

El hombre nuevo en Berlín

Iván de la Nuez

EL ZAPPING Y LA REVOLUCIÓN

En Berlín, sobre las ruinas del Muro, un Trabant...

El Trabant, artefacto automotriz de la República Democrática Alemana —uno de los peores automóviles jamás construidos y ahora objeto de codicia por parte del coleccionismo occidental—, se desliza entre los fantasmas comunistas de Berlín Este.

No se trata de espectros volátiles que atribulan nuestra experiencia, sino de nombres muy concretos para caminar por la ciudad.

Rosa Luxemburg, Karl Liebermann, Karl Marx, Friedrich Engels...

Arquetipos de la izquierda y, por esa razón, calles de Berlín Este, que mantiene esos nombres, todavía incólumes, en la ciudad poscomunista. Apariciones callejeras que nos toman de la mano y nos invitan a recorrer la ciudad. Visiones de ese manifiesto poscomunista móvil que es el nuevo Berlín.

Esos fantasmas, con toda seguridad, han sido removidos por los debates entre Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk sobre la clonación y la manipulación genética de la especie humana, por la expansión de Internet y la realidad virtual, por la *Love Parade* y la multitud de razas diversas que hoy trasiegan por Mitte.

Y por el busto de Lenin que atraviesa la ciudad colgado de un helicóptero (como sucede en una escena de *Good Bye Lenin*, la película de Wolfgang Becker sobre las paradojas de la reunificación alemana, la misma en la que el ídolo de la astronáutica comunista termina como taxista en el capitalismo).

El Trabant continúa su itinerario sobre ese Berlín deglutido, en principio, por el Oeste y que poco a poco comienza a reconquistarlo con su persistente y caótica improvisación.

Los fantasmas del antiguo Berlín ahora son testigos de que allí el panóptico de las plazas interiores de los edificios —que hicieron las delicias de los delatores de la Stasi— ha resurgido con aire libertario como centro de reuniones, garaje de bicicletas, hangar improvisado de fiestas, galería ocasional para exposiciones alternativas. Mas resulta que esas viejas vigilancias de la Stasi han dado paso, en el presente, a todo tipo de cámaras en los semáforos y los bancos, en los aparcamientos y las casas, en la vida pública y la privada. Esta nueva forma de *surveillance* ha sido muy bien captada por Frank Thiel,

un artista que sufrió la represión de la antigua RDA, pero que no ha perdido el olfato (más bien, el ojo) para detectar las más sutiles represiones del capitalismo, y que suele responderme airado cuando lo clasifico como un poscomunista. Es el mismo Berlín del hoy muy remunerado Neo Rausch, con su pintura realista e ingenua, discretamente reivindicativa de algunas verdades culturales del Este. Y, asimismo, la ciudad centro de operaciones del «terrorismo pop» de un grupo como The Column One, que me descubrió Javier Montero, un madrileño iconoclasta con un proyecto literario que se llama *Antiliteratura* y un proyecto existencial que se define como *Guerra ambiental*.

Éste es también el Berlín proclamado como capital cultural de una Europa donde las frivolidades sobre Cuba continúan creciendo hasta lo insoportable.

Zapping de un domingo cualquiera: en una serie norteamericana, *La Agencia*, hay un capítulo en el que van a matar a Fidel Castro. Se intuye que lo hará un asesino a sueldo que ya había liquidado antes a un agente en La Habana. La Agencia sospecha de los grupos anticastristas de Miami, pero pronto descubre algo peor: el encargado de matar a Castro, el *killer* Hernández, resulta ser agente del propio régimen cubano. El plan consiste en cometer la ejecución en plenas Naciones Unidas, Nueva York, e incriminar a Estados Unidos. Así, la desaparición del Máximo Líder a manos del Gran Enemigo les permitiría sustituirlo sin necesidad de invocar la democracia. Por ello, la CIA —que, como sabemos, quiere la democracia sobre todas las cosas en este mundo— se lanza a una carrera contrarreloj para impedir el atentado, pues, más que para una Cuba sin Castro, la Agencia trabaja para una Cuba libre.

«Cuba Libre» se titula, precisamente, un capítulo de otra serie norteamericana: *Ley y orden*. En este episodio, los agentes Goren y Eames acosan a un joven negro y sospechoso de asesinato. El chico colecciona libros de la Cuba revolucionaria, el único lugar donde él considera que los policías no practican el racismo. Los avezados agentes temen que el sospechoso consiga escapar a Cuba, desde donde no podría ser extraditado. Por las leyes de guerra fría que enfrentan a ambos gobiernos, su testimonio no sería válido; así que el sospechoso tendría la ventaja de vivir una situación invertida de la Ley de ajuste cubano, que concede facilidades migratorias a los escapados de la Isla comunista.

