeno consustancial con la formación de la corte real del estado absolutista. Además, al entrar en este tema tendremos oportunidad de contrastar la función originaria del arte y la literatura con la actual.

Yendo a lo primero, y con el objetivo de ayudarnos a ver la sociedad vigente como el objeto artificial que realmente es, voy a comentar brevemente la descripción del capitalismo que nos propone Polanyi, antropólogo e historiador de la economía fuertemente influido por la tradición marxista.²³ La noción clave en esta descripción es *(dis)embeddedness*, que podemos traducir como (des)empotramiento. Pues bien, este autor llama la atención sobre el detalle crucial de que la sociedad de mercado se caracteriza por una

²³ La presencia del “Libro primero” de *El capital* de Marx en *The Great Transformation* es clara; sobre todo por la influencia de las discusiones dedicadas al fetichismo de la mercancía, a la alienación y a las secuelas de degradación de la sociedad y de la naturaleza que el capitalismo conlleva. Para un análisis de la influencia de Marx en la obra de Polanyi consultar el libro de Gareth Dale. También es útil echar un vistazo al artículo de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, autores que se interesan por la posibilidad de un diálogo entre ambos pensadores.

economía desempotrada, es decir, por una economía desgarrada del conjunto de relaciones sociales en que existe la vida humana. Lo interesante de este planteamiento es que lo que se presenta desde la ideología liberal como resultado de una evolución natural e inevitable —a saber, la aparición espontánea de un mercado autorregulado en cuanto se suprimen una serie de obstáculos sociales, políticos y culturales que se califican de irracionales—,²⁴ aparece ahora como una traba en la necesaria búsqueda de un orden social humano. De hecho, en todas las sociedades conocidas, a excepción de la de mercado, la economía ha sido una función del orden social, es decir, ha estado subordinada a consideraciones políticas, religiosas o culturales en un sentido amplio —sin que ello implique, obviamente, que sólo se pueda hablar de explotación bajo el capitalismo—. Se explica, pues, que la constitución de un mercado capitalista “demande” la diferenciación institucional de la sociedad en una esfera económica y otra política (Polanyi 74).

Un segundo aspecto a retener es que el mecanismo del mercado capitalista incorpora como mero factor de producción a todo aquello que cae bajo su lógica de funcionamiento, incluyendo el trabajo, la tierra y la moneda. Pero estos

²⁴ Esta explicación del origen del capitalismo, como nos recuerda Ellen Meiksins Wood, se suele denominar el “modelo de la comercialización” del desarrollo económico: “The most common way of explaining the origin of capitalism is to presuppose that its development is the natural outcome of human practices almost as old as the species itself, which required only the removal of external obstacles that hindered its realization” (“La manera más común de explicar el origen del capitalismo es presuponer que su desarrollo es consecuencia natural de prácticas humanas casi tan viejas como la misma especie que estaban a la espera de que se eliminaran los obstáculos externos que inhibían su desenvolvimiento”; *Origins* 11).

elementos, como apunta Polanyi, no son mercancías en sentido estricto, es decir, no se crean o crearon para comprarse y venderse por un precio en el mercado. Y así se puede ver inmediatamente en el caso del trabajo y la tierra: “[L]abor and land are no other than the human beings themselves of which every society consists and the natural surroundings in which it exists. To include them in the market mechanism means to subordinate the substance of society itself to the laws of the market” (“El trabajo y la tierra no son más que los propios seres humanos de los que se compone toda sociedad y el medio natural en que tal sociedad existe. Subsumirlos bajo el mecanismo del mercado supone subordinar la esencia de lo social a las leyes del mercado”; 75). La toma de conciencia de la naturaleza no mercantil del trabajo, la tierra y la moneda explica que Polanyi los califique de mercancías “ficticias” (76). Y esta noción cumple un poderoso papel a la hora de llamar la atención sobre el efecto que el orden capitalista tiene en el conjunto de la sociedad, dado que en forma tendencial va eliminando de nuestras sociedades toda conducta o relación social que se oponga al imperativo básico del mercado, o sea, a la expansión constante del capital.

Una manera didáctica de presentar este fenómeno es en términos de lo que podemos denominar la ‘paradoja política del capitalismo.’ Por un lado, como se ha dicho, el funcionamiento irrestricto del mecanismo de mercado exige la diferenciación de las esferas política y económica, de aquí las constantes cantinelas sobre la necesidad de que el estado no intervenga en la esfera privada o sociedad civil, o la insistencia de que el estado se retire de la economía —de la sociedad en su conjunto, en la versión extrema de los liber-

tarios estadounidenses—, dado que el sector privado es capaz de realizar más eficientemente las mismas actividades. Pero, por otro lado, si comparamos, como sugiere Meiksins Wood, el capitalismo con las sociedades feudales previas, que se caracterizan por la unión del poder político y el económico en manos del señor o del monarca, sería posible hablar —y he aquí la paradoja— de una “privatización” de la política en el capitalismo. Con ello, esta autora quiere recalcar que algunas funciones privativas del poder político en el feudalismo aparecen en el capitalismo como atributos de una clase que se apropia privadamente de la plusvalía social, sin que, por otro lado, esta apropiación esté conectada con la obligación de satisfacer objetivos sociales (Meiksins Wood, *Democracy Against Capitalism* 40, 44).

