

SUB

CONVERSACIONES CON SREČKO HORVAT

ALFIE BOWN

VER SION



katakarak
liburuak

En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons, por eso los puedes copiar y difundir libremente los libros que publicamos. Aunque pensamos que es la mejor herramienta para difundir la cultura, por desgracia, no todos nuestros libros son CC, aunque sí la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo que supone un gran gran avance para la difusión y para el acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, los libros han tenido costes para poder estar disponibles gratuitamente en formato digital. Ha sido necesario el trabajo de muchas personas y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición.

Por eso, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

Alfie Bown

¡SUBVERSIÓN!

Conversaciones con Srećko Horvat

Alfie Bown

¡SUBVERSIÓN!

Conversaciones con Srećko Horvat

Traducción: Laura Carasusán Senosiáin



katakarak

libros

Título original: *Advancing conversations: Srećko Horvat. Subversion!*
Título de la presente edición: *¡Subversión! Conversaciones con Srećko Horvat*

Autoría: **Srećko Horvat y Alfie Bown**

Traducción: **Laura Carasusán Senosiáin**

Licencia original: © Copyright © Alfie Bown, 2016

Originally published in the UK by John Hunt Publishing Ltd., 3, East Street, New Alresford, Hampshire, UK

Published in 2019 under licence from John Hunt Publishing Ltd.

Fotografía: **Aberaman Miners' Training Centre S.Wales 1951**

Licencia de la fotografía: **CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication**

Diseño de portada: **Koldo Atxaga Arnedo**

Primera edición: **septiembre de 2019**

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Calle Mayor 54-56

31001 Iruñea-Pamplona

editorial@katakarak.net

www.katakarak.net

@katakarak54



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución- NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta obra solo con fines no comerciales. No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: **978-84-16946-19-8**

Depósito legal: **NA 2394-2019**

Impresión: **Gráficas Alzate**

ÍNDICE

| | |
|---|------------|
| NOTA DE LA EDITORIAL | 11 |
| INTRODUCCIÓN | 15 |
| 1. | |
| PRIMERA ENTREVISTA: POLÍTICA | 23 |
| 2. | |
| SEGUNDA ENTREVISTA: AMOR | 63 |
| 3. | |
| TERCERA ENTREVISTA: TECNOLOGÍA | 85 |
| REFLEXIONES DEL ENTREVISTADOR | 113 |
| BIBLIOGRAFÍA | 121 |
| FILMOGRAFÍA | 123 |





NOTA DE LA EDITORIAL

El texto que tienes entre manos es el resultado de la transcripción y elaboración de una serie de entrevistas realizadas al filósofo y activista de origen croata Srećko Horvat. En esta misma casa editorial hemos publicado ya otros dos ensayos del mismo autor; Discurso del terrorismo y La radicalidad del amor.

En este caso, el formato de entrevista hace que el hilo argumental sea otro, incorporando algo de la imbricación de ideas que trae consigo la oralidad. Sin embargo, sí que admite cierta organización, que Alfie Bown, en su labor de entrevista y reescritura, ha estructurado en forma de tres capítulos, titulados política, amor y tecnología. Estos son, además, tres ejes a partir de los cuales se pueden hacer girar las ideas y los planteamientos de Horvat, si no de buena parte de las reflexiones políticas y teóricas actuales.

La valencia teórica y política del autor tiene que ver, desde nuestro punto de vista, con la capacidad para abordar, con un lenguaje no excesivamente teórico y con múltiples referencias culturales (como el

uso del cine como fuente de ejemplos), algunos de los grandes temas de nuestro tiempo. Sus palabras quizás no permitan una elaboración sistemática de ideas, al modo clásico de la filosofía, pero sin embargo sí que van hilando reflexiones sobre la realidad que, según se leen, comienzan a encajar, y a remover algunos de los conceptos que creíamos asentados.

A pesar de ser un texto breve, sí que aporta ideas y útiles para muy diversos ámbitos. Una de las más relevantes tiene que ver con la importancia de comprender la cuestión afectiva, o el amor, para entender la implicación política. También la necesidad de un amor no narcisista, que no se enamore de la imagen de uno mismo sobre el otro, sino que se abra a lo diferente, acepte y ame precisamente esa diversidad, esa otredad. En el caso de la tecnología, es interesante el concepto de *phármakon*, que nos muestra que lo que puede echarlo todo a perder es también lo que puede salvar, dependiendo de su uso y contextos. Esta ambivalencia es clave para comprender la evolución tecnológica actual, pero sobre todo para pensar qué hemos de hacer, cuál debe ser nuestra posición con respecto a su uso.

Sin embargo, quizás la idea más potente, y que da título al libro, es la que defiende el concepto de «subversión» como forma de comprender la participación e implicación políticas. La subversión nos puede servir para pensar asuntos macro, como la deriva de Europa o la reflexión sobre el papel de los Estados-nación en la política contemporánea (de la mano de las extremas derechas europeas, que lo vuelven a poner en el centro), pero también para comprender las derivas identitarias o dogmáticas de los espacios de la izquierda, o la misma imposibilidad de una política pura, que no incorpore cierto pragmatismo y cierto nivel de con-

tradicciones a su labor cotidiana, sin que esto suponga su abandono y derrota.

Así subversión significa, por un lado, imposibilidad de huir, de escapar a una realidad que funde capitalismo y vida. Y por otro lado, indica precisamente que esas pretensiones de totalidad llevan consigo su propia debilidad; en su pretensión de abarcarlo todo, el sistema se estira y se resquebraja; se abren grietas por las que introducir las cuñas transformadoras. Subversión nos vacuna contra la búsqueda de una arcadia feliz, y al mismo tiempo nos pone una tarea en el qué-hacer de nuestro tiempo: resignificar, girar, transformar, o lo que es lo mismo, desarrollar el arte de la cuña.

Pamplona-Iruñea
Septiembre de 2019



INTRODUCCIÓN

Este libro trata de la política de la subversión y de cómo actuar para contribuir a que el cambio se materialice en un panorama político aparentemente impracticable. También se ocupa de una crisis global que no es que esté por llegar, sino que ya la tenemos aquí; ya la hemos vivido —en distinto grado— todos y todas. El libro, que pretende ofrecer una visión global de los problemas políticos a los que nos enfrentamos hoy, es fruto de una Europa en cuyas calles cada vez es más abundante la presencia del ejército y de la policía, cuyo tratamiento de sus enemigos, reales o imaginados, es cada vez más duro, y cuyas decisiones políticas tienen una cuota de responsabilidad cada vez mayor en el número de personas sin hogar, en la guerra y en la destrucción, no solo de creencias y de ideas, sino también de vidas y de comunidades. Así pues, este libro parte con el objetivo de acometer una tarea enorme y solo nos queda esperar que no sea más que el principio de otras conversaciones que nos guíen en la desastrosa situación en la que nos encontramos a día de hoy.

Escribir esta introducción ha supuesto todo un reto personal para mí. Conocí el trabajo de Srećko Horvat a través de sus libros y de sus artículos para publicaciones como *The Guardian*, *Al Jazeera*, *Eutopia* y *OpenDemocracy*, entre otros medios de izquierdas o de la izquierda *mainstream*. En un mundo en el que cada vez son más frecuentes las opiniones «radicales» tanto en la izquierda como en la derecha, la mayor parte del contenido que encuentro en mis servicios de noticias y en mis búsquedas en Internet (determinadas y organizadas por poderes hegemónicos políticos y corporativos) me resulta mucho menos innovador y con menos matices de lo que cualquiera de nosotros creemos ser. Los artículos polémicos que publica la izquierda suelen sustentarse en el mismo humanismo y en los mismos valores a los que parecen oponerse, cosa que los vuelve inofensivos en el mejor de los casos y que, en el peor, alimenta a las propias estructuras que pretende derribar. Hay otros enfoques más elevados desde el punto de vista filosófico que cuentan con más «solidez teórica», pero les falta una dimensión práctica que permita aplicarlos sobre el terreno y que tengan efectos positivos reales. Con este telón de fondo, leí los artículos y los argumentos planteados por Srećko Horvat y, por una vez, me pareció que casi todas las ideas que presentaba no solo eran novedosas, sino que podían resultar útiles. Lo único que puedo decir a modo de introducción es que debía reunir algunas de estas ideas, abundar en ellas y difundirlas a un público tan amplio como fuera posible. Espero que quien lea estas páginas encuentre en ellas, como me ha pasado a mí con toda la obra de Srećko, ideas que pueda utilizar, aplicar e integrar.

Srećko lleva desde 2012, como mínimo, actuando en respuesta a lo que ha descrito como «el punto muerto en el que se encuentra ahora Europa».¹ Aunque parezca que el espectro político europeo es ahora más radical y abierto, todavía seguimos en gran medida en ese callejón sin salida. El reto que plantea Srećko, tanto para él como para los demás, es superar una serie de atolladeros a los que nos enfrentamos las personas de la izquierda actual. Para conseguirlo necesitamos política, acción directa y filosofía. Recurriendo a una combinación útil y necesaria de filosofía y práctica, que, como demuestra el autor, nunca deberían separarse, plantea distintos caminos que tal vez nos permitan cambiar las cosas. En este libro se recopilan estas ideas por medio de tres entrevistas grabadas a lo largo de muchísimas horas de conversación y de debate. Aparentemente, las entrevistas se estructuran en tres categorías —política, amor y tecnología—, pero, como se ve en libro, son categorías preliminares con la vocación de acabar desvaneciéndose.

En el momento en el que este libro va a imprenta,² Srećko tiene 33 años y ya lleva a sus espaldas casi una década de actividad política, incluso como figura destacada. Su trayectoria es verdaderamente notable y ha publicado más de una docena de libros en croata, francés, alemán e inglés.³ En 2007 ya se le consideraba un miembro destacado de la izquierda posyugoslava y siempre ha trabajado a escala internacional por la co-

1 Disponible *online* en: <https://www.opendemocracy.net/sre%C4%87ko-horvat/europe-are-there-nazis-living-on-moon> [última visita: 16 de mayo de 2019].

2 El autor se refiere a la edición original en inglés, impresa a principios de 2017 [N. de la T.].

3 En castellano se encuentran disponibles *La radicalidad del amor* (Katakarak, 2016), *Discurso del terrorismo* (Katakarak, 2017) y próximamente aparecerá *La poesía del futuro* (Paidós) [N. de la T.].

laboración entre las distintas naciones. En su trabajo no ha dejado de tratar el tema de los Estados balcánicos y en 2013 presentó un programa de televisión que pretendía crear una nueva identidad panbalcánica mediante la superación de las divisiones nacionalistas, una cuestión que desde entonces ha abordado muchas veces en sus escritos.⁴ Esa aventura terminó con polémica y el escritor bosnio Miljenko Jergović dedicó unas líneas a la cancelación del programa:

El programa de televisión no se habría retirado de no haber sido por el artículo en *The Guardian*. Si lo hubiera escrito en 1942, habría terminado en el campo de concentración de Jasenovac. Si lo hubiera escrito en 1972, su destino habría sido la prisión de Lepoglava. Pero en 2014, la única razón por la que ha perdido su programa de televisión es que ha escrito la verdad sobre Croacia.⁵

Esto indica varias cosas. Para empezar, que Srećko siempre ha escrito y ha dicho lo que otros evitan decir. Además, demuestra su internacionalismo, otra constante a lo largo de su carrera. En 2008, su figura adquirió más importancia y se convirtió en organizador principal del Subversive Festival, que no está exento de sus propias polémicas, como se analizará en las entrevistas a continuación. Ha seguido trabajando para unir naciones de formas nuevas y esa labor se encuentra hoy en su punto álgido: Srećko colabora estrechamente con WikiLeaks (la organización fundada por Julian Assange) y con Yanis Varoufakis como miembro central

4 Véase, por ejemplo, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/jun/16/pope-world-cup-balkans-croatian-players-francis> [última visita: 16 de mayo de 2019].

5 Disponible *online* en: <http://www.jergovic.com/sumnjivo-lice/cinizam-gorana-radmana-protivan-je-zdravom-drustvu/> [última visita: 16 de mayo de 2019].

del movimiento DiEM25, la tentativa europea más importante de poner en marcha un movimiento político hacia una democracia real y directa en Europa, en lugar de las falsas democracias que dirigen la política en este momento. DiEM25 aporta siempre enfoques nuevos sobre los nacionalismos en auge, el control tecnológico y el gobierno de las empresas, cuestiones, todas ellas, que se analizan en este texto. Escrita en los días posteriores a la votación sobre el *brexit* en el Reino Unido, en la que el 52% de los británicos eligieron abandonar la Unión Europea, esta obra parece más importante que nunca. La UE no está haciendo su trabajo, pero la derecha es la única que se ha alzado para proponer alternativas viables y la gente está eligiendo ese camino; la obra de Srećko nos insta a crear respuestas de izquierda ante esta situación.

Otro elemento importante y singular del trabajo de Srećko, en mi opinión, son sus esfuerzos para facilitar y crear plataformas de colaboración con personas muy diversas. Un filósofo con su credibilidad y su reputación podría cruzarse de brazos y esperar a que le llegasen invitaciones esporádicas para compartir sus visiones teóricas, pero Srećko hace justo lo contrario. No deja de trabajar para crear plataformas nuevas que hacen que más personas conversen entre sí y se esfuerza constantemente para difundir todo lo posible debates útiles. Cada vez que he hablado con Srećko en los seis meses que nos ha costado dar forma a este libro, estaba organizando un evento o un proyecto nuevos o alguna otra colaboración. Además del Subversive Festival y del Foro Social Mundial, ha organizado y compartido debates y conversaciones con casi todas las figuras intelectuales destacadas del mundo, como Slavoj Žižek, Noam Chomsky, Francis Fukuyama, Oli-

ver Stone y Julian Assange. En junio de 2016, sin ir más lejos, fue el principal coordinador del acto «Primero vinieron a por Assange» que se celebró simultáneamente en 14 ciudades; se erigió como una figura central para la organización del evento y como un componente esencial de un nuevo documental de *Al Jazeera* sobre la crisis europea. Considero que esta labor es tan valiosa como cualquier escrito filosófico personal y, en un clima de creciente división, puede hacer que volvamos a unirnos y que organicemos el cambio.

El título del acto «Primero vinieron a por Assange» viene de un poema escrito en los años 40 por el pastor luterano alemán Martin Niemöller y que Srećko recitó para la ocasión. El poema, escrito en un campo de concentración por un hombre que había apoyado a los nazis, dice lo siguiente:

Primero vinieron a por los socialistas y guardé silencio,
porque no era socialista.
Luego vinieron a por los sindicalistas y guardé silencio,
porque no era sindicalista.
Después fueron a por los judíos y guardé silencio,
porque no era judío.
Y entonces vinieron a por mí, y ya no quedaba nadie
que hablase por mí.

Para explicar la elección del nombre del evento, Srećko parafraseó el poema y cambió su marco, convirtiéndolo en una lección de la historia para el presente:

Primero vinieron a por los Julian Assange y guardamos silencio.
Luego vinieron a por Chelsea Manning y guardamos silencio.
Después fueron a por Edward Snowden y guardamos silencio.
Y entonces vinieron a por nosotros y ya no quedaba nadie que hablase por nosotros.

Esto demuestra que, aunque el trabajo de Srećko se centra en la filosofía, en la política y en la teoría, también consiste —simple y llanamente— en ayudar a las personas a salir de las crisis políticas. Su proyecto más reciente no solo tiene que ver con Assange o con Snowden; su idea es dar voz a todo el mundo y defender la justicia y la verdad en todas partes. El objetivo de Srećko, tanto mediante sus escritos como en la creación de plataformas para otras personas, es ayudarnos a alzar la voz frente a todo lo que nos oprime y nos controla antes de que sea demasiado tarde.

Estas breves notas introductorias explican cómo di con el trabajo de Srećko y por qué decidí dirigirme a él para proponerle este proyecto. Me parece que nunca deja pasar una oportunidad de hacer algo que pueda tener utilidad política; solo espero que nuestro libro haga justicia a esta pretensión. Este trabajo ha sido una de las labores más complicadas que he llevado a cabo y ha hecho que cambie de opinión sobre muchas cosas y que me replantee muchas otras que creía que ya sabía. En muchos sentidos, ha sido un reto mucho mayor que escribir cualquiera de mis propios libros y desde luego espero que resulte más útil. A continuación se exponen las tres entrevistas y mis reflexiones finales sobre este proyecto.

Alfie Bown
Hong Kong , junio de 2016

1

PRIMERA ENTREVISTA: POLÍTICA

Alfie Bown: En el libro que has escrito junto con Slavoj Žižek, *What Does Europe Want?* [¿Qué quiere Europa?], describís una situación global actual carente de unidad y en la que lo único que queda es una decadencia que lleva inexorablemente al desastre.⁶ Me gustaría empezar con una pregunta general y bastante de moda en este momento: ¿es inevitable que el capitalismo conduzca al desastre? ¿Estamos ante una crisis o un desastre para el capitalismo o ante el desastre que es el propio capitalismo? ¿O las dos cosas? ¿Qué relación existe entre esta cuestión y tu idea de «guerra civil permanente»? ¿Cómo de aciaga es nuestra situación política actual?

Srećko Horvat: Aunque *What Does Europe Want?* se publicó en 2014, parece que solo un año más tarde, por desgracia, todos los oscuros temores y las advertencias que albergaba se estaban materializando. Lo único que hicimos Slavoj y yo fue seguir de cerca los síntomas de la desintegración de Europa y llegamos a la conclusión

6 Žižek, Slavoj; Horvat, Srećko, *What Does Europe Want?: The Union and its Discontents*, Londres, Istros Books, 2013, pág. 60.

de que, a menos que se produjera un cambio radical, Europa no tardaría en ir a menos. Y entonces llegó 2015, un año que se caracterizó aún más por lo que Antonio Gramsci llamó, en sus *Cartas desde la cárcel*, «síntomas mórbidos».⁷ En esta obra afirma que el mundo viejo está muriendo y el mundo nuevo todavía no puede nacer, y que es entonces cuando aparecen una serie de «síntomas mórbidos». Ahora vivimos justamente en un «interregno» de ese tipo. Uno de los síntomas mórbidos fue el caso de Grecia, que comenzó con un gran entusiasmo por la victoria de Syriza en enero de 2015 y terminó, tras el referéndum histórico del OXI en julio de 2015, en una nueva derrota de la izquierda, que entonces aceptó, y que ahora está aplicando, medidas de austeridad todavía peores que las implantadas por los gobiernos griegos anteriores. Ese fue, por nombrar alguno, uno de los síntomas mórbidos del capitalismo, un sistema en el que incluso un gobierno elegido democráticamente tuvo que ir en contra de sus propios principios políticos y en contra de la voluntad de su propio pueblo. Otro síntoma de desintegración es la guerra que sigue librándose en Siria. Y otro más es la crisis de los refugiados, que no tiene visos de terminar pronto; hay más de 5 millones de personas sirias desplazadas, más de un millón de las cuales entraron en la UE solo en los últimos meses de 2015. Por no hablar de todas las personas refugiadas procedentes de Iraq, Afganistán, Sudán, Somalia y de otros países devastados por la guerra que ya casi no se mencionan. Y, por supuesto, otro síntoma de esta crisis permanente es el terrorismo, de París a Bruselas, ciudades que, tras los ataques de 2015,

7 Véase Gramsci, Antonio, *Selections from Prison Notebooks: State and Civil Society*, Londres, Lawrence & Wishart, 1971, pág. 556 [edición en castellano: *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2013].

parecen zonas bélicas: el ejército está presente en las calles y no es raro que haya «alertas terroristas» cualquier semana. Al mismo tiempo, somos testigos del auge de partidos e incluso de gobiernos de extrema derecha — Hungría, Polonia o Croacia, por nombrar algunos— en toda Europa. Y entonces en 2016 llegó el *brexit* y le dio la puntilla a Europa tal y como la conocíamos. Vemos fronteras nuevas, muros, vallas, terrorismo y desplazamientos de poblaciones enteras. Así que sí, todos estos síntomas apuntan a que de verdad vivimos en un estado permanente de guerra civil o incluso podríamos decir que estamos en guerra permanente. El filósofo italiano Giorgio Agamben propuso hace poco la teoría de la *stasis*.⁸ Afirma que vivimos en una nueva fase en la que la guerra civil es un paradigma de nuestra situación actual. Y creo que la Europa de hoy —y también otras partes del mundo— encaja perfectamente en esta definición.

Entonces, ¿quieres decir, citando a Agamben, que el concepto de guerra civil ya no tiene por qué hacer referencia al ejemplo concreto de una nación combatiendo consigo misma, sino a la situación de Europa como conjunto? ¿Se trata más bien de que esa idea de guerra civil describe la situación estructural de Europa a día de hoy?

Sí, me temo que así es. Agamben llama a esta situación *stasis*, término que en realidad procede de la Antigua Grecia. En los siglos V y IV a. C., se produjo una lucha en la sociedad de la Antigua Grecia entre las facciones oligárquica y democrática; fue la lucha de la ciudad frente a una revuelta interna. Creo que hoy estamos experimentando esta situación de forma general,

8 Véase Agamben, Giorgio, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, trad. por Heron, Nicholas, California, Stanford University Press, 2015 [edición en castellano: *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018].

a escala global. ¿En qué sentido? Bueno, en el sentido de que, para empezar, hay muchas guerras en marcha en el mundo ahora mismo. Si nos fijamos en la guerra de Siria, han estado implicadas más de 20 potencias diferentes: EE. UU., Rusia, China, la UE, Arabia Saudí, Qatar, Israel, etc. Todas estas potencias han participado a nivel geopolítico en el juego sangriento de Siria. Así que es de esperar que esta guerra también repercuta, como mínimo, en todos estos países y que tenga consecuencias en todas estas regiones, porque vivimos en un mundo globalizado e hiperconectado.