En *CSI Miami*, el taciturno Horatio Caine tiene que resolver el caso de un cubano que aparece destrozado por un tiburón, en medio de una trama confusa de tráfico de balseros, vivos y muertos, con la Pequeña Habana como telón de fondo.

Homer Simpson, por su parte, también ha tenido su misión imposible; muy similar a la que unas décadas antes desveló a Robert Dapes, el espía británico interpretado por Sean Connery bajo la batuta de Richard Lester. Homer es atrapado *in fraganti* por el FBI, y acusado de evadir impuestos, un grave delito federal. Es cuando le proponen el trato del trillón de dólares: debe ir a Cuba y matar a Fidel Castro. Si lo consigue, será perdonado. A diferencia de Robert Vesco, aquel norteamericano que escapó realmente hacia Cuba en los

años 70, después de evadir los impuestos en la vida real, Simpson aparece en el polo opuesto, pues no se trata de escapar a Cuba, sino de expiar allí, previa ejecución de su máximo líder, la condena federal que pesa sobre él. Homer llega, incluso, a entrevistarse con Fidel Castro, pero éste, considerablemente más listo, consigue tumbarle el trillón de dólares y devolverle al mar como un paria.

EL HOMBRE NUEVO EN BERLÍN

Más allá de este *zapping*, para cualquier hijo de la Revolución Cubana y de la Guerra Fría, avanzar por Berlín significa cumplir una especie de fantasía al revés y —¿por qué no decirlo?— una soñada revancha. Un sujeto nacido en (y para) el comunismo es comparable a un Trabant. Al contrario que esos Cadillacs que tosen su pasado capitalista por La Habana comunista, ese sujeto está hecho con unas piezas, armado para un destino, y se ha visto obligado a practicar el *tuning* al revés. Se ha avituallado, ahora, con piezas occidentales —dólares, economía de mercado, exilio, remesas familiares— para conseguir alargar su travesía en el capitalismo.

Para este sujeto del poscomunismo, Berlín implica algo así como vivir la metáfora del futuro que una vez fue prometido. Un futuro fugaz, hay que reconocerlo, con el éxtasis adicional que sólo alcanzan las ciudades en transición. Atravesando la noche de Berlín, he visto a algunos evocar la Barcelona de la contracultura o el Madrid de la movida. Yo, sobre todo, pienso en La Habana de los 80 —la que Emma Álvarez Tabío clasificó como la «década ciudadana de la Revolución»—, cuando los sueños de mi generación por cambiar las cosas dentro del socialismo fueron despertados de un sopapo. Esas ciudades iban, sin duda, hacia algún lugar, pero era el tránsito —y no el fin— lo que las hacía diabólicamente libres, aunque no fueran necesariamente más democráticas desde el punto de vista formal del liberalismo.

Esta revancha en Berlín, con todas sus paradojas, consigue incluso algo aún más intenso: me atrapa otra vez en el vicio del futuro. Porque, como dice un personaje delirante de Paul Auster, «una vez que pruebas el sabor del futuro, ya no hay forma de volver atrás».

Para los seres que hemos vivido el comunismo, el Futuro, así con mayúscula, ya ha sido habitado previamente por nosotros. ¿No nacimos y crecimos, acaso, escuchando que «el futuro pertenece por entero al socialismo»? ¿No fuimos nosotros los elegidos que creceríamos, incontaminados, sin la sombra del capitalismo hasta un mundo sin dinero y sin clases?

Ahora, recién llegados de ese porvenir, nos vemos conminados a imaginar y vivir un mundo diferente del prometido. (Como el de un Trabant en una subasta de e-Bay). Balanceados en una cuerda floja entre el futuro perdido y el futuro posible.

Para algunas criaturas cubanas que formamos parte del engendro —y dicha esta palabra sin el menor matiz peyorativo— que un día se llamó Hombre

Nuevo, en Berlín es posible conjugar momentáneamente las palabras «futuro» y «posible». Provenientes del *boom* demográfico de los años 60, que duplicó la población cubana hasta conseguir que esta generación constituya hoy la mayoría viva de ese emplazamiento llamado Cuba, somos una extraña mezcla del ideal ilustrado —desde Marx hasta el Hombre Nuevo de Che Guevara— y del ideal romántico —desde Frankenstein y José Martí hasta la clonación y la manipulación genética de nuestros días—. Programados para vivir en el comunismo, ahora tenemos que asumir nuestra «reprogramación» para habitar un futuro que no era el «nuestro».