La paradoja política del capitalismo denuncia que vivimos en una sociedad dual. Por un lado, el poder político y las obligaciones públicas están concentradas en el estado. Por otro, el poder económico está privatizado —es decir, se ha desprendido de las obligaciones públicas que son inevitables cuando el poder político coincide con el poder económico—, lo que le permite funcionar en base a unos imperativos muy específicos que se presentan como apolíticos, es decir, como puramente económicos: competición y acumulación sin fin, maximización de los beneficios e incremento compulsivo de la productividad laboral mediante innovación tecnológica y desposesión salarial. Y la pregunta clave que nos debemos hacer es en qué sentido es posible afirmar que un sistema social sometido a tales condiciones, es decir, subordinado a un mercado libre, merece el calificativo de racional, como vimos que hacía Bell. O, por decirlo con otras palabras, ¿cuán racional es una sociedad que se

caracteriza por la desvinculación de la actividad económica respecto de las metas sociales e, igualmente, por considerar como asuntos externos a la economía —*externalities*— la generalidad de los impactos de su actividad que van en detrimento de la vida humana y de la naturaleza?

Parte importante del desconcierto que padecemos deriva, como argumenta Meiksins Wood, de una serie de identificaciones que se aceptan acríticamente, y entre ellas, muy significativamente, las que igualan al burgués con el capitalista y el capitalismo con la modernidad. A causa de estos prejuicios, fenómenos como el movimiento ilustrado terminan indisolublemente asociados al desarrollo del capitalismo. Y el proceso que dio lugar a lo mejor de la Ilustración —esas cualidades admirables de la resistencia al poder arbitrario, del compromiso con la emancipación humana en un sentido universal y del cuestionamiento crítico de todo tipo de autoridad, sea intelectual, política o religiosa— se termina igualando con el proceso que nos trajo la organización capitalista de la producción. Decepcionante corolario, ya que el afán por mejorar la humanidad se degrada al ser reducido a una defensa de la propiedad privada o a una optimización de las tecnologías del beneficio económico (*Origin* 106, 112). Urge, por tanto, mayor precisión en la investigación de las fuentes de la modernidad.

El objetivo ha de ser, propongo, el descubrir la genealogía de las corrientes constructivas y destructivas de la modernidad para, a continuación, explorar la posibilidad de la existencia de una modernidad crítica alternativa que podamos oponer al irracionalismo capitalista. Por supuesto, no es este el lugar apropiado para intentar tal empresa. No obs-

tante, en beneficio del argumento que aquí importa, conviene resaltar lo ya sabido:

- i. Las investigaciones de Robert Brenner y el debate subsecuente sobre el origen agrario del capitalismo en Inglaterra,²⁵ ahora recogidos en forma sucinta con información adicional en el libro que Meiksins Wood dedica al origen del capitalismo, han consolidado la tesis de una salida múltiple a la crisis del feudalismo medieval.
- ii. Esta crisis concluye en Inglaterra con la aparición de relaciones sociales de propiedad capitalistas en un contexto político de fragmentación de la soberanía menos acusada que en otros lugares de Europa —en particular, Francia—.
- iii. En el continente, y específicamente en Francia y en Castilla, la crisis bajomedieval se terminará resolviendo en forma de feudalismo absolutista. Lo que ahora conviene retener en conexión con esta afirmación es lo siguiente: el absolutismo no es una fase de transición entre el feudalismo medieval y el capitalismo, sino un modelo alternativo de sociedad basado en relaciones de propiedad distintas de las que predominan en el capitalismo.
- iv. La presión competitiva del imperialismo británico, canalizada a través del sistema de relaciones interesta-

²⁵ Los trabajos centrales están editados por T. H. Aston y C. H. E. Philpin —ver bibliografía—.

tales, irá forzando al resto de Europa a introducir la propiedad y el mercado capitalistas.

Como vemos, en principio nada impide hablar de primera *modernidad* en el caso del absolutismo, aunque el capitalismo brille por su ausencia en estas sociedades. Investigaciones previas a la intervención de Brenner ya habían señalado el desarrollo en el contexto cortesano de conductas y actitudes que se podían describir adecuadamente con la categoría de ‘individualismo nobiliario.’ Así, Elias, en su trabajo sobre la sociedad de corte —que expande el argumento del proceso civilizatorio en un contexto institucional más preciso—, postula que las interacciones sociales en el entorno cortesano están sujetas a una serie de imperativos que permiten hablar de una racionalidad cortesana. La extensiva regulación de la etiqueta y las ceremonias, del gusto y la vestimenta, de los modales y el sentido del decoro, apuntan, por un lado, a una restricción de la expresión espontánea de las emociones y, por otro, a un control calculado de la exterioridad en función de la naturaleza de la interacción social en que la persona está inmersa (*Court Society* 111). Elias también llama la atención sobre el diferente tipo de racionalidad que caracteriza la conducta del cortesano. Así, lo que para la mentalidad capitalista aparece como un doblarse mecánicamente a unas formas de comportamiento externo, es para el cortesano una expresión de que, en toda interacción social, la primacía la tiene la supeditación de todos sus componentes al estatus o poder de la persona implicada en relación a otras. De esta manera, la conducta del cortesano resulta ser la opuesta de la actitud reificada del capitalista. Para éste, el ‘qué’ tiene primacía sobre el ‘cómo.’ Igualmente, el ‘asunto

entre manos’ es lo único relevante, de forma que la ‘persona’ y la ‘forma’ de conducirse respecto de ella, no significa, al menos ostensiblemente, gran cosa (*Court Society* 109). Es conveniente retener este contraste para que podamos pensar adecuadamente la naturaleza de la esfera pública absolutista, tan diferente en su visión de la representación cultural de la que predomina en la esfera pública capitalista. Así, para la primera, la representación cultural es un fin en sí mismo, mientras que para la segunda es un medio, o sea, una manipulación retórica en el sentido específico que descubrimos cuando comparamos la función última del anuncio publicitario con los medios culturales que despliega.