¿Cómo empezó la guerra de Siria? Empezó con Libia. ¿Cómo comenzó esa guerra? Se inició, como revelaron los correos electrónicos de Hillary Clinton divulgados hace poco por WikiLeaks, porque EE. UU. y Francia estaban interesados en sus recursos naturales y porque las petrolíferas occidentales tenían muchas deudas con Gadafi. En un momento dado, Gadafi incluso les planteó la opción de renegociar la deuda —cosa que la *troika* nunca propuso a Grecia— e incluso les ofreció eliminar la deuda, pero no quisieron y estalló la guerra civil. Después de la guerra civil en Libia, parte de las armas y de los llamados «luchadores por la libertad» se dirigieron a Mali, cuyos recursos naturales también eran objeto del interés de Francia; otra parte fue a Níger, donde también estallaron guerras, y algunos fueron a Siria. ¿Y por qué a Siria? Por al menos dos motivos: para empezar, en Siria, antes de la llamada Primavera Árabe, se encontraron nuevos recursos naturales y, además, Siria era el único país de Oriente Medio que no tenía deudas con ningún organismo monetario internacional. Esto suponía un gran problema, porque se necesitan países endeudados para que el sistema siga en marcha. Y luego están los intereses

de Rusia, los de Turquía, los de EE. UU., los de Israel, etc. Esta situación se acerca a lo que Agamben define como *stasis*, pero todavía no lo es: aún se puede decir que no son más que condiciones geopolíticas «normales» que se han dado en muchas ocasiones a lo largo de la historia; siempre ha habido guerras entre países por cuestiones de territorio y de recursos. Pero, cuando ya hablamos de la crisis de los refugiados o del terrorismo como consecuencia de estas guerras, se puede decir que estas situaciones han llegado a la *stasis*. ¿Por qué? Porque la guerra, como un bumerán, vuelve a casa: al mismo punto desde el que partió.

Si se da la situación que acabo de describir y, además, millones de personas se ven obligadas a huir y, por otro lado, empiezan a sucederse actos terroristas por toda Europa, el resultado es un aumento masivo de la militarización. A los pocos días de los ataques en Francia, el gasto militar en el Reino Unido se incrementó un 15%, mientras que hubo recortes del 20% en otros presupuestos. Entonces, David Cameron decidió suprimir la división entre el ejército y la policía y envió 10 000 efectivos a las calles de la nación. Asimismo, si paseas hoy por las calles de París o de Bruselas no verás policía, sino militares en todas las esquinas. Esta situación se está convirtiendo a pasos agigantados en la nueva «normalidad» y me recuerda a la estupenda película distópica de Alfonso Cuarón *Hijos de los hombres* (2006), en la que el terrorismo, el ejército y los refugiados están a la vista de continuo, pero ya no le sorprende a nadie. En teoría era ciencia ficción, pero está claro que estamos viviendo en la versión documental de *Hijos de los hombres*. Todos estos «síntomas mórbidos» indican que, efectivamente, vamos hacia lo que Agamben llama *stasis*. Esta combinación de sínto-

mas es lo que define nuestra situación actual. Ya no consiste en una guerra entre Estados particulares, sino en la erupción de las contradicciones del capitalismo en sí mismo. Por un lado están los intereses del capitalismo, que han llevado a Francia y a otras potencias a intervenir en otros países motivados por el petróleo y por otras razones. Por otro, vemos las reacciones en forma de vuelta al Estado nación (el auge de la extrema derecha, el cierre de fronteras, el *brex*it, etc.) o de fundamentalismo islámico. La situación se acelera con gran rapidez y conduce a la guerra.

Lo cierto es que, en este aspecto —no te sorprendas—, estoy completamente de acuerdo con el papa Francisco, quien después de los ataques de París declaró que ya estamos viviendo una III Guerra Mundial. Al comentario del papa Francisco quiero añadirle lo siguiente: ¿y si la III Guerra Mundial es diferente y, aun así, invisible, aunque esté muy a la vista en todas las esquinas, porque es una guerra que no se ha declarado? Se pueden ver sus síntomas, solo hay que fijarse con más atención, pero nadie la llama III Guerra Mundial: la crisis de los refugiados, las guerras, las medidas de austeridad, el auge del fascismo en toda Europa... ¿Qué son estos fenómenos, si no síntomas de una guerra permanente? Los síntomas están por todas partes, pero la guerra no se ha declarado y seguramente no vaya a declararse, lo que complica especialmente la creación de cualquier tipo de movimiento de resistencia.

Me gustaría volver a muchos de los temas que has mencionado, sobre todo a la crisis de los refugiados y al resurgimiento actual del nazismo, pero antes quiero preguntarte por Hijos de los hombres. ¿Conoces el análisis de la

película que hace Mark Fisher?⁹ En ese análisis la usa como ejemplo de que la única alternativa al capitalismo que se nos ocurre es el apocalipsis. Esto nos lleva de nuevo a la pregunta anterior sobre la inevitabilidad. ¿Podemos concebir alternativas y articularlas o estamos atascados en una situación en la que cada alternativa que se nos ocurre no es más que otro sueño de capitalismo o de algo similar? ¿Cuál es la postura de la izquierda en esta situación?

Si algo tenemos que sacar en claro del caso de Grecia es esa sempiterna lección que siempre parecemos olvidar: el comunismo no se puede dar en un solo país, o parafraseándola, la democracia no se puede dar en un solo país. Me parece verdaderamente despreciable que gran parte de la izquierda culpara de forma exclusiva al primer ministro Alexis Tsipras y le acusara de traicionar a Syriza. Está claro que Tsipras tuvo responsabilidad y que podía haber tomado muchas decisiones diferentes, pero creo que también tenemos que hablar de nuestra responsabilidad. Se produjo una especie de «masturbación» internacional cuando Syriza llegó al poder, pero poco después, cuando todo se había ido a pique, nadie asumía esa culpa, todos culpamos únicamente a Tsipras. Este es un gran problema de la izquierda y siempre lo ha sido. La izquierda suele proyectar sus propias fantasías y esperanzas en distintos sujetos políticos, sean un líder, un movimiento, un partido u otro tipo de entidad (p. ej., Tsipras, el movimiento Occupy Wall Street o la Primavera Árabe). Luego, cuando esas esperanzas no se materializan, cae en lo que Walter Benjamin llama «la melancolía de la

9 Véase Fisher, Mark, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester y Washington, Zero Books, 2009, pp. 1–3 [edición en castellano: *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016].

izquierda»,¹⁰ que es una especie de incapacidad total de actuar. Volviendo al principio: podemos sacar varias conclusiones de este caso. La primera y principal, como he dicho, es que no se puede cambiar radicalmente la situación de un país por el mero hecho de llegar al poder en ese país. Es sorprendente que la izquierda todavía no se haya dado cuenta. Vivimos en un mundo globalizado y Grecia forma parte de una situación geopolítica más amplia, así que ningún gobierno nacional puede derrotar al capitalismo por sí solo.

Hay una escena muy bonita en la película de Costa-Gavras *El capital* (2012), en la que aparece el presidente de un gran banco francés en una comida familiar. Durante la comida, su tío, que participó en el movimiento del 68, le dice: «Marc, sabes que lo que estáis haciendo en Grecia está llevando al desastre a miles de personas; genera un nivel de desempleo y unos índices de suicidio altísimos». Y su sobrino, el banquero, responde: «¿sabes, tío? En realidad, estamos haciendo realidad los sueños que teníais en 1968». El tío, atónito, le pregunta si se puede saber a qué se refiere, a lo que el protagonista replica: «estamos construyendo la Internacional. Está aquí. Es la Internacional del capital». Aquí se ve el problema de la izquierda: sí, tenemos que llegar al poder en todos los países de Europa y en más todavía, pero no basta ni por asomo. Si Syriza hubiera llegado al poder a la vez que Podemos y que los laboristas de Corbyn en el Reino Unido, ¿la situación habría sido mejor? Sí, en cierto modo habrían tenido más apoyo en Europa. Si te acuerdas, desde que comenzó el gobierno de Syriza, Alexis Tsipras y Yanis

10 Benjamin, Walter, «Leftwing Melancholy», en *Walter Benjamin: Selected Writings: 1927–1934*, ed. Jennings, Michael W.; Eiland, Howard; Smith, Gary, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, pp. 423–7.

Varoufakis forjaron relaciones con Hollande y Renzi con la esperanza de que les apoyasen. Al final resultó que el Eurogrupo solo estaba jugando a poli malo/ poli bueno y todos terminaron traicionando a Syriza. Si Jeremy Corbyn y Pablo Iglesias hubieran sido aliados de Syriza desde el principio, puede que el equilibrio de poder en las reuniones del Eurogrupo hubiera sido distinto, pero creo que tampoco habría sido suficiente. No basta con que dos o tres países europeos tengan un gobierno de izquierdas. Por un lado, Syriza tenía que ocuparse de la oligarquía nacional, a la que André Gunder Frank llama *lumpenburguesía*. Por otro, hay que vencer al sistema monetario internacional. Para lidiar con estos dos enemigos simultáneos a escala doméstica y a escala internacional, por no hablar del auge de los grupos de derechas, hace falta más fuerza.

¿Syriza tenía una capacidad de influencia real? ¿Iban en serio con la autarquía? ¿De verdad iba a materializarse? ¿O no era más que el típico numerito del poli malo y el poli bueno que acabas de mencionar y nunca se pensó que fuera a ponerse en práctica?

Conocí a Alexis Tsipras y a Yanis Varoufakis, y a muchas otras personas integrantes de Syriza, antes de que llegasen al poder en Grecia. Nos conocimos en 2013, en el Subversive Festival de Zagreb. Las intenciones de todas estas personas eran sinceras y Syriza representaba entonces una gran esperanza para todos nosotros en Europa. Puede que, en cierto sentido, tuviéramos la ingenuidad de creer que podían lograr el cambio que anunciaban, y tal vez las personas de Syriza tuvieran la ingenuidad de creer que eran capaces de derrotar al capitalismo poniendo sobre la mesa argumentos racionales frente a los esgrimidos en la Eu-

rozona. Pero me parece que la mayoría de la gente no se da cuenta —debido a la falsa idea transmitida por los medios de que la ciudadanía griega era «vaga» y de que Syriza era un partido completamente incapaz— de que durante los primeros meses del gobierno de Syriza se implantaron algunos de los cambios más radicales que hayan podido aplicarse en cualquier parte de Europa en un periodo tan corto. Voy a ponerte algunos ejemplos. Durante mi estancia en Atenas en verano de 2015, tuve la oportunidad de hablar con el ministro de Bienestar [*Welfare*]. Grecia era y sigue siendo un país inmerso en una crisis financiera y humanitaria, así que el Ministerio de Bienestar es muy importante. Para empezar, pusieron en marcha un programa de cupones de alimentos, de manera que la gente podía ir al supermercado cada mes con una tarjeta parecida a una tarjeta de crédito y el gobierno les ayudaba a sobrevivir dándoles alimentos. Por lo tanto, lo que hizo Syriza durante los primeros días, a las pocas semanas de llegar al poder, fue reinventar el Estado social o Estado del bienestar. En segundo lugar, volvieron a conectar al sistema eléctrico a cientos de miles de personas a las que se les había cortado la electricidad por no pagar las facturas; lo consiguieron llegando a un acuerdo con las eléctricas. En tercer lugar, aprobaron una ley para conceder la nacionalidad a todos los hijos de inmigrantes. Todas estas acciones son más radicales que el hecho, tan difundido, de que Angela Merkel invitara a un millón de personas a Alemania a finales de 2015. Pero la verdadera pregunta es qué ocurrió con todas estas leyes progresistas. La respuesta es que, cuando se firmó el memorándum, uno de sus puntos esenciales era que todas las leyes aprobadas por Syriza se suspendiesen. Todos estos ejemplos, que muestran auténticos esfuer-

zos por hacer algo, nos permiten sacar la conclusión de que no basta con llegar al poder en un país, porque en realidad no se tiene el poder real en ese país. Por lo tanto, lo que yo defiendo —y creo que podría ser una forma de resolver el problema— es que necesitamos desarrollar un nuevo internacionalismo.

Entonces, ¿este nuevo internacionalismo podría ser una manera de resolver la situación, una forma de conseguir tener capacidad de cambio real, a diferencia de esos intentos de cambiar las cosas localizados y aislados de los que hemos hablado? ¿Cómo sería esa solución internacional?

Es obvio que el llamamiento a unirnos y a trabajar juntos no es ninguna novedad; es la antigua máxima de que el comunismo no se da en un solo país. Cuando hablo de un nuevo internacionalismo, lo hago como persona nacida en Yugoslavia, hablo sobre y desde la experiencia de un logro histórico del siglo XX, como lo fue el Movimiento de los Países No Alineados. El año pasado —en 2015— se cumplió el 60° aniversario de la Conferencia de Bandung, celebrada en 1955 cuando el presidente de Indonesia, Sukarno, invitó a Josip Broz Tito, presidente de Yugoslavia, a Nehru, primer ministro de la India, a Nasser, presidente de Egipto, y a Zhou Enlai, primer ministro de China, así como a una joven Indira Gandhi. Te puedes hacer una idea del «plantel» que se reunió en Bandung en 1955. ¿Te imaginas a potencias mundiales de este calibre reuniéndose en la actualidad y declarando que no quieren intervenir en la guerra de Siria? Es un poco vergonzoso para la izquierda que nadie haya celebrado de verdad el 60° aniversario de este acontecimiento. Creo que debemos recordarlo; podríamos empezar por organizar otra Conferencia de Bandung o un nuevo Movimiento de No

Alineados utilizando los cinco principios establecidos por esos pueblos en esa ocasión. Nehru les dio forma en su discurso de 1954 en Sri Lanka. El primero era el respeto por la soberanía y por la integridad territorial de los demás; el segundo, la no agresión mutua; el tercero, abstenerse de interferir en los asuntos nacionales de los demás; el cuarto, la igualdad y el beneficio mutuo, y el quinto era la coexistencia pacífica.

Si trasladamos estas cinco ideas a la situación actual, podemos ver que ninguno de estos principios se aplicó, por ejemplo, en el caso de Grecia. No se respetaron la integridad ni la soberanía de Grecia, y hubo grandes interferencias en los asuntos nacionales por parte de los bancos centrales y de los bancos privados internacionales, así como de los medios de comunicación. Tampoco se puede hablar de coexistencia pacífica ni se respetó la idea del beneficio mutuo. Lo que ocurrió en la Conferencia de Bandung fue que las naciones que tenían que lidiar con este tipo de problemas decidieron crear el Movimiento de los Países No Alineados como respuesta a este tipo de acciones.

Voy a usar un chiste para dejar clara esta idea. Es un antiguo chiste comunista; un oyente llama a Radio Ereván y pregunta: «¿qué té es mejor, el chino o el soviético?» Y la respuesta es: «no se enrede en una confrontación entre superpotencias, tome café». Esa es justamente la filosofía del Movimiento de los Países No Alineados: en la Guerra Fría teníamos por un lado a la Rusia soviética y por el otro, a EE. UU., y la solución no era unirse a uno de los dos bloques, sino oponerse a ambos. Hoy puede decirse lo mismo sobre el *brexít*: la solución no es que el Reino Unido abandone la Unión Europea, ni tampoco que se quede en la Eurozona actual; hay que oponerse a las dos cosas y tomar café, o

sea, crear una nueva posibilidad a escala internacional que se oponga a las dos opciones. La única forma que tenemos de responder a esta crisis es trabajar para conseguir una solución internacional. Si la crisis siria es una cuestión internacional en la que intervienen más de 20 potencias internacionales y que obedece a diversas causas geopolíticas, geoestratégicas y económicas, la solución a la crisis de los refugiados solo puede alcanzarse a escala internacional, no a nivel particular ni nacional. La solución a la crisis de los refugiados no es invertir 6000 millones de euros para «externalizar» la crisis y devolverla a Turquía; la solución tampoco consiste en el maravilloso gesto de Merkel de invitar a un millón de personas a Alemania; que la gente corriente dé muestras de solidaridad llevando alimentos y mantas y viajando cientos de kilómetros para ayudar tampoco arregla el problema (aunque es necesario), y construir muros en Hungría o entre Eslovenia y Croacia tampoco resuelve la crisis. Y así podría seguir. La solución es acudir al núcleo, al origen mismo del problema, que es la crisis en Siria. Si se quiere resolver la crisis de los refugiados, hay que solucionar la crisis en Siria y, para hacerlo, no se puede actuar a escala local ni nacional: la solución debe ser internacional. Se puede replicar que ya tenemos a la ONU, etc., que debería estar encargándose justamente de esta cuestión, pero está claro que la ONU no está haciendo su trabajo en este sentido y la izquierda tiene que reaccionar.

Fruto de un intento de la izquierda de reaccionar ante este problema se creó el Foro Social Mundial. En sus comienzos, el Foro Social Mundial tenía un buen paradigma para lograr su objetivo, porque en él participaban movimientos de todo el mundo, desde Vía Campesina hasta sindicatos de la India, y, por una vez, había con-

xiones directas entre distintas fuerzas progresistas de todos los continentes, una especie de Movimiento de No Alineados del siglo XXI. Pero también surgieron problemas en el Foro Social Mundial y terminó perdiendo parte de su potencial y de su poder. Por ejemplo, recuerdo muy bien que, durante el FSM en Senegal en 2011, los miembros del Comité Internacional del Foro decidieron que el FSM no podía apoyar de forma oficial —enviando una carta firmada por el FSM como tal— la revolución en Egipto, porque había muchos movimientos implicados en ella y no todo el mundo estaba de acuerdo con todos los puntos de vista. Ese fue el principio del fin del Foro Social Mundial; por no hablar de que la edición de ese año en Senegal la patrocinó Petrobras, la empresa petrolífera más grande de Brasil. Por ahí empezó a quebrarse el internacionalismo del Foro Social Mundial, fue el fin de su internacionalismo; justamente por eso necesitamos un movimiento nuevo que pueda analizar con detenimiento estos temores y tenga la capacidad de declarar de forma clara y colectiva, sin miedo y desde una postura sólida, «queremos que se acabe la guerra en Siria» o, por ejemplo, «sí, apoyamos el movimiento Nuit Debout».

Bueno, dado que hemos tocado el tema de la crisis de los refugiados —y antes de que te pregunte por la «horizontalidad» y por el marco en el que situarías la forma de funcionar de ese movimiento u organismo internacional—, hace poco, en un artículo para Eutopia Magazine, defendías que las acciones de «solidaridad» son, sin duda alguna, el único camino correcto que podemos tomar desde el punto de vista moral, pero al mismo tiempo, afirmas que ese tipo de acciones en realidad prolongan la crisis de los refugiados. Acabas de decir algo parecido: que la ayuda de la gente co-

riente no está resolviendo la crisis. Has explicado que esas acciones solidarias no son en absoluto suficientes y que no llegan a la auténtica raíz del problema. Pero, ¿por qué las acciones de solidaridad prolongan la crisis de los refugiados?

Cuando comenzó la crisis de los refugiados, vimos cómo esas grandes oleadas de refugiados empezaron a recorrer la llamada ruta de los Balcanes, partiendo de Grecia y atravesando Macedonia y Bulgaria, Serbia, Croacia y Eslovenia, y luego Hungría (hasta que construyeron un muro), para llegar a Austria y terminar en Alemania. Mi reacción espontánea fue ir a las estaciones principales de la frontera entre Serbia y Croacia, a las que llegaban dos o tres trenes cada día. Esas personas se bajaban del tren sin tener ni la más remota idea de qué hacer; todas habían huido de guerras sangrientas y habían cruzado el Mediterráneo en una embarcación para después llegar a Turquía y a Grecia, y estaban completamente desorientadas. Muchas de ellas habían perdido a familiares, incluso a sus hijos, y por lo general se habían quedado sin nada. Según las estadísticas más recientes, se «perdieron» nada menos que 10 000 niños mientras la ruta de los Balcanes permaneció abierta, hasta finales de 2015. Nadie sabe con exactitud dónde ni cómo se «perdieron»: podemos imaginarnos que se ahogaron o que los vendieron a redes de prostitución o de tráfico de órganos, pero, sea como fuere, se perdieron por el camino. Cuando llegaron a Zagreb, hubo personas honradas que hicieron todo lo posible para ayudar y yo reaccioné igual: me salió ir allí y ayudar. Fui a un supermercado a comprar un montón de comida. Otras personas se organizaron para llevar gratis en coche a todas las familias que pudieran, porque los taxis estaban intentando ganar dinero engañándolas y cobrando quinientos euros por

trayectos de media hora a poca distancia de la frontera. Así que sí, claro que necesitamos gestos solidarios como estos y desde luego me dan esperanza. Pero, por desgracia, la solidaridad no va a resolver el problema. Lo que tenemos que hacer es comprender y modificar las condiciones estructurales previas que hacen posible, en un principio, que pueda producirse una crisis de refugiados.

*Esa idea está muy relacionada con la cuestión de cómo resolver las cosas. Has escrito que, después de 2011, hay que criticar y superar de forma clara e inequívoca aquello a lo que llamas «horizontalidad» (que está ligado al concepto de «democracia directa»).*¹¹ *¿Qué son la «horizontalidad» y la «verticalidad» y cómo pueden ayudarnos estos dos conceptos a salir de la situación en la que nos encontramos?*

Seguimos necesitando «horizontalidad», pero con eso no basta. En Croacia en el año 2009, antes de que se pusiera en marcha el movimiento Occupy Wall Street, participé personalmente en la ocupación de facultades, en concreto en la ocupación de la Facultad de Filosofía de Zagreb; ocupamos el edificio durante un mes. Todos y cada uno de los días celebrábamos un acto al que llamábamos *plenum* [plenario], un término yugoslavo clásico, que en realidad era un precursor de aquello a lo que el movimiento Occupy llamaría «asamblea general». Y así cada día durante un mes, mientras duró el sitio, porque lo cierto es que sitiábamos toda la Facultad. En cierto modo, se bloqueó toda la Universidad de Zagreb. Tuvimos confrontaciones directas con el Ministro de Educación a diario en televisión. Fue como

11 Disponible *online* en: <http://analyzegreece.gr/news/item/103-srecko-horvatgreece-and-the-temptation-of-syriza> [última visita: 24 de mayo de 2019].

un sitio y una especie de comuna, porque dormíamos en la Facultad. Pero... no fue suficiente. No obstante, la horizontalidad y la democracia directa —esta cuestión es importante— van un paso más allá de la protesta clásica. Cuando se protesta, se sale a la calle, se hacen barricadas o se queman cosas, lo que sea. O la gente se congrega delante de un parlamento. Pero, cuando nace el concepto de democracia directa, va más allá de la pura protesta, se convierte en una nueva forma de vida política, una nueva forma de organizarse; eso es lo que pasó en Syntagma, en la Puerta del Sol, en Zuccotti Park y, hace menos tiempo, en el movimiento Nuit Debout.