Como hijos de la Revolución, los nacidos en los 60 protagonizamos la ruptura más radical que se haya conocido con la tradición y la línea familiar en la historia cubana. En *El socialismo y el hombre en Cuba*, por ejemplo, Che Guevara nos sitúa como la primera generación incontaminada; aquellos que no tuvimos el «pecado original» del capitalismo. Aunque ello quiere decir, asimismo, que tampoco tuvimos el complejo burgués que el mismo Che atribuyó a nuestros padres. Muchos hemos vivido la Revolución con el desparpajo de entender que ésta fue hecha *para* nosotros. Y con la cíclica denuncia y paternalismo de los progenitores en el poder, que no han cesado de repetir que la Revolución originaria no fue hecha *por* nosotros.

En cualquier caso, Marx ya había avisado de que los hombres se parecen más a su época que a sus padres. De modo que, una vez operada esa ruptura —es decir, cuando la «época» y la socialización, mas no la familia ni el linaje, comenzaron a ser los puntos de familiaridad de los cubanos nacidos con la Revolución—, finalmente quedamos inscritos en una tradición de seres contruidos, capaces de incorporar en nuestra información genética el Calibán de Shakespeare, el Frankenstein de Mary Shelley, el Hombre Nuevo del Che, el buen salvaje de Rousseau, o el superhombre de Nietzsche, posterior a la muerte de Dios que toda Revolución, en principio, representa.

Crecimos, en fin, como una amalgama complicada que estaba destinada a ser el sujeto de la Revolución en una isla que ha aparecido, según mitologías pasadas o recientes, como la Isla del tesoro, la Isla del doctor Moreau, Utopía, la Isla misteriosa, el paraíso sexual, la Llave del Golfo o la última Thule del proyecto comunista.

Todos esos seres en uno, todas esas islas en una.

Como producto de una utopía, uno va certificando —más allá de la semántica y del griego antiguo— que está fuera de lugar, y que su viaje fuera del futuro siempre tendrá algo de anacrónico. Uno se sentirá marginalmente latinoamericano, marginalmente comunista, marginalmente poscomunista, marginalmente occidental, marginalmente liberal. Sea por haber llegado demasiado pronto a algunos de estos epítetos, sea por haber llegado demasiado tarde a otros, siempre nos enfrentamos a un asunto complicado cuando debemos situarnos en el futuro. No sólo —aunque esto no debemos olvidarlo ni un minuto— porque, como hemos adelantado, regresamos de «allí», sino, y ante todo, porque en los dibujos que nos traza el porvenir, se nos convida a un mundo que hace aguas por todas partes. Así, no nos bastará con aferrarnos a

creer en la democracia tal cual existe hoy, porque hemos aprendido a lidiar con ella cuando ésta manifiesta su canto del cisne, cuando pasa sus horas más bajas el *Homo democraticus*.

Cuando yo arribé, en el momento en que se desplomaba el bloque comunista, al mundo occidental puro y duro (a mi nuevo futuro), el filósofo Miguel Morey me recibió en Barcelona con el regalo de una pequeña piedra del Muro de Berlín. Unos días después, con la discreción de los verdaderos maestros, me deslizó en el bolsillo un artículo suyo que, desde el título mismo, amargaba un tanto la euforia inicial por la reunificación: «Berlín no es una fiesta».

Desde entonces, no he olvidado esta alerta cada vez que he visitado Berlín. En efecto, Berlín no es, al menos, «sólo» una fiesta. Tampoco para el capitalismo. El Berlín del desplome del Muro, que simbolizó la caída del imperio comunista, se puede leer, asimismo, como el derrumbe —no por más lento menos evidente— del liberalismo tal y como hoy lo conocemos. Con la caída del «imperio del mal», la obsolescencia del mundo incumbe, y mucho, al actual orden emanado del capitalismo. El Muro ha caído hacia los dos lados. Y la democracia que hoy habitamos —la democracia liberal— será quizá una condición necesaria, pero no suficiente para ese futuro que las ingenierías sociológicas —Francis Fukuyama y su fin de la historia, sin ir más lejos— previeron como una panoplia cercana al mundo aburrido y feliz de Aldous Huxley.

Si la fantasía del mundo feliz del nuevo capitalismo se ha estrellado, es también, en buena medida, debido al hecho de no escuchar, desde Occidente, las voces que provenían desde la otra parte del Telón de Acero. Esto tiene una explicación que podríamos considerar, literalmente, patética: lo que significó el *locus* de un sueño para muchos intelectuales de la izquierda occidental —el comunismo— ha pasado a ser el no-lugar de aquellos que vivían detrás de la Cortina de Hierro. A ambos lados, se ha percibido de manera muy diferente lo que significa una utopía: para muchos de los intelectuales de Occidente —John Reed, Jean-Paul Sartre, Noam Chomsky—, el comunismo fue durante gran parte de su vida el paraíso buscado. Para mucha gente de las nuevas generaciones ha sido el paraíso perdido. Para unos, era un sueño, para otros, una pesadilla. Para los occidentales, su fantasía se situaba como una alternativa al individualismo; para los que vivían bajo los designios de los estados comunistas, el problema era, precisamente, la asfixia de la individualidad.