En resumidas cuentas, la obra de Elias es un análisis muy completo de la estructura de la personalidad que se desarrolla durante el absolutismo —la personalidad del súbdito, en breve— y, por tanto, de las formas de la subjetividad que están en el origen del llamado sujeto moderno. Se trata de una serie de innovaciones psicológicas que se pueden describir en términos de una reordenación sustantiva del espacio mental que el súbdito hereda del vasallo. Esta reordenación va en el sentido de un incremento en la capacidad para manipular imaginariamente el eje temporal que conecta el pasado con el futuro desde el presente, con el correspondiente aumento en la habilidad de las personas para distanciarse del aquí y ahora y del reforzamiento de su capacidad de visión y previsión. Estas innovaciones tienen su origen, claro está, en cambios en la experiencia social provocados por la aceleración del tiempo histórico. Para resumir: unas relaciones políticas cada vez más impersonales, una comunidad política que sólo es abarcable por la imaginación y el entendimiento, unas interacciones sociales menos espontá-

neas, unas redes de interacción que se alargan en el espacio y se prolongan en el tiempo, la monopolización por el estado de la violencia y la constitución de una institución —la corte— con una enorme influencia en la conducta social. Gracias a las nuevas experiencias sociales que fomentan estas transformaciones se abre la posibilidad de complementar e incluso de sustituir los tradicionales dispositivos de control basados en la coerción externa por otros nuevos fundamentados en el autocontrol. Proceso que se hace viable por la incorporación de los dispositivos externos de sujeción en la propia fábrica de la subjetividad. El resultado final se puede caracterizar en términos de una acentuación de la racionalidad o distanciamiento reflexivo y una intensificación de la vergüenza o autocontrol automático de los afectos.

Las instituciones en que se expresan en forma más nítida las innovaciones psicológicas asociadas con el súbdito son la corte real y los espacios de interacción social adyacentes. Esto explica que Elias presente a los cortesanos como especialistas en la elaboración y moldeado de la conducta social. Por otro lado, la generación y diseminación desde la corte de formas sociales y psicológicas cumplen al mismo tiempo una labor de imposición y de legitimación, pues estas formas expresan y consolidan la posición hegemónica de la nobleza. Detrás de esta problemática está la constitución de la esfera pública absolutista y, junto con ella, de los campos literario y artístico.

No cabe duda que la aparición del estado absoluto supuso una centralización del poder político en la figura del rey y, con ello, si lo observamos desde la cotidianidad de las personas, unos posibles desacoplamientos temporales entre unas interacciones que acentúan más su dimensión políti-

ca que económica o al revés. Estos desacoplamientos se suelen interpretar como un síntoma de que la diferenciación de esferas a la manera capitalista está ya en marcha en el interior del absolutismo. Pero, obviamente, no es la única explicación viable, pues tal desacoplamiento se puede entender como una condición necesaria pero no suficiente del surgimiento del capitalismo. Además, a diferencia de lo que ocurre en el capitalismo, tal diferenciación no implicó la aparición de una esfera económica autorregulada. Por decirlo con palabras de Meiksins Wood, el absolutismo consiste más bien en una centralización de todo el poder feudal —es decir, tanto del poder político como del económico— en forma tal que

the monarchical state itself becomes a form of property, an instrument of appropriation, in ways analogous to feudal lordship. Economic and political power are still fused, but the lord appropriates rents while the state and its officeholders appropriate peasant surpluses in the form of tax. (*Origin* 37-38)

el estado absolutista llega a ser una forma de propiedad, un instrumento de apropiación, en muchos sentidos análogo al feudalismo señorial del medievo. El poder político y el económico continúan fusionados, aunque el señor se apropia de rentas mientras que el estado y los que lo controlan se apropian de la plusvalía de los campesinos mediante impuestos.

Bajo estas condiciones, el vínculo que une al monarca con los súbditos —es decir, con todos los habitantes del reino y no sólo con los del realengo— instituye tanto una relación política caracterizada por una mayor distancia espacial y emocional entre el poder y las personas, cuanto una relación económica encauzada mediante interacciones fiscales. De aquí la necesidad de una mediación entre la experien-

cia cotidiana del súbdito y la obediencia abstracta al rey — abstracta por oposición a la relación *personal y directa* que unía al vasallo con su señor en el medievo—. Visto de otra manera, el alargamiento en el espacio y prolongación en el tiempo de las redes de interacción que unen al súbdito con el monarca produce, a manera de consecuencia no prevista, un opacamiento de la estructura de poder realmente existente en la sociedad. La razón de ello es que la relación de sujeción deja de ser inmediatamente perceptible en las actividades cotidianas. En estas condiciones, la corona desarrollará nuevos instrumentos de visibilidad pública con el objeto de producir un cierto efecto de omnipresencia de la autoridad política; instrumentos que terminarán por constituir la esfera pública de la primera modernidad.