Y cuando hay personas que se quedan a pasar la noche, surge una pregunta lógica. Si hay más personas y están tomando el camino de configurarse como organismo político, lo siguiente que se plantean es: «vale, ¿y ahora cómo nos organizamos?».

Para organizarnos, para planificar los próximos pasos de forma concreta, tenemos que debatirlo juntos. ¿Y cómo hacemos ese debate conjunto? Para debatir en conjunto y decidir qué hacer, organizamos un «plenario» o una «asamblea general». Así que en Zagreb teníamos asambleas generales con mil personas, personas que no eran solo estudiantes. Se celebraban en la entrada principal de la facultad y debatíamos con total transparencia cada uno de los pasos de nuestro camino a seguir. Estos debates solían durar entre cuatro y ocho horas; pero bueno, el trabajo político no es ningún paseo ni es como escribir un artículo: exige mucha paciencia y mucho esfuerzo. Y estaban participando mil personas de forma activa. Fui testigo de lo mismo en Zuccotti Park cuando estuve allí durante Occupy Wall Street. Pero, a la vez, hay un problema. El problema es

que a veces necesitamos algo que podríamos llamar «verticalidad». ¿Por qué?

Porque la mayor fortaleza de la democracia directa puede convertirse al mismo tiempo en su mayor debilidad. Por ejemplo, recuerdo muy bien una vez que en Zuccotti Park estaba teniendo lugar un debate sin sentido y que no conducía absolutamente a nada que duró como una hora y, mientras tanto, la policía estaba rodeando el parque. Estaban amenazando con desalojar a los participantes. Y al mismo tiempo, se estaba produciendo una lucha política de mucha mayor envergadura a escala nacional. ¿Cómo hacemos frente a Obama? ¿Creamos un nuevo partido político? ¿Nos unimos al proceso electoral o no? Mientras el eco global de Occupy Wall Street resonaba en todo el mundo, la gente se pasaba una hora debatiendo si necesitábamos un cubo de basura para las manzanas rojas o para las manzanas verdes. No recuerdo cuál era exactamente el debate, pero sé que tenía algo que ver con la basura y con cómo separarla. Y está bien, la ecología es importante, pero a veces hay prioridades, sobre todo si el proceso completo de ocupación se está viendo amenazado. El aspecto positivo de la horizontalidad es que las personas deciden juntas, no decide un representante, como en el concepto clásico de representante político de la democracia parlamentaria que es elegido para cuatro años y decide en nombre de las personas; aquí deciden las personas. Pero en un momento dado puede llegar a ser totalmente contraproducente, como he intentado demostrar con este pequeño ejemplo, y podría citar muchos más. Puede volverse contraproducente porque no todas las personas pueden debatir sobre todos los asuntos, ¿sabes? Es obvio. No todas las personas tienen la misma formación en economía, en

legislación, etc. A eso se debe, claro, que durante el movimiento Occupy estuviéramos formando grupos de trabajo especializados en temas particulares. Ante un problema, sean los cubos de basura o la situación jurídica de, por ejemplo, los manifestantes encarcelados durante la protesta en el puente de Brooklyn, que tuvo lugar durante Occupy Wall Street, alguien tiene que encargarse de la cuestión legal. Y así vemos que las miles de personas que estamos en una plaza o en la entrada de una facultad no podemos resolver esta cuestión. ¿Y qué hacemos? Crear grupos de trabajo. Es algo que ya hicimos en Zagreb en 2009 y que también ocurrió en Occupy Wall Street. Se crean grupos de trabajo y cada grupo de trabajo se ocupa de problemas específicos. Hay un grupo de trabajo de legislación, otro de medios de comunicación, uno de cocina solidaria, otro de medicina, etc. Y entonces son los grupos de trabajo los que exponen el problema y las posibles soluciones a la asamblea general o al plenario. Me parece que cuando se inicia este proceso ya se están empezando a combinar «horizontalidad» y «verticalidad».

¿En qué sentido? No tiene por qué querer decir que el movimiento se dirija hacia una democracia representativa con los llamados «especialistas» que se ocupan de un tema en particular, sino que se está creando un tipo particular de organismo que está claro que es muy... muy lábil. Se trata de un organismo muy fluido y muy fuerte al mismo tiempo. Pero para que sea fuerte creo que ha de tener «verticalidad». A lo que me refiero con «verticalidad», siendo totalmente crudo, es al modelo organizativo de un partido político.

Entonces, ¿hay que contar con la dimensión horizontal y con la vertical? ¿El partido político y los grupos de trabajo?

No creo que el proceso tenga que seguir siempre el mismo orden de protesta, construcción de una situación «horizontal» mediante asambleas generales, grupos de trabajo y, al final, configuración de una nueva subjetividad política, ni tampoco considero que a partir de esa subjetividad política la única forma de avanzar sea fundar un partido político. No. No es eso lo que quiero decir.

Me refiero a que a todo movimiento, a todo sujeto político que llegue a esta fase concreta de subjetividad política, también le llega el momento de abordar esa pregunta: «y ahora, ¿qué dirección tomamos?» Esta cuestión también se planteó en Occupy Wall Street; recuerdo esos debates. En ese momento, tuve este debate con Gayatri Chakravorty Spivak, que apoyaba mucho Occupy Wall Street, y en una ocasión me dijo, directamente: «si Occupy Wall Street se incorpora al proceso electoral, saldrá perdiendo, porque perderá justamente la esencia que lo convierte en un movimiento diferente y especial: la horizontalidad». Por la misma época, hablé con el economista Richard Wolff, que también brindó un gran respaldo a Occupy Wall Street, pero su argumento era justo el contrario. Según él, «si Occupy Wall Street no entra en el proceso electoral, saldrá perdiendo».

¿Y qué pasó? Paradójicamente, los dos tenían razón y los dos se equivocaban. El problema es que, por un lado, Occupy Wall Street no siguió profundizando en el desarrollo de la «horizontalidad», que podría haber sido una forma de salir del bloqueo; y, por el otro, no se atrevió a bajar a la arena política clásica, donde ya sabemos que hay juego sucio, grupos de presión y grandes bancos que toman decisiones sobre los candidatos electorales. Está Silicon Valley, como vemos ahora en los ejemplos de Hillary Clinton y de Eric Schmidt, que

era el presidente ejecutivo de Google y se encargaba de la campaña digital de Hillary Clinton, etc...

Así que no profundizaron en el desarrollo de la horizontalidad, aunque está claro que tenemos que ser francos y afirmar que pervive una ética de Occupy en todo EE. UU., igual que en Croacia y en Bosnia, donde también celebramos plenarios; no hay duda de que se creó un nuevo tipo de subjetividad política... Y eso no es algo que desaparezca de un día para otro. Esta experiencia de trabajar de verdad codo con codo junto a personas que no conoces y de trabajar juntas con los mismos ideales y objetivos no se ha perdido del todo. Pero la horizontalidad no siguió organizándose y, en el otro extremo del espectro, lo que ocurrió después de Occupy fue que quienes se enfrentaron a Obama perdieron. Obama volvió a ganar las elecciones.

No me parece que la salida de esta situación de bloqueo sea elegir entre mantener la horizontalidad o dar el salto a la arena política y transformar un impulso en un partido político. Creo que la respuesta debe ser negativa para ambas opciones y afirmativa, sin embargo, para una especie de dialéctica. Tenemos que crear una dialéctica entre «horizontalidad» y «verticalidad». En el momento en que un movimiento horizontal descarta por completo la posibilidad de actuar como un partido político es precisamente cuando el movimiento tiene que abundar en su horizontalidad, por ejemplo, mediante una organización comunitaria y presupuestos participativos. Otra posibilidad es que se radicalice, como sucedió a finales de los 60 en Alemania y en Italia, donde se vivió un movimiento intenso en las calles, con debates públicos, que desembocó en las Brigadas Rojas en Italia y en la Rote Armee Fraktion [Fracción

del Ejército Rojo, RAF] en Alemania. Creo que esa es la segunda opción. Que, como sabemos, fracasó.

Y hay una tercera vía, que es la más común: que ese movimiento horizontal que comenzó con un enorme entusiasmo acabe simplemente disolviéndose. ¿Por qué? Porque es muy complicado ocupar una facultad durante un mes o un parque como Zuccotti Park durante varios meses. Porque no se puede ser activista profesional y vivir de ello; las personas tienen un empleo, tienen familia, amigos, y dedican todas sus energías a esto... Es difícil. Ese es uno de los problemas de la horizontalidad. Por otro lado, si se forma un partido político, en cuanto el partido deja de escuchar a las personas que lo crearon se acaba cayendo en un concepto estalinista de partido político con purgas, donde nadie es lo suficientemente fiel al objetivo del partido, o bien en el ejemplo clásico de los partidos políticos que tenemos en todo el mundo y cuyo ejemplo más claro es, por ejemplo, la derrota de la socialdemocracia en toda Europa. Así que se empieza desde posiciones muy radicales, pero al final se acaba como el socialdemócrata de siempre, o ni siquiera. Empiezas como un partido de izquierda radical, pero acabas diciendo «bueno, tenemos que hacer ciertas concesiones».

Eso es lo que le pasó al Partido Laborista británico. Empezó con una agenda radical y durante el mandato de Blair acabó convirtiéndose en una auténtica pesadilla: más desregulación laboral, más leyes de trabajo, más de las llamadas «intervenciones humanitarias», etc. Pero, ¿qué pasó después? Visto lo ocurrido con Corbyn, esta cuestión es muy interesante. Me refiero a que todavía tenemos que ver hacia dónde va, pero el triunfo de Corbyn nos sitúa ante un modelo diferen-

te: la posibilidad de reformar partidos políticos que ya existen.

En mi opinión, hay tres modelos. Uno es el de Syriza: un partido político nacido de una amplia coalición integrada por facciones distintas, de un espectro de posiciones políticas diferentes. Por lo tanto, Syriza es el modelo de una coalición influida, hasta cierto punto, por los movimientos de las plazas. Luego está Podemos, que por una parte recibe la influencia del movimiento de las plazas, el 15M, pero que tampoco sería factible sin una estrategia muy inteligente y acertada en los medios de comunicación. Pero tampoco es una coalición. Y después tenemos un tercer modelo: un partido que ya existía, como el Partido Laborista. La verdad es que yo nunca me lo habría esperado. Quiero decir que, si pienso en mi país, en Croacia, o si miro a Alemania... ¿Te puedes imaginar que el SPD, por ejemplo, se reformase desde dentro? Yo no puedo asegurarlo, claro, pero Corbyn ha demostrado que es posible luchar desde dentro y cambiar la situación.

Aquí volvemos al punto de partida de esta respuesta. No creo que la evolución «natural» tenga que darse desde la protesta al movimiento Occupy y de Occupy a las asambleas generales, y que, una vez alcanzado este límite de horizontalidad, haya que formar un partido político. Lo que nos ha demostrado la experiencia del Partido Laborista es que se puede recorrer ese camino en sentido inverso. Es decir, se transforma un partido vertical que ya existía. Lo que hizo el Partido Laborista justo después de que Corbyn alcanzara el poder fue crear una organización llamada Momentum [Impulso], cuyo objetivo es apelar a los miles de miembros nuevos, sobre todo miembros jóvenes, y hacer que se impliquen para que forjen vínculos, asegurándose así

de integrar el concepto de horizontalidad en un partido vertical ya existente. Es muy interesante que pueda hacerse de las dos maneras y que, en realidad, ninguna de las dos sea ideal, porque parece que lo que tendríamos que hacer es llegar a un tipo de organización en el que existiera una dialéctica eficiente entre «verticalidad» y «horizontalidad», cosa muy complicada y que no sé si ha existido alguna vez ni si podrá llegar a existir. No se trata, por lo tanto, de la evolución de horizontalidad a verticalidad ni tampoco de un método verticalista creado en el interior del partido que transite de la verticalidad a la horizontalidad; la cuestión es asegurarse de que se den las dos al mismo tiempo. Tal vez lo más cercano a esa idea (no lo puedo asegurar, porque tampoco fue un proceso completamente satisfactorio y Brasil se enfrenta a una crisis política de enormes proporciones) fueran los presupuestos participativos de Porto Alegre; allí primero existía un movimiento con la idea central de que el presupuesto municipal debía ser transparente y de que los ciudadanos tenían que poder participar en las decisiones sobre cómo gastar ese presupuesto. Esto significa, fundamentalmente, que no son el alcalde ni ningún representante político específico a nivel municipal quienes deciden si se va a construir una carretera en la parte oeste de Porto Alegre o un centro comercial en la parte sur. Lo que suele ocurrir es que, debido a los intereses del capital, por ejemplo, en la parte oeste, el empresario soborna al representante para que el alcalde decida construir en esa zona una carretera en lugar de una escuela infantil. Eso también pasa a escala nacional y global, claro. Pero en Porto Alegre, la gente se dio cuenta —y por eso surgió este movimiento— de que podía crear una economía y un gobierno, una autoridad local en la ciudad de Porto

Alegre, que no es pequeña, que funcionara de acuerdo con un sistema de presupuestos participativos. Aun así, esto no significa que todas las personas decidan. El pueblo puede tomar decisiones sobre el 30% del presupuesto. Así pues, cada mes hay asambleas generales de la parte oeste de Porto Alegre, de la parte sur, etc., y la ciudadanía decide en qué se gastará el próximo presupuesto. Eso quiere decir que igual tú y yo iríamos juntos a la asamblea, por ejemplo, y puede que tú acabes de tener un hijo o una hija. Quizás yo también vaya a tenerlos, o tal vez mi hermana. Mi hermana, sin ir más lejos, va a ser madre estos días. Entonces los dos tendremos un interés particular: que, en lugar de un nuevo centro comercial, que no es para nada necesario porque ya hay otros, se construya una escuela infantil. «¡Un centro comercial no! Necesitamos una escuela infantil, porque en este vecindario en concreto hay más niños».

Este sistema funcionó bastante bien desde finales de los años 80 hasta, digamos, los 2000, más o menos. Tanto era así que, durante el gobierno de Lula en Brasil, empezó a implantarse también a escala regional y nacional. A día de hoy hay municipios en Portugal y en distintos países de Europa que están probando diferentes formas de presupuestos participativos.

Pero, volviendo a la cuestión de la «horizontalidad» y la «verticalidad», los presupuestos participativos no habrían llegado a existir en Brasil si no hubiera habido antes un partido político, el Partido de los Trabajadores de Lula, que asumió la idea de este movimiento y canalizó su energía para introducirla en la esfera política y afirmar: «queremos aplicar esta medida cuando lleguemos al poder». Y, al mismo tiempo, el partido político no habría contado con ese programa político ni

con un amplio apoyo de no ser por este movimiento de los años 80. Así funciona la dialéctica. Pero el problema, claro, es que los partidos políticos casi siempre acaban haciendo concesiones.

Hablando de concesiones, tengo que decir que los británicos estamos esperando a ver qué tipo de concesiones hace Jeremy Corbyn. Sabemos que llegarán; nos estamos limitando a dejar pasar el tiempo para ver cómo son y a esperar que la cosa no salga del todo mal. Has mencionado que Thomas Piketty no era lo bastante anticapitalista o, a decir verdad, no era anticapitalista en absoluto. Quería preguntarte por el Subversive Festival y, en relación con esto, por el concepto político y estratégico de «subversión» en general, que es de lo que estamos hablando aquí. También quiero saber más sobre tu trabajo junto a Yanis Varoufakis en DiEM25. Varoufakis dio una charla al respecto en Zagreb en 2013 que me resultó muy interesante. Sé que pusiste en marcha este festival en 2008, con solo 25 años, y que le invitaste antes incluso de que se convirtiera en Ministro de Finanzas de Grecia. En esta charla, Varoufakis habló del hecho de que, básicamente, se les había encomendado la tarea de salvar el capitalismo, cuando ellos sabían que eso no era posible. ¿Por qué intentaron salvar el capitalismo si sabían que no podía hacerse? También habló de lo estúpido que sería permitir que el capitalismo se desmoronara en ese preciso momento, dado que la izquierda no estaba preparada y que los racistas y los nazis serían los únicos beneficiados si el capitalismo se viniera abajo entonces. Todo esto me resulta sospechoso. ¿Estás de acuerdo con esa idea? ¿Es otro tipo de concesión? ¿Dirías que tu postura es más anticapitalista o estás de acuerdo en que tenemos que salvar el capitalismo, al menos de momento? ¿Y qué pasa con el presente?

Las concesiones: la pregunta del millón. Es un tema muy antiguo que siempre está en el aire cuando hablamos de la izquierda. Y creo que nos lleva a Rudi Dutschke, uno de los líderes del movimiento del 68 en Alemania, no porque él hiciera concesiones, sino porque habló del concepto de la «larga marcha a través de las instituciones» que, por desgracia, suele acabar en concesiones. Afirmó que «no basta con ser una facción extraparlamentaria o un sujeto político fuera del parlamento; para cambiar las cosas de verdad, hay que mancharse las manos». Bueno, él no lo dijo, lo digo yo. En otras palabras, debemos hacernos con el poder aunque queramos acabar con él. Y es muy difícil formar parte de este juego político sin mancharse las manos. No existen las «almas puras». Las concesiones siempre acechan a la vuelta de la esquina, pero precisamente por eso creo que el concepto de subversión es tan importante.

No creo que exista algo, nada, «fuera» del capitalismo. Por lo menos no a día de hoy. Tal vez en la luna. Pero igual ni siquiera. Hasta el cielo es un campo de batalla del capitalismo. En la Edad Media había que pagar para resarcirse de los pecados y poder ir al cielo. Soy totalmente contrario a esa idea ingenua, defendida, por ejemplo, por John Zerzan o por Unabomber, de que es posible salirse del capitalismo. La idea de que, si atacamos la tecnología y la destruimos, llegaremos a algún tipo de paraíso sin explotación ni dominación.

Pero bueno, voy a seguir con el concepto de subversión. Si no es posible salir del capitalismo —si no es posible salir de esta caja—, entonces la solución es crear una burbuja o una cúpula. Por ejemplo, tienes un niño o una niña, tienes un empleo estable, y decides que, «bueno, el sistema está hecho una mierda, pero tengo una criatura...». Entonces, puedes intentar crear

una burbuja para tu pareja, para tu hijo o tu hija y tal vez para el círculo de tus amigos cercanos, y podéis intentar vivir en esa burbuja, aun sabiendo que fuera hay muchas otras personas que también tienen hijos y tienen la necesidad básica de protegerlos, pero que ellos sufren. Por eso, aunque sabemos que fuera hay personas con las mismas necesidades básicas, seguimos encerrándonos en una burbuja, porque el sistema es tan horrible que sabemos que, si no lo hacemos, nuestra familia estará en peligro. Y entonces creamos este mundo y nos convencemos a nosotros mismos de que no podemos cambiar nada, porque si lo hacemos aparecerá un peligro que hará que estalle la burbuja o un elemento del mundo exterior se introducirá en ella. Me parece que esa es la razón por la que muchas personas no participan en movimientos sociales ni en política: porque se sienten mucho más seguros si mantienen esa red de seguridad que crean cada día. Y, que quede claro, no quiero culparlas. No podemos culparlas.

Voy a dar otro ejemplo para ilustrar la misma idea: cuando se produjeron las grandes protestas y los plenarios en Sarajevo hace dos años, había miles de personas protestando en la calle, prendiendo fuego a las instituciones gubernamentales, etc. Fue una de las primeras protestas masivas en Bosnia tras el hundimiento de Yugoslavia, algo verdaderamente digno de atención. Varios miles de personas se reunían a diario, pero entonces, de repente, la gente dejó de congregarse en las calles. ¿Por qué? ¿Qué pasó? Una explicación —al menos para la gente de Bosnia— es que Sarajevo es una ciudad pequeña, mucho más pequeña que Londres, que Nueva York e incluso que Viena o Berlín. Así que, cuando la gente se reunía, se conocían. Y la policía también los conocía. A los dos o tres días, un

empresario se acerca a una persona jubilada que estaba protestando y le dice: «mira, he visto a tu hijo en las protestas y, si no hablas con él, en dos días se queda sin trabajo». Con un sistema como este en el que se puede chantajear a cualquiera en todo momento, se entiende por qué no hay más protestas sociales. Y Sarajevo no es más que un ejemplo. Estamos todos tan inmersos en el sistema a través de nuestros sueldos, nuestras deudas y nuestros trabajos actuales y futuros que la mayor parte de las personas no quieren correr riesgos. Pero correr riesgos es hoy más necesario que nunca. Necesitamos subversión.

¿Qué es la subversión? ¿En qué consiste? Consiste en no atacar al sistema de forma directa —una gran ingenuidad—; el terrorismo, sea de izquierdas o islámico, no deja de intentar atacar al sistema de forma frontal. Como se vio tras la actividad de la RAF (el llamado «grupo Baader-Meinhof»), tras el 11-S y ahora de nuevo tras los ataques terroristas de Bruselas y París en 2015 y 2016, la situación no hace más que empeorar. Por ejemplo, el Estado de vigilancia alemán alcanzó su máxima intensidad durante los años de la RAF, la época del llamado «otoño alemán». Como descubrió Edward Snowden, el periodo de vigilancia fue mucho mayor a partir del 11-S, y la sociedad de control en Europa ya se ha intensificado en gran medida tras los ataques de París de 2015. Esto demuestra que el terrorismo no funciona o no tiene capacidad para derrocar al sistema, porque el sistema es muy sólido y estas acciones no sirven más que para reforzarlo aún más. Por eso, por ejemplo, la CIA hizo que John Brennan criticara a Snowden y a las personas que denunciaron prácticas ilegales por sacar a la luz secretos de la Agencia de Seguridad Nacional, y el antiguo director de la CIA James Woolsey

fue todavía más explícito y declaró que Snowden tiene «las manos manchadas de sangre». Llegó a decir que habría que colgar a Snowden por lo que sucedió en París. Así que no puede sorprendernos si muy pronto se tilda de terrorista a una organización como WikiLeaks; de hecho, el Gran Jurado de EE. UU. ya define a Julian Assange como «terrorista». Aquí estamos, de nuevo, ante un caso en el que el sistema crea un adversario aún más fuerte frente a los elementos que se oponen a él, y volvemos a ver que el terrorismo no funciona.