Por eso mismo, a diferencia de las utopías trazadas por Moro, Erasmo, Bacon o Campanella —que nos hablaban de un espacio cerrado en el que los sujetos apenas contaban—, ahora, se reivindica el lugar del individuo como una opción interesante y, acaso, única. Quizá, lo más significativo de esta condición futura se deba al resurgir de un nuevo tipo de humanismo, pero sin las coartadas que el existencialismo, el marxismo o el liberalismo propusieron para él. Se trata de un humanismo en el cual la elección y la experiencia prevalecen por encima de la esencia —fija e invariable— con la que suelen teñirse las ideologías que se consideran eternas.

Hay otro problema de orden existencial aún más grave: estos cubanos del Hombre Nuevo viviremos para siempre bajo sospecha. No serán suficientes todas las hipotecas adquiridas con el nuevo sistema capitalista, ni todos los guiños para dar un aspecto de normalidad burguesa que consiga maquillar el «terrible» pasado comunista. Nada de eso será suficiente, porque aquellos y aquellas que hemos crecido y vivido en la experiencia comunista seremos, ya para siempre, sujetos incómodos y escrutados. Porque la colectivización, la sociabilidad, la impudicia y la promiscuidad fueron maneras de vivir —bajo el socialismo cubano— la libertad de la carne y de los deseos, allí donde el espíritu de las leyes era nulo y lejano. Y también porque sabremos que la desembocadura de todo proyecto ulterior en el Gulag o en Auschwitz —por poner dos ejemplos extremos a los que el comunismo y el capitalismo han podido llegar— es evitable rebajando el perfil detonante de las retóricas que hoy nos hablan en nombre del Pueblo, de la Causa, de la Patria, o, incluso, de la Democracia.

El Hombre Nuevo, además, ha estado bajo sospecha para sus semejantes. En el propio exilio cubano, por ejemplo, esta inoculación fatal del comunismo ha sido descrita, desde el éxodo masivo por el puerto del Mariel, en 1980, hasta ahora, bajo el signo de «escorias» —inexplicablemente copiado de la represión oficial del régimen cubano—, «exilio de terciopelo», o «quedaditos». Es decir, ha sido percibido como un sujeto anómalo marcado fatalmente por la hoz y el martillo. Y estará, igualmente, bajo sospecha porque, como hizo con muchas consignas comunistas, compartirá los motivos del orden burgués en términos declamatorios, pero un día —o mejor, una noche— echará mano de su experiencia única y comprobará que ésta no sólo corresponde a ese pasado «terrible» que precisa ser borrado, sino que podrá emplearla como un cuaderno de bitácora, un plano para construirse un porvenir en el cual está llamado a alojarse como un extraño.

LA PEREZA, EL GOCE Y OTRAS ARMAS REVOLUCIONARIAS

Entonces, ¿qué hacer? He aquí la famosa pregunta de Lenin, que persiguió a Alfredo Triff en Miami hace más de una década. Y que me persigue ahora, a mí mismo, en Berlín, donde bulle esa fiesta transitoria, llena de interrogantes.

¿Qué hacer?

Quizá sea conveniente apelar a la sencillez de las palabras. Si comunismo, para Maurice Blanchot, no era otra cosa que el acto de crear comunidad —si se trataba de una «comunidad inconfesable, mejor»—, podríamos adherirnos al sentido fáctico que propone esta frase.

Las fiestas también poseen su pragmática y sus protocolos. Como alertaba Morey, más allá de la fiesta se podrían encontrar algunas respuestas al mundo de hoy.

Así, en el paseo por Berlín, podrían darse cita, y podrían citarse, tres pensadores muy útiles para una cultura poscomunista, pues concentran su atención en la zona menor del ocio y el goce. Podemos seguir a Paul Lafargue, por

ejemplo, y tratar de comprender en qué punto es posible inscribir, en nuestros días, su reivindicación de la «pereza». O a Bertrand Russell y su alternativa al capitalismo en términos relativamente semejantes: mediante la vindicación de la «ociosidad». O a Slavoj Žižek y su persistencia crítica al capitalismo desde una izquierda poscomunista que reivindica «las metástasis del goce» y se niega a comulgar con cualquier forma de *gulag* como mal menor del socialismo.