El objetivo de esta esfera pública será expresar la posición privilegiada del rey y de la nobleza mediante una representación pública de su estatus social, y, en particular, mediante una representación del poder absoluto del rey ante todos los súbditos, sean nobles o plebeyos. Ahora bien, dejando a un lado la compleja evolución de los instrumentos de representación a lo largo de la primera modernidad, lo que se puede concluir es que el desarrollo de los vínculos abstractos entre poder y súbdito crea la necesidad de elaborar unas relaciones imaginarias entre los dos polos de la dominación política. Podríamos decir que el contacto personal típico de la relación de vasallaje se ve sustituido por una acción a distancia, es decir, por un uso sistemático de las representaciones, gracias a la capacidad que tienen los signos para hacer presente lo que está ausente. Con otras palabras, un objetivo primario de la esfera pública absolutista será convertir distancia en inmediatez, y ello fue posible colonizando lite-

raria y visualmente la imaginación del súbdito. De hecho, el vínculo de naturaleza —que es la nueva relación que une al súbdito con el monarca— es, en su idealidad, una relación imaginada entre entidades abstractas que habitan un espacio —una comunidad, una república, un reino— igualmente imaginado. Se puede afirmar, por tanto, que la constitución de los campos literario y artístico fue inseparable del proceso de centralización del poder político-económico en el estado absolutista. La esfera pública absolutista no fue otra cosa que la intrínseca dimensión cultural del poder político-económico concentrado en el estado monárquico.

En estas condiciones no tiene mucho sentido hablar de la autonomía de la cultura. Con ello no quiero decir que la literatura y el arte fueran mera propaganda, el fenómeno es mucho más complejo: tuvieron una aplicación tremendamente constructiva que se puede deducir de los fenómenos históricos de naturaleza social y psicológica introducidos en los últimos párrafos. Especifico a continuación aquellos que me parecen más relevantes para este trabajo.

Constitución de la corte real. Las cortes fueron centros de homogeneización de la conducta, lengua y cultura nobiliarias y, también, potentes focos de irradiación cultural dirigida al resto de la sociedad. Sin la literatura y el arte cortesanos todo esto no hubiera sido posible. Además, con la formación del entramado cortesano, la clase dirigente buscará proyectarse como una aristocracia, y el absolutismo, por tanto, como un gobierno de los mejores. En la labor de construcción de esta aristocracia fue vital la intervención de los escritores cortesanos —muchos de ellos de origen plebeyo—, pues insistentemente apelaron a criterios de sabiduría, mérito y desinterés monetario para separar la comu-

nidad cortesana del resto del cuerpo social. Se puede decir, por tanto, que la cultura —literatura y arte— fue un importantísimo vehículo en la secularización y adopción de la relación clérigos-simples legada por la institución eclesiástica.

Ruptura de la cultura común de base cristiana. La cultura literaria que se produjo, distribuyó y consumió masivamente en Castilla desde finales del siglo XIV en adelante enfatiza una serie de recursos estilísticos y formales que tuvieron como meta separar la lengua aristocrática de la del pueblo común. Podemos hablar, por tanto, de la aparición de dos circuitos de circulación cultural delimitados, el aristocrático y el popular. Cada uno de estos circuitos se apoya preferentemente en alguno de los medios de comunicación de la época. Así, la cultura cortesana descansa sobre todo en la transmisión manuscrita de persona a persona y, una vez desarrollada la infraestructura de la impresión, mediante una combinación de transmisión manuscrita e impresa. Por su parte, la cultura popular quedará definitivamente constituida con el desarrollo del teatro público. Como se puede suponer, con la noción de cultura popular no estoy hablando de ‘cultura espontánea del pueblo,’ sino de una cultura controlada desde el gusto cortesano que, mediante la incorporación de motivos populares, se utiliza para connotar ‘pueblo.’ El desarrollo del circuito popular facilitó la incorporación ideológica de la generalidad de la población en el proyecto absolutista.

Formación de nuevas subjetividades. La literatura cortesana será instrumento esencial en el desarrollo de la nueva estructura de la personalidad del cortesano a que me referí más arriba. En la fase clave de constitución de la corte real

castellana —a lo largo del siglo XV—, la llamada poesía de cancionero promueve a través de su forma y contenido rasgos como el descentramiento o desdoblamiento mental, el desajuste entre interioridad y exterioridad —pasividad física combinada con hiperactividad mental— y un programa emocional centrado en la melancolía y el deseo contenido —es decir, exacerbación y represión simultánea del deseo sexual y otras pasiones—. En ocasiones se ha sugerido que esta estructura de la personalidad se puede describir como una interiorización de los valores del guerrero medieval, lo que hubiera permitido pasar desde una personalidad que podríamos caracterizar en términos de ‘mucho movimiento y poco pensamiento’ a otra caracterizada por ‘mucho pensamiento y poco movimiento.’ Es, sin duda, una descripción pedagógica que facilita imaginar la transformación de la nobleza guerrera en una nobleza cortesana. Entre estos rasgos hay que acentuar el del descentramiento, ya que posibilita la inclusión del yo en una colectividad que lo trasciende y a la que queda supeditado —asunto clave para el fenómeno posterior del misticismo, y que explica el interés de los poetas de esta tendencia en la poesía de amor cortesana—. En términos de mecánica política, el desdoblamiento mental promueve el desplazamiento imaginario del yo desde su sede corporal a un centro virtual, alejado en el espacio, que se asocia metonímicamente con la figura del rey. Este descentramiento se hace posible al colocar el objeto del deseo —una doncella de la alta nobleza o una infanta— en las inmediaciones del rey —en la corte real—, y se presenta en términos de un ideal universal de la comunidad mediante la identificación de estética con ética, de belleza con bondad. Hay otros muchos aspectos de interés que no podemos