Mi forma de responder a esto es la subversión. Hablando de la RAF, en la primera edición del Subversive Festival invité a Karl-Heinz Dellwo, con quien he trabado una gran amistad desde entonces y que fue terrorista de la RAF. Y dio una muy buena respuesta a la pregunta de qué significa realmente, de forma concreta, la subversión. A los 23 años, Dellwo formaba parte del movimiento okupa de Hamburgo y terminó en la cárcel. Allí, la policía le pegó palizas y le hizo todo tipo de cosas imaginables y, claro, cuando salió se dio cuenta de que algo funcionaba muy mal en el sistema. En esa época existía la primera generación de la RAF, formada por gente como Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Ulrike Meinhof, etc., que enseguida acabaron también en la cárcel por sus actos terroristas. Se oponían a que los nazis siguieran formando parte del gobierno de Alemania y a la guerra de Vietnam y al capitalismo, por supuesto. Dellwo salió de la cárcel y, más o menos en ese momento, Holger Meins, integrante también de la primera generación de la RAF, murió tras una huelga de hambre y se convirtió en el símbolo del *Deutschland im Herbst* [Otoño alemán]. Entonces, Dellwo y algunos amigos suyos empezaron a denominarse a sí mismos Comando Holger Meins y decidieron intentar entrar en

la embajada de Alemania en Estocolmo. Ocuparon la embajada, tomaron rehenes y algunas personas murieron. Dellwo, de 23 años, terminó pasando 20 años en la cárcel y los cinco primeros los pasó incomunicado, sin ver a nadie. Era un método habitual del sistema y condujo al suicidio a Meinhof, Baader y Ensslin, que se quitaron la vida como consecuencia de todos estos métodos del sistema penitenciario. Después de pasar dos décadas en la cárcel, Dellwo salió a principios de los años 90 y declaró que, aunque no justifica los métodos violentos, no se avergonzaba de lo que había hecho; volvería a hacer lo mismo, porque no podía vivir en un sistema que bombardeaba Vietnam, que invitaba al sah de Irán a Berlín, etc.

Bueno, en resumidas cuentas, en 2008 Dellwo vino a Zagreb al Subversive Festival y una persona del público se levantó y le preguntó: «¿qué significa subversión? ¿Qué le diría el joven Dellwo al Dellwo más mayor que está sentado en el escenario del Subversive Festival, patrocinado por Deutsche Telekom?» Dellwo respondió, en mi opinión, de la mejor forma posible: «Vale, ¿puedes decirme qué operador de telefonía utilizas? ¿Deutsche Telekom o algún otro que piensas que está fuera del sistema?». Y luego añadió, en broma pero con un matiz de seriedad: «cuando era joven, teníamos que robar a los bancos, pero ahora los bancos nos dan dinero». Podemos decir que eso es una concesión, claro. Vale, entonces no vamos a coger el dinero de Gadafi, pero, ¿por qué no coger el de Deutsche Telekom? Pero la cosa no acaba ahí. En la edición del 2013 del Subversive Festival, en la que hubo invitados como Alexis Tsipras, Varoufakis y Žižek, todos los «sospechosos habituales», también nos visitó Oliver Stone, el director de Hollywood. Ese año no estaba Deutsche Telekom,

pero uno de nuestros patrocinadores era Peugeot. Esa edición fue la más multitudinaria; tuvimos un público de 5000 o 10 000 personas durante dos semanas, más de 200 invitados oficiales, cientos de traslados desde y hacia el aeropuerto... Una organización enorme. Tratamos de satisfacer a todas esas personas y de ser un equipo organizador profesional. Hubo una rueda de prensa con Oliver Stone. Había unos 50 periodistas en un cine y una periodista muy «subversiva» hizo la misma pregunta —y sin duda tenemos que formular este tipo de preguntas—; le preguntó a Oliver Stone: «¿es realmente subversivo este festival si uno de sus patrocinadores es Peugeot?». Y Oliver Stone respondió: «bueno, yo vengo de Hollywood y si quieres rodar una película en Hollywood necesitas infraestructuras, coches, cámaras y esas cosas». A la periodista le impresionó la respuesta y sobre todo, creo, su franqueza. Me parece que estas respuestas reflejan qué puede ser la subversión. Para hacerse con el poder, para derrocar a un gobierno, para protestar o incluso para quedar con alguien y «ocupar» el corazón de la persona que te gusta, necesitas infraestructuras, tecnología y los medios físicos para conseguirlo. Por lo tanto, en mi opinión, cuantas más infraestructuras y mejores medios tengamos, mayores serán las probabilidades de que nos acerquemos a nuestros objetivos. Hay un texto estupendo, no muy conocido, de Fernando Pessoa, *El banquero anarquista*, que nos ayuda a comprender esta idea. ¿Lo conoces?

No. ¿De qué trata?

Es una maravilla. En plena hiperinflación en España, justo antes de la gran depresión mundial, Pessoa escribió este espléndido texto paradójico en el que un

joven banquero se dirige a un banquero mucho más rico y más mayor, que está sentado y se relaja fumándose un cigarro: «alguien me dijo que fue usted anarquista». El viejo banquero replica: «sigo siendo anarquista». Y el joven mira a ese banquero gordo vestido con un traje caro que fuma sentado sobre un montón de dinero y le pregunta: «¿cómo puede ser anarquista si es banquero?». Y creo que en este punto aparece el verdadero talento de Fernando Pessoa y nos traslada de un plumazo a nuestras labores estratégicas futuras. El banquero anarquista contesta algo parecido a esto: «cuando era joven, como usted ahora, era anarquista. Leíamos literatura radical, lanzábamos cócteles molotov y teníamos la esperanza de que, sin hacer concesiones, podríamos derrocar al gobierno. Pero entonces me pregunté cuál es la única cosa que tiene poder sobre todas nuestras vidas. Y encontré la respuesta: el dinero. Así que pensé cómo podía librarme de la influencia del dinero en nuestra vida cotidiana, cómo podía escaparme de esa influencia. Y me di cuenta de que solo existe una manera: tener suficiente dinero». Evidentemente, no estoy diciendo que para cambiar el capitalismo tengamos que volvernos capitalistas, no, pero no podemos ignorar el hecho brutal de que es el dinero lo que hace funcionar a este sistema.

Por desgracia, todavía no podemos vivir fuera del capitalismo. Por eso soy tan escéptico con los debates sobre el *brexit* o el *grexit*: aunque un país salga de la UE, no se librarán en absoluto de la influencia del capitalismo global. No estoy diciendo que la izquierda tenga que volverse capitalista, pero tenemos que encontrar diversas formas de subversión; como hizo Karl-Heinz Dellwo, que ahora dirige una editorial increíble en Hamburgo; como Oliver Stone, que hace

poco hizo una película sobre Edward Snowden, aunque en EE. UU. nadie quería financiarla, y como el banquero anarquista de Pessoa: tenemos que tratar de encontrar subversiones dentro del sistema para combatir al sistema. Edward Snowden es otra figura que logró mostrar una forma de conseguirlo y WikiLeaks constituye otro ejemplo perfecto del auténtico significado de subversión. Se trata de una organización que no es un partido político y que tampoco es como Unabomber ni nada parecido, más bien lo contrario. No está en contra de la tecnología, sino que utiliza el cifrado, la tecnología, e incluso durante los cuatro años (a 19 de junio de 2016) que el fundador de WikiLeaks, Julian Assange, ha estado confinado en la embajada de Ecuador WikiLeaks no ha dejado de operar. Todo lo contrario: ha estado más activa que nunca. Trataremos este tema con más profundidad en la tercera parte del libro, la dedicada a la tecnología, pero creo que en este punto puedo mencionar a WikiLeaks como otro ejemplo que nos proporciona un modelo de subversión, un ejemplo que muestra cómo debemos utilizar la máquina, las infraestructuras tecnológicas a nuestro alcance, para subvertir el sistema en lugar de para intentar «salir» de él.

Quiero preguntarte por algo que he leído en tu obra y que podría considerarse polémico. Me gustaría hablar de la relación entre una clase trabajadora cada vez más movilizada, por un lado, y el ascenso de la extrema derecha y del nacionalismo, por el otro. En What Does Europe Want? afirmas que no es ninguna coincidencia que el partido de extrema derecha de la República Checa se llame Partido de los Trabajadores. Esta cuestión me resultó interesante porque vemos algo parecido en el Reino Unido: solía considerarse

que el votante del UKIP (el situado más a la derecha entre los principales partidos) era más adinerado, pero entonces el partido consiguió atraer muchos votos de jóvenes de la clase trabajadora y comenzó a tener mucha más influencia. Esto desmonta la idea de que el levantamiento de la clase trabajadora sería un acontecimiento positivo para la izquierda o para el espectro liberal. ¿Puedes ahondar un poco más en tu visión de la relación entre la movilización de la clase trabajadora y la política de extrema derecha?

Estoy completamente de acuerdo, porque ese es justamente el problema de la izquierda hoy en día. Lo que pasa es que, si hay una crisis, la clase trabajadora no va automáticamente a la izquierda, ni siquiera a políticas liberales o incluso democráticas. De hecho, por lo general es al revés. Creo que Yugoslavia es un muy buen ejemplo. Durante los años 80, cuando la economía yugoslava de la autogestión ya estaba integrada en el mercado global, se produjo una gran oleada de huelgas de trabajadores en toda Yugoslavia. Hubo una enorme movilización de la clase trabajadora en todo el país, pero no —como muchos siguen creyendo— para acabar con el socialismo, sino para defender el modelo socialista de autogestión (y a Yugoslavia) frente a su disolución. Después, a finales de la década, esta corriente se convirtió en un movimiento nacionalista y adoptó una agenda nacionalista, de manera que la movilización de la clase trabajadora actuó como motor del nacionalismo.

¿Cómo se explica esto? Me parece que este ejemplo explica lo que está ocurriendo en toda Europa, y tal vez no solo en Europa, porque también se ve en EE. UU. con Donald Trump, y en otros países. Podemos ver que la crisis del capitalismo abre la posibilidad de dos direcciones opuestas. Una es la movilización de

la clase trabajadora hacia el nacionalismo, de la que forma parte alimentar el miedo a los refugiados y fomentar el retorno al Estado nación. La otra dirección es la de la izquierda y la de un nuevo internacionalismo. Pero hemos visto que esta segunda opción suele terminar en una calle de sentido único y la cuestión es cómo explicarlo. En mi opinión, la respuesta es que la derecha está ganando precisamente porque es mucho más sencillo convencer a la «gente corriente» (si es que podemos usar ese término) o a la «clase trabajadora» de que los problemas y las crisis del capitalismo global pueden resolverse mediante el retorno al Estado nación. Y creo que la izquierda no ha encontrado una respuesta convincente a esta cuestión; de hecho, parte de la izquierda incluso ha intentado hacer lo mismo: elaborar una ideología de retorno al Estado nación.

Se puede ver en Grecia, por ejemplo, donde algunas personas siguen abogando por el llamado «plan B»: salir de la UE y de la Eurozona. También quedó patente en el referéndum sobre el *brex*it, donde parte de la izquierda radical argumentaba que la izquierda solo podía recuperar el poder y lograr la soberanía nacional mediante el retorno al Estado nación. Si bien comprendo este punto de vista, me genera muchas dudas por dos motivos. En primer lugar, podemos retomar el ejemplo de Yugoslavia: un país con una economía sólida, uno de los ejércitos más poderosos y una de las diplomacias más potentes del mundo, y que además formaba parte del Movimiento de los Países No Alineados. Entonces, si una potencia política y económica como Yugoslavia trató de evitar integrarse en el mercado global y no lo consiguió, ¿cómo podría Grecia, que no es más que un diminuto país en la periferia de la UE, lograr lo que no pudo hacer Yugoslavia, que era un país con décadas de

socialismo real a sus espaldas? ¿Qué evitaría, por ejemplo, que el capital chino o el capital ruso (que, de todas formas, ya están presentes en Grecia) no se conviertan, sin más, en los nuevos amos de Grecia, en lugar de los bancos y las instituciones de la UE? Esa es la primera cuestión que me preocupa: aunque un país salga de la Eurozona, no se librará de las restricciones del mercado global, porque no existe nada fuera del capitalismo. En segundo lugar, hay gente que todavía parece creer que, si se vuelve al Estado nación, seremos «nosotros y nosotras» quienes lleguemos al poder, que seremos «nosotros y nosotras» quienes formemos un gobierno de izquierdas y quienes tengamos el control. En mi opinión, eso es muy discutible, porque, si analizas la historia, verás que en los momentos de turbulencia en los que el sistema viejo ha terminado y el nuevo todavía no ha nacido la vencedora suele ser la derecha radical. Así que, en el caso de Grecia, si Syriza no consiguió reformar y controlar las instituciones estatales pese a lograr el poder con una mayoría, ¿cómo podía creer un minúsculo partido de izquierdas como Unidad Popular, que defendía la salida de la UE y el retorno al Estado nación, que conseguiría estar en el poder y mantener el control sobre el ejército y el Estado y que la derecha radical no ganaría? Mi respuesta a esta pregunta nos retrotrae a lo que ya hemos comentado: el internacionalismo radical es la única respuesta real posible frente al nacionalismo de la extrema derecha o frente al internacionalismo del capital. Esto no significa que no tengamos que luchar para conseguir el poder en cada país, ni que no tengamos que crear modelos monetarios radicalmente diferentes (*bitcoins*, divisas digitales, etc.). Pero hay que combinar todo esto con un nuevo internacionalismo.

Además, me parece que la izquierda adolece de un problema al que podríamos describir como «proyeccionismo». Normalmente, la izquierda se enfrenta al problema del fantasma del buen trabajador: la idea de que la clase trabajadora lee a Marx en la cadena de montaje y en el trabajo. Y aquí existe un paralelismo: algunas personas ven a los refugiados como sujetos potencialmente revolucionarios. Creo que también es una trampa. Para crear una clase revolucionaria a partir de los refugiados se necesitan organización y tiempo: no se consigue de la noche a la mañana. La derecha está ganando esta batalla porque están operando sobre el terreno. El mejor ejemplo son los Hermanos Musulmanes en Egipto. ¿Cómo se explica la aparición de los Hermanos Musulmanes después de la Primavera Árabe, después de Tahrir? Se explica precisamente por las décadas que los representantes de los Hermanos pasaron trabajando sobre el terreno, pese a estar prohibidos por el régimen de Mubarak. Ellos eran quienes actuaban in situ. Para expresarlo de forma más concreta, cuando la gente necesitaba medicamentos y alimentos en todos los pueblos de Egipto, eran los Hermanos Musulmanes quienes se los proporcionaban. Podría compararse con la actividad de los Panteras Negras o con lo que están haciendo los zapatistas en México, o incluso con el ISIS. Que quede claro: a lo que me estoy refiriendo aquí es a modelos organizativos y a la relación entre un movimiento y el pueblo, entre una organización y quienes la apoyan. La opción que les queda hoy a los jóvenes musulmanes en Siria o Pakistán —después de que un dron estadounidense mate a sus padres, por ejemplo— no es unirse a la izquierda radical, porque la izquierda radical (menos en el Kurdistán) no está realmente organizada. Tampoco tienen la posibilidad de unirse a las

llamadas fuerzas de liberación de EE. UU. o de Turquía. Su única opción, por desgracia, es unirse al ISIS, porque son los únicos que les proporcionan infraestructuras para sobrevivir. Creo que es justamente en este punto en el que la izquierda ha fracasado, salvo, quizás, en una o dos excepciones.

Quieres decir, entonces, que la izquierda todavía no he encontrado una solución para ofrecer una alternativa a la capacidad que tiene la derecha de utilizar el nacionalismo y el Estado nación para ganar apoyos, cosa con la que estoy bastante de acuerdo. Entonces, la pregunta es qué hay que hacer para que sea la izquierda radical, en lugar de la derecha radical, quien se beneficie de la situación de transición y de crisis en la que nos encontramos. ¿Crees que este tipo de solución internacional —la alternativa a una solución basada en el Estado nación— debe configurarse también como una ideología, para que la gente tenga algo en lo que creer además del Estado nación, para construir una especie de solución paneuropea?

Por supuesto, y me parece que aquí nos acercamos a un problema que describió Benedict Anderson en su famoso libro *Comunidades imaginadas*,¹² en el que mostraba cómo nació el concepto del Estado nación. Y, entonces, ¿qué se puede hacer en tiempos de «identidades fluidas» y en una situación en la que ya no hay coordenadas fijas como consecuencia de la crisis provocada por la financiarización? Lo primero que tenemos que hacer para crear un nuevo internacionalismo es deconstruir la idea de «nación»; después, debemos intentar demostrar, precisamente mediante la deconstrucción de la mera posibilidad de todo aquello similar a la nación y a la soberanía nacional, que

12 Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993.

toda la situación ha cambiado y que hoy nos encontramos en un escenario en el que la soberanía nacional no existe y nunca podrá recuperarse. Es así porque el capitalismo no tiene fronteras: no hay fronteras para el comercio ni para acuerdos secretos como el ATCI, el ACS o el AAT. No se puede luchar contra estos elementos usando la idea de la soberanía nacional. Ahí están, por ejemplo, la demanda presentada por Philip Morris contra el Estado de Australia o las demandas de empresas multinacionales a Ecuador o a Rusia. Son muestras de que las corporaciones tienen más fuerza que los Estados y, por lo tanto, la única solución es la internacional.

2

SEGUNDA ENTREVISTA: AMOR

Alfie Bown: Vamos ahora con el segundo de los tres temas que nos ocupan. Antes de empezar hablar del contenido más serio que analizas en tu libro *La radicalidad del amor*,¹³ que trata aspectos de la relación entre el amor, la política y la revolución, déjame arrancar con una pregunta más ligera. ¿Qué opinas de Tinder, Grindr y los sistemas y aplicaciones de citas online?

Srečko Horvat: Pues me parece que Grindr, Tinder y los sistemas de citas online son el ejemplo perfecto (y también triste) del punto en el que nos encontramos ahora mismo cuando hablamos del amor. Hace poco estaba en Londres y, leyendo los periódicos que suele haber por ahí, como el *Evening Standard* y el *Metro*, me encontré con este encabezamiento: «externalice su vida online con un cibermayordomo». Es la última moda; es muy interesante seguir estas tendencias, porque también nos dan respuestas teóricas a lo que está sucediendo con el amor en el siglo XXI. Es un servicio que

13 Véase Horvat, Srečko, *La radicalidad del amor*, Pamplona-Iruñea, Katakarak, 2016.

se anuncia en el periódico y que consiste en crear el perfil de la persona que lo contrate en todas las webs de citas, para que ya no tenga que entrar a esas webs. Lo único que tiene que hacer es presentarse a la hora señalada en el lugar indicado para tener la cita que le han organizado. La ideología que motiva este servicio es que es perfecto para una persona profesional y ocupada que no quiere perder tiempo haciendo lo que hace falta para enamorarse, así que lo «externaliza». Igual que Apple está externalizando la producción del iPhone a Foxconn, en Taiwán, que a su vez lo externaliza a China, lo que tenemos aquí es la transición de este modelo capitalista al terreno más íntimo: el de los ligues y las relaciones personales.

Así que lo que nos ofrece este nuevo servicio es que otra persona lo haga todo en nuestro lugar y lo único que tenemos que hacer es aparecer en el restaurante y tener nuestra cita. El inconveniente salta a la vista: para quedar con alguien no basta con que nuestro *cibermayordomo* fije todas las condiciones previas y luego, ya está, nos enamoramos. Sin embargo, este método nos presenta otro problema nuevo: es posible que una máquina de verdad pueda encontrarnos una pareja ideal utilizando todas las características y las preferencias que hayamos indicado. Podemos proporcionar a un motor de búsqueda los parámetros de todo lo que nos gusta, cosa que ya hacen los sistemas de citas *online* y que cada vez ocurre con más frecuencia: indicamos ciertos parámetros, como la música que nos gusta, la comida que nos gusta, nuestras creencias religiosas, nuestras orientaciones políticas y, por supuesto, nuestras preferencias sexuales. Estos parámetros se están volviendo cada vez más precisos y los de otras personas también, así que ya podemos creer de verdad

que una máquina artificial o la inteligencia artificial pronto podrán predecir cómo será nuestra cita ideal mejor que nosotros mismos.

De eso trata, justamente, la película de Alex Garland, *Ex Machina* (2015). El argumento es que hay un gran motor de búsqueda parecido a Google que predice nuestros deseos de acuerdo con las búsquedas que hacemos a diario en Internet, donde volcamos nuestros sueños y nuestros deseos más íntimos. Un chico, el conejillo de Indias de la película, tiene que hacer pruebas para ver si la Inteligencia Artificial (IA) es de verdad IA, como si fuera un test de Turing, y se enamora de una chica muy guapa que en realidad es un robot muy inteligente y con capacidad para recrear muy bien las emociones. Al final de la película, el propietario del motor de búsqueda revela que ha creado esta máquina de IA para hacer que el chico se enamore de ella. Gracias al historial de búsqueda y a todas las preferencias de nuestro conejillo de Indias, este Google ficticio ha determinado exactamente de qué se va a enamorar. De hecho, incluso el aspecto de la chica de IA se basa en las búsquedas de pornografía del chico.