En *El derecho a la pereza*, Lafargue habla, todavía timorato y en la línea de Marx, sobre la reducción del horario laboral, algo a lo que se aplica de forma pasajera en su introducción. Allí, trata de comprender la colectivización de las empresas y reducir la jornada laboral (algo así como lo que han conseguido los funcionarios de la Comunidad Europea en la última década). Clama por otra «organización del trabajo». Insiste en democratizar, incluso, la valoración de todo aquello que han producido los trabajadores. Todavía no ha desatado el anarquismo lujurioso, romántico (y vago) que vendrá después. Pero pronto se percata de que lo suyo no es ir contra la productividad del capitalismo, ni contra el concepto de plusvalía, ni contra todo aquello que ya Marx, su propio suegro, había descubierto de forma insuperable en su época y en lo que él no tenía nada más que aportar. Lo que sí tiene Lafargue, que no posee su ilustre suegro —nadie como el antillano para saber de las rémoras moralistas del fundador del comunismo—, y que lo hace estar más en línea, digamos, con Engels, es su ataque frontal a la moral del capitalismo y a su iglesia fundamental, que es la del trabajo como ente sagrado. Por eso, ya se desmelenan en el capítulo primero de *El derecho a la pereza* con una cita de Gotthold Ephraim Lessing, que nos incita a ser perezosos «en todo», excepto en «amar», «beber» y «ser perezosos». Ya Lafargue, a estas alturas, deja de preocuparse por la justicia de la jornada laboral —el tiempo que se está en el trabajo—, y se pasa directamente a precisar lo que podríamos hacer fuera de ese tiempo que no pertenece —que no pertenece del todo— al capitalista. Sus dardos, entonces, se disparan de lleno contra el «profundo frenesí del trabajo», esa «degeneración intelectual», esa «deformación orgánica», esa «aberración mental» que «los curas, los economistas y los moralistas han sacrosantificado».

El derecho a la pereza contradice el *dictum* de Marx en el *Manifiesto comunista* —«Proletarios de todos los países, ¡uníos!»—, para invitarnos a algo así como «Proletarios de una misma fábrica, ¡dispersaos!».

No es casual que mientras Marx se nutre —y no podía ser de otro modo, puesto que la grandeza llama a la grandeza, la fuerza a la fuerza— de Shakespeare, Lafargue encuentra sus fuentes más preciadas en Rabelais o Quevedo, y en autores «desconocidos de las novelas picarescas», donde abundaban las comilonas y la fiesta.

Lafargue se deja recuperar, así, como un pensador poscomunista en varios sentidos: en la reafirmación del compromiso privado ante la dictadura de aquello que se entiende como público (y que finalmente dista mucho de ser lo social); en la confirmación del individuo como sujeto desestabilizador del capitalismo; en la comprensión de la utilización de la tecnología para conseguir su alternativa —hay más de un punto en que parece proponer «que las

máquinas trabajen por nosotros»—; en el rechazo a la idea de «el que no trabaje, que no coma», que va desde 1831 hasta la Comuna de París, y que no es más que el triunfo de la moral burguesa entre los mismos trabajadores; en la idea de que el capitalismo somete por adicción, como el narcotráfico contemporáneo, por ejemplo, —su problema no es ya el «de encontrar productores y duplicar sus fuerzas, sino de descubrir consumidores, excitar sus apetitos y crearles necesidades ficticias»—; en su crítica a los intelectuales que invocan a la Revolución siempre y cuando esto no les lleve a romper del todo con sus patrones.

Es normal que esta invocación al espíritu lafargueano —con más de romántico que de comunista, con más de libertario que de liberal— tenga lugar en un paseo por Berlín, la ciudad símbolo del desplome del bloque comunista. Y es que esas sociedades, organizadas bajo el trabajo y la supuesta supremacía de los obreros, se vienen abajo en 1989, el mismo año que sale a flote Microsoft y otras formas de trabajo que plantean (o deberían plantear) otros modos de lucha y reivindicación.

No sería exagerado afirmar que el Muro de Berlín fue derribado porque la gente estaba, literalmente, cansada.

De algún modo, Lafargue se convierte en un pensador pos-Berlín, y sus ideas obtienen carta de ciudadanía en esta época. Visto así, Lafargue se comporta no sólo como un buen pensador, sino, incluso, como un buen cubano, culturalmente hablando. Sobre todo, si tenemos en cuenta que el primer ensayista de ese país, José Antonio Saco, abrió fuego con un libro seminal para esta ideología, en el que recorría unas «memorias de la vagancia».