comentar con un mínimo de detalle, aunque quiero señalar el dato de que los géneros cortesanos están muy marcados por la diferencia de género —sexo—, lo que explica que la conducta masculina quede supeditada a un estricto código amoroso, mientras que la de la mujer se asocia a un restrictivo código del honor —masculino, por supuesto—.

Creación de comunidades imaginadas. La literatura y su diseminación a través de los *media* —en la primera modernidad: manuscrito, imprenta y teatro— produce como efecto no necesariamente previsto la construcción de comunidades imaginadas. De hecho, el fenómeno se puede generalizar y podríamos afirmar que la transmisión cultural a través de los *media*, con independencia de circunstancias de tiempo y lugar, tiene siempre un efecto de compresión espaciotemporal —obviamente, entre otros—.²⁶ Cuanto mayor control haya de los mensajes en circulación —es decir, a mayor centralización y homogeneización— mayor control habrá de la percepción que las personas expuestas a tales mensajes van a desarrollar de las interacciones sociales alejadas en el tiempo y en el espacio —es decir, las que dan lugar a la comprensión de la sociedad, de la nación, de las comunidades internacionales, del globo, etc.—. En la primera modernidad, debido al doble circuito de la cultura que señalé, podemos hablar de la coexistencia y complementariedad de dos comunidades imaginadas, la corte y la república; situación que, en definitiva, sería una expresión cultural de la diferencia de estatus legal y social de nobles y plebeyos. Estamos hablando, por tanto, de dos formas distintas de en-

²⁶ Sobre los fenómenos de compresión del tiempo y del espacio, consultar el artículo de David Harvey (426).

tender la conexión entre la cotidianeidad y la realidad abstracta del conjunto social y, en definitiva, entre el individuo y el poder, pues cada una de ellas se corresponde con una diferente articulación entre distancia —virtual o no— e inmediatez —virtual o no— del poder. La corte se acerca más a una comunidad real o efectiva, pues el contacto personal, o al menos visual, entre sus miembros entra dentro de lo posible —lo que explica la relevancia de la transmisión manuscrita y del control de la exterioridad en esta comunidad y, asimismo, que sea un modelo bien interesante para pensar en la formación de agrupaciones colectivas orientadas a una intervención pública político-cultural—.

Todas estas funciones constructivas advierten de la dificultad de desgarrar la dimensión cultural del proceso de concentración del poder político y económico en el estado absolutista. Si hubiera que expresarlo en forma concisa, diríamos que la cultura en la sociedad de corte es heterónoma con respecto a la política y autónoma con respecto al mercado —con mayor motivo si entendemos por ‘mercado’ uno de naturaleza capitalista, por su inexistencia—. No creo que sea difícil comprender, dada esta situación, la especial relevancia política que la crítica cultural tuvo en el antiguo régimen. Y, correspondientemente, cuán importante fue para su clase dirigente el control efectivo de las intervenciones literarias y artísticas. Ahora bien, como contrapartida, en cuanto se constituye el campo cultural cortesano quedó abierta la posibilidad de intervenir en él, socavando con representaciones alternativas la imagen legitimadora de su posición social que la aristocracia quería transmitir al resto de la sociedad. Los mecanismos básicos de esta intervención crítica fueron de dos tipos: bien llamando la atención

sobre la naturaleza ficticia de toda representación o bien parodiando subversivamente la representación cultural cortesana. La utilización de estos medios a lo largo de toda la primera modernidad (siglos XV a XVIII, ambos incluidos) fue constante y, de hecho, el origen del pensamiento ilustrado se encuentra en esta tradición crítica que empieza su andadura en el siglo XV.

La Ilustración surge, pues, de las condiciones creadas por el solapamiento de las esferas política, económica y cultural bajo el absolutismo. Dado este contexto, tuvo especial relevancia la pretensión de la aristocracia y los intelectuales a su servicio de presentarse como una meritocracia mediante la apelación a estándares ético-estéticos válidos para todo tiempo y lugar, pues creó un ambiente idóneo para los acontecimientos que culminaron en la Revolución Francesa. En este sentido, hay que tomar conciencia, como Meiksins Wood ha sugerido, sobre la esencia *no capitalista* —a diferencia de *pre-capitalista*— del movimiento ilustrado. Los agentes burgueses que participaron en él y, posteriormente, en la Revolución Francesa, fueron por la mayor parte profesionales, funcionarios e intelectuales. Y su enfrentamiento con la aristocracia no tuvo por objetivo liberar al capitalismo de las garras del feudalismo, sino contrarrestar el *particularismo* aristocrático y sus privilegios con una apelación al *universalismo* surgido en el contexto cultural de la corte. Se explica, por tanto, que la Revolución Francesa intentara completar el proyecto centralizador del absolutismo y que asumiera como suyos principios que tuvieron su origen en la construcción del estado absolutista —caso de la preocupación por el diseño racional y la estandarización—. En definitiva, la clave del proyecto ilustrado se encuentra en el

conflicto entre el universalismo tendencial de la dinámica cultural cortesana y el particularismo legal de la estructura estamental del antiguo régimen. El resultado fue un universalismo emancipatorio que pudo ser asumido por fuerzas más democráticas y revolucionarias (Meiksins Wood *Origin* 106-111).