Hay que decir que, en mi opinión, aún no hemos llegado a esta situación, pero lo que nos muestran las últimas tendencias en materia de citas *online* es que, aunque todavía no estemos ahí, nos dirigimos hacia un mundo distópico de ciencia ficción en el que «externalizaremos» el enamoramiento. Estas tendencias demuestran —y aquí entramos en un terreno más teórico y psicoanalítico— que enamorarse se compone, en esencia, del mismo tipo de mecanismos. Así que incluso el mito del amor a primera vista tiene un condicionamiento previo, aunque parezca un acto libre y sin intermediación. Incluso la idea clásica del amor

inmediato está vertebrada por este tipo de estructura que, en mi opinión, es fundamentalmente una estructura narcisista.

Sigamos hablando de Ex Machina. ¿Lo terrible de la película es que el chico cree que es amor verdadero y entonces se da cuenta de que en realidad es una emoción que responde a una fórmula y está estructurada por la tecnología? Entonces, ¿pensamos en cosas que parecen totalmente nuestras, personales, pero que en realidad obedecen a fórmulas y estructuras? ¿El amor es algo así?

El psicoanalista francés Jacques Lacan defiende que nos enamoramos cuando el «ego se enamora de sí mismo en el plano imaginario». Eso es exactamente lo que sucede en *Ex Machina*, y otro ejemplo aún mejor es *Her* (2013), la película de Spike Jonze en la que Joaquin Phoenix se enamora de un sistema operativo que tiene la voz de Scarlett Johansson. Pero, en realidad, solo se está enamorando de sí mismo (por eso, la película tendría que haberse titulado *Him*); creo que lo que nos muestra es que, con mucha frecuencia, no nos enamoramos de la otra persona, sino de nosotros mismos, de manera que ni siquiera necesitamos al otro: solo necesitamos la imagen de nosotros mismos a través de la mirada de la otra persona. Desde luego, tenemos otro ejemplo similar en el relato clásico del tercer libro de la *Metamorfosis* de Ovidio, la historia de Narciso, en la que el protagonista ama en el otro la imagen que le gustaría habitar.

Una demostración clara de esto la vemos, por ejemplo, cuando nos enamoramos y empezamos a escribir cartas de amor. Cuando las personas escriben cartas de amor, me temo que, la mayoría de las veces, no se las escriben a la persona que aman, sino

a sí mismas. En la carta de amor tenemos la voz de esta nueva subjetividad propia que estamos construyendo para nosotros mismos mientras escribimos. Te voy a poner un ejemplo. Julian Assange me habló hace poco de todas las cartas de amor que ha recibido desde que está encerrado en la embajada de Ecuador en Londres. La mayoría de las cartas —yo solo he visto una caja grande— tienen la misma estructura. Son personas que admiran de verdad a Assange, pero se han enamorado de él porque es el símbolo de la disidencia occidental, un *hacker* que de verdad ha conseguido enfrentarse a la mayor potencia de Occidente. Podríamos incluso afirmar que estas personas no se han enamorado realmente de Assange, sino de la idea de haberse enamorado del adversario de la potencia occidental detenido arbitrariamente en la embajada de Ecuador; y se han enamorado, en realidad, de la idea de que él pudiera enamorarse de ellas. La verdad es que es el guión de una auténtica película de espías y se han enamorado de esa idea.

Podemos ver lo mismo en la escena inicial de *Las desventuras del joven Werther*, de Goethe, en la que Werther se enamora de Lotte. ¿En qué momento concreto ocurre? Es una escena en la que Lotte está haciendo carantoñas a unos niños; una escena arquetípica en la que se recrea la imagen de la madre de Werther. Esto significa que, incluso detrás del amor a primera vista, ya existe siempre la construcción de un relato, aunque no seamos conscientes de ello. Eso es lo que quiero decir: el enamoramiento no existe sin una narrativa y yo incluso lo llamaría «pacto narrativo». Toda la historia de *Las mil y una noches*, la historia árabe clásica, se basa en un pacto narrativo. Scheherazade cuenta una historia cada noche para que su vida se alargue un día más.

Ocurre lo mismo en la película *Nymphomaniac* (2013), de Lars von Trier: Charlotte Gainsbourg le proporciona en todo momento una narrativa a Stellan Skarsgård para que la historia siga en marcha y él prolongue su vida. En mi opinión, estas películas —*Nymphomaniac*, *Ex Machina* y *Her*— nos enseñan que el narcisismo es un mecanismo básico del enamoramiento; forma parte de la mismísima esencia del proceso de enamorarse: siempre, y al mismo tiempo, nos enamoramos de nosotros mismos. No es a eso a lo que me refiero cuando hablo de la «radicalidad del amor» o de amor «radical».

Me llama la atención lo lacanianas que son estas dos películas, Ex Machina y Her. Sobre todo el hecho de que en Ex Machina el objeto de todos los deseos del protagonista acabe matándolo o dejando que muera, de manera que la consecución de nuestros deseos más profundos nos destruye.

¡En *Her* pasa lo mismo! En este caso, la IA implica que ella puede estar enamorada de miles de personas al mismo tiempo, cosa que ocurre al final de la película, cuando su sistema operativo está tan desarrollado que puede hacer varias cosas a la vez (mantener diversas relaciones al mismo tiempo) a una velocidad increíble. Vayamos un poco más lejos: ¿surgiría el amor verdadero si Joaquin Phoenix la aceptara como es —IA— y admitiese que ella puede tener 60 000 parejas diferentes al mismo tiempo?

Un par de cosas más sobre este tema. ¿Qué opinas del masturdating, la moda de salir con uno mismo? Y, por otra parte, ¿cómo de moderna es esta idea? ¿Tú tuviste algún Tamagotchi?

No, pero mis amigos sí; estaban muy de moda en los años 90.

¿El Tamagotchi fue el inicio de una trayectoria de sentimientos hacia máquinas que culmina con Her y Ex Machina?

Estoy completamente de acuerdo en que todas estas modas —la «externalización» de las citas, estas películas y el Tamagotchi, y, por supuesto, la moda más reciente de tener citas con uno mismo— forman parte de un nuevo paradigma. Por ejemplo, la socióloga israelí Eva Illouz demuestra en sus libros que incluso el romanticismo, que forma parte del paradigma del «amor romántico», se está integrando en una nueva cultura de narcisismo. El amor romántico se basa en la idea del «ambiente romántico»; hasta los niños pequeños ya saben cómo reconocer o conceptualizar el ambiente romántico. Si les preguntas qué es el «romanticismo», te dirán —como se demuestra en un estudio reciente— que el romanticismo es una cena cara con una vela y este tipo de cosas en las que podemos reconocer un patrón de mercantilización y racionalización que no tiene nada que ver con un sentimiento real. Y, de nuevo, algo que concebimos como parte de nuestra esfera íntima y personal, la parte más espontánea y emocional de nuestra vida, es en realidad algo construido y que forma parte de un desarrollo histórico —fíjate en que una «cena cara» se considera algo «romántico»; como si «cuanto más pagas, más te importa»—; o al menos así lo creen y en función de ello actúan muchas personas.

Pero, dicho esto, creo que hoy en día nos acercamos a un cambio de paradigma o a un nuevo paradigma que ya describió Christopher Lasch en su libro *La cultura del narcisismo* (1977) y después en *The Minimal Self* (1984). En estas obras el autor demostraba que, en realidad, el narcisismo patológico de la cultura estadounidense del siglo XX fue, en cierto modo, obra de la izquierda radi-

cal y del movimiento del 68. ¿En qué sentido? Afirmaba que «tras la agitación política de los años 60, los estadounidenses han vuelto a dedicarse a preocupaciones puramente personales. Al no tener ninguna esperanza de mejorar sus vidas de forma realmente significativa, las personas se han convencido de que lo que importa es la mejora de sí mismas en el plano físico: ponerse en contacto con sus emociones, comer sano, recibir clases de *ballet* y de danza del vientre, sumergirse en la sabiduría oriental y vencer el miedo al placer».¹⁴ Este es el análisis de Lasch a finales de los 70. Desde entonces, hemos presenciado el desarrollo de la tecnología y, lo que me parece más importante, hemos visto que, gracias a la tecnología, ya ni siquiera necesitamos al otro: podemos satisfacer todos nuestros deseos sin él.

Por desgracia, hoy en día muy pocos sociólogos o filósofos abordan el problema de la tecnología. Y, por otro lado, a la mayoría de las personas que trabajan en el sector tecnológico no les interesan los sentimientos ni las emociones. Todo esto me hace querer pensar en cómo afecta la tecnología al amor y entonces ya puedo abordar el concepto de *masturdating*, por el que me has preguntado, que surgió, según creo, en 2015. De nuevo, procede de un artículo con el que me topé en el periódico británico *Metro*, según el cual salir a cenar o ir a una galería de arte en solitario aporta en realidad más tiempo de calidad que quedar con otra persona. Por eso se llama *masturdating*, que es una mezcla de *masturbating* [en inglés, «masturbarse»] y *dating* [en inglés, «salir», «tener citas»]: salir con uno mismo. Me parece que, si hay que enseñar a las personas cómo

14 Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism*, Londres, W. W. Norton, 1979, pág. 61 [edición en castellano: *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999].

estar solas, hemos llegado a una época triste y trágica de la que tal vez no haya vuelta atrás. En mi opinión, la plenitud cuando se está solo, ser una persona completa en situaciones de soledad y no buscar a la «otra mitad», es una condición previa para que se dé cualquier forma de auténtico amor radical. Pero, lo que han perdido las personas, lo que muestran modas como el *masturdating* y las bodas en solitario (que ya existen en Japón, donde puedes casarte contigo mismo) es precisamente una carencia de soledad. No creo que ninguna de estas cosas nos enseñen a estar solos, a alcanzar la auténtica soledad; más bien demuestran lo que Lasch describía en los años 70: son ejemplos de narcisismo. En mi opinión, estar solo de verdad, aun en esa especie de ansiedad existencial en la que no hay referencias fijas a nuestro alrededor, es la auténtica condición para que surja cualquier forma verdadera de amor radical.

Vamos a desviarnos un poco hacia el «poliamor», que es otra idea en boga, la de tener muchas relaciones amorosas o muchas parejas. ¿Lo consideras amor radical?

Para responder a esta pregunta voy a usar el título de una película de Woody Allen: *Si la cosa funciona*. La idea básica del poliamor es que se puede amar a muchas personas al mismo tiempo y creo que es verdad: se puede. Pero requiere mucho tiempo; por eso a mí no me interesan este tipo de cosas: no tengo tiempo y tendría todavía menos si fuera poliamoroso. No estoy a la altura de Scarlett Johansson en *Her*, que puede tener miles de relaciones amorosas al mismo tiempo: ella puede hacerlo porque es inteligencia artificial. Hay otro problema que he observado en muchos amigos poliamorosos. Empieza a haber problemas cuando no todas las partes implicadas (vamos a llamarlas así) saben que

están en una relación poliamorosa. Para que el poliamor sea real, todas las personas implicadas tienen que estar de acuerdo en mantener ese tipo de relación, y entonces pueden ser cuatro, diez o las que sean. Lo que he intentado mostrar en mi libro *La radicalidad del amor* es que en las relaciones poliamorosas aparecen problemas muy parecidos a los que ya existen en las relaciones clásicas: celos, propiedad privada e incluso estructuras de familia nuclear. Si te fijas en el desarrollo de las comunas en Austria o en EE. UU. en el movimiento del 68, verás que todos estos experimentos tan radicales en el terreno más íntimo, el del amor, terminaron arrastrando, una vez más, los mismos problemas de siempre. Por lo tanto, me parece que para redefinir el amor necesitamos mucho más que poliamor.

Muy bien, vamos a entrar ya en materia y a hablar de la idea principal de tu libro. Hemos mencionado la idea del amor o de enamorarse como algo completamente conformista, un proceso que puede ser institucional, organizado y conservador. Pero tú buscas un amor radical; ¿un amor que sea revolucionario, por así decirlo? Me acerqué a tu libro teniendo en mente el título del librito de Alain Badiou, *Elogio del amor*, y tal vez también a Derrida.¹⁵ Mi interpretación de tu argumento es que el amor es o puede ser transformador — un acontecimiento badiouano—; ¿quieres decir, tal vez, que, por lo tanto, tiene la capacidad de ser transformador también en un sentido político? ¿Estoy en lo cierto? ¿Hay diferencias entre tu postura y la de Badiou?

En primer lugar, no estoy completamente de acuerdo: no creo que enamorarse sea conservador en sí mismo (aunque puede serlo). Puede ser un acto radi-

15 Véase Badiou, Alain, *Elogio del amor*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2011.

cal y violento que cambie nuestra vida. Pero sí definiendo que el acto de enamorarse ya contiene, como valor intrínseco, mecanismos de narcisismo inherentes y un componente que no es radical en absoluto. Así que considero que enamorarse puede ser un acontecimiento en términos de Badiou. Pero, siguiendo con su terminología, lo que se necesita después del enamoramiento (y en este punto coincido con Badiou, aunque no estoy de acuerdo con él en lo relativo al amor y la política) es fidelidad. Esto no quiere decir que no puedas terminar teniendo otras parejas después de encontrar a tu pareja (de manera que el poliamor puede funcionar). La fidelidad es algo más: el hecho de que, aunque acabes con otra pareja, seas capaz de reconstruir y reinventar tu amor de nuevo, de manera que ese amor no vuelva a convertirse en una víctima de tu propio narcisismo. La fidelidad se refiere a que te mantengas fiel al primer acontecimiento básico, que puede ser tomar la decisión de que esta es la persona con la que quiero pasar el resto de mi vida, porque me comprende y yo la comprendo mejor que a ninguna otra; pero fidelidad también significa algo más: lo que Badiou llama amor a la diferencia en lugar de amor a la identidad.

En mi opinión, esto significa que el amor puede ser un deseo afirmativo hacia el otro, es decir, respetar a la otra persona y no destruir su otredad. La idea que tenemos del amor romántico tiene su origen en la falta de nuestra otra mitad o en el concepto de «almas gemelas». Es el antiguo mito de *El banquete* de Platón: una parte intenta encontrar a su complementaria y no estará completa hasta que lo haga. Hoy en día tenemos que rehabilitar justamente la idea contraria. Si algo nos ha enseñado el psicoanálisis es que todos tenemos alguna carencia y que la otra persona no pue-

de compensarla; por eso, Lacan afirma que «amar es dar lo que no se tiene alguien que no lo quiere». Esa debe ser la fórmula básica de la «radicalidad del amor», que consiste en aceptar precisamente la diferencia de la otra persona, en aceptar su otredad; me parece que así podríamos resolver la situación actual, en la que las personas se encuentran atrapadas en un narcisismo del que no pueden salir.

¿Podemos trazar de forma más clara la diferencia entre tu postura y la de Badiou?

La idea central de Badiou en *Elogio del amor* es que la política y el amor son opuestos. Para él, la política gira en torno a lo colectivo y el amor se centra en las personas y excluye lo político. Por lo tanto, Badiou dice que el amor forma parte de un proyecto individual, aunque a veces también se contradice, como cuando afirma que el amor es comunismo para dos, lo que implica colectividad. Me parece que la gente suele confundir «enamorarse» con el amor propiamente dicho, y el mismo Badiou lo hace en alguna ocasión. Cuando Badiou habla del amor contraponiéndolo a la política, si cambiásemos la palabra «amor» por «enamorarse», estaría de acuerdo con él. Si nos fijamos en los ejemplos típicos de «enamorarse» que nos presentan desde la literatura clásica hasta las películas modernas, el enamoramiento siempre se basa en el aislamiento y en excluir lo colectivo. En eso estoy de acuerdo con Badiou si hablamos de «enamorarse»; podemos verlo en el triángulo sexual de *Soñadores* (2003), de Bernardo Bertolucci. La película está ambientada en un apartamento parisino en 1968; en las calles no paran de lanzarse cócteles molotov, pero los personajes se quedan en el apartamento, fuera de la acción colectiva y experimen-

tando con el sexo. Pero eso es el «enamoramiento», no el amor radical.

En *La radicalidad del amor* intenté demostrar que es posible, en cierto modo, unir la política y el amor. Incluso me atrevería a afirmar, a diferencia de Badiou, que *el amor es política* y que, si queremos evitar los grandes horrores del siglo XX, necesitamos amor. Esto no significa que quiera seguir la estela de ingenuidad del movimiento *hippie* ni tomar el camino de las comunas; lo que quiero decir es que debemos redefinir el amor en sí mismo. Lenin, por ejemplo, tenía el mismo problema que Badiou. Era contrario al amor, porque estaba convencido de que la energía «invertida» en el amor debía dedicarse a la revolución. Esto se plasma a la perfección en la famosa anécdota de Maksim Gorki sobre Lenin, según la cual ya no podía escuchar la «*Appassionata*» de Beethoven, porque, en lugar de reventar cabezas, le daban ganas de «decir tonterías y acariciar la cabeza a las personas que, viviendo en este sucio infierno, son capaces de crear algo tan bello». Creo que Lenin coincidiría con Badiou en que el amor se opone a la política, pero me parece que la historia demostraría que estaba equivocado y que esa idea acaba conduciendo al totalitarismo. No es de extrañar que Badiou siga siendo maoísta. Una persona como el Che Guevara, sin embargo, sería el ejemplo de cómo combinar amor y política.

¿Y cómo nos demuestra el Che Guevara que el amor y la política pueden y deben combinarse?

Creo que, antes que nada, debo aclarar que casi todo lo que creemos cuando hablamos del Che Guevara es, por suerte o por desgracia, un mito. Hablamos sobre todo de una imagen, más que de la persona. Así que

he intentado leer sus escritos con mucha atención. He descubierto que en sus primeros escritos, cuando era un joven revolucionario, estaba muy presente la división, o al menos la tensión, entre el amor y la política. En esa época hablaba de que los revolucionarios tenían que ser «máquinas de matar», pero varios años después escribe que a los revolucionarios debe moverles un gran sentimiento de amor, así que nos encontramos ante una contradicción. Pero en su vida política y en su vida privada logró resolver esta tensión o contradicción. Por lo tanto, coincido con Badiou en que siempre existe una tensión permanente entre el amor y la política, pero considero que puede resolverse y que el Che Guevara lo consiguió.

Me parece que esta combinación de los dos elementos, el hecho de conseguir superar esa tensión entre el amor y la política, puede hacer que el amor y la política sean mejores. El ejemplo del Che Guevara nos muestra que hay que concebir el amor como algo político, no como el deseo de escapar del ámbito político y de aislarnos. Esta faceta del Che Guevara no se conoció hasta hace 10 años, cuando Aleida March, su mujer, publicó las memorias del Che¹⁶ y contó, por ejemplo, que recitaba a Pablo Neruda cuando estaba en África y le enviaba cartas a Cuba. En una de las cartas más hermosas, escribió: «quíereme apasionadamente, pero comprensivamente; mi camino está trazado; nada me detendrá sino la muerte [...]». Y continúa, «algunos tramos del camino los haremos juntos», para terminar deconstruyendo el mito de Guevara como máquina de matar: «lo que llevo por dentro no es ninguna despreocupada sed de aventuras y lo que conlleva, yo lo sé».

16 Todos los fragmentos que se citan de esta obra corresponden a March, Aleida, *Evocación*, Madrid, Espasa Calpe, 2008 [N. de la T].

Pero, por otro lado, se puede ver que sentía la misma tensión. En una carta escrita en Tanzania en 1965, triste y deprimido, Guevara le escribe a Aleida: «ahora, que estoy encarcelado, sin enemigos en las cercanías ni entuertos a la vista, la necesidad de ti se hace virulenta y también fisiológica, y no siempre pueden calmarlas Karl Marx o Vladimir Ilich». Es interesante ver que incluso el revolucionario por antonomasia, el modelo de revolucionario, experimentaba la misma tensión entre el amor y la política que analiza Badiou. Sin embargo, a diferencia de Lenin, que reprimía el amor y, de hecho, reprimió su amor por Inessa Armand porque tenía que dedicar toda su energía a la revolución, Guevara consiguió mantener ambos elementos y resolver esa tensión entre política y amor. Cuando fue a ver a Aleida y a sus hijos de incógnito en la que fue su última visita, luchaba por la idea de la revolución, pero perseguía igualmente la idea del amor. No quiero dejar la impresión de que considero que el Che Guevara sea la respuesta a la tensión entre política y amor que plantea Badiou, pero me parece que puede ser un ejemplo positivo. Creo que otro ejemplo es una de las principales feministas del siglo XX, Alexandra Kollontai, que fue comisaria en el gobierno de Lenin. También demostró que la política se ocupa de las emociones y que las emociones también pueden ser políticas. Considero que este es el ámbito en el que tenemos que movernos para construir una política mejor y convertir el mundo en un lugar mejor, y también para abordar mejor las relaciones. En este sentido, pueden resultarnos útiles ejemplos como los de Guevara y Kollontai.

Estamos hablando de tu argumento central, que el amor y la política van de la mano, no por separado, lo que

te distancia de la postura de Badiou. Y soy consciente de que en nuestra entrevista hemos dedicado el primer apartado a la política y el segundo al amor. Parece que, aunque nos opongamos a esa idea en la conversación, hemos seguido una estructura badiouana: nuestro índice separa el amor de la política. ¿Es posible relacionar estos dos apartados? Me refiero a aprovechar la conexión entre política y amor para explorar la relación entre esta conversación y la anterior. Acabas de hablar de convertir el mundo en un lugar mejor desde el punto de vista político y, en realidad, en el apartado de política hemos hablado de cómo construir una forma de avanzar en Europa que resulte útil en la práctica. Así que mi pregunta es la siguiente: ¿el amor puede ayudar en Europa?