Después de Lafargue, el rastro subversivo del ocio ha seguido caminos interesantes, pequeñas *delikatessen* que reafirman su carácter pionero y afinan la puntería a la hora de pensar una izquierda pos-Berlín. Bertrand Russell, por ejemplo. En su *Elogio de la ociosidad*, Russell avanza por el piélago de la vagancia como alternativa a la ética del trabajo. Los escritores del ocio suelen tener sentido del humor. Ese es el caso de Russell, en quien también hay algo de biográfico en un tema tan importante. Russell recuerda que, como casi toda su generación, él también fue educado en el espíritu del refrán «La ociosidad es la madre de todos los vicios».

La revolución, probablemente, ya no sea transgresora, pero la transgresión, posiblemente, sí que sea revolucionaria.

Por eso, cuando Bertrand Russell entra en el mundo vacilón del ocio y la negación del trabajo, siente que sus opiniones experimentan «una revolución». Y sigue así: «Creo que se ha trabajado demasiado en el mundo, que la creencia de que el trabajo es una virtud ha causado enormes daños y que lo que hay que predicar en los países industriales modernos es algo completamente distinto a lo que siempre se ha predicado».

Claro que en las culturas mediterráneas, no digamos ya las caribeñas, que vieron nacer a Lafargue y a un servidor, el ocio es mucho más fácil. «En los

países que no disfrutaban del sol, la ociosidad es más difícil y para promoverla se requeriría una gran propaganda». Y, acto seguido, apostilla: «Espero que después de leer las páginas que siguen, los dirigentes de la Asociación Cristiana de Jóvenes emprendan una campaña para inducir a los jóvenes a no hacer nada. Si es así, no habré vivido en vano».

Con este calibre ya había disparado Bertrand Russell antes de presentar sus «propios argumentos en favor de la pereza». Russell deplora que la gente que se jubila se dedique a hacer otros trabajos y se mantenga activa desde el punto de vista productivo, en el sentido tradicional del término. Asimismo, la emprende contra los ahorradores («el verdadero malvado... es el hombre que ahorra»). ¿Por qué? Pues, porque el hombre que guarda obsesivamente el dinero no está haciendo otra cosa que prestar sus ahorros «al gobierno».

Es cierto que los bancos, hoy, abarcan casi por completo esa función, pero, aquí, Russell enlaza su ideario con el tema de la guerra, que le preocupó siempre en extremo. No ahorrar, transgredir, holgazanear, ser, en fin, perezoso, un poco crápula, moralmente un vago —ejecutar *the right to be lazy*—, es, en buena medida, hacer oposición. No se trata de contraponer trabajo a capital, un par dialéctico desde el que podemos adivinar la victoria del más fuerte, sino de aventurarnos a unir, en un haz, vagancia y transgresión, paro y dinero. A fin de cuentas, en esa línea, toda implicación en el sistema llevará parte de nuestro dinero al «pago de deudas de guerras pasadas o en la preparación de guerras futuras». Y concluye: «El hombre que presta su dinero a gobiernos se halla en la misma situación que el malvado de Shakespeare que alquila asesinos».

Russell prefiere una buena juerga a un mal ferrocarril, un placer bien disfrutado a un trabajo mal empleado. En una buena juerga hay mucha gente que se beneficia: «El carnicero, el panadero, el traficante de alcohol». Y si gasta el dinero «en tender rieles en lugares donde los tranvías resultan innecesarios, habrá desviado un considerable volumen por caminos en los que no dará placer a nadie». También se siente perplejo ante la idea extendida de que el hombre que gasta su dinero en una empresa que fracasa es algo así como un mártir, mientras que aquel que lo derrocha con la vista puesta en el placer es un frívolo incorregible. Desde luego, Russell no elogia a terratenientes ni gente que derrocha el dinero que le han producido otros.

Russell es también un pensador aplicable a esta era nuestra de Microsoft y de nuevas tecnologías. A este tiempo en el que podemos producirnos nuestro propio dinero entrando a hurtadillas en el sistema. Allí donde el día y la noche, días entre semanas y fines de semana, hogar y centro de trabajo, no son escalas diferenciadas sino amalgamas que suelen confundirse. Un estudio de diseño que recoge el dinero de más de una marca corporativa, a una hora de la tarde o de la noche se transforma y se dedica a hacer revistas alternativas o carteles contra el sistema, tiene un territorio que sirve de vivienda y otros menesteres horizontales, comienza la fiesta en un momento dado y las mesas se convierten en verdaderas barras libres y zonas de *DJ*. Es posible que allí se siga discutiendo acerca de los proyectos que se traen entre manos pero ha cambiado la escala y la proporción del *tempo*; la química ha trabajado lo suyo,

lo ético y lo étílico, lo litúrgico y lo lisérgico, lo trascendental y lo orgiástico, han comenzado a avanzar descubriendo otro territorio de creación y destrucción bastante parecido a la libertad. Mucha gente, hoy, ansía llegar a expandir esa proporción, explayar el placer e inocular con sus efectos «nocivos» la forma de producción que todavía nos mantiene integrados en el capitalismo.