Sin embargo, como he intentado mostrar a lo largo de este trabajo, las condiciones del antiguo régimen son muy distintas de las actuales. En la sociedad capitalista, la cultura es tendencialmente heterónoma respecto del mercado y autónoma respecto de la política, por lo que habrá que replantearse sin ilusiones qué debemos entender por una cultura comprometida, por una cultura política. El primer paso es denunciar la inercia injustificada de una concepción de la cultura que se imagina a sí misma en todo tiempo y lugar como una intervención política. Recordemos el ejemplo de Cebrián y su periodismo contestatario del “poder,” o la interpretación de la Transición por Guillem Martínez en términos de una renuncia de la cultura a cumplir el papel sagrado de su lucha contra el “Estado, el único gestor de la estabilidad y de la desestabilidad desde 1978” (15-16). El segundo paso debe ser tomar conciencia de que las alternativas a esta concepción de la cultura son pocas y complicadas, pues el proceso histórico bajo el capitalismo se caracteriza por un vaciamiento paulatino de la política y un sobredimensionamiento de la cultura como circulación mediática. Por ello, los recursos que estaban disponibles durante el antiguo régimen a la hora de intervenir culturalmente no pueden tener la misma efectividad. La recirculación y recombinación constante de los significantes impiden que la denuncia de la naturaleza ficticia de las representaciones tenga algún efec-

to discernible. Igualmente, el mecanismo de la parodia subversiva está neutralizado por múltiples cortapisas, incluyendo la posibilidad de su imposibilidad debido a la saturación de mensajes, a la desconexión denotativa de los significantes e, incluso, a las leyes del *copyright*. La conclusión inevitable es que la cultura actualmente existente, nuestra cultura, no puede hacer otra cosa más que entretener, o desviar la atención política hacia el conflicto cultural, o fomentar la fragmentación de las relaciones sociales en busca de ese ideal, el del individuo sin atributos, abstracto e intercambiable, sin lazos de solidaridad, egocéntrico y hedonista, del que sólo se espera que consuma y sea recurso humano flexible.

En estas condiciones no se puede pensar en una reconexión ingenua de la cultura con la política. De hecho, hay que intentar alternativas más radicales que faciliten la posibilidad de una reconexión, en su lugar, de la política con la economía; es decir, la intervención debe orientarse a desarrollar la cultura de una economía política democrática y responsable. La dificultad del proyecto estriba —si utilizamos analógicamente el escenario del antiguo régimen— en que el desarrollo de una cultura crítica dirigida, a la manera del movimiento ilustrado, contra el estado no es suficiente para socavar el *poder*, porque éste ya no reside en la esfera política, sino en la económica. Pero lo que sí cabe hacer es combinar en un mismo proceso histórico la construcción de una nueva comunidad política con la crítica y destrucción de la existente —este es, por cierto, el objetivo que detectamos en la revuelta cultural de que habla Sánchez Gordillo en conexión con Marinaleda—. Para conseguirlo, debemos diseñar un proceso —recurriendo a la lógica de las ideas y de la investigación histórica— que nos permita ir

desde la cultura actual a la intervención política del futuro. En este proceso, que se propone como un movimiento lógico-temporal, la cultura debe orientarse a un trabajo prepolítico que facilite la irrupción de lo político propiamente dicho, es decir, que abra paso a la intervención del *demos* en los asuntos públicos.

Como hemos visto al discutir la constitución del sujeto cortesano, una serie de innovaciones permitieron el paso desde la fragmentación de voluntades distintiva del feudalismo medieval a su coordinación en un nuevo proyecto de estado. Estas innovaciones consistieron básicamente en la creación simultánea de un nuevo soporte institucional —la corte— y una nueva cultura dirigida a la producción concurrente de unos modelos de subjetividad y comunidad imaginada de nuevo cuño. Por lo demás, la nueva cultura política no puede limitarse al momento afirmativo de un sujeto que, como en el caso cortesano, quiere habitar una colectividad caracterizada por criterios estrictos de exclusión y diferenciación —en las actuales condiciones, este sería un proyecto probablemente fascista—. La nueva cultura tiene que añadir al momento afirmativo un momento crítico irrenunciable, ese que nos legó el movimiento ilustrado y su universalismo incluyente.