Por supuesto. Y tengo que volver a insistir: no me refiero al concepto hippie del amor. La absurda idea de que el amor puede impedir la guerra de Vietnam, la crisis de los refugiados, etc. es demasiado simplista. Lo que creo es que la relación entre el amor y la política es verdaderamente importante y que puede verse con claridad partiendo de un supuesto muy básico. Si estás en una habitación con dos personas —dos personas cualesquiera y una habitación cualquiera: un espacio de trabajo, un comedor, unas barricadas, un parlamento—, ya estás creando una relación. Esta relación nunca es únicamente una relación entre amigos en el comedor, compañeros en el trabajo, políticos en el parlamento o revolucionarios en las barricadas. Es posible que sea, al mismo tiempo, una relación entre políticos, una relación entre amigos, entre antiguos amantes y —para retomar la idea esencial de Carl Schmitt sobre la política— una relación de enemigos.¹⁷ Puede ser distintas cosas, todas a la vez. Una relación básica entre dos o tres personas ya implica deseos, emociones y afectos.

17 Véase Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.

La mayor parte de los filósofos políticos —excepto diría que Spinoza, Lyotard con su «economía libidinal», Deleuze y Guattari con su filosofía del deseo, y la interpretación de Spinoza que hace Negri— no han tenido del todo en cuenta que el amor y el deseo ya forman parte de la política. Además, no existe la política sin deseo. Lo que intenté demostrar en *La radicalidad del amor* es que se puede ver esa materialización de la «economía libidinal» si se mira, por ejemplo, a los sistemas totalitarios. Entre otras cuestiones, no solo investigué la Revolución de Octubre o el movimiento del 68, sino también la Revolución Iraní. Estos sistemas políticos no solo intentaron controlar o reprimir el poder, sino también crearlo, como habría dicho Foucault. Los regímenes auténticamente poderosos no se limitan a prohibir deseos e impedirnos actuar en función de ellos; también los crean. Eso es exactamente lo que hizo la Revolución Iraní, por ejemplo, aunque podemos encontrar otros: en la Revolución Francesa se creó lo que hoy podemos llamar pornografía moderna —que entonces aún era subversiva, a diferencia de la actual—. Estos movimientos políticos revolucionarios creaban deseo.

Me refiero, por lo tanto, a que no podremos comprender la política moderna hasta que entendamos (o sin entender) estos ámbitos del deseo e incluso del amor. Dicho de otro modo: no puedo imaginarme una ocupación (y he participado en unas cuantas, desde Bosnia hasta Zuccotti Park) en la que no se den este tipo de relaciones. Considero que para que un partido político tenga éxito, para tener un gobierno satisfactorio, para hacer la revolución o para mantenerse en el poder tras la revolución, para cualquiera de estas cosas, también hay que saber qué hacer con las emociones y

los afectos de las personas. Lo que hicieron los nazis o cualquier otra figura equiparable fue conseguir cambiar a las personas y crear nuevas esferas de intimidad. Como hemos comentado antes, 1984, la obra de Orwell, se basa en la idea de que toda la energía que se consume en el amor se desperdicia cuando podría estar dedicándose al Partido; por eso en la novela existen el «Ministerio del Amor» y la «Liga Antisexo», que se ocupan precisamente de los deseos. El principal objetivo de todos los sistemas totalitarios y políticos, hasta del sistema socialdemócrata liberal, funciona así. Cuando Obama dijo «Yes, we can» [Sí, podemos], se trataba de una declaración política, pero también se apoyaba en las emociones y, en concreto, en la esperanza. ¿Tuvo éxito? No, claro. Hoy en día vemos que la derecha —no hay más que ver a Donald Trump— puede atraer a la gente de forma mucho más directa y sencilla precisamente porque apela a las emociones y a los afectos. Y con el *brexit*, lo mismo: no fue para nada un debate racional, fue muy emocional. Y así volvemos de nuevo a nuestra conversación anterior sobre la izquierda y la derecha. El trabajo de la derecha ha sido mucho más satisfactorio que el de la izquierda a la hora de manipular y utilizar las emociones en su beneficio, y si tengo algo que decir sobre el amor es lo siguiente: para que la política y la filosofía política de la izquierda tengan éxito, deben volver a tomarse en serio el amor.

Es posible que muchos de estos debates estén relacionados. En el apartado dedicado a la política hemos hablado de la solidaridad entre distintas personas sin buscar que el otro sea idéntico a nosotros, una solidaridad o colectividad que no niegue la otredad ni haga que todas las personas seamos iguales. Una solidaridad que no nos convierta en

nacionalistas ni nos vuelva a todos iguales, sino que acepte la otredad de los demás, que cumpla tus criterios de «amor radical». ¿Es así?

Sí, es una reflexión muy acertada. Si hablamos de la crisis de los refugiados, con la solidaridad no basta. Lo que tenemos que hacer para solucionar la crisis de los refugiados es precisamente aprender que no es necesario querer al otro. Aunque haya refugiados, la forma de resolverlo no es intentar quererlos, sino admitir que no queremos a todas las personas, porque no podemos quererlas a todas. En lugar de eso, quiero aceptar la otredad de cada persona y no hacer lo que has explicado tan bien, no insistir en que la otra persona sea idéntica a mí ni en tratar de integrarla como idéntica a mí. En mi opinión, ser idénticos es la distopía definitiva.

Tenemos un ejemplo perfecto de los peligros de la búsqueda de lo igual a nosotros en una película del director griego Yorgos Lanthimos, *Langosta* (2015), una de las mejores que he visto este año. *Langosta* es lo contrario a la película de Godard de 1965, *Alphaville*, donde la distopía es un mundo en el que las emociones están prohibidas. En *Alphaville*, un superordenador del estilo de IBM controla a las personas que sonríen y lloran y, si caen al terreno de las emociones, las ejecutan. Esa era la visión de Godard de una sociedad distópica del futuro: un mundo en el que el amor y el deseo están prohibidos. Es la misma idea que la de la Revolución Iraní: la prohibición.

El interés de *Langosta* reside en que justo 50 años después de la película de Godard, el futuro distópico que se describe es el opuesto: una sociedad en la que está prohibido no estar enamorado. En la película hay un hotel a las afueras de la ciudad. Los llamados «sol-

teros» van a este hotel y tienen 45 días para encontrar a una persona con la que emparejarse; si no lo consiguen, los convierten en el animal que elijan. Solo las personas que mantengan una relación pueden vivir en la ciudad, justo al revés que en *Alphaville*: aquí es imposible estar solo, está prohibido. Se produce un hermoso e inesperado giro cuando el protagonista escapa al bosque y encuentra una especie de movimiento de resistencia que se opone al «totalitarismo del amor». Pero la cosa no acaba ahí. En vez de defender el «libre albedrío» y la libertad, los «solteros» también son totalitarios a su estilo: prohíben el amor. Lo único que se permite es estar solo. Lo que nos muestra esta película es la idea de que lo idéntico es lo ideal: todos somos diferentes, pero tenemos que ser iguales, sea solos o en pareja. Esa es la trampa de la que tenemos que salir, la trampa en la que vivimos hoy y de la que hemos hablado al principio de esta conversación. Y para escapar de esta trampa tenemos que detectar los indicios de la ideología de lo idéntico en el amor y en la amistad y abandonar la búsqueda de lo igual a nosotros; hay que cambiarla por la búsqueda de lo distinto. Este mundo virtual en el que concebimos la amistad en términos de «me gusta» o de «toques», o de las categorías de cosas que «nos gustan», es justamente el mundo que está creando el concepto de lo idéntico. Grindr y Tinder, y también las redes sociales como Facebook, que pueden parecer más inofensivas, forman parte de esta construcción de lo idéntico: son una especie de búsqueda de lo igual a nosotros mismos. En lugar de todo eso, tenemos que intentar reafirmar la otredad; no destruir la otredad de los demás, sino reafirmarla. Así que volvemos a lo que afirma Nietzsche en su *Zaratustra*: tenemos que convertirnos en «personas que solo dicen

sí», lo que Heidegger llamó *Zu-Sage*, personas que dicen «sí» a la otredad. No se trata de transformar a la otra persona en nosotros mismos ni en algo que conozcamos, cosa que sigue siendo narcisismo, sino en que la otra persona siga siendo un elemento desconocido y en que la queramos justamente por eso, en que queramos a los «desconocidos que no conocemos», por ponerlo en palabras de Donald Rumsfeld.¹⁸

18 Aquí Horvat hace referencia al artículo de Slavoj Žižek (2008) en el que analiza los «conocidos que no conocemos», disponible *online* en <http://www.theguardian.com/commentisfree/2008/jun/28/wildlife.conservation> [última visita: 14 de junio de 2019].

3

TERCERA ENTREVISTA: TECNOLOGÍA

Alfie Bown: Ya hemos tocado el tema de la tecnología y, en concreto, de cómo la tecnología lo ha invadido todo, incluso el amor, que aparentemente es la emoción más profunda y ya se ha vuelto inseparable de las cuestiones tecnológicas. Vamos a empezar con una pregunta sencilla: ¿por qué es tan importante reflexionar sobre la tecnología en nuestra sociedad actual?

Srećko Horvat: La tecnología siempre ha sido uno de los temas más importantes de la filosofía, desde la época de Platón y Aristóteles, que hablaban de *techne* y *episteme*. Creo que fue un ámbito de investigación esencial y también una forma de comprender el mundo: sin entender la tecnología no podemos entender el mundo. Si nos fijamos en la diferencia, ya antigua, entre *techne* y *episteme* —*techne*, según Aristóteles, se define como «habilidad» o incluso «arte» y *episteme* es conocimiento—, considero que en el siglo XXI estamos llegando a un punto en el que la *techne* se ha convertido en *episteme*; ya no es posible mantener la división entre los dos conceptos, precisamente debido al rápi-

do desarrollo de la tecnología. Pero esto ya lo anunció Martin Heidegger en las conferencias de Bremen de 1949.¹⁹ Su aportación en esas conferencias fue muy interesante, porque también nos pide que repensemos y redefinamos la distinción entre *techne* y *episteme*. En la parte más destacada de su conferencia (impartida en los años 40, antes de que aparecieran Internet, Google y compañía), afirma que la tecnología se ha convertido en una nueva forma de estar en el mundo y que nunca podremos dominarla. Explica que, gracias a la tecnología, se están acortando todas las distancias, tanto espaciales como temporales. En su opinión, por ejemplo, la agricultura se ha convertido en una industria alimentaria mecanizada, y es igual que la producción de cadáveres en campos de concentración. Considera, con bastante acierto, que, si la agricultura es una industria alimentaria mecanizada, se parece mucho a los campos de concentración.

Si avanzamos en el tiempo —y aquí es donde no coincido con Heidegger—, en su famosa entrevista en *Der Spiegel* de 1966 (que no se publicó hasta diez años después de su muerte), cuando le preguntaron por la tecnología, declaró que «solo Dios puede salvarnos». Esta es la clásica visión heideggeriana de que, si la tecnología crea un nuevo modo de existir que no puede dominarse, entonces necesitamos que nos salve un dios, lo que quiere decir, esencialmente, que no podemos ser salvados. Me parece que Heidegger está muy equivocado en este punto. Solo 20 años antes, en las conferencias de Bremen, Heidegger había citado al poeta alemán Friedrich Hölderlin: «donde está

19 Fue el primer evento en el que Heidegger habló en público desde el final de la guerra. Estas cuatro conferencias se publicaron más tarde con el famoso título «La pregunta por la técnica».

el peligro crece también lo que nos salva».²⁰ Me resulta interesante y llamativo que Heidegger olvidara su idea anterior, según la cual la tecnología se basa en lo que Platón denominó *phármakon*. Puede ser al mismo tiempo un peligro y la salvación, como dice Hölderlin. Veneno y remedio. No hay más que ver la energía nuclear: puede ser una bomba atómica o una fuente de energía. Cualquier tipo de avance tecnológico puede usarse en uno u otro sentido.

Entonces, según Heidegger, la tecnología transforma el mundo «natural» en materias primas. Por ejemplo, explica que el Rin, que era «un río que forma parte del paisaje», se convierte, cuando se concibe y se construye una central hidroeléctrica, en «una fuente de energía hidráulica». Argumenta que la tecnología convierte a las personas en materias primas. ¿Estás de acuerdo? Con el big data, esta afirmación parece cada vez más cierta.

Sí, creo que es así, pero es solo una parte de la historia. Es cierto que el *big data* y la recogida de información a través de Facebook y de Google transforman a las personas en materias primas, lo que nos demuestra, una vez más, que, mediante la tecnología, estamos entrando en una nueva forma de existir. Pero me preocupa más algo que está ocurriendo ahora con Internet. Internet, que no existía en la época de Heidegger, es una de las mayores creaciones de la humanidad. Y, como acabamos de comentar, igual que cualquier otro avance tecnológico, puede ser tanto un arma de destrucción masiva como un medio que posibilite una nueva evolución de la humanidad. Considero

20 Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, vol. iv, citado en Heidegger, Martin, *Off the Beaten Track*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pág. 222 (pág. 190) [edición en castellano: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2010].

que Internet ha creado la posibilidad de aquello a lo que Pierre Teilhard de Chardin, ya en 1922 en su obra *Cosmogénesis*, denominó «noosfera»; la palabra es una combinación del término griego para «mente» (*nous*) y de «esfera». Teilhard de Chardin afirmó que, a través de la «noosfera», la humanidad podría acercarse a un nuevo nivel de conciencia. Según él, tras la «geosfera» y la «biosfera», la tercera etapa de desarrollo de la Tierra sería la «noosfera», es decir, la esfera o el ámbito de la mente. Es una anticipación de Internet hecha hace casi 100 años por alguien que ni siquiera sabía qué era Internet. ¿Por qué? Porque Internet, justamente, está vinculando cada vez más a sus usuarios para convertirlos en un sistema único de procesamiento de información que actúe como un «sistema nervioso» global; lo que H. G. Wells llamó «cerebro mundial». Marshall McLuhan, en su libro *Comprender los medios de comunicación* (1964),²¹ define los medios como una extensión de nosotros mismos. Sigue siendo la mejor definición de la tecnología: la rueda es una extensión de la pierna, el micrófono es una extensión de nuestra voz y los auriculares son una extensión de los oídos. La próxima etapa es la «noosfera», porque considero que Internet se ha convertido en el cerebro global, en el sistema nervioso de nuestra sociedad global: es la extensión de nuestra mente y de todos nuestros sentidos al mismo tiempo. Antes teníamos tecnologías concretas, como dijo McLuhan: la rueda, el encendedor, el teléfono, etc.; ahora Internet nos ofrece una conexión de todas ellas.

En 1995, una época que es ya arqueología de nuestra historia reciente y que nadie recuerda, solo

21 McLuhan, Marshall, *Comprender los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 1996.

utilizaban Internet diez millones de personas. En 2011 ya eran 2000 millones y en 2020, según las estadísticas más recientes, serán más de 4000 millones; y seguramente las estadísticas se queden cortas. Es posible que, para cuando se publique este libro, todo esto ya forme parte también de la arqueología del futuro, porque todo cambia muy rápido y cada nueva conexión crea múltiples combinaciones nuevas. La conexión de diez millones de personas ya fue un logro histórico enorme, pero, ¿en qué queda si lo comparamos con los 2000 millones de usuarios de 2011? ¿Qué supone? No solo supone que podamos estar en contacto con personas de Asia, África, Europa, etc. No solo quiere decir que podamos hablar con diez personas diferentes al mismo tiempo aunque no estemos físicamente en el mismo sitio. No quiere decir, solamente, que podamos compartir un estado en Facebook o en Twitter y puedan compartirlo millones de personas en función de nuestra popularidad en las redes sociales. Lo que de verdad quiere decir es que —y aquí nos encontramos con Google, que me parece la empresa más revolucionaria en la historia de la humanidad—, por medio de todos estos avances y de las posibilidades que crea Internet, nos estamos acercando a un nuevo nivel de conciencia; podemos llamarlo «noosfera». Incluso me atrevería a decir que Internet y empresas como Google y otras empresas emergentes de Silicon Valley están creando —y no exagero— una nueva evolución de la humanidad y de la mente humana.

¿Puedes especificar a qué te refieres cuando dices que Google es la empresa más revolucionaria de la historia? La gente se preguntará si lo dices en sentido positivo o negativo. ¿Puedes esbozar en qué aspectos debemos recelar de las cua-

lidades revolucionarias de Google y cuáles tendríamos que intentar adoptar, aprovechar y utilizar de forma revolucionaria? ¿Dónde se sitúan Google y Facebook con respecto a la revolución?

Cuando afirmo que Google es la empresa más revolucionaria de la historia, lo digo con el concepto de *phármakon* en mente: es la empresa más peligrosa, pero, al mismo tiempo, cualquier persona a la que le interese el poder de la tecnología en el mundo actual puede ver que es un fenómeno muy emocionante en el plano intelectual. Lo que está haciendo Google es intervenir en la idea de lo que yo llamo «evolución» de la mente humana. Me parece que, si queremos tener alguna posibilidad de cambiar el mundo —y, de nuevo, no exagero—, la única forma de hacerlo es entender Google. Antes de que existiera Internet, dependíamos de tecnologías individuales, todas aparecidas en el siglo XX —los telegramas, el teléfono, luego Internet de acceso telefónico, etc.—, que iban conectando el mundo poco a poco. A finales del siglo XX fuimos testigos de una enorme aceleración de este proceso hacia la hiperconectividad total. Lo que ha hecho Google es utilizar esta nueva hiperconectividad —o, más concretamente, la integración de datos— para construir la empresa más poderosa del mundo.

En enero de 2016, Google se convirtió en la empresa más valorada del mundo. En 2010, Apple y Google estaban valoradas en menos de 200 000 millones de dólares cada una; hoy cada una de ellas vale más de 500 000 millones de dólares. Además, Google gasta más dinero que ninguna otra empresa del mundo en grupos registrados de presión política en Washington D. C.; dedica más dinero que nadie a influir en decisiones políticas, más que las empresas armamentísticas o que

las de cualquier otro sector. Así que, a la vez que se convirtió en la empresa más valiosa del mundo, también estrechó mucho sus lazos con el Departamento de Estado. Las personas de la cúpula de Google están muy vinculadas al Departamento de Estado de EE. UU. Jared Cohen, director de Google Ideas, fue asesor de Clinton hasta 2010. Eric Schmidt dirige actualmente la campaña digital de Hillary Clinton y está al mando de un comité especial del Pentágono que se ocupará de la integración, cada vez mayor, entre Silicon Valley y el sector del ejército de EE. UU. No es de extrañar que fuera presidente de Google y que, en el libro que publicó junto a Jared Cohen, *El futuro digital*, afirmara con claridad que las empresas tecnológicas serán al siglo XXI lo que fueron las armamentísticas al siglo XX.

Así que Google, con su famoso lema «No seas malo», no es en absoluto una empresa neutral: está muy bien relacionada con las profundidades del Estado en EE. UU., cosa que debería preocuparnos. Todo esto es cierto; sin embargo, desde el punto de vista filosófico también resulta muy emocionante seguir este caso, porque Google —y por eso es la empresa más revolucionaria, no solo por su proximidad al poder político— ha conseguido triunfar usando la innovación tecnológica y la propia existencia de Internet para crear un monopolio tan extremo que el 83% de las personas de EE. UU. lo usan, la mayoría de ellas antes incluso de levantarse de la cama. El 83% de las personas usan Google para acceder a Internet, o sea que, hoy en día, para la mayoría de la humanidad Google e Internet son lo mismo.

¿Qué relevancia política tiene esto? Si Google decide favorecer a una persona candidata en unas elecciones, por ejemplo, vemos que tiene tanta influencia sobre los votantes indecisos que puede influir fácil-

mente en quién gana. No hay más que mirar los datos: en las elecciones generales de 2012, Google donó más de 800 000 dólares a Obama, lo que debería hacer que saltaran nuestras alarmas. Estas grandes empresas tecnológicas se están dedicando, cada vez más, a hacer justo lo contrario de lo que dice el lema más famoso de Google. Por ejemplo, hace poco WikiLeaks publicó los correos electrónicos de Hillary Clinton, en los que se ve que Jared Cohen creó una herramienta *online* para ayudar a los rebeldes a derrocar el régimen sirio. Esto es una muestra de que Google no tiene que ver solo con la tecnología; interviene también en el plano geopolítico, y no solo ayudando a Clinton con su campaña digital. Es más, si pensamos en cómo funciona Google, veremos que es Google quien determina qué páginas web aparecen en nuestras búsquedas y en qué orden. El 50% de nuestros clics van a los dos primeros elementos de los resultados de la búsqueda y el 90%, a los diez elementos de la primera página de resultados. Con los candidatos a la presidencia pasa lo mismo: Google tiene capacidad de decisión.

Y eso hablando de Google. Ahora vamos con Facebook. Cuando tuvieron lugar los ataques terroristas de París en noviembre de 2015, Facebook creó el llamado «botón de seguridad» para que los usuarios pudieran pulsarlo y comunicar a sus amigos que estaban bien. ¿Qué tiene de malo? No me voy a meter en el clásico debate de la relativización de «¿y no hay botones de seguridad para los ataques en Burkina Faso, en Beirut o en cualquier otro sitio?». Lo que defiendo es que se trata de una señal de lo que está por venir. Las mayores empresas tecnológicas de Silicon Valley no solo están trabajando de cara a la evolución de la mente humana; también participan en la política global a

niveles muy profundos y concretos. En 2012 Facebook se convirtió en el primer sitio web con 1000 millones de usuarios al mes y más de 500 millones de visitas diarias. En EE. UU., más de la mitad de la población de entre 18 y 36 años entra en Facebook a los pocos minutos de levantarse, y el 28%, antes de salir de la cama. Aquí llegamos al estrato filosófico más interesante de este debate: Google y Facebook se han ido convirtiendo poco a poco en partes integradas en nuestro cerebro. Los recién nacidos ya creen que hasta el cielo es una pantalla táctil.

Sí, me parece completamente cierto: da la impresión de que Facebook no consiste tanto en darnos lo que deseamos, sino que, en realidad, modifica y transforma nuestros deseos y cómo los articulamos y nos proponemos materializarlos. ¿Y qué podemos hacer al respecto? Tengo la sensación de que las críticas a cosas como Facebook suelen caer en la nostalgia: se limitan a decir que hemos perdido la capacidad de conectar con las personas de forma «real» y que la tecnología lo ha estropeado todo. Pero tu postura es otra; ¿qué podemos hacer? ¿Cómo podemos utilizar Facebook para nuestro beneficio?