No es visible, ahora, algo como el bloque comunista. Además de poco posible, eso es poco deseable. El mismo Russell, en una nota al pie, no da demasiado crédito a la URSS, donde «los miembros del Partido Comunista han heredado ese privilegio de los guerreros y los sacerdotes». «El concepto del deber, en términos históricos, ha sido un medio utilizado por los poseedores del poder para inducir a los demás a vivir para el interés de sus amos más que para su propio interés».

Veamos la vehemencia de Russell acerca de su propia situación dentro del socialismo: «Aun cuando soy un socialista tan convencido como el más ardoroso marxista, no considero el socialismo como un evangelio de la venganza proletaria».

Bertrand Russell sospecha de la deriva política de los estados surgidos de la Revolución comunista. Desde «que los bolcheviques disolvieron la asamblea constituyente rusa se ha desarrollado una doctrina diferente, según la cual, cuando un gobierno socialista ha llegado al poder por medio de una revolución, sólo sus más ardientes defensores han de tener el poder político».

Claro que el trabajo puede ser importante para la civilización. Los aristócratas atenienses no hubieran construido sus monumentos culturales sin la esclavitud. Pero el trabajo «era valioso, no porque el trabajo en sí fuera bueno, sino porque el ocio es bueno». Lo que resulta en la «técnica moderna», resulta similar a lo que hoy es posible apreciar en las nuevas tecnologías, la posibilidad que nos ofrecen de «distribuir justamente el ocio, sin menoscabo para la civilización».

¿Cómo oponerse a la jornada de cuatro horas de trabajo propuesta por Russell? Esta idea «escandalizaría a los ricos», dice Russell, «porque están convencidos de que el pobre no sabría cómo emplear tanto tiempo libre». Yo sí sabría, y de hecho conozco a más de uno dispuesto a ofrecer cursos y talleres sobre cómo emplear el tiempo libre, dónde están los *happy hours* más interesantes de la ciudad, los cines más baratos, los sofás más adecuados para la siesta, el sexo placentero de la tarde o la mañana cuando la gente está en su oficina, el uso más adecuado de los baños públicos, las excursiones al aire libre en períodos de tiempo más reparadores.

La manera en la que Russell entiende la primera posguerra del siglo xx tiene mucho en común con lo que podríamos pensar sobre esta posguerra fría que vivimos. Según Bertrand Russell, en tiempos anteriores a su experiencia, podíamos ver en la política inglesa de 1860 el espíritu de las ideas de Adam Smith de 1776; la política alemana previa al fascismo se traslucía en el Fichte de 1807; la política rusa desde 1917 ya venía anunciada por el *Manifiesto comunista* de 1848. Mas en plena época de Russell, éste no encontraba esa proporción entre un gran pensador y sus circunstancias.

Es lo que nos ocurre ahora a nosotros mismos en la posguerra fría.

Me gusta de Russell su manera de ejemplificar, su sentido del humor, su desaprobación del recurso a la fuerza, excepto en la legítima defensa del Estado, su sueño por vía de la persuasión y el talento de un «socialismo venturoso». Cuando hablamos de arte y literatura, Russell sabe «cuánto sufre la literatura a causa del interés comercial». Pero, entiende que «ha de admitirse que el socialismo podría hacer las cosas todavía peor». ¿Por qué? «Desde el momento en que la edición sea un monopolio del Estado, será fácil para el Estado ejercer una censura poco liberal». Y remata con algo completamente contemporáneo: «Actualmente hay una sobreabundancia de libros, de la misma manera que su calidad escasea».

Este nuevo hedonismo que se practica en la fiesta efímera de Berlín no tenía, hasta hace muy poco, mucho prestigio, algo bastante comprensible, puesto que lo individual ha sido tratado por lo general como sinónimo de lo egoísta. Slavoj Žižek, el escritor esloveno, tiene, sin embargo, una proposición muy fructífera sobre las alternativas del territorio individual, en los ámbitos donde podemos captar el «goce como factor político».