Aunque estos comentarios puedan parecer chocantes, la realidad es que nos encontramos en parecida tesitura que la que llevó a Antonio Gramsci, siempre preocupado por la movilización política del *demos*, a proponer una noción muy específica de ‘cultura,’ que es en definitiva a la que me acojo: “[La cultura es] organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el

valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes” (15). Un trabajo de reconstrucción de la subjetividad en estos términos implica, necesariamente, la ruptura con la matriz hedonista y el individualismo estrechamente asociado con ella, ese narcisismo que fomenta la fragmentación social. Y esta es solamente la primera etapa en el proceso que estoy describiendo. Como recuerda Francisco Fernández Buey en su análisis de la cultura política en Gramsci —el proyecto “ético-político”—, el concepto de cultura del pensador y político italiano combina indisolublemente dos rasgos, el de la “crítica” y el del “orden.” Al primer rasgo me he referido más arriba al hablar del momento crítico o asunción de los objetivos del movimiento ilustrado con el objetivo de cuestionar la civilización capitalista. El segundo, el rasgo del orden, quiere decir, para Gramsci, “disciplina respecto de un ideal” (Fernández Buey 96). Y es, en definitiva, este momento constructivo, como señalé con anterioridad, el que permite incorporar la reconstrucción de la subjetividad al proyecto de una nueva comunidad política y su correspondiente esfera pública. Este es el momento de la decisión autónoma por la heteronomía, de la *libertas* concebida como sometimiento voluntario a la comunidad democrática,²⁷ del descentramiento para “conocerse mejor a sí mismos a través de los demás, y a los demás a través de sí mismos” (Gramsci 17). Y volviendo a la comparación con el antiguo régimen, el momento equivalente a la constitución de la corte, es decir, de lo que Gramsci denomina el intelectual colectivo, el partido o, mejor, el movimiento político. Fernández Buey:

²⁷ Consultar el artículo de Joanna González Quevedo (7).

Sólo a un hombre [Gramsci] que se ofrece a los otros como parte orgánica de un ideal y de una entidad colectivas, y que cumple con su vida esta promesa, se le puede ocurrir la idea de que el partido político de la emancipación es un intelectual colectivo en el que el intelectual tradicional por antonomasia, en vez de quedar diluido o ser sobredimensionado, queda convertido en intelectual productivo, en intelectual que produce junto a los otros, junto a los trabajadores manuales que quieren liberarse. (86)

Por tanto, lo que diferencia al movimiento político emancipador del proyecto cortesano son dos rasgos irrenunciables. Por un lado, la ruptura del modelo clérigo-simples que la corte había adoptado en su versión secular y, por otro, el objetivo de ampliar el movimiento para incluir a toda la agrupación social, para lo cual el movimiento político debe desarrollar y practicar un universalismo tendencial, una lengua común, una renovada cultura que haga viable la incorporación de todos y todas.²⁸ Estos dos rasgos permiten diferenciar nítidamente el movimiento político democrático de iglesias, sectas, mafias o partidos al uso (Fernández Buey 127). En definitiva, la reconstrucción de la subjetividad, la intervención cultural y la praxis política de los participantes en el movimiento deben intentar a toda costa que la comunidad política imaginada que está en proceso de constitución sea una expresión coherente de la comunidad efectiva en que consiste el movimiento. Desde una perspectiva real-

²⁸ Me refiero a lo que Fernández Buey denomina la “tercera cultura,” esa que es resultado de la interconexión de las ciencias con las humanidades, y cuyo objetivo es mejorar la comprensión de los desafíos contra los que la humanidad se enfrenta. En el artículo de Salvador López Arnal se anuncia la próxima aparición de un libro que el filósofo palentino dejó antes de morir sobre este tema.

mente democrática, no tiene ningún sentido que se teoricen o practiquen normas distintas en una y otra comunidad, pues el movimiento es el nacimiento del futuro estado y ambas comunidades están avocadas a identificarse al final del proceso político-cultural. En términos de Joaquín Miras Alabarrán, el movimiento va creando en su funcionamiento cotidiano el nuevo estado democrático que queremos. Sólo así, en este sentido, la cultura sirve al arte político, y la acción política se convierte en la construcción de una nueva cultura de vida.

Obras citadas

- Álvarez Yágüez, Jorge. *Política y República. Aristóteles y Maquiavelo*. Madrid: Biblioteca nueva, 2012. Impreso.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso, 1991. Impreso.
- Anderson, Perry. "The Ends of History," en *A Zone of Engagement* del mismo autor. Londres y Nueva York: Verso, 1992. 279-375. Impreso.
- . *The Origins of Postmodernity*. Londres y Nueva York: Verso, 1998. Impreso.
- . "The Intransigent Right: Michael Oakeshott, Leo Strauss, Carl Schmitt, Friedrich von Hayek," en *Spectrum* del mismo autor. Londres y Nueva York: Verso, 2005. 3-28. Impreso.
- Aston, T. H. y C. H. E. Philpin. *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*. 1985. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Impreso.
- Bell, Daniel. "The cultural contradictions of capitalism," en *Capitalism Today*, editado por Daniel Bell e Irving Kristol. Nueva York: Basic Books, 1971. 16-43. Impreso.

Bertomeu, María Julia, Antoni Domènech y Andrés de Francisco, compiladores. *Republicanism and Democracy*. Madrid y Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005. Impreso.

Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. Impreso.

Dale, Gareth. *Karl Polanyi. The Limits of the Market*. Cambridge: Polity Press, 2010. Impreso.

Domènech, Antoni. “‘Democracia burguesa’: nota sobre la génesis del oxímoron y la necesidad del regalo.” *Viento Sur* 100 (2009): 95-100. Impreso.