La primera condición previa para actuar y cambiar algo es reconocerlo. Pero, en el caso de Facebook, este proceso se está volviendo muy complicado, porque nos cambia cada vez más sin que nos demos cuenta. Creo que la primera pregunta que debemos plantearnos no es cómo oponer resistencia, sino *por qué* debemos hacerlo, porque me parece que a la mayoría de los usuarios de tecnología no les resulta tan obvio *por qué* es necesario oponer resistencia. Por ejemplo, alguien podría decir que Facebook le ayuda a estar conectado y que hasta las personas revolucionarias pueden usarlo para organizarse, así que, ¿tan malo es?

Para responder a la pregunta de por qué oponer resistencia a estas cosas tenemos que volver al principio, a la creación de Internet. Hay un dato relevante que la mayoría de la gente olvida y que la mayor parte de las grandes empresas privadas actuales quieren negar: Internet no existiría sin enormes cantidades de financiación pública, procedentes sobre todo de EE. UU. ¿Y por qué es importante? Nos devuelve a una parte muy destacada de los *Grundrisse* de Karl Marx: el fragmento dedicado a «la máquina» en el que Marx introduce el término «intelecto general». Explica que el problema del capitalismo consiste en que el conocimiento (*episteme*) no sería posible sin la acumulación de distintas formas de conocimiento, que son el resultado de que las personas se unan, se junten y creen algo juntas; esta sería una forma sencilla de definirlo.

Internet es el mejor ejemplo de este proceso: se creó gracias a la congregación de un cuerpo social y fue privatizándose lentamente. Para ser más concretos, ¿recuerdas cuando murió Steve Jobs y en periódicos de todo el mundo se lo calificaba como el mayor genio del siglo XXI? Lo que la gente suele olvidar (y puede verse en la película reciente sobre la vida de Steve Jobs) es que —lamento decepcionar a sus fans— Steve Jobs no era ningún genio y Mark Zuckerberg tampoco lo es. Lo que hacen todas estas empresas es comprar, comprar y comprar. Siempre están comprando empresas más pequeñas, y así crean monopolios y oligopolios. Llama la atención que el propio Steve Jobs, en una entrevista de 1983, comentase que «hablamos en un idioma creado por otras personas y usamos fórmulas matemáticas desarrolladas por otras personas; siempre estamos usando cosas hechas por otros». Considero que esa es la mejor definición del intelecto general: no creo

que existan los genios; todas estas cosas nunca serían posibles si no fuera por años y años de conocimiento colectivo acumulado. Sin embargo, el capitalismo intenta decirnos y vendernos que Steve Jobs, Bill Gates y Mark Zuckerberg son genios e incluso humanistas, cuando, en realidad, lo único que hacen es comprar empresas nuevas más creativas. Tal vez ese sea su único talento: la adquisición. ¿Google inventó Google Maps? No. ¿Google inventó YouTube? No. Eran empresas nuevas y las compró. Google no sería posible si no hubiera adquirido Keyhole, una empresa emergente cofinanciada por la CIA, así que estamos ante otro caso de apoyo estatal invertido en Google y luego otra compra.

Para comprender del todo por qué esto supone un problema, podemos hablar de Google Maps. A principios de 2016, Google anunció que Google Maps no solo ofrecería la función de búsqueda, sino que también predeciría el destino al que quisieran dirigirse sus usuarios. Esto lo cambia absolutamente todo y creo que responde a la pregunta de por qué es necesario que opongamos resistencia a estos avances o que los subvirtamos. Hay una nueva empresa emergente llamada Snips, de París, que está trabajando en una nueva aplicación de IA que adivinará qué va a hacer la persona que la utilice y le ofrecerá soluciones predefinidas. El objetivo es saber tanto sobre el usuario y sobre lo que quiere hacer que la aplicación pueda hacerlo en su lugar. Estoy seguro de que Google o Apple también comprarán esta empresa en un futuro no muy lejano. Seguramente ya la hayan comprado. De todas formas, Google también está haciendo esto. Esto supone un auténtico cambio, porque la idea central de Google se basaba en la búsqueda, pero ahora, de forma algo paradójica, Google no solo buscará, sino que predecirá

la búsqueda en lugar de su usuario. Todo esto cambia nuestra forma de pensar, de desear y de soñar.

Vamos a poner un ejemplo: conoces por la calle a una persona que te atrae. Entonces consigues información básica sobre ella y, con esos datos, puedes buscarla y averiguar más cosas sobre la persona en cuestión. Si sabes su nombre, puedes localizar su perfil de Facebook y hacerte una idea más exacta de ella; con esa información, tienes la posibilidad de actuar y tal vez de interactuar con esa persona y proponerle que salgáis juntos. ¿Y esto qué tiene que ver con la evolución de la mente humana? El año pasado, Stanford publicó un estudio en el que se demostraba que, por primera vez, los ordenadores pueden predecir la personalidad de una persona mejor que sus amigos o sus familiares. Considero que es un signo muy claro del futuro en el que ya estamos viviendo. Hicieron el estudio analizando los «me gusta» de Facebook. Se parte del supuesto de que el usuario medio marca 220 «me gusta», que luego analiza el ordenador. Tras analizar diez «me gusta», el ordenador podía predecir la personalidad mejor que un compañero de trabajo. Tras analizar 70 «me gusta», podía predecir la personalidad del usuario mejor que un amigo o que un compañero de piso. Con 150 «me gusta», era capaz de hacerlo mejor que un familiar. Y terminamos volviendo al amor: cuando el ordenador analiza 300 «me gusta» (más que los de un usuario medio), le falta muy poco para predecir la personalidad del usuario tan bien como su pareja. Nos conoce mejor que nuestros amigos y casi tan bien como nuestra pareja. El ordenador utiliza una cantidad ingente de información y la analiza en unos pocos segundos mediante algoritmos. Imagínate el tiempo que le costaría a una persona analizar 300 «me gusta». Imagínate que

estás intentando analizar los «me gusta» de la persona que te interesa. Para empezar, hay un montón de información y te va a costar muchísimo. Además, tienes un problema humano: seguramente analizarás el primero y el segundo, pero, para cuando llegues al cuarto, recurrirás a la interpretación mucho más de lo que lo haría un ordenador. Y por eso es posible que hagas una interpretación errónea de la personalidad. ¿Y por qué es importante? Esto nos lleva a la cuestión de la inteligencia artificial.

Hace poco, Google Brain llevó a cabo otro experimento en el que se conectaron 16 000 microprocesadores, de manera que se creó una red neuronal de 1000 millones de conexiones, y los expusieron a 10 millones de imágenes de YouTube para ver si el sistema era capaz de aprender a identificar lo que veía. ¿Y sabes lo que pasó? El sistema averiguó por sí solo qué es un gato. Creo que esto demuestra que estamos viviendo en el mundo de la ciencia ficción y de los futuros distópicos, y que la inteligencia artificial ya existe. A partir del aprendizaje automático de la década de 1960 y con lo que se ha avanzado desde entonces, ahora tenemos delante la auténtica creación de la IA. ¿Por qué tenemos que asustarnos? Creo que por fin estamos llegando a la respuesta a tu pregunta. Hay una película estupenda de ciencia ficción de 1970 que se llama *Colossus: el proyecto prohibido*. No es muy famosa, pero la historia es increíble. El argumento de la película, ambientada en la época de la Guerra Fría, es que EE. UU. ha invertido en un superordenador muy avanzado llamado Colossus que utiliza para controlar las armas nucleares. Entonces, este superordenador averigua que los rusos también han creado un superordenador llamado Guardian. Después, los dos ordenadores se conectan y empiezan a

comunicarse en un lenguaje binario que los científicos no son capaces de interpretar. Los científicos cortan la conexión entre ambos ordenadores, pero entonces uno de ellos lanza un ataque nuclear y les obliga a volver a conectarlos. Al final, los dos ordenadores, Colossus y Guardian, aúnan sus fuerzas para crear un nuevo superordenador, una entidad completamente nueva, que ya no es ni Colossus ni Guardian. En mi opinión, esta película hace una predicción acertada de las cosas que están por venir: ya no se trata de Rusia ni de EE. UU., sino de un superordenador que acaba dirigiendo el mundo. Creo que, como consecuencia de la investigación en IA, ya estamos muy cerca de esa situación. Los dos ordenadores de la película se comunican con tanta rapidez que los científicos no pueden entenderlos. Aquí nos encontramos con la tesis de Paul Virilio de que la velocidad, lo que él llama «dromología», es una categoría política fundamental. Si nos fijamos en el panorama actual en Wall Street, por una parte vemos la aceleración de Wall Street, donde un ordenador puede ejecutar una operación comercial en menos de media millonésima de segundo, más de un millón de veces más rápido de lo que le cuesta a la mente humana tomar una decisión; por otro lado, tenemos la creciente automatización de Wall Street, de manera que los algoritmos están haciendo cosas que antes correspondían a las personas. Por lo tanto, el futuro que se predecía en una película de ciencia ficción de los años 70 ya está aquí. Ya tenemos ordenadores que se comunican entre sí, que comercian entre sí y que interactúan a una velocidad que los seres humanos no podemos comprender. Así que al final dejaremos de necesitar a las personas. Creo que lo que pasa, igual que en *Colossus: el proyecto prohibido*, es que estamos creando algo sin ser siquiera

conscientes de lo que estamos haciendo y que, cuando nos demos cuenta, ya será demasiado tarde.

¿Esto tiene relación con la tecnofobia y con la tecnofilia, con el hecho de que la tecnología y los futuros que ofrece nos generen rechazo, pero también nos atraigan de forma muy intensa? ¿Cómo crees que debemos reaccionar ante estos avances tecnológicos que podrían llegar incluso, sin exagerar, a dominar el mundo? Lo que apuntas en las respuestas anteriores es que estos avances tecnológicos los dirigen, en gran medida, los intereses políticos y corporativos, que son, cada vez más, la misma cosa. Entonces, una vez que nos damos cuenta de esto, ¿tenemos que boicotear u oponer resistencia a estos avances tecnológicos o es mejor que intentemos usarlos de forma subversiva? Y, si es así, ¿cómo se haría eso?

Es una pregunta muy interesante y creo que se responde en el libro de Franco «Bifo» Berardi *Fenomenologías del fin*, publicado hace poco, en el que también se describen los cambios que se están produciendo. Yo llamo a esos cambios evolución, mientras que Berardi los denomina mutación y neototalitarismo. También se plantea la cuestión de si tenemos que oponer resistencia a esta mutación.²² Afirma que es imposible oponerse a esta mutación, porque cualquier intento de resistencia incurriría en una tecnofobia completamente reaccionaria. Así que lo único que podemos hacer es entrar en la red o en la máquina, por así decirlo, e intentar reprogramarla.

Aquí volvemos a nuestro debate sobre política: puede que hayamos llegado a una época en la que todas las formas de oponer resistencia al poder

22 Véase Berardi, Franco «Bifo», *Fenomenologías del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017.

sean insuficientes. El poder ya no reside en los parlamentos. Tampoco recae ya del todo en los gobiernos. Google tiene más poder que ningún gobierno del mundo y, como sabemos, están decidiendo incluso quién será la próxima persona que presida el gobierno de EE. UU. Pero WikiLeaks nos demuestra que, a nivel de funcionamiento en la red, podemos subvertirlo. Julian Assange, que consiguió *hackear* la máquina e introducirse en el sistema incluso antes de que existiera Internet tal y como lo conocemos hoy, creó WikiLeaks en 2006. Assange podría perfectamente haber sido otro Steve Jobs o Mark Zuckerberg, el presidente de una empresa enorme de Silicon Valley dedicado a la creación de un monopolio, a la acumulación de empresas más pequeñas y, en definitiva, a generar enormes cantidades de capital. Entonces le habrían llamado genio. Pero Assange decidió seguir un camino completamente distinto: crear una organización que combatiese este tipo de avances tecnológicos que nos llevan a un futuro distópico. Lo que han demostrado WikiLeaks y otras personas y organizaciones que denuncian prácticas corruptas es que vivimos en el capitalismo de la vigilancia, en un sistema en el que Google no solo sabe lo que sabemos sobre nosotros mismos, sino hasta lo que nosotros mismos no sabemos de nosotros; lo que tal vez queramos hacer en el futuro, por ejemplo.

Ese escenario es el que se describe en *Minority Report* (2002), la famosa historia de ciencia ficción de Philip K. Dick llevada al cine por Steven Spielberg. En la película, el personaje de Tom Cruise va por la calle y aparece un holograma que le dice algo así como «eh, ¿has visto estos vaqueros nuevos?» Aparecen los vaqueros nuevos y el holograma explica: «hace dos semanas te compraste estos vaqueros, así que hemos pensado que

tal vez estos también te interesen». En teoría era ciencia ficción, pero acaba de crearse una empresa nueva llamada Emotient que se dedica justamente a esto. Esta empresa mide las emociones de los compradores mientras caminan por las tiendas y se encuentran con productos nuevos. Analiza las emociones para predecir qué puede interesar a los compradores, de manera que ayudan a las empresas a ganar más dinero vendiendo más productos. ¿Cómo lo hacen? Utilizan una tecnología con cámaras de alta definición y neurorredes que mide las emociones subconscientes de los compradores mediante la interpretación de las microexpresiones inconscientes que se reflejan momentáneamente en su cara. ¿Le sorprende a alguien que Apple acabe de comprar esta empresa?

Todo esto nos lleva de vuelta a la definición de capitalismo y al hecho de que el capitalismo tienda de forma natural al monopolio. Cuanto más compran Google y Apple, más poderosas se vuelven. Adquieren cada vez más empresas emergentes, cosa que, en realidad, genera la posibilidad de este superordenador que pueda crear un monopolio aún más poderoso. A finales de 2015, Google compró nueve empresas de drones cuando se dio cuenta de que Amazon ya estaba planeando usar drones para entregar paquetes. Estas empresas no hacen más que crecer y forman monopolios cada vez más sólidos. Así que, volviendo a la pregunta que me has planteado: ¿cómo salimos de esta encrucijada? Creo que WikiLeaks nos muestra una de las posibles vías, porque comprende estos avances y no los combate por su mera naturaleza, sino que usa la tecnología para subvertirlos. Por un lado, revela secretos, como hicieron Edward Snowden y Chelsea Manning. Snowden demostró que vivimos en el capitalismo de la vigilancia, en un

sistema donde existen contratos entre empresas como Facebook y Google y la Agencia de Seguridad Nacional; esto indica que el paradigma ha cambiado, porque antes el *big data* y la información estaban en poder del gobierno, mientras que ahora son las empresas las que tienen más información sobre nuestra vida cotidiana.

Por eso la criptografía y el cifrado son tan importantes. Sin embargo, ahora los gobiernos están usando los ataques terroristas recientes para luchar aún más contra la criptografía y el cifrado. Después de los atentados de París de 2015, por ejemplo, el director del FBI, James Comey, insinuó que el cifrado beneficia a los terroristas. El antiguo director de la CIA James Woolsey fue todavía más explícito: declaró que, tras los atentados de París, Snowden tenía las manos manchadas de sangre y que habría que colgarlo por lo ocurrido allí. Lo que vemos ahora es que el FBI y la CIA están usando las acciones terroristas para justificar la creación de puertas de acceso subrepticias a los iPhones. En otras palabras, puede que pronto nos encontremos en la situación de distopía clásica que describe Zamyatin en su novela de ciencia ficción *Nosotros*, publicada en 1921. Cabe destacar que fue la primera novela prohibida por las autoridades soviéticas. En la novela se imagina un mundo en el que todo es transparente y todas las personas viven en casas de cristal. Solo hay una forma de conseguir intimidad en la sociedad: una hora al día en la que se puede estar en privado para tener relaciones sexuales, pero siempre con la condición de que se informe a las autoridades del momento exacto del encuentro y de que se registre a la pareja sexual. Hoy en día ya ni siquiera tenemos esa hora de intimidad, porque todo lo que hacemos deja rastro, y las grandes empresas de Silicon Valley colaboran con la Agencia de

Seguridad Nacional y con el Estado, así que lo saben todo sobre nosotros. En teoría todo es transparente, pero la actividad de estas empresas no es transparente en absoluto. Así que, insisto, me parece que organizaciones como WikiLeaks son más necesarias que nunca.

Esta situación nos plantea un dilema difícil de resolver. Por un lado, tenemos el impulso de exhibir todos los aspectos de nuestra identidad de una forma tan pública como sea posible a través de Facebook, Twitter, Instagram e incluso plataformas como Academic.edu en el caso de las universidades y como LinkedIn en el ámbito empresarial; todo esto garantiza que no quede ningún aspecto de nuestra vida sin subirse a la red para recibir la aprobación del gran Otro o de las personas con las que podemos contactar a través de Internet. Por otro lado, nosotros, al menos, denunciemos que vivimos cada vez con más miedo a la transparencia, a la vigilancia y al panoptismo, conceptos que aseguramos que queremos evitar. Entonces, ¿podemos evitar estos impulsos? ¿Por qué nos sentimos impelidos a empeorar nuestra propia situación?

Es una buena pregunta y, si supiéramos cómo responderla, tendríamos una solución y el problema desaparecería. Pero digamos que el narcisismo es una característica de los seres humanos y que seguramente nunca va a desaparecer. Lo único que podemos hacer es darnos cuenta, reconocerlo y tratar de cambiarlo o de librarnos de él. Sin embargo, lo que hacen Facebook e Instagram es justamente reforzar el aspecto más negativo de nuestro narcisismo. En Instagram se publican 80 millones de imágenes al día. Y ahora —de nuevo, ¿a alguien le sorprende?— Facebook ha comprado Instagram. Vieron que Instagram era un medio de éxito en el que se publicaban 80 millones de imágenes o más al

día, así que lo compraron; sin más. El 90% de las personas que utilizan Instagram tienen menos de 30 años. La mayoría de las imágenes que se publican son «selfis», un fenómeno reciente que se puso muy de moda alrededor de 2013, cuando el Diccionario Oxford declaró a este término palabra del año. Los selfis ya forman parte de la política: Obama se sacó uno muy famoso durante el funeral de Nelson Mandela y Hillary Clinton empezó a usarlos en sus campañas. Pero, si nos fijamos, los selfis son una expresión particular de narcisismo: las personas no solo se exponen a sí mismas, sino que, de hecho, se perciben y se identifican a sí mismas a través del selfi. Me parece que esto añade una nueva dimensión a lo que Christopher Lasch denominó a finales de los años 70 «la cultura del narcisismo», de la que hemos hablado antes. Entonces nos quedaba mucho para llegar a la época del selfi, que tiene consecuencias importantes en cómo nos percibimos a nosotros mismos y también en cómo nos perciben los demás. Refuerza un narcisismo que ya forma parte de los seres humanos y me parece que las personas y las generaciones futuras ni siquiera serán capaces de actuar en el mundo sin la noción del selfi y todo lo que conlleva. Así que, en realidad, lo que Facebook está haciendo es reducir las relaciones humanas a «me gusta»; es una alienación que convierte a los seres humanos en productos de consumo.

Vamos a fijarnos en algunos modelos económicos nuevos que, a primera vista, no parecen problemáticos, como Airbnb o Uber. ¿Qué tienen de malo? ¿Por qué no puede usar mi piso otra persona cuando yo no estoy y así yo gano algo de dinero extra? El problema es que todas las relaciones humanas se convierten en una especie de transacción. Con Airbnb

y Uber se mercantilizan todas las relaciones humanas. Es lo contrario a la «economía colaborativa».

Uber también nos permite no hablar con la persona que conduce, porque toda la información necesaria se comunica a través de la aplicación, así que ya sabe adónde tenemos que ir. Además, se puede consultar el perfil de los conductores, con su foto y a veces hasta con una biografía, antes de decidir si se quiere a ese conductor o no, de manera que lo que se vende es toda su identidad, es parte del producto que se comercializa. Eso por una parte, y por otra, está el hecho de que todo se automatiza a través de aplicaciones y dispositivos que probablemente sean propiedad de Apple y de Google.

Sí, eso es lo que están haciendo Grindr and Tinder con la vida sentimental. Esto tiene relación con otro concepto: la idea de las «ciudades inteligentes» [smart cities]. En realidad, es un proceso de mercantilización de todas las relaciones sociales. De acuerdo con las proyecciones más recientes, para 2050 habrá más de 7000 millones de personas viviendo en zonas urbanas, y estas grandes empresas ya se han dado cuenta. Seguramente se produzca otra revolución industrial, que será la de lo que ya llamamos «ciudades inteligentes». Consistirá en medios de transporte más eficientes, entregas y productos automatizados y la gestión de todo ello a través de aplicaciones y de dispositivos, al alcance de un botón. «Ciudades inteligentes» suena muy bien, pero en realidad solo estamos dando a Google y a Apple la posibilidad de introducirse en todos los ámbitos: las propiedades inmobiliarias, los parques, los espacios públicos... La privatización total de los bienes comunes para que todas las relaciones sociales se conviertan en un producto. Creo que Uber y Airbnb apuntan en esa

dirección; estas grandes empresas no harán más que seguir introduciéndose en todos los aspectos de nuestra vida cotidiana. Todos los dispositivos, los edificios y los vehículos ya disponen de sensores electrónicos y software integrados, y falta poco para que lleguemos al punto en el que todo lo que podamos imaginar, ver o pensar esté hiperconectado. Aquí tenemos que retomar la idea de mutación de Bifo.

Te has referido varias veces a esta idea de Berardi de «mutación» de la mente; tú tienes un concepto parecido al que llamas «evolución» de la mente, y también has usado el término «reprogramación» de la mente. Me parece que cada una de estas palabras tiene connotaciones diferentes y quiero pedirte que las mates. En mi opinión, «evolución» implica progreso, mientras que «mutación» tiene una connotación negativa y el uso del término «reprogramación», que es el que más me gusta de los tres, transmite la idea de que la mente siempre ha estado tecnológicamente programada. ¿Qué proceso están viviendo nuestras mentes: mutación, evolución o reprogramación?