En este sentido, Žižek se separa del arquetipo del disidente —Solzhenitsin o Havel, por ejemplo— y se sitúa en otro espacio que le permita practicar una crítica doble: contra la izquierda bienpensante del Primer Mundo y contra la idea convencional que ha tenido Occidente sobre la disidencia. Es ahí donde aparece Kundera, como un enigma «de la vida cultural en la Europa Oriental poscomunista». Žižek está intrigado por este asunto: «¿Por qué Milan Kundera, luego de la victoria de la democracia, sufre una suerte de excomunión en Bohemia? Sus escritos son rara vez publicados, los medios lo ignoran, todos sienten cierta incomodidad al hablar sobre él...». La respuesta, para Žižek, no puede ser más contundente: «Kundera transmite un mensaje que resulta insoportable para la conciencia democrática «normalizada»».

Kundera o Žižek, como antes Lafargue o Russell, resultan ideólogos originales para el poscomunismo porque son capaces de ofrecer islotes de la vida privada como pequeños escondites opuestos a los designios del totalitarismo, bien sea la dictadura anterior del Estado comunista, bien sea la actual dictadura del Mercado capitalista.

Esta doble disidencia los sitúa en la cuerda de un dúo de artistas plásticos que alcanzó notoriedad en el Nueva York de los años 80: Komar y Melamid. Ellos provenían de la Unión Soviética, donde se habían dedicado a componer cuadros enormes, en el estilo grandilocuente del realismo socialista. Sólo que, en lugar de loar las proezas del Gobierno, manifestaban una ironía corrosiva contra el régimen soviético, dejaban al desnudo los artilugios de su represión y mantenían activa una crítica, inteligente e incómoda, que terminó por llevarles al exilio en Estados Unidos. Una vez allí, Komar y Melamid observaron que algo del halo autoritario de sus antiguos cuadros flotaba, también, sobre la política norteamericana. Y comprendieron, entonces, que su disidencia

antiestalinista no se había agotado, de modo que se dedicaron a hacer algo parecido con Ronald Reagan en el territorio norteamericano.

Slavoj Zizek se incluye en esa especie minoritaria que, una vez reconocida la crítica contra el estalinismo, ha visto necesario enfilarse hacia los desmanes del capitalismo y su manera de enmascarar, por mediación del mercado, las represiones más diversas. Esto es lo que se aborda, directamente, en *¿Quién dijo totalitarismo?*, un ensayo agudo, lleno de sentido del humor, que cuestiona la autoridad absoluta de Hannah Arendt en la idea que hoy tenemos sobre el totalitarismo —un signo inequívoco de «la derrota teórica de la izquierda», que ha aceptado «las coordenadas centrales de la democracia liberal»—, y continúa con el medio académico «radical» hasta desgranar los distintos modos de asumir el peligro totalitario por parte de posmodernistas, neoliberales, multiculturalistas y un largo etcétera. Todos ellos, a juicio de Zizek, han utilizado en la posguerra fría el concepto totalitario como un comodín para acusar cualquier intento de salida radical al *statu quo*. Al mismo tiempo, Zizek critica la tardanza de Occidente a la hora de afrontar la crisis de los Balcanes, su falaz irrupción en los antiguos países comunistas y la pretensión de legislar los cambios en esas sociedades.

«Lo importante no es lo que Occidente debe hacer sino lo que no debe hacer».

Zizek aplica una conciencia crítica que, sin las rémoras del intelectual orgánico occidental ni las del intelectual disidente del Este —aunque bordeando ambos modelos—, sabe dar un paso adelante, encarar el horizonte de otro modo y establecer una crítica a las dos caras del espejo moderno. Consigue, además, atinar en ambas dianas con esta disidencia doble que marca un nuevo horizonte en el pensamiento poscomunista.

La efervescencia que bulle hoy en Berlín es hija directa de la caída del bloque comunista, ese problema mal gobernado por la derecha y mal asimilado por la izquierda. Ante esa mala administración, emerge una fiesta próxima al *punk*, enfática con el presente, como si el mañana no existiera. Una fiesta capaz de corromper las distancias entre el ocio y el trabajo, el día y la noche, el espacio privado y el público, la libertad y la necesidad, el fin de semana y los días de trabajo, la liturgia y la lisergia. Ocurre, sin embargo, que el mañana sí existe. De hecho, habíamos acordado que estábamos en él. Y no hay bacanal que sea eterna, pues no hay cuerpo político que la aguante ni cuerpo económico que la sostenga.

¿Será este aclamado momento de Berlín tan sólo la coartada del tránsito a la moral normalizada del capitalismo? ¿O podemos intuir en esta fiesta un puente diferente para la cultura y la sociedad del poscomunismo?

Mientras, el paseo en el Trabant continúa, a medio camino entre dos mundos, y avanza cargado con estas preguntas. Sólo que los fantasmas que inquietan su trazado, no tienen —como pretendían en el siglo pasado— todas las respuestas sobre el porvenir.