—. “Entrevista en Buenos Aires,” realizada por Inés Hayes. *Sin Permiso*. Sin Permiso, 2 octubre 2013: n. pág. Web. 9 octubre 2013. <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=5683>>

Elias, Norbert. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. 1939. Traducido por Edmundo Jephcott con algunas notas y correcciones del autor. Edición de Eric Dunning, Johan Goudsblom y Stephen Mennell. Oxford: Blackwell, 2000. Impreso.

—. *The Court Society*. 1969. Traducido por Edmund Jephcott. New York: Pantheon Books, 1983. Impreso.

Fernández Buey, Francisco. *Leyendo a Gramsci*. Mataró: El Viejo Topo, 2001. Impreso.

Fernández Liria, Carlos y Luis Alegre Zahonero. “Marx y Polanyi. La posibilidad de un diálogo,” *Areas* 31 (2012): 55-64. Impreso.

Fernández-Savater, Amador. “Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y 15-M).” *eldiario.es*. El Diario, 30 noviembre 2011. Web. 12 enero 2013. <http://www.eldiario.es/interferencias/ficcion-politica-15-M_6_71452864.html>

González Quevedo, Joanna, “Principales aportes del modelo clásico de Derecho Público Republicano Romano para la unidad de principios del republicanismo democrático.” *Sin Permiso*. Sin Permiso, 2 febrero 2013: n. pág. Web. 2 octubre 2013. <<http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/11romano.pdf>>

Gramsci, Antonio . *Antología*. 1970. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2007. Impreso.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Traducido por Thomas Burger con la asistencia de Frederick Lawrence. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1989.

Harvey, David. "Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination." *Annals of the Association of American Geographers* 80-33 (1990): 418-434. Impreso.

Jiménez Barca, Antonio. "Cebrián: 'Solo un periodismo profesional puede servir de contestación al poder'." *El País*. El País, 19 febrero 2013. Web. 26 febrero 2013. <http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/02/19/actualidad/1361287429_384398.html>

Lasalle, José María. "Antipolítica y multitud." *El País*. El País, 1 octubre 2012. Web. 15 diciembre 2012. <http://elpais.com/elpais/2012/09/27/opinion/1348742489_812495.html>

López Arnal, Salvador. "Un sabio brechtiano que amó a Antonio Gramsci, Simone Weil y Manuel Sacristán." *Rebelión*. Rebelión, 1 marzo 2013: n. pág. Web. 13 marzo 2013. <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=164542>>

Martínez, Guillem. "Presentación" y "El concepto CT," en *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*, presentado y coordinado por el mismo autor. Barcelona: Random House Mondadori, 2012. 11-23. Impreso.

Meiksins Wood, Ellen. *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. 1995. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Impreso.

—. *The Origin of Capitalism*. New York: Monthly Review Press, 1999. Impreso.

—. *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages*. Londres y Nueva York: Verso, 2008. Impreso.

Miras Alabarrán, Joaquín. "Entrevista a Joaquín Miras. Joaquín Miras o la izquierda de la vida cotidiana." Entrevista realizada por Alexandre Carrodeaguas. *Rebelión*. Rebelión, 9 diciembre 2012: n. pág. Web. 8 enero 2013. <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=160404>>

Monedero, Juan Carlos. "¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia." *Nueva Sociedad* 240 (2012): 68-86. Impreso.

Moretti, Franco. "The Soul and the Harpy. Reflections on the Aims and Methods of Literary Historiography," en *Signs Taken For Wonders. Essays in the Sociology of Literary Forms*. Londres y Nueva York: Verso, 1988. 1-41. Impreso.

Mulhern, Francis. *Culture / Metaculture*. Londres y Nueva York: Routledge, 2000. Impreso.

Pereira-Zazo, Óscar. "Cultura y política en la tradición liberal española. Tres momentos—Ortega (1929), Aranguren (1953), la Transición (1975)—y un epílogo (15-M)," *Revista de ALCESXXI. Journal of Contemporary Spanish Literature and Film* 0 (2012):181-228. Web.

23 nov. 2013. <<http://revista.alcesxxi.org/>>

Polanyi, Karl. *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. 1944. Prólogo de Joseph E. Stiglitz e introducción de Fred Block. Boston: Beacon Press, 2001. Impreso.

Powell Jr., Lewis F. "The Powell Memo." *Reclaim Democracy!* (n. fecha): n. pág. Web. 20 febrero 2013. <http://reclaimdemocracy.org/powell_memo_lewis/>

Reynoso, Carlos. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Madrid: Gedisa, 2000. Impreso.

Sánchez Gordillo, Juan Manuel. *Marinaleda. Andaluces, levantaos*. Granada: Aljibe, 1980. Impreso.

Streeck, Wolfgang. "The Crises of Democratic Capitalism" *NLR* 71 (2011): 5-29. Impreso.

Wallerstein, Immanuel. "Liberalism and Democracy: *Frères Ennemis?*" Cuarta conferencia Daalder, Rijksuniversiteit Leiden, Interfacultaire Vakgroep Politieke Wetenschappen, March 15, 1997. *Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations* (1997): n. pág. Web. 17 enero 2013. <<http://www2.binghamton.edu/fbc/archive/iwfreenn.htm>>

Williams, Raymond. *Keywords. A vocabulary of culture and society*. 1983. Nueva York: Oxford University Press, 1985. Impreso.