Esta misma tensión aparece, una vez más, en los debates en torno al término *phármakon*. «Mutación» tiene una connotación negativa. «Evolución» no tiene por qué tener una connotación positiva, pero sí tiene implicaciones teleológicas: significa que no podemos hacer nada al respecto. Bifo es más pesimista que yo, pero estoy de acuerdo con él en que tal vez ya sea demasiado tarde. Si de verdad se comprende cómo funciona Silicon Valley, se ve que las empresas afincadas allí se están limitando a comprar enseguida todas las empresas emergentes y a integrarlas en sus monopolios. No podemos detener este proceso. Es demasiado tarde.

Para salir de este punto muerto, creo que, en primer lugar, tenemos que darnos cuenta de que no hay vuelta atrás. Vamos a echar un vistazo a los tres mayores ámbitos de inversión de las empresas más grandes de Silicon Valley en los últimos años: el primero es la inteligencia artificial (IA), el segundo es la inmortalidad y el tercero, la realidad virtual (RV). En estos tres ámbitos de desarrollo ya es demasiado tarde, en el sentido de que los tres ya se están creando e integrando, y ya están modificando nuestra forma de pensar e incluso de sentir. Ahora no es posible detenerlos. Igual este libro tampoco sirve para analizar esta cuestión; ¿cuánto habrá avanzado ese proceso para cuando se publique el libro? Es posible que las personas más ricas no tarden mucho en poder subir sus cerebros a la nube. Gracias a la IA, los conductores no serán necesarios; muchísimas personas perderán su trabajo. Hasta los agentes de bolsa de Wall Street serán sustituidos; no es que a mí me preocupe que se queden sin trabajo, pero a ellos debería preocuparles. Considero que ya estamos en la etapa de estas transformaciones y lo que están haciendo Bifo o Julian Assange es advertirnos, antes de que sea demasiado tarde, de la situación en la que nos encontramos. Yo uso el término «evolución» porque todo este proceso parece inevitable y creo que, cuando las máquinas echen la vista atrás y estudien la historia humana, verán que todo esto fue una parte lógica e inevitable de la evolución del mundo. La única solución a nuestro alcance para oponer resistencia a todo este proceso de mutación o evolución es volver a entrar en la máquina y reprogramarla: transformar Uber y Airbnb en economía colaborativa, revertir la privatización del intelecto general y volver a convertirlo en público, modificar el

concepto de propiedad intelectual de forma que permita el intercambio libre de conocimientos, etc.

Tal vez podamos terminar con una última pregunta sobre cómo podemos avanzar como individuos en la dimensión práctica. WikiLeaks se enfrenta a la política hegemónica de la tecnología usando la propia tecnología, pero si no somos el próximo Julian Assange, ¿qué podemos hacer a un nivel más personal o particular? ¿Tenemos que boicotear cosas como Facebook o debemos usarlas para subvertir la situación?

Uno de mis autores de ciencia ficción favoritos, Philip K. Dick, publicó una novela en la que se explica a la perfección qué es la subversión de la política hegemónica. En *El hombre en el castillo*, que se adaptó hace poco en forma de serie de televisión, se imagina un escenario hipotético en el que los nazis y los japoneses han ganado la II Guerra Mundial. Disfrutan de una posición hegemónica mediante la imposición de su propio relato, la construcción de esta victoria. Si nos fijamos en el argumento con algo más de atención, lo que en realidad muestra es que la hegemonía siempre se acompaña de la construcción de un relato: se le da un significado a la historia, que entonces se articula a su vez como condición previa del presente y de todo aquello que será o no será posible en el futuro. Es la vieja pregunta que le formula Alicia en el país de las maravillas a Tentetieso: «¿cómo es posible que las palabras tengan tantos significados?»; a lo que él responde: «depende de quién mande; y punto». Con la historia pasa lo mismo: su significado depende de quién mande. En la novela de Dick, lo que hace la resistencia es subvertir el *statu quo* preponderante: por medio del contrabando de libros (o de películas, en la adaptación

televisiva), estos valientes activistas están creando una interpretación y una idea distintas de la historia, y con estos elementos están interviniendo en el presente y generando la posibilidad de un futuro diferente. ¿No es igual que lo que hace WikiLeaks? Al revelar la verdad, WikiLeaks, básicamente, subvierte el paradigma dominante y ofrece herramientas para la resistencia. Utilizarlas depende de nosotros.

Y aquí volvemos de nuevo al concepto de subversión. Vamos a partir del acuerdo de que no hay nada «fuera»; no existe ninguna «salida» a la situación en la que nos encontramos. Aunque nos vayamos a la isla más lejana, ¿podemos estar seguros de que no nos están vigilando, de que alguien desde otra isla no nos observa con Google Earth o con un dron? No hay forma de salir, vayamos donde vayamos. Si conseguimos ponernos de acuerdo en este punto, podemos retomar el concepto de subversión y la pregunta de cuál es su significado concreto. Vamos a fijarnos en TOR, por ejemplo: no hace falta utilizar Google ni Yahoo, podemos usar un motor de búsqueda que se llama TOR para navegar por la denominada «red profunda», de manera que no quede huella de todo lo que hacemos en Internet. Podemos evitar que se recabe la información que se usa no solo para el marketing personalizado, sino también para vigilar y predecir el comportamiento de todas las personas potencialmente subversivas. Heinz von Foerster, el padre de la cibernética, definió de manera brillante una posible noción de la subversión. Tenía una regla fundamental: «actúa siempre de una forma que aumente las opciones». Esta idea se parece mucho a la estrategia del ajedrez. Por ejemplo, si intentamos luchar contra la mutación, no podemos hacerlo usando solo los medios que ya existen, como Facebook,

Instagram, Twitter, etc.; en lugar de ello, debemos dar pasos que incrementen nuestras opciones. Tenemos que navegar con TOR y debemos usar Signal o Telegram en nuestro teléfono, pero también podemos usar Twitter. Por ejemplo, cuando Edward Snowden se abrió una cuenta en Twitter el año pasado, enseguida llegó al millón de seguidores. Pero, por otro lado, ¿sabes quién es la persona con más seguidores en Twitter?

Creo que Justin Bieber, ¿no?

¡Casi! Es el segundo. La primera es Katy Perry y la tercera, Taylor Swift. Con esos tres ejemplos nos hacemos una idea bastante clara de la situación actual. Obama es el cuarto y luego van Rihanna, Britney Spears, etc. ¿Qué indica esto? Indica que, si Katy Perry, que tiene más de 80 millones de seguidores, respaldara a Hillary Clinton mañana, ese respaldo tendría una influencia muy significativa. Es un poder que de verdad puede decidir elecciones. Por otro lado, WikiLeaks tiene más de 3 millones de seguidores y Edward Snowden, más de 2 millones, así que las personas que se oponen a la «mutación» también pueden insuflar este poder a la subversión. No obstante, considero que con eso aún no basta. También debemos cambiar nuestra vida cotidiana. La próxima vez que utilicemos Apple, nos abramos un perfil o nos instalemos una aplicación nueva, tenemos que pensárnoslo antes de hacer clic en «Acepto». Me parece que el 90% de las personas ni siquiera se leen las «condiciones» que aceptan y simplemente hacen clic sin pensárselo. Cuando iniciamos sesión en la red wifi de un hotel o de un aeropuerto, aceptamos el uso de cookies, la vigilancia y el control, y lo hacemos encantados, a menudo sin saberlo o sin que nos importe. Por eso, creo que las personas pueden

hacer muchas cosas si intentan ser más conscientes y dar pequeños pasos en la dirección adecuada. Podemos usar cifrado, TOR, Signal o Telegram, por ejemplo, para que nuestra comunicación sea mucho más segura y para asegurarnos de que no nos decidimos por la vigilancia si nos dan la opción de elegir. Es una forma de oponer resistencia a la «mutación». Está claro que no es más que un pequeño paso, pero al menos es un paso en la dirección correcta.

Y por último, para terminar con el posible significado de subversión, hay que decir que para subvertir algo es necesario comprenderlo. Para subvertir la máquina o la red, debemos introducirnos en ella. Si no somos capaces de entender qué está ocurriendo en la actualidad, no vamos a poder subvertir ni cambiar nada. Por lo tanto, la única forma de cambiar algo es entender el mundo que nos rodea, el futuro que ya está aquí. Por eso la filosofía es más importante que nunca: porque nos ofrece la posibilidad de comprender. Y, si comprendemos las cosas, tal vez podamos cambiarlas.

Además, aunque suene paradójico, cuando se está en pleno proceso de cambio, también es posible comprenderlo mejor. Por eso considero que la filosofía y la práctica deben ir de la mano. Con el mero hecho de caminar creamos caminos nuevos.



REFLEXIONES DEL ENTREVISTADOR

Cuando terminé esta serie de entrevistas con Srećko, lo que más me llamó la atención fue que lo que en un principio se había planteado como tres conversaciones independientes se había transformado en algo que podía resultar mucho más útil como un solo debate continuo. Esto reforzaba una de las ideas más contundentes del proyecto de Srećko: demostrar lo interrelacionadas y conectadas entre sí que pueden estar categorías aparentemente independientes. En su obra se pone de relieve que la ilusión de la separación entre categorías (amor y política, política y tecnología, tecnología y amor) puede ser una táctica ideológica peligrosa que nos impida comprender el momento histórico en el que nos encontramos y hacer algo al respecto.

En *La radicalidad del amor*, por ejemplo, muestra que incluso las emociones y los impulsos humanos más íntimos, las cosas que parecen ser más nuestras, que sentimos como más «libres», se han *tecnologizado*, así que, en esta era tecnológica, nuestra conciencia más privada (además de la pública) ha evolucionado y se ha

transformado. Al mismo tiempo, esta tecnología y las transformaciones que trae aparejadas se acompañan siempre de una política, una hegemonía corporativa y política que estructura los sujetos en los que nos estamos convirtiendo. No dar voz a estas interrelaciones puede servir al propósito de las tendencias hegemónicas de nuestro discurso. Según he comprendido gracias a estas entrevistas, reconocer estas conexiones entre la política, la tecnología y el amor y comprenderlas constituye ya el inicio de la complicada tarea de la subversión. Espero que este libro sirva, como mínimo, para iniciar una conversación radical sobre las intersecciones entre los tres temas que se tratan en él.

En la primera conversación, dedicada a la política, surgieron numerosas propuestas y posibles soluciones a los problemas políticos actuales, pero, inevitablemente, muchas preguntas también quedaron sin respuesta. Una cuestión peliaguda, por ejemplo, fue cómo gestionar la negación psicoanalítica de la izquierda actual, que sabe muy bien que el nacionalismo es negativo, pero sigue celebrando eventos y dando discursos que suponen la identificación con una identidad nacional. En esa primera entrevista, esta cuestión quedó abierta y no la respondimos directamente, pero al final de la segunda entrevista, la dedicada al amor, apareció una idea que podría ser una solución: una revolución en la relación con el otro (en este caso, otra nación) que nos permitiría aceptar la otredad en vez de seguir buscando lo idéntico a nosotros y la identificación narcisista, como el reflejo en un espejo, en nuestro interlocutor. Como nos muestra el análisis que Srećko hace del Che Guevara, se pueden encontrar soluciones si la política y el amor se tratan como estructuras inseparables y no como esferas independientes.

Mirando hacia el futuro, lo más relevante parece ser la necesidad de seguir trabajando en el ámbito de la tecnología, lo que de hecho se ha convertido en el foco del trabajo actual de Srečko, que ahora colabora estrechamente con Julian Assange. Mientras escribo esta conclusión, estoy deseando que se produzca una conversación entre Srečko, Assange y Varoufakis, y no puedo resistirme a inferir que Srečko = amor, Varoufakis = política y Assange = tecnología. El hecho de que estas tres personas estén hablando ya es un paso importante y, en mi opinión, debemos agradecerérselo a Srečko. En su obra escrita, el tratamiento temático ha hecho que estas categorías aparezcan juntas y, en su organización sobre el terreno, ha trabajado de continuo para congrega voces que tienen que colaborar y cuya colaboración puede impulsar el avance de la izquierda actual.

En varios momentos de las entrevistas, Srečko hace referencia a la obra reciente del filósofo Franco «Bifo» Berardi, cuyos argumentos se recogen de forma más directa en su libro *Fenomenologías del fin*, que merece una mención en estas conclusiones. El argumento de Berardi es que la tecnología ha mutado la conciencia y que —aunque tal vez ya sea demasiado tarde para hacer algo al respecto, aun en el caso de que quisiéramos hacerlo— es imprescindible que entendamos estos procesos que están afectando o han afectado a la conciencia. Si bien Srečko se refiere a este fenómeno como «evolución» de la conciencia —una diferencia por la que le pregunto en el tercer apartado—, Berardi y él están trabajando juntos en esta cuestión como parte de un proyecto para fomentar una forma diferente de conocimiento de la cognición y de los cambios que se producen en el pensamiento. Estos procesos no reci-

ben mucha atención ni desde la filosofía ni desde otros ámbitos externos, y espero que entre las conclusiones que saquen los lectores de nuestra entrevista se encuentren la gran relevancia de estas mutaciones y el deseo renovado de analizar qué significa «pensar» en este momento concreto, cosa que yo mismo he decidido seguir analizando como consecuencia directa de estas entrevistas.

Me gustaría terminar este libro haciendo referencia a los continuos problemas a los que se enfrenta la izquierda actual, tarea de la que nos toca encargarnos. Aunque quienes lean el libro seguramente puedan objetar que en estas páginas no se recoge una agenda única y clara que describa con precisión cómo luchar contra las tendencias hegemónicas y corporativas dominantes con las que tenemos que competir, quiero apuntar que este es el comienzo de una batalla que tal vez no sea larga, pero que desde luego será de enormes proporciones. El primer paso, como argumenta Srećko, debe ser comprender. Srećko pone fin a la entrevista con una referencia a la famosa afirmación de Marx al final de las *Tesis sobre Feuerbach*: «los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».²³

Aunque suele interpretarse como una crítica a la filosofía o como una afirmación de que la filosofía nunca es suficiente, el objetivo es reivindicar la frase de Marx como recordatorio de que entender debe ser el paso previo a actuar, y de que la filosofía, a menudo desestimada como pensamiento del pasado, nunca ha sido tan necesaria como lo es hoy. A diferencia de muchos filósofos, a Srećko no puede criticársele por li-

23 Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México D. F., Grijalbo, 1979, pág. 12.

mitarse a pensar y no actuar. La propia trayectoria de Srećko no puede describirse como filosofía sin acción y, como se menciona en las entrevistas, ha pasado la última década participando de forma bastante continua en manifestaciones, ocupaciones y movimientos políticos prácticos de todo el mundo. Su trabajo siempre está a la vanguardia tecnológica y política, como evidencia su reciente colaboración con Yanis Varoufakis y Julian Assange. Pero toda la acción política, la organización colectiva y la subversión tecnológica, tan necesarias, están atravesadas por la permanente necesidad de la filosofía, la necesidad continua de pensar y de comprender, antes, durante y después de nuestras acciones.

Srećko me ha parecido una persona cuyo trabajo de verdad está sirviendo para algo en el impracticable clima político actual, más de lo que habría podido imaginar antes de estas entrevistas. También me ha resultado una fuerza inusualmente optimista en comparación con la mayoría de los debates que tienen lugar en el panorama político de hoy en día. Está claro que la izquierda actual se encuentra en una especie de crisis; escribo esta reflexión justo después del New Left Forum celebrado en Nueva York en 2016, en el que la intervención de Slavoj Žižek fue interrumpida por otras personas, en teoría de izquierdas, lo que convirtió el debate en una especie de lucha intestina e impidió el trabajo colaborativo y la solidaridad frente a nuestros auténticos enemigos. El trabajo de Srećko, como el de Berardi, se basa en la creencia de que nos encontramos en una crisis sin precedentes, incluso en lo que Agamben llama *stasis* o en lo que podríamos llamar III Guerra Mundial, idea de la que partieron estas entrevistas. Sin embargo, la crisis en la que nos encontramos inmersos

no significa que se haya perdido la esperanza, sino que las contribuciones son más necesarias que nunca; significa que, en una situación global de crisis y de guerra, hay algo por lo que luchar: una oportunidad de que la izquierda actúe. Si tenemos en cuenta el argumento de Srećko según el cual estamos en una situación en la que «lo viejo» ha terminado y «lo nuevo» todavía no se ha materializado del todo, no se me ocurre ninguna otra llamada a la acción más potente para la izquierda actual. Afrontar esta batalla supone combatir la hegemonía política, tecnológica y corporativa en todos los ámbitos, incluso en los más íntimos y personales.

En su debate del New Left Forum de este año, Slavoj Žižek comentó el estricto control de los medios de comunicación —tanto tecnológicos como tradicionales— y consideró que en esta situación aparentemente desesperada hay margen y esperanzas para el esfuerzo radical: «sigue habiendo esperanza, porque cuanto más riguroso es el control, más se asustan las personas que ejercen ese control y más fácil resulta hacerles daño. [...] Cuanto más controle nuestro enemigo el espacio público, más vulnerable será». Esta afirmación suena convincente en lo referente a la obra de Srećko y a gran parte de la labor subversiva que analiza en las entrevistas; podemos poner el ejemplo de WikiLeaks, que también comenta Žižek en la conferencia citada anteriormente. Estas herramientas tan poderosas se ponen a nuestra disposición por medio de la tecnología y de la hegemonía política y corporativa sobre esa tecnología. En esta situación y como consecuencia de ella, podemos usar la tecnología en favor de causas auténticamente subversivas; podemos, citando a Srećko, ser conscientes de todos estos avances tecnológicos y volver a introducirnos en la máquina para reprogramarla.

No es una tarea sencilla y a muchas personas les supondrá un inmenso sacrificio personal. Esa es otra de las cosas que más me ha impresionado de las entrevistas que le he hecho a Srećko, como he dado a entender en la introducción. Durante las seis semanas en las que grabé las entrevistas iniciales, me quedó claro que Srećko no tenía un domicilio fijo: las entrevistas se grabaron en Alemania, Croacia y Londres, y también nos mantuvimos en contacto mientras estuvo en Grecia, Francia y Marruecos, entre otros lugares. Me resulta completamente imposible exagerar la vida tan agotadora y ajetreada que lleva Srećko. Todas nuestras reuniones fueron facilitadas, por supuesto, por la última tecnología, que nos conectó desde los distintos sitios en los que nos encontrábamos. La utilizamos, al menos, para crear este texto. Tal vez eso forme parte de una política subversiva. Está claro que la tarea de colaborar, propagar y desarrollar una plataforma de izquierdas no es sencilla, y aunque quizás no todos hagamos los sacrificios personales que ha hecho Srećko, será necesario mucho más trabajo por parte de todos nosotros, tanto sobre el terreno como en la nube.

Sin embargo, Srećko no considera que nada de esto sea un sacrificio. Me reconoció que, durante los dos últimos meses, mientras trabajábamos en este libro, ha «viajado como un loco» por más de 20 países. En un momento dado, llegó a comentar que iba a visitar «solo seis países en los próximos diez días», así que tendría algo de tiempo para nuestro libro, como si eso fuera una pausa en su frenético calendario. Srećko dejó claro que —aunque no tenga domicilio fijo ni vea a sus padres ni a su hermana tanto como le gustaría, ni tenga la oportunidad de hacer cosas «normales» como la gente «normal»— no le parece un sacrificio. Más bien,

lo considera un regalo. Me dijo que en el último par de semanas había hecho muchos amigos nuevos —de PJ Harvey a Patti Smith, y muchísimos refugiados y activistas desconocidos desde Calais hasta Idomeni— y que eso era lo mejor que tenía. Utilizando el título de una canción de PJ Harvey, Srećko afirma que cree que, por medio de todo esto, nuestro pequeño libro incluido, estamos construyendo una «comunidad de esperanza». En mi opinión, el trabajo de Srećko es, por una parte, un intento satisfactorio de poner en marcha esta labor y, al mismo tiempo, una poderosa llamada a la acción para que los demás nos sumemos, animándonos a desarrollar una nueva comunidad paneuropea y global en la izquierda y, así, un nuevo futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*, trad. por Heron, Nicholas, California, Stanford University Press, 2015 [edición en castellano: *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2018].
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993.
- Badiou, Alain, *Elogio del amor*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2011.
- Benjamin, Walter, *Selected Writings: 1927–1934*, ed. Jennings, Michael W.; Eiland, Howard; Smith, Gary, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.
- Berardi, Franco «Bifo», *And: Phenomenology of the End–Sensibility and Connective Mutation*, South Pasadena, CA, Semiotext(e), 2015 [edición en castellano: *Fenomenologías del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017].
- Fisher, Mark, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester y Washington, Zero Books, 2009 [edi-

- ción en castellano: *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016].
- Gramsci, Antonio, *Selections from Prison Notebooks: State and Civil Society*, Londres, Lawrence & Wishart, 1971 [edición en castellano: *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2013].
- Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, vol. IV, citado en Heidegger, Martin, *Off the Beaten Track*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 [edición en castellano: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2010].
- Horvat, Srećko, *The Radicality of Love*, Londres, Polity, 2015 [edición en castellano: *La radicalidad del amor*, Pamplona-Iruñea, Katakarak, 2016].
- Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism*, Londres, W. W. Norton, 1979, pág. 61 [edición en castellano: *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999].
- March, Aleida, *Evocación*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.
- Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, Grijalbo, 1979.
- McLuhan, Marshall, *Comprender los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.
- Žižek, Slavoj; Horvat, Srećko, *What Does Europe Want?: The Union and its Discontents*, Londres, Istros Books, 2013.

FILMOGRAFÍA

(por orden de aparición)

Alfonso Cuarón, *Hijos de los hombres* (2006)

Costa-Gavras, *El capital* (2012)

Alex Garland, *Ex Machina* (2015)

Spike Jonze, *Her* (2013)

Lars von Trier, *Nymphomaniac* (2013)

Bernardo Bertolucci, *Soñadores* (2003)

Yorgos Lanthimos, *Langosta* (2015)

Godard, *Alphaville* (1965)

Joseph Sargent, *Colossus: el proyecto prohibido* (1970)

Steven Spielberg, *Minority Report* (2002)

